Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: La "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (1789) : une position dialectique

Autor: Stucki, Pierre-André

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883006

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

24. Generalversammlung der SPG / 24e Assemblée générale de la SSP: Les droits de l'homme / Menschenrechte

Studia Philosophica 49/90

PIERRE-ANDRE STUCKI

La «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen» (1789): une position dialectique

Résumé. La «Déclaration» française se caractérise par la mise en évidence de la dualité des droits de l'homme et du citoyen: ceux-là sont une norme critique par rapport au système des lois. L'idée fondamentale qu'ils expriment est le droit de chacun à la liberté. Dans le cadre des théories classiques du contrat social, la «Déclaration» française présente la même structure que la philosophie politique de John Locke.

Il n'est pas possible de décider objectivement en faveur de cette doctrine. L'argumentation dialectique que l'on propose, ici, consiste à prêter attention au phénomène linguistique de la promesse. La reconnaissance du droit de chacun à la liberté est en position de réflexion par rapport à la promesse de liberté qui est transmise, de génération en génération, dans le système de la communication. La validité de la promesse ne peut être posée indépendamment d'une décision éthique.

I. Lecture du texte.

La «Déclaration» est, dans son ensemble, un acte de reconnaissance et déclaration des droits «naturels, inaliénables et sacrés», selon les termes du 1er alinéa du préambule. Cet acte se situe dans le contexte d'un théisme qui n'a pas encore été soumis à l'épreuve critique, comme il apparaît par la référence non-problématique à l'Etre suprême dans le 2ème alinéa du préambule. Les droits de l'homme sont inaliénables et sacrés en ce sens qu'ils expriment, bien que la thèse ne soit pas explicite, la volonté du Créateur.

Le qualificatif de «naturel» nécessite quelques précisions. Le «droit naturel» est une expression équivoque qui, à notre connaissance, figure dans trois doctrines incompatibles au moins. On le trouve d'abord au sens antique et

médiéval, ensuite dans les doctrines naturalistes au sens de la loi du plus fort telle qu'on pense l'observer dans le monde animal, enfin au sens qui figure dans notre texte, où il convient de comprendre qu'il ne vient pas des hommes, mais du Créateur, et qu'en ce sens il doit être soigneusement différencié du droit qui trouve son origine dans la volonté générale.

Une fois reconnue l'existence du droit naturel en ce sens, que nous enregistrons dans la proposition:

(1): «Il existe un droit naturel, inaliénable et sacré»,

il convient de préciser le contenu de cette idée. On sait par les péripéties historiques qui ont conduit à l'adoption finale de notre document, le 26 août 1789, que certains constituants étaient fort soucieux de l'ordre logique de l'exposé des droits de l'homme, et ce n'est donc pas sans motifs que nous pouvons y chercher une trame déductive.

Le souci de la liberté apparaît comme évidemment fondamental. C'est la première idée exprimée à l'art. 1, avant l'égalité en droits, qui n'en est, d'une certain manière, que la redondance. La liberté reparaît au premier rang de l'art. II, dans l'énumération des droits naturels, et elle reparaît à l'art. IV pour expliquer le passage à la réalité de la loi. Il est donc suffisamment établi que:

(2): «L'idée fondamentale du droit naturel est celle du droit de chacun à la liberté».

L'art. II esquisse l'explication de l'existence de la société, tandis que l'article III se prononce sur la source du pouvoir ou, en d'autres termes, de la souveraineté. La logique sous-jacente semble être la suivante: puisque le droit de chacun à la liberté est inaliénable, la société ne peut exister qu'en vertu d'un accord passé entre les hommes, association politique ou contrat social, comme on voudra dire. Et puisque ce même droit est également reconnu à chacun, on ne voit pas que le pouvoir puisse avoir d'autre source de légitimité que la volonté générale, comme dit l'art. III en des termes qui pourraient, en d'autres contextes, susciter l'équivoque. Quoi qu'il en soit du vocabulaire, il se manifeste clairement que l'art. III est une conséquence de l'art. I, et que, par suite, la souveraineté demeurera astreinte, en principe, au respect et au maintien du droit naturel. Nous consignons ces remarques dans les propositions:

(3): «La société tient sa légitimité du contrat social».
(4): «La société est astreinte au respect du droit naturel».
(5): «Le pouvoir, dans la société, tient sa légitimité de la volonté populaire».

La volonté générale s'exprime dans la loi, comme il est dit en sens inverse dans l'art. VI, et l'on est habilité à supposer que la loi a le sens d'un accord passé entre les hommes aux fins de prévenir les conflits qui pourraient survenir. L'art. IV, en effet, pose le principe de réciprocité, et l'on peut penser qu'il n'est pas besoin de la loi pour fixer les limites de la liberté de chacun tant que l'on vit en bonne intelligence. Si, en revanche, les «bornes» suscitent des conflits, alors la loi seule permet de se prononcer. Le caractère prioritaire de la loi dans l'exercice du pouvoir, et son sens d'accord préalable destiné à prévenir les conflits était explicitement développé dans la philosophie de Locke, dont l'influence était prédominante sur les constituants aux dires des historiens. Mais si la loi, en prolongement de la logique démocratique que nous poursuivons, est prioritaire dans la société, comme nous enregistrons avec la proposition:

(6): «Le pouvoir législatif est prioritaire (par rapport à l'exécutif et au judiciaire)».

Elle n'en demeure pas moins astreinte au respect du droit naturel. La souveraineté populaire ne peut pas établir n'importe quelle loi, mais celles-là seulement qui constituent une interprétation consistante du droit naturel. Cette subordination de la loi à une norme de justice de rang supérieur apparaît nettement dans l'art. V: «La loi n'a le droit de défendre que...», elle reparaît à l'art. VI: «elle doit être la même pour tous...» et à l'art. VIII: «La loi ne doit établir que...» Le droit naturel, normatif par rapport à la vie humaine dans son ensemble, et par suite, normatif par rapport à tout ce qui se passe dans la société, est également normatif par rapport à la loi, ce que nous enregistrons dans la proposition:

(7): «Le droit naturel est normatif par rapport à la loi».

La lecture de la «Déclaration» qui nous semble s'imposer met ainsi en évidence une trame logique qui, à partir de la reconnaissance du droit naturel et du caractère fondamental de la liberté, développe une explication doctrinale de ce que doit être la société, et de ce qu'elle peut être compte tenu de la réalité constatée par le sens commun, et exprimée dans les propositions:

p: «Il existe des individus humains, doués d'entendement et de volonté».
q: «Il existe une société, et, en son sein, des rapports de pouvoir».
r: «Il existe des lois dans la société».

Des propositions (1) et (2), posées à titre de prémisses, découlent par conséquences, étant données p, q et r, les propositions (4), (7), (3), (5) et (6).

II. La «Déclaration» dans le cadre des doctrines classiques du contrat social.

A

La première de ces doctrines, celle de Hobbes, propose de concevoir la société à partir de la nature humaine, qu'il voit animée essentiellement par l'intérêt d'une part et par l'orgueil d'autre part. Les hommes étant ainsi, par nature, il en résultera d'innombrables conflits: l'état de nature est l'état de guerre de tous contre tous. Ces conflits, cette insécurité, sont évidemment nuisibles. La raison conduira donc dès lors à sortir de l'état de guerre et à rechercher la paix. C'est la voix de la Raison, c'est ce que réclament de nous les lois naturelles, selon l'expression de Hobbes, et c'est en même temps la volonté de Dieu le Créateur, dont l'existence n'est pas plus problématique pour Hobbes que pour la majorité de ses contemporains.

Les lois naturelles nous enjoignent de rechercher la paix, de renoncer à certains actes qui pourraient susciter l'irritation d'autrui. Elles commandent de tenir parole, de considérer tous les hommes comme égaux, de s'abstenir de toute forme de vengeance, et finalement, selon la règle d'or, de ne pas faire à autrui ce que l'on n'aimerait pas qu'il nous fasse.

La question qui fait difficulté est alors la suivante: suis-je tenu de vivre selon les principes qui doivent conduire à la paix si l'autre n'est pas dans les mêmes dispositions, si je ne puis avoir confiance en l'autre et en ses intentions pacifiques? La réponse de Hobbes à cette question est négative. Je ne suis pas tenu d'observer les lois naturelles si je n'ai pas confiance: comment donc l'humanité va-t-elle sortir de l'état de guerre naturelle?

C'est ici que prend place la thèse du contrat social dans la pensée de Hobbes. Le lien social va se former parce que tous les individus vont renoncer à exercer leur puissance naturelle pour que se forme la puissance collective de la société, la Souveraine puissance, qui contraindra tous les citoyens à la soumission.

Le Souverain, de préférence un monarque selon Hobbes, disposera dès lors de tous les pouvoirs, y compris celui de décider quelle religion sera professée et quelles pensées seront interdites. Le citoyen ne peut, de par les rapports de

force désormais établis, se réclamer de rien, et sa seule protection, très relative, contre les abus de pouvoir dont il pourrait être victime, sera constituée par le fait que le Souverain doit à son tour obéissance à plus puissant que lui, c'est-à-dire qu'il doit obéissance à Dieu le Créateur, et aux lois naturelles qu'il a instituées.

Ainsi chez Hobbes, la réalité sociale et politique est interprétée en termes de rapports de force, mais ceux-ci sont placés, en quelque sorte dans une parenthèse, qui s'ouvre avec les lois naturelles qui seront sans effet, du fait du manque de confiance, et qui se referme avec les lois naturelles auxquelles est assujetti le souverain, du fait de sa subordination à la puissance de Dieu. La proposition caractéristique de la doctrine de Hobbes peut être formulée ainsi:

(8): «Le souverain a tous pouvoirs sur les individus».

On peut penser que la doctrine de Hobbes est instable. Elle oscille entre la logique du droit et de la paix, d'une part, et la logique des rapports de force, d'autre part. Cette même instabilité se manifestera, quelques décennies plus tard, par l'apparition de deux doctrines politiques antagonistes, celle de Locke, qui développera la logique du droit et de la paix, et celle de Spinoza, qui développera la logique des rapports de force.

B

Locke traite autrement que Hobbes le problème de la confiance. Pour lui, la loi naturelle est contraignante quelles que soient les circonstances. Elle pose que, par nature, les hommes sont libres, égaux, indépendants et en situation de réciprocité. Elle est première. C'est d'elle que la pensée va partir. Comment comprendre une telle audace philosophique?

Pour Hobbes, le point de départ de la pensée était donné par l'égoïsme et par l'orgueil, qui se présentent comme des phénomènes constatables et, partant de là, il s'agissait de montrer comment les lois naturelles peuvent se justifier. Pour Locke, la philosophie politique part, sans préalable, de la considération de la Loi. Par nature, peut-on dire à titre de commentaire, l'homme est un être constitué par sa relation avec la Loi, constitué en tant qu'être humain par l'interpellation de la justice. Pour cette tradition, ce n'est pas par nature que l'homme est égoïste et orgueilleux, mais du fait de sa culpabilité, par suite de sa transgression de la Loi. Ce qui est premier, en rigueur de doctrine, ce n'est pas la transgression de la Loi, car celle-ci présuppose son antécédent, la structuration du rapport de l'homme à la Loi.

Ainsi l'homme est d'abord, par nature, déclaré libre et indépendant, et l'égal de quiconque de par la volonté du Créateur, laquelle s'exprime dans la Loi. Locke faisait ainsi coïncider, sans la moindre difficulté, l'idée de la Loi et l'idée de la liberté. Dieu a voulu que chacun de nous existe dans la situation particulière qui est la sienne. Les desseins du Créateur nous sont inconnus, mais ce qui est évident, c'est que nous avons le devoir de vivre, le devoir de prendre au sérieux cette existence qui est nôtre, et que le Créateur a voulue. Nous avons l'évident devoir de prendre en charge notre existence au mieux de nos possibilités, et l'évident devoir de respecter l'existence d'autrui.

Nous avons le devoir de prendre au sérieux notre liberté, et nous avons à prendre garde que la loi naturelle soit en vigueur parmi les hommes. Notre responsabilité ne se limite pas à l'usage que nous allons faire de notre propre liberté, elle est encore une responsabilité à propos de ce qui se passe dans le monde humain, elle est encore une responsabilité politique. La loi naturelle n'existe pas sans nous, elle n'existe que si nous la respectons. Il n'y a pas à se demander, comme chez Hobbes, si nous ne risquons pas d'être dupes en lui obéissant. Il n'y a pas d'abord à calculer les intérêts de notre égoïsme ou de notre orgueil, il y a d'abord à prendre au sérieux la loi de la liberté.

Tel est l'esprit fondamental de la doctrine qui fonde le système des droits de l'homme. Le contrat social, par suite, prend un tout autre sens que dans la doctrine de Hobbes. En s'y engageant, l'individu reste au bénéfice de l'égalité et de la liberté naturelles. Rien, dans la société, ne doit porter atteinte à la loi naturelle. Bien plus, la société toute entière n'a de sens et de légitimité que si elle se met au service des droits naturels des individus. La raison d'être de la société, dès lors, s'explique ainsi: ce qui manque à l'état de nature, ce sont d'abord des accords passés entre les hommes à propos du partage de la réalité du monde. Les hommes ont à s'entendre entre eux sur les termes de leur coopération et de leur association. Tel est le sens des lois dans la société, le sens de l'activité législative. Celle-ci est donc le prolongement concret de l'exercice de la liberté. La société conçue par Locke connaît la priorité du pouvoir législatif: les lois sont l'interprétation concrète de la loi naturelle; elles doivent être en accord avec l'égale liberté de tous les hommes. Elles sont, par principe, subordonnées à cette norme de justice. Le souverain, qui ne peut être que le peuple, puisque les hommes sont égaux par nature, ne peut pas, en principe, édicter n'importe quelle loi; ce n'est pas parce qu'il est le plus fort qu'il a raison, mais c'est seulement s'il met sa force au service de la justice qu'il exerce légitimement sa souveraineté. La voix de la majorité n'est pas déterminante dans tous les cas, mais seulement si la constitution et le système des lois ainsi instituées sont conformes à ce qui est juste.

L'apport typique de Locke au champ de la discussion que nous examinons serait donc de poser explicitement la référence au Créateur:

(9): «La loi naturelle exprime la volonté de Dieu («Dieu» étant compris au sens de la tradition judéo-chrétienne)».

C

Considérons maintenant comment il est logiquement possible de dire le contraire, ce dont témoiqne, historiquement, la constitution de la doctrine politique de Spinoza.

Le premier point sur lequel il paraît pertinent d'attirer l'attention est la manière dont Spinoza se dissocie de la pensée chrétienne sous l'une ou l'autre de ses formes, et, plus généralement, de la pensée religieuse. Pour Spinoza, une doctrine qui admet l'existence d'un Dieu Créateur, tout-bon et tout-puissant, n'est pas en mesure d'expliquer la réalité du mal sur la terre. Les adeptes de la doctrine du Créateur ne peuvent qu'avouer leur inaptitude à expliquer le mal, disant, par exemple, que les voies de la Providence sont insondables, ou que les jugements de Dieu surpassent notre intelligence. Pour Spinoza, cet aveu d'ignorance est lourd de signification. Il montre à l'évidence que la Doctrine du Créateur conduit inévitablement à l'obscurantisme. Si l'on veut être lucide, rationnel, si l'on a à coeur de regarder la réalité en face, il faut se défaire de l'héritage du dogme de la création et de son cortège de difficultés.

Il faut voir les choses autrement, regarder la réalité telle qu'elle est, rechercher les causes qui produisent les effets que nous constatons. Il faut rechercher quelles sont les forces à l'oeuvre dans le monde, trouver une explication dynamique, fondée sur la considération de la puissance qui se manifeste en tout et partout.

Sur la base de ce principe philosophique, Spinoza entreprend d'élaborer sa propre doctrine politique. A l'état de nature, les hommes sont déterminés par la loi commune des êtres naturels. Ils sont déterminés à persévérer dans leur être, à exercer leur puissance naturelle, à rechercher ce qui leur est utile. Il serait déplacé de formuler un jugement moral à ce propos; s'ils sont déterminés par leur nature à se comporter comme il le font, c'est qu'ils n'ont pas la possibilité d'agir autrement. Pour pouvoir dire qu'ils font bien ou mal, il faudrait qu'ils disposent de quelque marge de liberté. Les jugements de valeur n'ont pas de légitimité à propos d'un être totalement déterminé.

La théorie du droit, chez Spinoza, va donc prendre un tour assez différent de celui que nous considérions précédemment. Le droit, ici, se définit par la

puissance. A l'état de nature, si j'ai la puissance de commettre certains actes, alors j'en ai aussi le droit. Spinoza redéfinit donc, en accord avec ses propres principes, le droit naturel. Il écrit: «Par droit et institutions de la nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits; par suite, les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain.» (Traité théologico-politique, Paris, Garnier, 1965, p. 261)

L'état de nature est par suite, ici aussi, l'état de guerre de tous contre tous et comme il est évidemment nuisible à la persévérance de chacun dans son être, le contrat social se formera, comme chez Hobbes, par la renonciation de chacun à l'exercice de sa propre puissance, au profit de la formation de la puissance collective de la société: «il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toute chose un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé démocratie, et la démocratie se définit ainsi: l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir.» (Ibid. p. 266).

Voici donc une conception de la démocratie qui ne s'explique qu'en termes de rapports de force, puisque la confiance est, par principe, remplacée de toutes parts par les calculs d'intérêts. De cette réduction résulte le corollaire suivant: la société n'est elle-même subordonnée à aucune norme de justice; elle n'est astreinte à l'observance d'aucune règle, sinon celle de sa propre conservation, puisque, comme tout être dans le monde, la société est déterminée par sa nature à persévérer dans son être. La position typique de la doctrine de Spinoza s'exprime dans la proposition:

(10): «Le souverain n'est tenu par aucune loi».

Le champ classique des doctrines du contrat social est caractérisé par un débat dont les lignes générales se présentent ainsi:

(i) C'est évidemment la doctrine de Locke qui se trouve à l'origine de la «Déclaration» française. La thèse de l'existence du Dieu créateur et origine de la loi naturelle est le fondement du système des Droits de l'homme. Dans le modèle que nous proposons à la discussion, la proposition (9) implique la proposition (1).

(ii) Un débat majeur s'instaure à propos du rapport entre le pouvoir social, la souveraineté, d'une part, et d'autre part, la liberté individuelle. Hobbes et Spinoza admettent la thèse de la soumission du citoyen au souverain, tandis que Locke admet que la souveraineté ne s'exerce légitimement que si elle se met au service de la liberté individuelle. En d'autres termes la proposition (8) est incompatible avec la proposition (4).

(iii) Un autre débat majeur s'instaure à propos du rapport entre l'exigence de la justice et le système des lois décrétées par la société. Spinoza admet que les lois établies dans et par la société définissent ce qui est juste, tandis que Locke pose la subordination des lois à la norme de la loi naturelle. La proposition (10) est incompatible avec la proposition (7).

III. Le statut dialectique de la «Déclaration».

Le champ classique a été mis en question par le développement des philosophies de l'histoire, notamment du marxisme, et, récemment, la philosophie du contrat social est revenue au premier rang des préoccupations sous l'influence de la théorie de la justice de Rawls. Il convient donc d'examiner à quelles conditions la philosophie des Droits de l'homme peut être repensée et reprise aujourd'hui.

Les difficultés sont multiples. La première, la plus connue et la plus évidente, mais qui commande tout le système, est liée au théisme qui fonde la doctrine de Locke. L'existence de Dieu nous est devenue objectivement problématique, à l'écoute de Kant, de sorte qu'il n'est plus possible d'entrer dans le système des Droits de l'homme à la manière classique.

La deuxième difficulté, connectée à cette première, concerne le statut de la loi morale. La champ politique peut être abordé de deux manières fort différentes, comme il nous est apparu: ou bien on part de la loi morale, et on tente, pas à pas, de rejoindre la réalité sociale en évitant les contradictions. Dans ce cas, la philosophie politique prend la forme d'une déduction éthique; on se trouve dans l'héritage de Locke, repris aujourd'hui par Rawls. Ou bien on admet que la loi morale est illusoire, ce dont on peut se convaincre en considérant combien les hommes en font peu de cas dans leur conduite; la philosophie politique prend alors les tournures d'une science des moeurs, dont la démarche est en principe inductive, ce qui n'exclut pas de déborder les possibi-

lités de l'induction par une démarche spéculative ainsi qu'il est courant dans les philosophies de l'histoire. L'opposition entre ces deux démarches est objectivement indécidable, elle aussi. Elle se fonde, en effet, sur l'évaluation de la réalité du mal. Celui-ci peut paraître envahissant au point que la loi morale se donne pour abstraite, nous renvoyant alors à l'observation, inductive ou spéculative, des faits. Il peut aussi continuer de se donner pour inacceptable, justifiant alors la réflexion a priori sur la loi morale.

L'existence de Dieu et le statut de la loi morale sont donc les deux pierres d'achoppement qui nous empêchent d'entrer sans détours dans la philosophie politique classique. Il nous semble qu'une démarche sémantique permet ici une conduite de détour à peu près satisfaisante.

A

Le système des Droits de l'homme est organisé à partir de la thèse du droit de chacun à la liberté. On peut, semble-t-il, distinguer trois aspects ou trois couches de sa signification.

Le premier de ces aspects, ou la première de ces couches, nous en parlerons comme de la *signification objectale*. Elle définit la portée du droit à la liberté dans le domaine des faits, des objets, de la réalité concrète. Certains pourraient penser que cette signification objectale est extrêmement vague, et ils pourraient être tentés d'en conclure que le droit à la liberté demeure fort abstrait. Les auteurs du document français ont prévu que la tâche de préciser la signification objectale du droit à la liberté échoit à l'activité du législateur. Pour savoir ce que signifie concrètement le droit à la liberté, il faut consulter la loi. Le premier aspect de la signification du droit à la liberté renvoie simplement à la loi.

Le deuxième aspect de cette signification, nous en parlerons comme de la *signification normative*. Reconnaître et déclarer le droit de chacun à la liberté, c'est reconnaître une norme de justice qui vaut pour l'organisation de la société toute entière, pour les actes des détenteurs du pouvoir et pour la constitution des lois elles-mêmes.

Le troisième aspect de la signification du droit à la liberté retiendra maintenant notre attention. Il s'agit de sa *signification existentielle*: dire que tous les hommes ont également droit à la liberté, c'est dire que chacun peut espérer la liberté, car la société s'engage, par ses représentants, à ne pas y faire obstacle, à ne pas tolérer que quiconque y porte atteinte. Au-delà de sa portée éthique et politique, au-delà de sa signification normative, le texte des Droits de l'homme signifie à chacun la possibilité de la liberté. Nous dirons qu'il a un

sens de *promesse* pour l'existence de chacun, sens de promesse existentielle: «tu peux espérer la liberté».

Comment, demandera-t-on, les constituants de 1789 ont-ils eu pareille audace? Au nom de qui, au nom de quoi, ont-ils osé signifier la promesse de l'existence?

Ils le disent dans leur préambule, eux-mêmes, les constituants, se bornent à reconnaître et à déclarer. Ils se bornent à reconnaître, ce ne sont pas eux qui décrètent. Comment pourraient-ils décréter qu'un avenir authentique est offert à chacun? Ils se bornent à reconnaître une parole qui les a précédés, et dont la force demeure évidente, en dépit du brouillage de la communication produit par l'intolérance, le fanatisme et les guerres de religion. La reconnaissance du droit à la liberté est en position de réflexion par rapport à la réalité linguistique de la promesse. En d'autres termes, les constituants de 1789 savent, d'expérience, que la promesse, de quelque manière que l'on désigne son corrélat, se transmet de génération en génération; ils en savent la portée, l'importance, et disposent, par un engagement solennel, que nul, dans la société, ne doit faire obstacle à ce que sera la destinée de la promesse dans l'existence de chacun.

C'est donc la transmission de la promesse, au sein des relations interpersonnelles, qui se propose maintenant à notre réflexion comme fondement des Droits de l'homme. S'il faut reconnaître le droit de chacun à la liberté, c'est parce que nous avons de bonnes raisons de penser que la promesse de l'existence est transmise à chacun, sous une forme ou sous une autre, à la source même de la vie. L'existence même de cette promesse est indéniable, chacun peut la voir à la plus évidente proximité de sa personne.

Reconnaître le droit de chacun à la liberté, c'est reconnaître à chacun l'espace d'existence balisé par la promesse. Le choix éthique en faveur des Droits de l'homme est fondé sur la reconnaissance de la promesse.

Il reste à tenter de justifier ce choix, ce qui peut se faire dialectiquement, en montrant que le choix contraire est injustifiable.

B

Posons la distinction entre deux modes de communication, l'un qui serait caractérisé par la *transmission* de la promesse, l'autre, par son *émission*.

Dans le premier système, considérons deux personnages, dont l'un endosserait le rôle du père, et l'autre, le rôle du fils. Dans ce système, quand le père transmet la promesse à son fils, il se réclame d'une parole qu'il a lui-même

reçue; il répète ce qu'il a lui-même entendu, ce qui a été dit, ce qui a été écrit, et qui fait autorité pour lui: la promesse est d'origine transcendante au système considéré.

La conséquence de cette origine transcendante, c'est d'abord que le contenu de la promesse transmise ne peut pas être défini en termes concrets au sein de la réalité connue. Ce qui est promis, par exemple la liberté, la vérité ou le bonheur, il n'appartient pas au père de dire ce que c'est, concrètement, car ce serait pour lui une manière de réduire l'avenir de son fils à son propre passé, à ce dont il a déjà fait l'expérience. Ce serait une manière de dire «je sais bien ce que signifie la promesse, j'en ai fait le tour, et tu ne connaîtras rien dont je n'aie déjà fait le tour»; ce serait une manière de dénier l'origine transcendante de la promesse, en contradiction avec le principe du système de communication considéré.

La deuxième conséquence de l'origine transcendante de la promesse, c'est que le père n'a pas à se faire le juge de son fils. Puisqu'il se borne à transmettre une promesse qu'il a lui-même reçue, il a d'abord à répondre de ce qu'il est advenu de la promesse dans sa propre vie. Il n'a pas à se poser comme celui qui aurait réussi, et qui, par suite, n'aurait plus qu'à guider les pas de ses successeurs. Il n'a donc pas à se faire juge de ce qu'il advient de la promesse dans l'existence de l'autre; s'il le faisait, il usurperait la fonction du jugement qui ne lui revient en aucune manière. Il n'a pas à se faire juge car la situation essentielle, dans le relation du père et du fils, est la situation *d'égalité* dans la réception de la promesse.

Considérons maintenant le deuxième système de communication; ici, par hypothèse, le père se pose comme l'émetteur de la promesse: la promesse n'a plus d'origine transcendante, c'est le père qui en décide, de sa propre autorité.

La première conséquence, dans ce deuxième système, c'est que le père sait exactement ce qu'il promet. Le contenu de la promesse change de sens. Ce qui est promis se définit maintenant en termes concrets au sein des probabilités réelles. Le père connaît le monde, il compte bien qu'il ne changera pas, et que l'avenir ne sera rien d'autre que la répétition du passé. Le sens de ce qui est promis a donc complètement changé, par rapport au premier système, et il n'y aurait guère à s'étonner si ce sens modifié, réduit à des probabilités réelles, n'était plus de nature à susciter que la désespérance.

La deuxième conséquence de l'abolition de l'origine transcendante de la promesse concerne, comme dans le cas précédent, le rapport entre le père et le fils. Le père sait ce que son fils doit viser, il s'agit d'un but concret, et comme il a de l'expérience, il en connaît aussi les moyens. Il est donc en mesure de juger si son fils fait juste ou faux, s'il est ou non sur le bon chemin. Il est en mesure

de juger, car il n'y aura jamais d'égalité essentielle entre celui qui émet la promesse et celui qui la reçoit et qui en exécute les prescriptions. Le père et le fils ne sont pas égaux, dans ce système, et le fils n'accède pas à la liberté.

L'alternative entre le système de la transmission et celui de l'émission s'impose constamment dans le cours de la communication. Comment justifier une décision en faveur du premier?

Celui qui se rend maître de la promesse et qui s'en pose comme l'émetteur est un être qui se vante de son expérience. Il connaît la vie, il sait ce qui se produit habituellement dans le monde et il en est venu à faire entendre qu'il n'existe rien d'autre que ce qu'il constate. C'est pourquoi il est sûr, aussi, d'être en mesure de juger les autres, de se prononcer, en connaissance de cause, sur leur valeur et sur leur mérite. Celui qui s'annexe la promesse et qui s'en pose comme l'émetteur est un être qui s'est installé dans la prétention à savoir.

L'objection, ici, est qu'il s'agit d'une prétention abusive, Comment pourrais-je connaître l'avenir de celui qui me fait face? Le maître d'école qui annonce péremptoirement à son élève que son avenir est bouché est un individu qui s'adonne à la prophétie, mais non pas à la connaissance rationnelle. Et au nom de quel sinistre aveuglement décréterais-je que notre société et notre monde ne seront jamais autres, jamais meilleurs, jamais plus humains?

Si je veux être honnête avec la connaissance qui m'est accessible, je dois reconnaître que l'avenir d'autrui m'est aussi inconnu que le mien propre. Je ne puis savoir ce qui adviendra de lui, ce qui adviendra de moi. Je ne puis le savoir, je n'ai aucun moyen de réfuter la portée transcendante de la promesse. La dénégation de la promesse est non seulement méchante et cruelle, mais elle est encore objectivement infondée, elle atteste la corruption de la connaissance. Celui qui prétend réduire la promesse à des probabilités concrètes dont il se fait seul garant, celui qui réduit le monde à ce qu'il en a vu, et la personne d'autrui à la pauvre apparence qu'il est apte à saisir, celui-là se drape indûment du prestige de la connaissance objective. En rigueur, il n'a nul droit à ce titre.

Ainsi, par le biais d'une réflexion sur les limites de la connaissance, d'inspiration kantienne, nous avons de quoi nous convaincre du caractère indéniable de la promesse, et, par suite, du bien-fondé de la reconnaissance du droit de chacun à la liberté. L'entrée classique dans le système des Droits de l'homme ne nous est plus accessible. L'entrée sémantique, ou, en d'autres termes, herméneutique, peut en tenir lieu de manière satisfaisante, semble-t-il.

Cette entrée, toutefois, demeure en condition dialectique. Elle cherche son point de départ intuitif dans une certitude proche de la conscience de soi, la communication de la promesse, et elle tente de montrer comment la réflexion sur la promesse permet de comprendre la génération de la reconnaissance du droit de chacun à la liberté. En procédant ainsi, on se range évidemment à une option particulière dans la problématique de la connaissance, et cette option, que l'on pourrait bien nommer intuitionniste, demeure controversée.

On peut admettre aussi, en effet, que la catégorie majeure de la philosophie politique est celle de totalité, comme disait Lukacs, et que la saisie spéculative de celle-ci peut et doit se développer au mépris même des certitudes de la conscience de soi. Cette prétention à la totalisation du savoir a ses origines chez Spinoza, dont on sait qu'il était jugé exemplaire par Hegel, par Feuerbach, et, peut-être moins explicitement, par Marx.

Le débat n'est pas clos, entre ces deux options dans la problématique de la connaissance. Le savoir totalisant connaît sa zone de faiblesse dans la négligence dont il est conduit à faire montre à l'égard des certitudes de la conscience de soi. Le savoir intuitionniste touche très tôt à ses propres limites en enseignant à suspendre son jugement sur de multiples questions, et en renonçant explicitement, d'entrée de jeu, à proposer une explication de la totalité du réel, de la totalité de l'histoire et de la totalité de la société.

Il se trouve que cette alternative, dans la problématique de la connaissance, a son parallèle dans le débat majeur de la problématique politique. Celui-ci, à ce que nous avons pu en dire, se concentre en deux lieux, l'un portant sur les rapports de l'individu avec la société, l'autre portant sur le statut de la loi morale, ou, en d'autres termes, sur le statut de l'exigence de justice. Si l'on admet que l'exigence de justice n'a d'autre origine qu'une décision prise par la société, on devra admettre aussi, par conséquence, que cette décision est contraignante pour tous les individus, et qu'en ce sens la société a tous pouvoirs sur les individus. En d'autres termes, la proposition (10), «le souverain n'est tenu par aucune loi» implique la proposition (8), «le souverain a tous pouvoirs sur les individus». Par commodité de vocabulaire, nous parlerons de «sociologisme» pour désigner l'assertion de la proposition (10).

Il est manifeste que la prétention au savoir totalisant, dans la problématique de la connaissance, présente quelque accointance avec le sociologisme dans la problématique politique. Examinons s'il se trouve, entre ces deux thèses, quelque rapport d'implication. Supposons que la prétention à la totalisation du savoir soit posée à titre de prémisse première; que devra-t-on dire,

par conséquent, à propos du rapport entre la société d'une part, et l'exigence de la justice, d'autre part? L'exigence de la justice est assurément présente à titre de donnée de fait, dans la société; si l'on prétend en donner une explication exhaustive, il faudra donc élever la prétention à savoir quelle est son origine, et il n'y aura donc pas d'autre possibilité que de la situer au sein de la société elle-même, quitte à chercher plus de précisions et à désigner tel ou tel lieu particulier dans la société. Il apparaît ainsi que la prétention au savoir totalisant implique la thèse du sociologisme. Si l'on suppose, en revanche, que celle-ci soit posée comme prémisse première, alors on demandera sans doute ce qui permet d'exclure l'hypothèse d'une origine transcendante de l'exigence de justice; à cette question, il faudra répondre, sous peine de laisser se creuser une brèche dans la thèse sociologiste, qu'il n'existe rien d'autre que ce qui se peut constater ou expliquer rationnellement, en d'autres termes, qu'il n'existe rien d'autre que ce que peut englober le savoir, ce qui est évidemment une manière particulière d'exprimer la prétention du savoir totalisant. Il apparaît donc ainsi que la thèse du sociologisme ne se peut justifier qu'en s'appuyant sur la prétention à la totalisation dans la problématique de la connaissance; en d'autres termes, ces deux thèses s'impliquent mutuellement, elles sont solidaires.

Il n'en va pas exactement de même du côté adverse. La thèse que nous affublons de l'étiquette intuitionniste, dans la problématique de la connaissance, conduit à la suspension du jugement en ce qui concerne et l'origine de la promesse, et son achèvement. Je ne puis décider, m'en tenant à l'évidence, si la promesse est ou n'est pas d'origine transcendante, si elle est ou si elle n'est pas, en fin de compte, parole de Dieu. Je ne puis décider en vertu de ce que je puis connaître, mais, de toute évidence, il va falloir que je me décide; de toute évidence, mon incertitude théorique cède la place à ma responsabilité éthique, comme le montre de manière exemplaire *l'engagement* des constituants de 1789, leur résolution à endosser la responsabilité de «reconnaître et de déclarer». Ainsi, la thèse de la modestie du savoir n'implique pas la reconnaissance des Droits de l'homme, mais elle implique seulement l'évidence de la responsabilité à leur égard. Considérons maintenant la situation en sens inverse; supposons que nous posions à titre de prémisse première, mais en réalité par suite de la reconnaissance de l'irréductibilité de la promesse, ce que l'on pourrait nommer la thèse des Droits de l'homme, définie par l'assertion conjointe des propositions (1) et (2), «il existe un droit naturel, inaliénable et sacré», et «l'idée du droit naturel est celle du droit de chacun à la liberté»; on demandera sans doute, à celui qui pose cette thèse, d'où il sait que ce droit est inaliénable et sacré, d'où il tient que cette idée a force de loi morale pour tous

les hommes et pour toutes les sociétés. La réponse à cette question doit d'abord être déviée hors de la problématique de la connaissance, et elle a ce sens d'aveu qui est si remarquable dans la «Déclaration» française de 1789: la réponse pourrait se formuler ainsi: je ne sais pas exactement qu'il en est ainsi en vérité, mais je m'engage à le déclarer; c'est l'aveu d'une prise de responsabilité; par suite, l'assertion du caractère universel de cette exigence n'a rien de la prétention à s'ériger en juge, elle est seulement l'invite insistante à partager la responsabilité d'une reconnaissance. Mais cet aveu d'engagement, bien sûr, est consistant, et la seconde partie de la réponse consiste bien à revenir à la problématique de la connaissance. Au sein de celle-ci, la position classique, qui nous est devenue impossible, aurait consisté à poser qu'il est établi que Dieu est l'auteur de la loi morale»; la thèse du sociologisme serait qu'«il est établi que la loi morale ne peut avoir son origine que dans la société.» La thèse des Droits de l'homme conduit à poser la négation de la thèse du sociologisme, c'est-à-dire à poser qu'«il n'est pas établi que la loi morale n'ait son origine que dans la société». Cette thèse est l'expression de la thèse de la modestie du savoir. On voit bien qu'elle est nécessaire si l'engagement au service des droits de l'homme doit être consistant. Il nous apparaît donc que la thèse des Droits de l'homme implique la thèse de la modestie du savoir, ou, comme nous avons dit, l'option intuitionniste dans la problématique de la connaissance.

Il semble impossible de dépasser la situation dialectique ainsi esquissée. En d'autres termes, il semble que la reconnaissance des Droits de l'homme ne puisse pas ambitionner de se muer en connaissance; il ne semble pas que la reconnaissance des Droits de l'homme puisse perdre son sens d'engagement éthique et s'appuyer sur un corps de thèses universellement démontrables. A l'opposé, il semble non moins certain que le sociologisme ne peut pas se poser comme une connaissance objectivement indiscutable.

Avouons toutefois, pour conclure, que les présentes considérations dialectiques sont elles-mêmes des expressions de l'optique intuitionniste dans la problématique de la connaissance, et que, par suite, elles se proposent comme une argumentation, mais non pas comme des preuves.