

## DROITS DE L'HOMME, LIBERTES, DEMOCRATIE

Alain de Benoist

On sait que la doctrine des droits de l'homme, définissant les droits comme des attributs inhérents à la nature humaine, pose l'individu comme autosuffisant. « Les droits fondamentaux au sens propre, souligne Carl Schmitt, ne sont que les droits libéraux de l'homme comme personne individuelle » (1). C'est d'ailleurs parce que les droits de l'homme sont les attributs d'un individu isolé qu'ils ne sont pas posés comme la contrepartie de devoirs qui leur seraient symétriques. A l'origine, cet individualisme était si marqué que la Déclaration de 1789 ignore la liberté d'association, et plus largement toute forme de droit collectif, ses auteurs condamnant par ailleurs (loi Le Chapelier, décret d'Allarde) tous les groupements à base professionnelle. Les droits collectifs sont aujourd'hui reconnus, mais les droits de l'homme sont toujours des droits dont la réalisation est censée, en dernière instance, concerner le seul individu, même lorsque certains de ces droits ne peuvent se réaliser que collectivement.

« L'humanisme moderne est un subjectivisme abstrait, écrit Jean-Louis Vullierme. Il imagine les hommes comme des individus préconstitués, substances universellement porteuses des mêmes attributs, aptes à faire valoir les mêmes exigences en toutes circonstances d'après des règles formelles déductibles d'une rationalité unique » (2). Cet individualisme ou atomisme implique évidemment le contractualisme : dès lors qu'il n'y a au départ que des individus isolés, on ne peut expliquer la formation des sociétés que par le contrat, procédure juridique caractéristique du droit privé : antérieurement au marché, il n'y a que lui qui puisse tourner l'immense difficulté qu'il y a à fonder la légitimité d'une société sur le principe de l'indépendance de l'individu, c'est-à-dire sur « le principe le plus asocial qui soit » (3). Cependant, dans la doctrine des droits de l'homme, le contrat social ne change pas la nature des individus. La société demeure une simple somme d'atomes individuels aux volontés souveraines, tous également mus par la recherche rationnelle de leur meilleur intérêt. En d'autres termes, seul l'individu existe vraiment, tandis que la société ou la collectivité n'est qu'une abstraction, un faux-semblant ou une réalité surajoutée.

Pour les théoriciens des droits, la politique n'a donc rien de naturel. Par rapport à

l'état de nature, elle constitue une superstructure artificielle ou rapportée. Cette superstructure, pour être légitime, doit être au service de l'individu et renoncer à se définir comme action menée par un être collectif : « Le but de toute association politique, lit-on à l'art. 2 de la Déclaration de 1789, est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». Au sein de la société, l'homme ne se définit pas d'emblée comme citoyen, mais d'abord comme membre de la « société civile » (ou sphère privée), celle-ci se définissant elle-même comme la part de la société qui peut à bon droit être soustraite à la vie politique (ou sphère publique). C'est pourquoi la théorie des droits donne la priorité aux droits privés de l'individu.

Au départ, la théorie des droits de l'homme semble s'élever seulement contre une forme politique particulière, en l'occurrence le despotisme. Mais en fait, c'est contre toute forme de politique que se déploie sa critique. L'idée-clé est celle d'une opposition de principe, toujours latente, entre l'individu et la communauté ou la collectivité à laquelle il appartient. L'individu serait toujours menacé par ce qui excède son être individuel, en sorte que c'est seulement en affirmant ses prérogatives d'individu qu'il se prémunirait contre cette menace. Dans cette optique, ni la société, ni la famille, ni les pouvoirs publics, ni les relations sociales, ni même la culture ne sont perçus comme pouvant aussi constituer une protection. D'où la nécessité de garantir aux actions individuelles une sphère inviolable et « sacrée ».

Il n'est donc pas exagéré de dire que la proclamation des droits revêt dès l'origine un sens antipolitique. Comme l'a remarqué Carl Schmitt, elle signifie que « la sphère des libertés de l'individu est en principe illimitée, tandis que celle des pouvoirs de l'Etat est par principe limitée » (4). Parallèlement, la théorie des droits de l'homme crée une nouveauté radicale : une liberté indépendante de toute participation aux affaires politiques, une liberté de l'individu séparée de la liberté de la communauté politique à laquelle il appartient, idée qui aurait été considérée dans l'Antiquité « comme absurde, immorale et indigne d'un homme libre » (Carl Schmitt). Enfin, si les droits sont illimités dans leur principe, les devoirs, eux, ne peuvent être que limités — à la fois parce qu'étant liés à la vie sociale, ils ne peuvent pas être la contrepartie de droits inhérents à la nature humaine, et parce qu'il serait contradictoire, du point de vue de la théorie des droits, d'imaginer des devoirs illimités envers des entités conçues comme potentiellement toujours menaçantes pour l'individu. Dans cette optique, certaines questions sont délibérément laissées de côté, par exemple la question de savoir si et dans quelles circonstances une collectivité peut avoir des droits par rapport aux individus qui la composent. Dans le meilleur des cas, toute restriction des droits par le pouvoir politique ne peut que recevoir le statut d'exception.

Cela pose le problème de l'effectuation des droits. Les droits de l'homme relèvent en effet du droit naturel moderne, non du droit positif. Or, à la différence de ce dernier, le droit naturel ne dispose par lui-même d'aucun moyen de contrainte. C'est

un droit « désarmé ». Des droits conçus comme attributs inaliénables du sujet, c'est-à-dire des droits dont tout homme est fondé à exiger le respect au seul motif qu'il est un homme, ne possèdent « par eux-mêmes et en eux-mêmes ni dimension ni portée juridique » (Simone Goyard-Fabre). Pour qu'ils puissent en acquérir une, ils doivent être consacrés par des règles de droit positif, lequel ne se conçoit qu'à l'intérieur d'une société. Seul le droit positif peut dire à qui de tels droits doivent bénéficier, qui se trouve lésé et en quoi par leur inapplication, etc. Les droits subjectifs, posés comme extérieurs à tout fait social, ne peuvent en d'autres termes acquérir de consistance effective que dans un cadre social. C'est un paradoxe dont il faut être conscient.

Cela pose aussi la question des rapports entre la politique et le droit. L'idéologie des droits de l'homme pose l'antériorité du droit naturel par rapport au fait social et en tire argument pour limiter les prérogatives du politique. Or le droit, étant impuissant par lui-même, suppose toujours autre chose que lui-même pour s'exercer. Comme l'écrit Marcel Gauchet, « le point de vue du droit ne permet pas de rendre compte du cadre où peut régner le droit. C'est ici qu'il faut passer au point de vue politique. Il est appelé par la mesure des limites des pensées de la fondation en droit » (5).

\*

Dans l'opinion commune, la lutte en faveur des droits de l'homme est fréquemment présentée comme un aspect de la lutte en faveur de la démocratie. « La démocratisation complète de l'Europe, déclarait en mars 1990 Javier Perez de Cuellar, alors secrétaire général des Nations-Unies, sera une réaffirmation du caractère universel de la Déclaration des droits de l'homme ». La même opinion a été émise depuis par Francis Fukuyama, et par bien d'autres auteurs. Dans cette optique, démocratie et droits de l'homme sont censées progresser du même pas. Les deux expressions ne sauraient se contredire. Elles deviennent même presque synonymes.

Cette opinion n'en a pas moins été maintes fois contestée. S'interrogeant sur la relation entre la démocratie et les droits de l'homme, Julien Freund disait qu'elle « n'est pas évidente ». Leur mise en équivalence, écrit Jean-François Kervégan, est pour le moins « problématique » (6). Myriam Revault d'Allonnes ajoute qu'elle « ne va pas de soi » (7). Il faut se demander pourquoi.

Une première raison est que la démocratie est une doctrine politique, les droits de l'homme une doctrine juridique et morale, et que ces deux doctrines ne s'accordent pas spontanément. En tant que régime politique, la démocratie tend tout naturellement à restreindre ce qui n'est pas démocratique et, plus largement, ce qui

n'est pas politique. La théorie des droits, au contraire, tend à restreindre les prérogatives du politique. Mais surtout, l'une et l'autre n'ont pas le même sujet. L'idéologie des droits de l'homme ne veut connaître que des individus porteurs de qualités abstraites héritées de l'état de nature, la démocratie ne connaît que des citoyens. Or, même s'ils font usage de la même rhétorique juridique, les droits du citoyen (égalité devant la loi, liberté de pétition, droit égal de suffrage et de vote, accès égal aux emplois publics dans la mesure des capacités, etc.) sont fondamentalement différents des droits de l'homme. Ils ne sont pas des attributs de l'homme en tant qu'homme, mais des capacités liées, non seulement à un régime politique particulier (la démocratie), mais aussi, et surtout, à une appartenance spécifique (une communauté politique donnée). La théorie des droits de l'homme donne indistinctement le droit de vote à tous les hommes en tant qu'ils sont des hommes (« un homme, une voix »). La démocratie donne le droit de vote à tous les citoyens, mais le refuse aux non-citoyens. « Les droits démocratiques du citoyen, écrit Carl Schmitt, ne présupposent pas l'individu humain libre dans l'état extra-étatique de "liberté", mais le citoyen vivant dans l'Etat [...] Ils ont de ce fait un caractère essentiellement politique » (8).

Un régime démocratique tient d'autre part sa légitimité du consentement du peuple, celui-ci étant généralement exprimé par le vote. En dernière analyse, la démocratie est le régime qui consacre la souveraineté du peuple. A l'inverse, le discours des droits de l'homme se donne d'emblée comme certitude morale universelle, censée s'imposer partout du seul fait de son universalité. Sa valeur de vérité ne dépend donc pas d'une ratification démocratique. Mieux encore, il peut s'y opposer.

« La problématique des droits de l'homme, observe Revault d'Allonnes, relève d'une fondation individuelle — la problématique des droits naturels de l'individu — qui entre inévitablement en tension avec les requisits de la souveraineté » (9). Cette tension peut revêtir deux aspects. D'une part, dans la mesure où le droit international inspiré de la théorie des droits de l'homme — le droit d'ingérence — implique une limitation de la souveraineté des Etats et des peuples, il implique par là même, au sein de tout Etat démocratique, une limitation de la souveraineté populaire. D'autre part, les conditions dans lesquelles a été énoncée la théorie des droits de l'homme font que le suffrage lui-même ne peut être reconnu comme souverain que pour autant qu'il ne contredit pas aux postulats de ce discours. Dans la perspective des droits de l'homme, explique Guy Haarscher, « le principe démocratique ne peut valoir que dans de strictes limites, qui sont précisément celles de la philosophie des droits de l'homme : à supposer qu'un seul individu défende ces derniers contre une opinion majoritaire décidée à les violer, c'est ce solitaire qui, du point de vue de la philosophie contractualiste, [aura] adopté la seule attitude légitime » (10).

Les votes démocratiques n'allant pas dans le sens des droits de l'homme sont

donc immédiatement rejetés comme « irrationnels » et illégitimes. « La reconnaissance et la proclamation des droits de l'homme, écrit encore Jean-François Kervégan, impliquent que des limites infranchissables soient posées à la souveraineté, qu'elle soit monarchique ou populaire » (11). Or, toute limitation de la souveraineté populaire représente une attaque contre le fondement même de la démocratie. Elle équivaut à une obligation faite aux citoyens de renoncer à n'être gouvernés que par les dirigeants qu'ils ont élus. Elle implique que l'autorité ultime à laquelle les citoyens doivent obéissance n'est plus celle de ces dirigeants élus, mais celle d'instances ou de juridictions internationales dont les membres, parlant en quelque sorte au nom d'une vérité révélée, n'ont pas la moindre légitimité démocratique. La souveraineté populaire étant placée sous conditions, c'est un clair retour à l'hétéronomie (12).

La redéfinition de la démocratie comme le « régime qui respecte les droits de l'homme », c'est-à-dire finalement sa réduction à la démocratie libérale, est intellectuellement contestable (13), mais politiquement très rentable, puisqu'elle permet de récuser comme contradictoire toute décision démocratique allant à l'encontre de l'idéologie des droits de l'homme. Jean-Fabien Spitz constate cependant qu'une telle démarche est elle aussi contradictoire, car « dire que les droits des individus dépendent de la raison et de la nature, mais prétendre les soustraire à la discussion par l'ensemble des êtres doués de raison, c'est détruire leur fondement rationnel ».

« On ne peut rien dire de rigoureux sur une politique des droits de l'homme, a écrit Claude Lefort, tant qu'on n'a pas examiné si ces droits ont une signification proprement politique ». Dès 1980, dans un article qui a fait date, Marcel Gauchet avait précisément affirmé que « les droits de l'homme ne sont pas une politique » (14). Il y définissait en ces termes « le plus grand péril que recèle le retour aux droits de l'homme : retomber dans l'ornière et l'impasse d'une pensée de l'individu contre la société, succomber à la vieille illusion qu'on peut faire fond sur l'individu et partir de l'individu, de ses exigences et de ses droits, pour retomber à la société. Comme si l'on pouvait disjoindre la recherche d'une autonomie individuelle de l'effort vers une autonomie sociale » (15). « Les droits de l'homme, concluait-il, ne sont pas une politique dans la mesure où ils ne nous donnent pas prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent. Ils ne peuvent devenir une politique qu'à la condition qu'on sache reconnaître et qu'on se donne les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme qu'ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle » (16).

Vingt ans plus tard, Gauchet a publié un nouvel article dans lequel il reprend et approfondit la même problématique (17). Il ne se borne pas à y réaffirmer que la « politique des droits de l'homme » conduit à l'impuissance collective. Il y montre aussi qu'en voulant assumer une telle politique la démocratie sape « les bases sur

lesquelles elle repose et les instrument dont elle a besoin ».

L'idéologie des droits de l'homme, explique-t-il, isole au sein des sociétés l'élément juridique au détriment du politique et du social-historique : « Nous sommes témoins d'une revanche du droit et, concomitamment, d'une éclipse du politique et du social-historique » (18). Cette idéologie argumente par ailleurs au nom de droits strictement individuels. Or, « s'il est un péril à l'horizon, c'est celui de l'affaiblissement du collectif devant l'affirmation des individus » (19). Toute politique démocratique doit en effet reconnaître que la société dont elle a la charge excède la simple somme de ses composantes individuelles, faute de quoi il ne saurait y avoir de volonté générale. C'est pourquoi « la politique des droits de l'homme échoue sur le fond en tant que politique démocratique. Elle échoue en ce qu'elle contribue à produire une société dont le dessein global échappe à ses membres. Elle peut bien élargir les prérogatives de l'individu dans la société ; plus elle y parvient, plus la figure d'ensemble des individus se dérobe dans sa cohérence ; moins elle est intelligible et gouvernable [...] La politique des droits de l'homme tourne le dos et ne peut que tourner le dos aux perspectives d'un authentique gouvernement de la collectivité par elle-même » (20).

Or, comme Gauchet le précise encore ailleurs, la démocratie « est et doit être le gouvernement de la collectivité par elle-même dans son ensemble, et pas seulement dans ses parties. Elle est et doit être autogouvernement de la communauté politique en tant que telle, sauf de quoi les prérogatives de droit des membres et des composantes de cette communauté se révèlent à terme illusoires. La démocratie des droits est une démocratie tronquée, qui perd de vue la dimension proprement politique de la démocratie ; elle oublie le fait de la communauté politique, fait au niveau duquel se joue en dernier ressort l'existence de la démocratie [...] L'installation du sujet individuel de droit dans la plénitude de ses prérogatives entraîne l'occultation du sujet politique collectif de la démocratie » (21).

Il est en fait tout simplement impossible de penser et d'organiser un corps politique dans les termes stricts de l'individualisme. « Une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points », disait déjà Auguste Comte (22). « Un individu est un nœud isolé, écrivait plus récemment Raimundo Panikkar ; une personne est le tissu tout entier qui est autour de ce nœud, fragment du tissu total que constitue le réel [...] Il est indéniable que, sans les nœuds, le tissu se déferait ; mais sans le tissu, les nœuds n'existeraient même pas » (23). Il s'en déduit que tout projet politique implique une certaine forme de holisme. Dans le holisme, la société est antérieure à l'individu, comme « le tout est nécessairement antérieur à la partie » (Aristote). Mais les parties englobées par le tout ne se réduisent pas à ce tout, et c'est en cela que le holisme se distingue du collectivisme. La différence essentielle est que, dans le collectivisme, les entités sociales s'imposent absolument aux individus, tandis que dans le holisme,

ce sont les capacités des individus qui dépendent de leurs relations sociales. Cette dépendance n'est donc pas de nature causale, mais constitutive et réciproque. Dans cette perspective, le bien commun n'est ni le bien propre du tout ni la simple somme des biens particuliers : il est un bien commun aux parties et au tout.

Il est dès lors évident, si l'on admet que la défense et la promotion des droits requièrent en priorité l'affirmation du politique, qu'en s'attaquant au politique, en cherchant sans cesse à en réduire les prérogatives, la théorie des droits sape les bases mêmes de son effectuation. Un homme ne peut avoir de droits que dans un cadre politique, dans un monde-de-vie politiquement partagé en commun, parce que tout droit dépend des conditions sociales-historiques dans lesquelles il est affirmé (24). De même que les droits formels sont des droits sans portée (le droit au travail ne suffit pas à trouver un emploi, et le droit à l'éducation ne signifie pas grand chose quand les pouvoirs publics n'ont pas les moyens financiers d'assurer la gratuité de l'instruction), l'individu en soi ne peut pas être un véritable sujet de droit. Les droits ne peuvent être que des prédicats de la citoyenneté. « Si l'homme accède à l'humanité en devenant citoyen, observe Myriam Revault d'Allonnes, c'est-à-dire en acquérant un statut politique et si, réciproquement, il perd ses qualités proprement humaines en perdant ce même statut, les droits de l'homme impliquent un exercice qui s'enracine dans l'être-citoyen » (25). Les hommes, inversement, ne peuvent acquérir de droits qu'au sein d'une politique déterminée, dans un contexte d'existence leur garantissant concrètement de pouvoir en bénéficier. Ce qui revient à dire qu'en dernière analyse, les droits affirment et expriment la différence entre les hommes, nullement leur identité (26).

Mais il faut aller plus loin, et s'interroger sur l'opportunité même de continuer à utiliser le langage des droits. Peut-être vaudrait-il mieux réaliser que les droits dont on parle couramment ne sont pas tant des droits que des devoirs des gouvernants et, en contrepartie, des capacités et des libertés qu'il est légitime pour les gouvernés d'exiger si elles leur sont refusées.

Il n'est donc pas question, bien entendu, d'abandonner le langage des droits pour légitimer le despotisme. Il s'agit tout au contraire de montrer que la nécessaire lutte contre toutes les formes de tyrannie et d'oppression est une question fondamentalement politique qui, comme telle, doit être résolue politiquement. Il s'agit, en d'autres termes, d'abandonner la sphère juridique et le champ de la philosophie morale pour affirmer que le pouvoir de l'autorité politique doit être limité, non parce que les individus jouissent par nature de droits illimités, mais parce qu'une politique où règne le despotisme est une mauvaise société politique, que la légitimité de la résistance à l'oppression ne dérive pas d'un droit inné, mais de la nécessité pour l'autorité politique de respecter la liberté des sociétaires, bref que les hommes doivent être libres, non parce qu'ils « en ont le droit », mais parce qu'une société où les libertés fondamentales sont respectées est politiquement meilleure — et en outre

moralement préférable — qu'une société où elles ne le sont pas.

Cela implique de redonner à la citoyenneté conçue comme participation active à la vie publique, et non comme une notion instrumentalisable en vue de l'obtention des droits, la valeur d'un principe. « L'acceptation des réquisits minimaux d'un ordre politique démocratique — la stricte égalité des droits et des devoirs de chacun —, écrit à ce propos Jean-François Kervégan, impose de renoncer à toute fondation métaphysique, anthropologique ou même morale des droits de l'homme, et d'abord de ceux qui sont fondamentaux, au profit d'une fondation strictement politique, c'est-à-dire adossée au seul principe de l'égalité civique (et non pas naturelle, car rien n'est moins égalitaire que la "nature") des individus-citoyens » (27).

Cela conduit du même coup à réhabiliter la notion d'appartenance à une communauté politique, sans laquelle la liberté, l'égalité et la justice ne sont que des abstractions inopérantes. Loin d'enfermer l'individu ou de menacer son être, l'appartenance lui donne au contraire « la possibilité d'être une singularité signifiante », comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes, qui ajoute : « Pour fonder "politiquement" les droits de l'homme, il faut penser la politique et la citoyenneté, non pas seulement dans la perspective secondarisée d'une garantie des droits naturels subjectifs, mais aussi comme la condition primordiale qui fonde l'exercice effectif du vivre-ensemble. Mais — et les deux choses sont évidemment liées — il faut aussi revoir la question du fondement individualiste du social et penser la singularité individuelle en termes de singularité d'appartenance ou encore de singularité plurielle. Celle-ci ne prend pas appui sur le sol d'une fondation individuelle, mais sur celui d'une relation au monde commun. Car si le "droit d'avoir des droits" est inséparable de l'appartenance à une communauté politique organisée — qui de ce fait ne se réduit pas à une association d'individus —, la singularité irremplaçable d'un être humain ne tient pas à son fondement autosuffisant, mais aux appartenances qui rendent possible son individuation » (28).

Enfin, il faut abandonner l'idée qu'il y a nécessairement contradiction entre la liberté individuelle et la vie sociale et, parallèlement, redéfinir la liberté dans un sens conforme à ce que Benjamin Constant appelait la « liberté des Anciens », et Isaiah Berlin la « liberté positive », laquelle est indissociable d'une participation active à la vie publique, tandis que la liberté des Modernes ou liberté négative consiste en une série de droits permettant de se soustraire à cette obligation.

Un courant de pensée particulièrement intéressant à cet égard est celui du républicanisme civique, dont les principes essentiels ont été exposés à l'époque contemporaine par des auteurs comme John G.A. Pocock, Quentin Skinner et, plus récemment Philippe Pettit. Cette école de pensée se réfère principalement à la tradition républicaine romaine (Salluste et Tite-Live), et plus lointainement à la Grèce (Polybe et Aristote), mais aussi à Machiavel, aux humanistes florentins et vénitiens,



aux républicains anglais, ainsi qu'à Montesquieu, Rousseau et Jefferson (29).

En Angleterre, la théorie néoromaine de la liberté civile apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle. Ses représentants, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney et, surtout, James Harrington, exposent une conception strictement politique de la liberté, et défendent la thèse d'une souveraineté parlementaire et populaire, ce qui leur vaudra d'être violemment attaqués par Thomas Hobbes. La notion de liberté civile est pour eux liée à l'idéal classique de la *civitas libera* ou « Etat libre », ranimé sous la Renaissance italienne par les défenseurs de la « liberté » républicaine, en particulier Machiavel dans ses Discours sur l'histoire romaine de Tite-Live (1514-19). Lorsqu'ils parlent de « droits et libertés naturels », ce n'est donc jamais en partant de l'individu, mais de ce que Milton et Harrington appellent « liberté commune » (*common liberty*), « gouvernement libre » (*free government*) ou « *commonwealth* ». Célébrant les « vertus civiques », les néoromains réhabilitent du même coup le politique dans la mesure où les institutions peuvent contribuer à l'exercice de ces vertus (dont la cause première réside néanmoins dans les traditions et les pratiques sociales). Leur thèse principale est que l'homme ne peut être vraiment libre que dans un Etat libre. Ils rejettent donc la thèse selon laquelle la force coercitive serait seule à menacer les libertés individuelles, et soulignent que vivre collectivement dans un état de dépendance constitue déjà une source et une forme de contrainte. « Un Etat libre, écrit Quentin Skinner, est une communauté dans laquelle les actions du corps politique sont déterminées par la volonté de l'ensemble de ses membres » (30). Dans un tel Etat, les lois doivent être appliquées avec le consentement de tous les membres du corps politique, ce qui implique leur participation active à la vie publique, en même temps que le rejet de la monarchie absolue comme de la tyrannie.

Dans une telle perspective, loin que la liberté soit appelée à se déployer de façon privilégiée dans une sphère privée toujours menacée par l'autorité politique, être libre signifie d'abord pouvoir prendre part aux décisions dont la vie sociale et politique est le lieu, en échappant à la contrainte et à la coercition, et contribuer ainsi au maintien des libertés collectives. La liberté devient alors une forme de relation sociale : je ne peux être libre sans que les autres membres de ma communauté le soient également. Cela signifie qu'il n'y a de liberté que partagée, et que les règles auxquelles se conforment les membres d'une communauté politique constituent leur possession commune. La loi, en outre, cesse d'être l'ennemie de la liberté, car l'intervention des pouvoirs publics peut aider à sa réalisation. La collectivité se gouverne elle-même, non en termes de droits, mais grâce à la participation de tous.

« Le premier trait distinctif d'une philosophie politique républicaine, écrit Jean-Fabien Spitz, est l'affirmation selon laquelle les droits dont disposent les citoyens ne sont pas fixés par une raison philosophique qui scrute une nature, mais par une délibération commune dans laquelle on s'efforce d'éliminer les partialités par leur

confrontation naturelle et de parvenir à des normes que chacun peut trouver légitimes [...] La règle n'est plus, de surcroît, l'expression des intérêts cumulés du plus grand nombre, mais d'une conviction partagée » (31). La république se compose ainsi « de citoyens qui ne se posent pas seulement la question des dispositions institutionnelles les plus favorables à l'avancement de leurs propres intérêts, mais aussi la question des normes d'une existence collective légitime et moralement acceptable » (32).

Jean-Fabien Spitz précise encore : « Les républicains [...] refusent de concevoir les droits seulement comme des instruments nécessaires à l'accomplissement d'un ensemble de devoirs essentiels, fondés en nature et imposés de l'extérieur à toute volonté humaine. Tout au contraire, ils souhaitent concevoir les droits comme le produit d'une délibération démocratique portant sur le genre de vie que nous voulons mener collectivement et sur les principes communs autour desquels les membres d'une république souhaitent s'unir [...] Les républicains considèrent donc qu'il y a quelque chose de profondément erroné dans l'idée de droits non sociaux, antérieurs à toute délibération proprement politique : les droits ne sont pas des qualités attachées aux individus à l'extérieur de toute société politique, mais des qualités qui ne peuvent appartenir qu'à des citoyens ; ce ne sont pas des "atouts" naturels avec lesquels les individus pourraient couper les décisions des collectivités dont ils sont membres, mais des principes d'existence autour desquels les sociétés sont bâties » (33).

Cette théorie du republicanisme civique qui, dans les pays anglo-saxons, a progressivement été détrônée à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle par la théorie libérale, a parfois été rapprochée des thèses de l'école communautarienne, dont elle s'écarte cependant sur certains points (notamment chez Philip Pettit).

Prolongeant à bien des égards la critique hegelienne de Kant, la critique communautarienne de l'idéologie des droits s'enracine dans une conception substantielle du bien. Les communautariens subordonnent le juste au respect d'un certain nombre de biens intrinsèques, constitutifs de la vie bonne, démarche antithétique de la conception libérale des droits. Affirmant que le discours des droits de l'homme ignore, non seulement la diversité culturelle, mais aussi la base sociale de l'identité personnelle, ils montrent que des droits appartenant à un sujet délié de tout lien communautaire, ou du moins toujours à même de révoquer les engagements qui résultent de ses appartenances, sont nécessairement vides de sens, puisque c'est au contraire le fait d'appartenir à une collectivité qui constitue l'horizon de sens à partir duquel il est possible d'avoir des droits : s'il n'y a pas de bien social commun, les droits octroyés aux individus ne sont qu'illusion (34).

La plupart des communautariens reconnaissent néanmoins les droits individuels, mais contestent la formulation qu'en donnent les libéraux. La critique de la

conception libérale des droits emprunte chez eux généralement deux voies. La première consiste à montrer qu'en accordant un primat aux droits individuels, le libéralisme néglige la dimension communautaire de la vie humaine, qui est indispensable à la constitution de soi comme à la définition d'une vie bonne. La seconde réside dans le constat que les justifications avancées pour défendre cette priorité des droits individuels reposent sur des présupposés erronés concernant la nature humaine. Les communautariens contestent en outre le caractère autonome de la théorie des droits, et affirment qu'elle devrait pour le moins s'appuyer sur une théorie plus générale de l'action morale ou de la vertu, celle-ci ayant moins pour but de s'interroger sur ce qu'il est juste de faire que sur ce qu'il est bon d'être (35).

Je dirai pour conclure que la liberté n'est pas seulement un pouvoir personnel. Elle a besoin pour s'exercer d'un champ social. C'est pourquoi l'on ne saurait se satisfaire de la définition figurant à l'art. 4 de la Déclaration des droits de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». D'une part, l'autonomie individuelle et la libre expression des capacités et des mérites ne sont pas des droits subjectifs, mais correspondent au contraire à une impérieuse nécessité politique et sociale. (L'éducation publique, par exemple, n'est nullement le résultat d'un quelconque « droit à l'éducation », faute de quoi elle serait gratuite mais facultative. Ce qui la rend obligatoire, c'est la reconnaissance que l'instruction constitue une nécessité sociale). D'autre part, la liberté individuelle n'est jamais accomplie dans une société qui n'est pas libre, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de liberté privée sans liberté publique. « Le but des Anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie », écrit Benjamin Constant (36). Cela signifie que la liberté, elle aussi, est d'abord un problème politique — et non un problème de « droits ». Une telle liberté précède et conditionne la justice, au lieu d'en être le résultat.

Ajoutons que l'une des meilleures façons de défendre les libertés consiste à recourir au principe de subsidiarité, qui ne délègue à l'autorité supérieure que les seules tâches qui ne peuvent être accomplies aux niveaux inférieurs ou à l'échelon local, permettant ainsi d'en revenir à une conception plus rigoureuse du droit : établir (ou rétablir) le droit, ce n'est pas attribuer d'autorité à des individus le « droit » d'obtenir quelque chose, mais leur donner ce qui leur revient ou leur rendre individuellement et collectivement, de manière concrète, ce qui leur a été injustement soustrait par un tiers ou par l'Etat.

A. B.

2. « Questions de politique », in Michel Garcin (éd.), *Droit, nature, histoire*. Michel Villey, philosophe du droit, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence 1985, p. 170.
3. Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, Payot, 1977, p. 11.
4. *Op. cit.*, p. 296.
5. « Les tâches de la philosophie politique », in *La Revue du MAUSS*, 1<sup>er</sup> sem. 2002, p. 292.
6. « Démocratie et droits de l'homme », in Gérard Duprat (éd.), *L'ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*, PUF, 1998, p. 42.
7. *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Flammarion-Champs, 2002, p. 284.
8. *Op. cit.*, p. 306.
9. *Op. cit.*, p. 284.
10. *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1987, p. 15.
11. *Art. cit.*, p. 43.
12. Cf. Robert Bork, « The Limits of "International Law" », in *The National Interest*, hiver 1989-90, p. 10.
13. Sur la différence et l'opposition des fondements doctrinaux du libéralisme et de la démocratie, cf. Carl Schmitt, *op. cit.*
14. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat*, juillet-août 1980, texte repris in *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, pp. 1-26.
15. *Ibid.*, pp. 17-18.
16. *Ibid.*, p. 26.
17. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », in *Le Débat*, mai-août 2000, texte repris in *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, pp. 326-385.
18. *Ibid.*, p. 335.
19. *Ibid.*, p. 378.
20. *Ibid.*, p. 381.
21. « Les tâches de la philosophie politique », *art. cit.*
22. *Système de politique positive, 1851-54*, 5<sup>e</sup> éd., Librairie positiviste, vol. 2, p. 181.
23. « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Diogène*, octobre-décembre 1982, p. 100.

24. Cf. Michael Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1987, qui montre que l'égalitarisme abstrait ne permet pas de penser la justice, pour la simple raison que la question de la justice ne peut être posée que par rapport à une communauté déterminée.

25. Op. cit., p. 291.

26. Cf. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, pp. 216-218.

27. Art. cit., p. 51.

28. Op. cit., pp. 294-295.

29. Cf. John G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, PUF, 1997 ; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997 ; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000. Cf. aussi Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, PUF, 1995.

30. Op. cit., p. 25.

31. « Républicanisme et droits de l'homme », in *Le Débat*, novembre-décembre 1997, p. 51.

32. Ibid.

33. Ibid., p. 52.

34. Cf. notamment Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, 1997 ; Charles Taylor, *La liberté des modernes*, PUF, 1997 ; *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998 ; Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999. Pour une critique plus générale du « discours des droits », cf. aussi Richard E. Morgan, *Disabling America. The « Rights Industry » in Our Time*, Basic Books, New York 1984 ; Joseph Ratz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986 ; Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991.

35. Le droit de propriété, par exemple, ne saurait être déclaré juste en soi, indépendamment des usages bons ou mauvais qui en sont faits. Cf. Charles Taylor, « Atomism », in A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, University of Toronto Press, Toronto 1979.

36. *Politique constitutionnelle*, vol. 1, p. 539.