

Droit naturel et révolution

(Réflexions à partir de Juergen Habermas)

1. Politique et philosophie

Ce qui était radicalement nouveau dans la *Révolution française*, c'était que les nouvelles *constitutions* qui en étaient issues fussent fondées sur la philosophie, c'est à dire, dans l'esprit de l'époque, sur les principes du *droit naturel rationnel* que la philosophie avait dégagés. Il était complètement nouveau et inouï que la réalité politique pût et dût être façonnée par une pensée philosophique. La *Révolution* prétendait accomplir une positivation du droit naturel, qui fût en même temps un accomplissement de la philosophie.

Il est à remarquer que ce furent les politiques qui voulurent s'appuyer sur la philosophie. En revanche, le lien entre philosophie et *révolution bourgeoise* que les révolutionnaires prétendaient établir sembla immédiatement suspect aux philosophes. En effet, l'utilisation politique du concept

philosophique de droit naturel se fait au prix d'un changement de son contenu. Dans sa conception classique, le Droit, bien que déjà dit "naturel", ne pouvait légitimer une violence exercée à l'encontre d'un pouvoir établi que dans le but d'assurer la continuité d'un droit existant. Il ne pouvait pas légitimer une *Révolution* qui prétendait établir de nouveaux droits, car un droit nouveau ne peut se légitimer par un droit plus ancien : d'où le recours révolutionnaire à un concept de droit naturel dont le contenu est changé.

Les révolutions anglo-saxonnes antérieures à la *Révolution française* s'étaient toujours réclamées du droit existant et s'étaient légitimées de son rétablissement supposé nécessaire. Certes, il s'agissait là d'un simple discours idéologique dissimulant l'innovation révolutionnaire. Le mécanisme général de l'innovation révolutionnaire spontanée et non forcément consciente d'elle-même est le suivant : un concept de droit "naturel" découle de l'acceptation universelle d'un droit établi, et de l'oubli de son origine historique. L'histoire est remplacée par une mythologie légitimisante, mais la formalisation de son produit autorise des déductions qui sont révolutionnissantes parce qu'elles échappent aux causes historiques qui leur ont donné naissance et vont au-delà et éventuellement à l'encontre de la situation de fait que le droit prétend fixer.

2. La "Révolution" d'Amérique

En Amérique, l'appel à la *Révolution* est un appel au sens commun, et un retour plus ou moins imaginaire à une tradition britannique de liberté. En matière de théorie politique

fondatrice, l'Angleterre était passée peu à peu de la conception de **Locke** à celle de **Hobbes**. Tandis que pour Locke la réalité fondamentale de la vie est le travail, c'est pour Hobbes l'existence des comportements agressifs qui commande l'existence humaine. C'est pourquoi, subsidiairement, la nourriture, les vêtements et le couvert sont les premiers biens pour Locke, tandis que ce sont les armes qui tiennent cette place chez Hobbes. Le travail, souffrance qui libère de la souffrance, existe déjà dans l'état de nature, et le droit de *propriété*, qui est le droit fondamental pour Locke, est antérieur à l'entrée en société : si bien que la société ne fait pour Locke que confirmer un état naturel des choses. Pour Hobbes, en revanche, le lien social fondamental est l'obéissance, peur qui libère de la peur : et c'est un produit de l'entrée en société.

Bien qu'elle crée la rupture avec la tradition anglaise représentée par Burke, la *Révolution* américaine n'invente rien, puisqu'elle découle de la conception Lockienne du droit naturel -la vie, la liberté, et la propriété- et puisqu'il ne s'agit que de donner une nouvelle base de légitimation au corpus législatif repris de l'Angleterre sans modification essentielle. La *Révolution* américaine peut justifier la violence comme la réponse à une usurpation : elle n'a donc pas besoin de se détacher d'une cosmogonie faisant de l'ordre ancestral en même temps l'ordre naturel et l'ordre divinement institué des choses. Pour Locke, le droit le plus fondamental est le droit de propriété, traduction concrète du droit à une vie autonome. Dans l'état de nature, ce droit existe et s'autolimité

naturellement, chacun ne pouvant véritablement disposer des choses qu'en fonction de ses capacités. C'est le désir de garantir des possessions plus larges qui conduit à l'établissement d'une société organisée autour d'un pouvoir. Dans cette opération, les droits naturels à la liberté, à la vie, à la propriété, sont simplement reconduits et confirmés : s'ils sont remplacés par des droits civils sanctionnés par l'Etat, c'est simplement parce que la force individuelle ne suffit pas à les faire respecter, et les limites posées à la violence du pouvoir découlent des limites naturelles de la violence.

L'acte de positivation du droit naturel n'est pas, en Amérique, un acte révolutionnaire, car la conception classique du droit naturel ne peut servir à justifier aucune révolution. La célèbre phrase de Sherman : "*The colonies adopt the common law, not as the common law, but as the highest reason*", montre bien que l'émancipation des colonies se fait sans rupture dans le droit , quoiqu'elle s'accompagne d'une modification de la perception de ses fondements. La positivation du droit naturel représentée par la *Déclaration des droits* est disjointe de la *Révolution* qui a eu lieu en même temps, et l'émancipation américaine n'est donc finalement en rien un accomplissement de la philosophie au sens où elle comporterait l'élaboration d'une constitution modifiant l'organisation de la société. Au total, il n'y a eu aucune tension entre théorie et pratique, les colons américains se posant seulement le problème d'une application concrète efficace de normes qui ne faisaient en elles-mêmes l'objet d'aucune remise en cause. Ainsi la *Constitution* américaine a-t-

elle pour seul but la réduction au minimum de la violence politique.

3. La place de la politique dans la conception libérale

L'Amérique était demeurée d'autant plus proche de la tradition classique qu'elle était restée étrangère à la dérive absolutiste que l'Angleterre avait connue après Hobbes. Si l'on suit **Thomas Paine**, on observe pourtant une dérive par rapport à la théorie de Locke, mais dans un sens tout à fait particulier. Paine identifie les droits naturels de l'homme aux lois naturelles du commerce et du travail en société : "*By the simple operation of constructing Government on the principles of Society and the rights of man, every difficulty retires*" . La distinction européenne entre *état de nature* et *vie en société*, censés se succéder historiquement, est remplacée par une opposition synchronique et éternelle entre *Etat* et *Société*. Dès lors, les limites du pouvoir d'état sont les lois définitives d'une société comprise comme une surnature : ce qui fait disparaître la notion d'un *contrat social* . Le *pouvoir* est extérieur à la société, qui connaît un développement spontané harmonieux, pourvu qu'elle soit garantie contre les empiétements du pouvoir. La philosophie n'a pas à se préoccuper de sa réalisation. La construction libérale des droits naturels les fait découler de rapports d'échange antérieurs à la fondation de l'Etat, et dont le contenu est simplement conservé tel quel dans le cadre politique : le gouvernement a pour seule fonction d'assurer cette conservation, et pour cela, il suffit qu'il en reçoive le mandat de façon révocable.

Certaines conséquences découlent de *la conception libérale de la société* : par exemple, une formation continue de la volonté politique par une collaboration active du peuple souverain n'est pas nécessaire, car on ne se propose jamais véritablement de définir le droit , mais seulement de le discerner. Ou bien encore : la contrainte répressive de l'Etat et l'appareil du droit formel ne sont pas conçus comme des nécessités permanentes de la vie en commun. Ils ont vocation à disparaître dès lors que et dans la mesure où la société parvient à s'organiser elle-même. Pour ce qui est du statut des révolutions : les états traditionnels peuvent bien être issus de la pure *violence*, et ne se transformer que par le moyen de la violence, mais un pouvoir fondé sur le droit naturel repose sur les lois éternelles d'une société séparée de l'Etat, et son institution ne nécessite pas forcément une pratique révolutionnaire. D'ailleurs, toute *pratique révolutionnaire* est suspecte parce que, s'il est aisé de formuler les principes d'établissement d'un Etat, il est impossible à un individu d'en déduire les actes politiques précis qui peuvent y conduire. En revanche, la *Révolution* spontanée de l'Etat par les conditions économiques est considérée comme irrésistible dès lors que l'économie s'émancipe. Une situation économique est susceptible de déclencher des processus sociaux dont la *Révolution* politique n'est que la conséquence. Il est clair que sur ce point la théorie libérale annonce et rejoint la théorie marxiste qui doit apparaître deux générations plus tard.

4. Droit naturel traditionnel et droit naturel moderne : les conséquences

L'accrochage du droit traditionnel à une *Nature* transcendante était obtenu par la référence à une moralité affectant tous les aspects de la vie, et en particulier le privé comme le professionnel. Héritier de l'opposition métaphysique entre monde matériel et monde spirituel, le droit naturel classique est centré sur une moralité bourgeoise à la fois privée et professionnelle, reliée tant bien que mal à une théologie et à une cosmogonie. Le droit formel moderne, en revanche, n'est en rien un catalogue de devoirs relatifs à l'organisation matérielle de la vie, parce qu'il remplace une séparation *matériel/spirituel* à surmonter par une séparation *public/privé* qu'il s'agit de maintenir. Etant formel, le droit *bourgeois* engendre automatiquement des libertés parce qu'il rend licite et privé tout ce qu'il n'attire pas dans la sphère publique et n'interdit pas. Il garantit en premier lieu la *Propriété*, qui garantit automatiquement à son tour la *vie* et la *liberté* des personnes. Instaurant une coupure entre espace privé et espace public, il aménage un espace de liberté à l'intérieur duquel chaque bourgeois peut rechercher sans aucune restriction la maximisation de ses satisfactions.

Parce qu'il est formel et autorise tout ce qu'il n'interdit pas, le droit naturel bourgeois crée des espaces de liberté privés d'une part, et d'autre part un *espace de la loi* affranchi des considérations morales. La déconnection de la morale à base métaphysique et de la loi dans le droit bourgeois exclut tout retour à un *système de la vertu* dans la sphère de l'action

matérielle. Elle permet en revanche l'apparition d'un nouveau *système des devoirs* dont la maxime fondamentale est la recherche de l'*autonomie matérielle*, et non plus d'une quelconque vertu : ainsi dans la construction des physiocrates.

Dans l'espace public, qu'il délimite comme moralement neutre, le droit formel dégage l'individu de toute motivation par un devoir intériorisé. Il favorise en même temps la perception et la délimitation des intérêts personnels. Dès lors, les limitations qui en découlent ne peuvent s'imposer que de l'extérieur : c'est précisément parce qu'il est un droit visant à la liberté, qu'un droit formel détaché des nécessités de la vie doit s'appuyer sur la force. L'obéissance forcée en certaines matières est la contrepartie de l'autonomie personnelle quant au reste. Un *domaine de la légalité* est ainsi délimité comme radicalement disjoint du *domaine de la moralité*. Si la moralité l'influence, c'est nécessairement de l'extérieur, et cette influence n'a aucun caractère de spontanéité ni de nécessité.

5. La *Révolution* intellectuelle française

C'est en France qu'apparut l'idée d'une *Révolution* d'abord conçue intellectuellement. Une telle idée ne pouvait découler que du concept d'un droit naturel rationnel habitant l'esprit de ses instigateurs préalablement à tout contrat. Cette notion rompait avec le discours légitimisant anglais, qui est celui d'un droit contractuel ancestral, qui ne peut être en même temps "naturel" que dans le cadre d'une conception métaphysique du pouvoir, où ce qui a toujours été est en même temps considéré comme d'essence supérieure et transcendante, plutôt que

comme un produit de l'histoire humaine. Et la raison pour laquelle le passage d'une conception à l'autre s'est fait en **France**, plutôt qu'en Angleterre ou aux Etats-Unis, c'est que le contenu du droit sur lequel s'était fait le consensus anglo-saxon, auquel le continent prétendait désormais se joindre, y divergeait de la tradition sociale et juridique effective, d'essence absolutiste.

Rousseau pensait comme Hobbes que la violence est originelle et que l'entrée en société a pour objet de l'abolir. Mais à la différence de Hobbes, il ne croyait pas que ce but fût atteint dans une société despotique, fût-elle aussi raffinée que la France de son époque. En revanche, il désignait comme une perspective possible l'intériorisation de la contrainte, la domination devenant souveraineté populaire. Rousseau ne voyait aucun moyen terme entre la démocratie la plus absolue et l'Hobbesianisme le plus total, la soumission à la contrainte sociale étant soit l'aliénation que représente la soumission à une violence extérieure, soit l'accession de l'homme corrompu à la dignité de citoyen. La démocratie étant acquise, il est exclu que des limitations tirées de la *nature* soient opposées à un vouloir souverain construit contre elle ; les droits naturels ne sont que ceux qui découlent logiquement de la notion même de volonté générale : caractère général de la loi, et participation égale de tous à sa formation. Cela seul doit suffire à interdire l'oppression des uns au bénéfice des autres.

6. D'une nouvelle source du droit à l'acte révolutionnaire

On est donc passé en France du *droit naturel classique*, fondé sur la glorification d'un état de choses existant, et qui n'est pas révolutionnaire, à un *droit naturel moderne*, essentiellement abstrait, compatible avec l'exercice de la violence révolutionnaire, et plus particulièrement associé à la *Révolution bourgeoise*. Il est intéressant de trouver quel peut être le lien immanent entre droit naturel moderne et Révolution bourgeoise. Les révolutions bourgeoises se présentent comme des entreprises de positivisation d'un droit naturel. Or, rien ne peut précéder la positivisation du droit naturel, si ce n'est l'autonomie préalable d'individus isolés et égaux, dépositaires d'un système rationnel de normes de droit . En Amérique comme en France, l'acte révolutionnaire fondateur est une déclaration des droits traduisant à la fois une analyse et une volonté, mais le sens n'en est pas dans les deux cas exactement le même. La mise en acte de la philosophie est la création d'une force du droit à partir de la force de la raison, indépendamment de tout contrat : et c'est cette création même qu'il faut appeler *Révolution*. Le concept de *Révolution* a donc découlé directement des principes du droit naturel moderne, dès lors qu'ils se sont implantés sur le Continent comme critique de l'état véritable des choses. C'est pourquoi finalement la *Révolution française* est la seule véritable révolution à avoir jamais véritablement vaincu.

Thomas Paine n'avait, pour mener à bien son projet révolutionnaire, besoin ni de vertu ni de terreur : toutes les améliorations allant dans le sens des intérêts personnels, la

poursuite de ceux-ci était un moyen suffisant. La politique de **Jefferson**, qui suit les lignes théoriques de Thomas Paine, est le parfait exemple d'une *Révolution* démocratique à l'américaine, qu'il est impossible de confondre avec ce que l'on vit en France. Et tandis que Thomas Paine croyait à une identité profonde des révolutions américaine et française, **Robespierre** tenait à affirmer le caractère unique de la *Révolution française*. C'est Robespierre qui avait raison, avec **Hegel**, pour qui la Révolution française était la clé de la compréhension philosophique de l'Histoire. Au contraire, le caractère ouvert de l'espace américain, et la possibilité de surmonter les problèmes sociaux par la colonisation intérieure suffisaient, selon Hegel, à exclure que l'Amérique contribue de façon importante à façonner l'avenir de l'humanité. C'est en pensant à l'exemple américain que certains **Constituants** eurent l'idée d'une déclaration des droits. Mais lorsqu'ils prétendirent s'inspirer du texte américain pour la rédiger, ils se virent répondre que cet exemple n'était pas pertinent : l'égalité était en Amérique donnée au départ, et avec elle, une prédisposition à la liberté. En France, au contraire, la déclaration des droits n'était pas une simple formulation de bon sens : elle avait pour but de réformer l'esprit public. Les places différentes finalement assignées dans les constitutions des deux pays à la *Déclaration des droits de l'homme* sont significatives : préambule des constitutions françaises, simples amendements de la *Constitution* américaine.

La *conception libérale* et la *conception française* de la politique sont toutes deux d'essence démocratique ; leur divergence

touche seulement à l'interprétation des rapports entre *Etat* et *Société*. De cette divergence, il découle une conception différente du projet révolutionnaire : positiver le droit naturel d'un côté, accomplir la démocratie de l'autre. D'un côté, la révolution peut simplement laisser l'intérêt égoïste travailler pour elle, de l'autre, elle doit mobiliser les aspirations morales. Ainsi Rousseau avait-il vu les choses : le *Contrat social* est de nature morale; il nécessite le passage d'une existence naturelle et spontanée à une existence morale. D'ailleurs, pour cette raison peut-être, Rousseau lui-même n'envisageait-il nullement une transition démocratique dans les grands pays avancés d'Europe : sa doctrine n'était pas révolutionnaire, et ses élèves durent ignorer les limites qu'il avait fixées pour l'usage de son modèle lorsqu'ils voulurent l'appliquer à un grand état comme la France. Robespierre était convaincu que le droit naturel ne peut être instauré qu'au moyen de la *vertu*, et non de l'intérêt; il se pose la question de la *Révolution* en ces termes : comment faire naître des sentiments vertueux dans la masse de la population? D'où la contestable résurrection d'une foi rationaliste et toutes les fêtes exaltant la fraternité jusqu'au pied de la guillotine.

En France, les penseurs de l'**Assemblée nationale** étaient très influencés par la pensée des **physiocrates**. Les physiocrates ne voyaient pas davantage que les économistes anglais de coupure nette entre état de nature et état de société. Pour eux, la société était elle-même une partie de la nature. En revanche, ils étaient, à l'opposé des libéraux anglo-saxons, fortement conscients de la rupture entre droit naturel classique et droit

naturel moderne, car ils ne croyaient pas du tout comme eux que certaines lois naturelles de la société eussent la capacité de s'imposer spontanément avec l'air de nécessité d'un ordre naturel : leur conception de la nature est le lieu d'une contradiction, car d'une part les lois immanentes d'une société bourgeoise émancipée sont naturelles, mais d'autre part ces lois ne s'appliquent pas avec l'inéluctabilité des lois physiques. Pour les physiocrates, il s'agissait donc de mettre en oeuvre un droit fondamentalement nouveau, et cette tâche était envisagée d'un point de vue technique, et non simplement pratique. Il s'agissait de construire un ordre social global, et les lois étaient conçues comme des instruments de cette construction. **Sieyès** , par exemple, ne peut penser un espace public démocratique autrement que comme le *souverain* d'une *machine législative* . Dans un tel projet, la difficulté vient toujours du fait que le peuple n'est jamais aussi avancé dans ses idées que **les philosophes** ou l'opinion éclairée. C'est justement ce qui fonde l'entrée en scène des philosophes, chargés, en propageant la vérité, de préparer le triomphe politique de *la Raison*. Tandis que le politique doit s'astreindre à lever les difficultés une à une avec prudence, le philosophe a pour charge de contribuer à la diffusion de la vérité sans se laisser limiter par les considérations de faisabilité immédiate : c'est progressivement et par la pratique que s'imposent à la vue de tous des principes qui auraient précédemment passé pour chimériques, mais que le public, dûment éclairé, finit par imposer au législateur. Tel est le schéma des physiocrates, dans lequel l'instruction publique tient une place centrale. Dans ce

schéma, la positivisation du droit naturel ne requiert rien de plus qu'une déclaration, puisqu'il relève de l'évidence pour l'opinion publique qui inspire le législateur, mais en même temps, il doit être imposé par une contrainte politique despotique, parce que le libre jeu des intérêts particuliers ne conduit pas au triomphe de l'intérêt général. L'harmonie sociale désirée ne découle pas, comme chez les libéraux, de la liberté laissée au jeu des intérêts égoïstes dans le cadre d'un ordre naturel organisé par l'Etat.

7. Le compromis révolutionnaire

Parce qu'ils ne croyaient pas que les droits "naturels" aient une tendance naturelle à s'imposer spontanément, les révolutionnaires français, tous réunis, devaient nécessairement se poser la question du mécanisme qui permettrait de les faire prévaloir, et aboutir ainsi secondairement à l'idée d'une transformation continue de la société par elle-même. Les physiocrates comptaient sur un despote éclairé pour exécuter leur programme. Après 1789, la perspective s'ouvrit de le voir mis en oeuvre par des voies démocratiques. **Lafayette** était le porte-parole d'un essai de synthèse entre les théories fortement contradictoires de Rousseau d'une part et des physiocrates de l'autre. Les rousseauistes conséquents étaient hostiles à un catalogue de droits présentés comme des principes : un droit, disaient-ils, n'est pas un principe, mais la conséquence d'un contrat. L'homme n'a ni droits ni devoirs dans l'état de nature. Il en résulte que le véritable moyen de déclarer des droits de l'homme est de rendre possible l'expression d'une *volonté générale*. Les physiocrates retrouvaient dans cette conception

les éléments du système de Hobbes qu'ils rejetaient : le caractère originel et fondamental de la violence et de la lutte pour la vie que l'entrée en société aurait eu pour objet d'abolir, et l'aboutissement à une *tyrannie à base collective* réprimant les "mauvais" instincts. Finalement, les représentants se refusèrent à fonder le droit naturel sur la seule nature de la volonté générale, dont ils proclamèrent pourtant la souveraineté : il fallait donc qu'il fût fondé dans la nature même de la société. Dans la Déclaration française des droits, la "société" est désignée comme le sujet qui organise totalement la vie des hommes; et elle ne s'identifie ni au gouvernement, ni à la simple réunion des individus. En matière de droits civiques fondamentaux, on aboutit à un mélange de droits de l'homme, de droits civiques, et de règles fondamentales de l'Etat de droit , tous en même temps considérés comme droits naturels et comme droits de l'homme en société. Les trois premiers cités sont les trois chevaux de bataille des physiocrates : la liberté, la propriété, la sûreté.

8. Enracinement de l'exception française

Un tournant est pris en 1793 lorsque des droits relatifs à la participation des individus à la vie sociale sont ajoutés au catalogue des droits fondamentaux : car alors, c'est l'organisation même de la vie sociale qui se trouve soumise à l'intervention de la volonté politique. La rupture est désormais nette avec la conception libérale du droit naturel, selon laquelle les droits fondamentaux découlent automatiquement des lois du commerce, préexistantes à l'Etat, et transposées sans altération majeure dans l'ordre politique.

Malgré cette divergence avec les libéraux, il faut observer d'un autre côté que l'Assemblée Nationale française avait cru rétablir tout d'un coup les droits de la nature en proclamant des droits fondamentaux : et la justification d'un acte révolutionnaire unique découlait de la nécessité de rompre avec une société dépravée. Il y a donc aussi rupture avec le projet physiocratique d'approche progressive d'un idéal représenté par la société marchande émancipée. Il y avait donc, en France comme en Angleterre ou aux Etats-Unis, convergence dans le rejet de la conception ambiguë des phénomènes économiques qui était celle des physiocrates, et pour reconnaître le caractère naturel et spontané de la société marchande émancipée.

Mais, tandis que les révolutionnaires français ébauchaient implicitement le projet de la tenir en lisière pour garantir la démocratie, elle était essentiellement bonne aux yeux des libéraux, et la violence révolutionnaire ne pouvait avoir pour fonction que de libérer ses tendances spontanées à sécréter un Etat libéral. Entre ces deux conceptions, l'histoire pouvait trancher.

9. La critique marxiste

Les libéraux considéraient l'économie politique comme une pierre de touche : la réussite économique, en tenant les promesses qui découlaient de la formulation des droits naturels, devait prouver la justesse de la conception libérale de la société. Autrement dit, l'étonnante mise en rapport de la philosophie avec l'économie était déjà en germe dans l'interprétation libérale que la *Révolution* bourgeoise faisait

d'elle-même : ses critiques n'avaient plus qu'à la prendre au mot.

Marx avait repris l'idée libérale que c'était un état donné des *rapports économiques* spontanés qui se trouvait transposé en institutions politiques. Mais il niait que l'un de ces états pût être considéré comme naturel et naturellement optimal : au contraire, il se mit à confronter les résultats de la révolution bourgeoise à ses propres ambitions pour en faire la critique; et il n'eut aucune peine à montrer que le libre jeu des rapports économiques rendait impossible l'accession de tous sur un pied d'égalité à une autonomie personnelle. Marx interprétait l'Etat de droit bourgeois de la même façon que les libéraux eux-mêmes : comme l'organisation que les bourgeois se donnent pour se garantir mutuellement leurs propriétés. Mais il ajouta que l'intérêt de la bourgeoisie ne s'identifiait pas avec l'intérêt personnel de tous les citoyens, et que les lois générales constitutives du droit formel aboutissaient en pratique à promouvoir l'intérêt particulier d'une seule classe. Parce qu'en servant les intérêts des propriétaires privés, il ne servait pas les intérêts de la société dans son ensemble, l'Etat bourgeois demeurait un *instrument de domination*, et la violence répressive ne pouvait disparaître au profit d'une autorégulation de la société par elle-même. Pour Marx, la révolution bourgeoise peut se décrire comme une émancipation du citoyen, mais non de l'homme total, parce que, reconnus comme libres et égaux devant la loi, les citoyens y sont cependant abandonnés aux forces spontanées d'une société d'échange présentée comme naturelle en même temps que non politique.

Si l'Etat n'est que le garant d'un contrat liant tous les membres de la société, et dans le cadre duquel les individus peuvent s'adonner à leurs désirs divers et arbitraires, le résultat final est donné à l'avance : c'est l'égoïsme et la passivité, effectivement typiques de la société bourgeoise. Le **prolétariat** doit s'emparer du pouvoir par les moyens politiques, et s'en servir pour réorganiser la base sociale même de l'état bourgeois issu de la révolution. Il ne s'agit plus dans la Révolution prolétarienne de positiver un droit naturel prédéfini, mais d'instaurer dialectiquement une justice conçue comme un produit de l'histoire naturelle.

10. Les droits de l'homme après Marx

Marx avait désigné le conflit dialectique opposant le droit naturel moderne à ses propres effets. Le droit naturel, en effet, a légitimé les révolutions libérales et bourgeoises, et donc en même temps les sociétés qui en ont résulté. D'autre part, il peut donner lieu à la déduction abstraite d'une société souhaitable. Il est donc possible de le confronter à ses propres déductions, retournées contre lui comme critique de ses effets, dès lors que les effets ne correspondent pas aux déductions faites par anticipation. Et c'est justement ce qu'a fait Marx.

Ce faisant, Marx a radicalement discrédité l'idée d'un droit naturel, et il a proposé un nouveau projet révolutionnaire, si bien qu'après lui tout lien entre Révolution et droit naturel avait disparu des consciences. Les partis opposés de la *guerre civile mondiale* prirent chacun leur part de l'héritage : les marxistes héritèrent de la révolution, tandis que les tenants des

révolutions déjà faites s'emparaient de l'*idéologie du droit naturel*.

Le maintien d'une même configuration réglementaire formelle dans une période de transformation des conditions matérielles, et entrant en interaction avec elles, n'aboutit pas en général à faire triompher les principes qui ont initialement fondé son adoption. Telle est la conclusion de la critique induite par le projet démocratique libéral et son échec relatif. Il est illogique de fonder les droits formels dans la nature, économique ou autre, des choses, tout en les déduisant en même temps d'un système d'idées ou surtout d'intérêts dont la poursuite à travers des conditions changeantes suppose *un droit évolutif*.

Comme nous l'avons vu à propos d'abord de la France, les *Constitutions* bourgeoises et républicaines ont assez vite répondu à la critique en donnant naissance à des pratiques qui ne découlaient pas normalement des systèmes de légitimation sur lesquels elles s'étaient d'abord appuyées. En Europe comme en Amérique, les droits fondamentaux garantissent la société comme sphère de l'autonomie privée : et ces droits peuvent s'interpréter dans la perspective libérale, ou bien au contraire comme constitutifs d'un *Etat social* ("*Sozialstaat*"). Dans l'interprétation libérale, ils interdisent les empiétements de l'Etat, et sont une simple reconnaissance -et non une attribution- de la liberté naturelle propre à un domaine privé autonome. L'interprétation sociale, qui échappe en partie au moins à la critique marxiste, pose en revanche des problèmes d'une autre nature.

Dépassant par avance la conception libérale inconsciemment reprise par Marx, des droits fondamentaux, la *Révolution française* avait lancé l'idée d'une société politique : elle voulait fonder une organisation embrassant à la fois la société et l'Etat. Dans la perspective d'un Etat social, les droits fondamentaux s'interprètent comme *Constitution* organisant à la fois la *Société* et l'*Etat*, et la fiction d'une liberté pré-politique n'est plus entretenue. Dans un tel cadre, les droits fondamentaux doivent effectivement garantir une égalité réelle dans la création et le partage des richesses, et la distinction entre droits de l'homme et droits du citoyen n'est plus tenable. Dans un *Etat social*, on ne se contente plus de simplement ajouter des droits sociaux comme un complément aux droits politiques : les *droits humains fondamentaux* y sont compris comme des droits politiques, et ne prennent leur sens qu'en fonction de l'ensemble de l'organisation légale. Par exemple, le droit de propriété est d'une part affirmé comme une liberté fondamentale, et d'autre part limité par d'autres garanties de type social. Ou bien encore, les droits fondamentaux d'expression, qui garantissent initialement l'existence d'une opinion publique, sont reconvertis en mécanismes garantissant la participation de tous, et complétés par des dispositions visant à l'organisation des *médias* et des *partis*. Même les droits garantissant l'intimité de la famille et l'intégrité physique des personnes perdent leur caractère purement négatif avec l'affirmation d'un droit à l'épanouissement de la personnalité. Tous ces droits sociaux ne se fondent plus sur des rapports de droit spontanément stabilisés par les nécessités du commerce,

et l'autonomie de l'individu elle-même ne peut plus dériver que de l'ensemble de l'organisation politique. Autant dire que les droits élémentaires à la liberté, la propriété, la sécurité, dépendent de la possibilité de réaliser une *intégration démocratique* de plus en plus poussée des *intérêts des acteurs* dans le cadre de l'Etat.

Aujourd'hui, l'activité de l'état n'est plus exclusivement d'ordre pratique et juridique, et ne se limite plus à l'élaboration d'un droit privé régulé par des droits fondamentaux : l'état produit aussi des prescriptions d'ordre technique, et la pratique étatique se charge de science expérimentale. Dès lors, l'économie et la répartition des biens ne peuvent plus être présentées comme des phénomènes naturels et spontanés : ce sont des phénomènes politiques gérés, sinon vraiment contrôlés, par l'état. Dans ce mouvement, les sciences ont été chargées d'une tâche qu'elles ne peuvent remplir à elles seules. Les *sciences dites sociales* en particulier, d'herméneutiques qu'elles étaient, sont devenues analytiques pour répondre aux nouvelles exigences sociales : ce qui les rend susceptibles de fournir des *prescriptions opératoires*, mais non pas de fixer des objectifs sur le mode normatif. La pratique politique n'est donc ni vraiment scientifique, car la science ne peut pas fournir des objectifs politiques, ni vraiment démocratique, puisque la seule considération des questions de faisabilité et de coût remplace la décision collective et éclairée sur les choix. La pratique politique est tout simplement *technocratique* : elle est donc détachée et coupée des principes qui sont censés la fonder, et

qui apparaissent en conséquence comme un luxe arbitraire et superflu.

Dans les démocraties bourgeoises, sociales et industrielles contemporaines, caractérisées par la *massification* et la *bureaucratisation*, les droits de l'homme et du citoyen ont aujourd'hui une position ambiguë et délicate. Le catalogue des droits fondamentaux en vigueur reste de conception libérale, mais il a perdu son fondement social, parce que les conditions d'un espace dépolitisé dans lequel ces droits donneraient lieu à une activité spécifique ont disparu à mesure que l'état intervenait davantage dans le devenir de la société.

En outre, le système de légitimation a dû évoluer pour couvrir des pratiques nouvelles, et en particulier l'extension du domaine d'intervention de l'Etat. Et il en résulte que, quoique certaines garanties constitutionnelles héritées des révolutions soient le fondement reconnu de l'*Etat de droit*, le droit naturel qui les avait fondées ne s'appuie plus sur aucune construction philosophique établie et reconnue.

11. Conclusion et perspectives

Ce n'est pas pour relativiser les *droits formels* qu'il importe de les saisir historiquement, mais justement pour qu'ils ne perdent pas, lorsque changent les conditions historiques, leur capacité de libérer l'homme de la *domination*, qui interdit la discussion ouverte et rationnelle des objectifs collectifs. Le rapport entre droits fondamentaux et conditions sociales est dialectique : l'idée bourgeoise de droit naturel naît d'une interprétation philosophique des conditions sociales déjà réalisées par la

bourgeoisie, mais en même temps, la portée révolutionnaire du concept de droit naturel dépasse la simple justification des conditions sociales qui l'ont engendré : et ce n'est qu'en l'isolant de ces conditions, qu'il s'agit de relativiser, et en montrant qu'il peut en être logiquement détaché, que le droit naturel pourra recevoir sa validité et se trouver réalisé de façon durable.

Or justement, le problème de notre période historique, c'est que le lien théorique de continuité qui, de Locke à Marx, en passant par Hobbes, s'était toujours conservé entre les normes fondamentales de l'activité politique et les méthodes rationalisées de contrôle des processus sociaux que l'on appliquait en même temps, est désormais rompu : au lieu de s'inspirer de principes, l'action politique est faite de réflexes adaptatifs empiriques ou au mieux d'un dirigisme fondé sur une vision du monde personnelle. Si l'on considère le devenir des textes constitutionnels fondamentaux dans leur rapport à la pensée et à la pratique politiques, ce qui était au dix-huitième siècle différence dans l'interprétation de textes comparables et cohérents est devenu fracture dans la substance même de l'organisation légale : alors qu'autrefois on pouvait diverger et se tromper sur le sens et l'issue des actions que l'on entreprenait en application des principes généralement admis, ce que l'on fait désormais ne peut plus se justifier par les principes que l'on met en avant, et les actions entreprises reposent sur des principes qui demeurent implicites ou qui ne forment pas un système cohérent.

Au-delà de la critique marxiste, il s'agit toujours aujourd'hui, comme le voulaient la Révolution française, Rousseau, et les physiocrates, d'aboutir à une *Constitution* embrassant la société aussi bien que l'Etat. Mais, parce que, comme l'ont vu Marx et les libéraux, la société marchande émancipée résulte d'un développement naturel et spontané, il n'est plus question d'une émancipation-rédemption brutale surmontant un état corrompu de la société. La *Déclaration* française des *Droits de l'Homme* sous-entendait que la simple imposition de normes formelles se traduirait immédiatement sous la forme de certains rapports sociaux; mais dès que ces espoirs furent déçus, deux plans apparurent comme distincts : travail économique d'une part, et travail social de l'autre. Et ces deux plans sont en rapport dialectique. Le travail social, champ d'activité nouvellement venu à la conscience, est une pratique politique qui ne se contente pas d'utiliser les droits fondamentaux pour les appliquer normativement, mais qui les utilise comme principes régulateurs pour construire une société dont le développement perdrait son caractère entièrement spontané et naturel.

De leur côté, les droits fondamentaux perdent le caractère abstrait des droits dits naturels lorsqu'il est admis qu'ils décrivent un projet à réaliser sous la forme d'un certain état des rapports sociaux. Le moment révolutionnaire de la positivation du droit naturel est alors remplacé par un processus à long terme d'intégration démocratique des droits naturels, également observable comme transformation de l'*état de droit libéral* en *état social*. Cette transformation consiste en

et résulte de la capacité croissante des citoyens d'influencer politiquement les conditions sociales de reproduction de leur propre existence. En même temps, la *science*, qui est de plus en plus partie prenante de la décision politique, peut de moins en moins éviter de prendre en considération les conséquences de son propre développement.