

LES DROITS DE L'HOMME, A PRIORI DE LA DÉMOCRATIE

Il arrive que l'esprit d'un temps, la clé de la péréquation des signifiants qui symbolisent le rapport de l'homme à soi, à autrui, à son monde soit énoncé par un texte qui, de ce fait, fonctionne comme texte fondateur. Ainsi en est-il du *Décatalogue*, lois dictées par Dieu ; et ainsi de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* par laquelle s'énonce et s'annonce notre temps et où se lit la *vérité* et l'*esprit de la modernité*.

L'Homme : l'Individu, le Citoyen

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, décatalogue de la démocratie moderne, annonce l'irruption d'une nouvelle conception de l'homme et du droit sous l'affirmation d'un droit « naturel ». Il est évident que fonder le droit en nature — nature d'où le politique tirera sa légitimation — répond à une difficulté qui est l'aporie de la démocratie moderne : comment rendre compatibles l'affirmation selon laquelle les hommes sont libres, qu'ils sont leurs propres législateurs, avec la nécessité de faire échapper la loi à la contingence des volontés de chacun, à leur fantaisie ou à leur *ubris*. Le recours à un droit « naturel » permet à la fois de récuser tout fondement extra-humain et, dans le même temps, de donner un sol sur lequel le flux des lois du droit positif puisse s'appuyer et trouver sens. Il s'agit de faire en sorte que la source

de la loi et son origine ne se confondent pas. La source est la souveraineté populaire, l'origine la transcendance de ce qui fonde le pacte civique — c'est-à-dire le politique — et rend possible les lois. Il s'agit de faire en sorte que les droits de l'homme soient condition *a priori* du droit et des lois et que, cependant, ces conditions *a priori* soient édictées par les hommes eux-mêmes, affirmant ainsi ce qui, en eux, est autre chose que leur particularité mais relève de leur essence... laquelle, puisqu'elle est liberté, ne saurait être une « nature ».

En inscrivant et en y insérant son auto-institution dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire dans ce qui est, a toujours été et donc, s'impose, on transforme l'invention en simple découverte — ou redécouverte — de quelque chose sue depuis si longtemps qu'on ne saurait la dater. Comme l'écrit, dans cet esprit, Jacques Maritain : « *L'idée du droit naturel est un héritage de la pensée chrétienne et de la pensée classique. Elle ne remonte pas à la philosophie du XVIII^e siècle qui l'a plus ou moins déformée, mais à Grotius, et avant lui à François Suarez et à François de Vitoria; et plus loin à saint Augustin, et aux pères de l'Église et à saint Paul; et toujours plus loin à Cicéron et aux stoïciens, aux grands moralistes de l'Antiquité, et à ses grands poètes, à Sophocle en particulier. Antigone est l'héroïne éternelle du droit naturel, que les Anciens appelaient la loi non écrite, et c'est le nom qui lui convient le mieux* » (Les Droits de l'homme et la Loi naturelle).

Il en va ainsi dans l'histoire des hommes. Ils instituent et ont besoin que cette institution s'inscrive dans une généalogie, que leur geste inaugural soit retrouvailles. Le *il était une fois* est invoqué comme légitimation de ce qui advient. Besoin de roman des origines, besoin que le commencement soit posé comme recommencement... On joue une pièce inédite mais on l'inscrit comme reprise d'une pièce du répertoire...

Or, on semble oublier que la loi non écrite est, précisément, une loi *non écrite*, pas un texte proclamé. Cette loi non écrite institue dans son implicite un droit où l'homme n'est homme qu'assujéti à un ordre autre que celui des hommes, un ordre relevant d'une sacralité autre que celle de la capacité de l'homme à l'auto-institution; un ordre où l'homme cesse de se croire créateur pour se souvenir qu'il n'est que créature. En ce sens la fracture instituée par la loi non écrite — ou, quand elle est écrite, comme le Décalogue, non par les hommes, qui la reçoivent, mais par Dieu — ne se situe pas entre droit positif et droits de l'homme mais entre commandements et ordre transcendant. De droits de l'homme au sens propre il n'en est point, qui instituerait la division en l'homme lui-même, en tant qu'il est sujet des lois qui le gouvernent et en tant qu'il est origine de ces lois et de leur limite. Cette fracture est la dynamique même de la modernité. Qu'elle s'effondre ou s'efface et c'est un autre ordre qui se profilerait.

On peut définir l'assise qu'explique la Déclaration des droits de l'homme *et* du citoyen comme l'institution, dans l'espace de l'Occident, à la fois d'un nouveau commerce des hommes entre eux et d'un nouveau type de légitimation à partir de la rupture des liens qui unissaient les significations à une source extérieure. Désormais, le sujet libre se pose comme source et fin du sens. Il est l'individu que n'assigne aucune identité ontologique ou naturelle et qui doit organiser cette incomplétude de son « être » dans un espace politique devenu profane de part en part et que rien ne clôturé; béance qu'ouvre et dissimule la Déclaration. Ce qui s'invente, c'est l'homme

comme sujet du droit tenant son humanité de l'instauration de cet espace juridico-éthique qui le situe comme fondement. L'homme ne se réalise comme sujet libre qu'en se faisant sujet universel, sujet de la loi dont il est l'auteur.

Mais la Déclaration a comme autre particularité de ne pas faire se confondre l'homme avec le citoyen ni celui-ci avec l'individu privé. Que cette péréquation soit mise en question, que l'individu soit confondu avec le citoyen — et donc le citoyen avec l'homme — et le basculement se fait au profit de ce que nous avons défini comme *l'Illusion sociale* (Akoun, 1989), utopie de la transparence et réalité de l'opacité totalitaire. Qu'inversement le citoyen et l'homme soient identifiés à l'individu, que le Je-universel s'aplatisse sur le Moi-égotiste et l'espace social se coagule en tribus narcissiques, enfermées dans l'absoluité de leur particularité et dans la seule jouissance de la similitude, à l'exclusion de toute différence.

La Déclaration n'est pas ce qu'en voulut dire Marx (*La Question Juive*) qui, parce que la liberté y est définie comme ce qui « consiste à faire ce qui ne nuit pas à autrui », en conclut qu'autrui serait toujours appréhendé comme l'autre qui limite et fait obstacle à ma propre expansion au lieu d'en être la condition, de sorte que la Déclaration n'affirmerait rien d'autre « qu'un droit à la séparation, droit de l'individu limité à lui-même », s'inscrivant dans un univers de monades refermées sur elles-mêmes. Mais c'est oublier que la Déclaration est aussi celle du « citoyen »; que la citoyenneté y est la condition indépassable de l'humanité de l'homme et que l'individu se doit d'être citoyen. Mais individu privé et citoyen sont deux espaces qui ne sauraient se confondre et qui, chacun, renvoient à l'homme, sujet et origine du droit; l'homme, non l'individu-moi.

« Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables; parmi ces droits se trouvent la liberté, la vie et la recherche du bonheur. Les gouvernements ne sont établis par les hommes que pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés ». Ces principes extraits de la Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776 proclament, en quelque sorte, un nouveau monde mais ne le font qu'en qualifiant ses propositions « d'évidentes par elles-mêmes ». La Fayette, parlant de la Déclaration française, disait de la même façon à la séance de l'Assemblée nationale du 11 juillet 1789 : « [la Déclaration] doit dire ce que tout le monde sait, ce que tout le monde sent ». Qu'est-ce à dire sinon que c'était là l'élément dans lequel, désormais, se mouvait l'Esprit et que, loin d'avoir besoin d'être fondé, le décalogue des temps modernes s'offrait comme un fondement indéniable; qu'il n'était pas une « option politique » mais ce à partir de quoi les choix politiques légitimes et justes pouvaient se faire.

Quant à la référence au Créateur elle intervient pour garantir la sécularisation du politique. Dieu, associé à aucun dogme ni à aucune religion, n'est invoqué que pour souligner l'imprescriptibilité des droits de l'homme. Il demeure étranger à la Cité; semblable en cela au Dieu de Descartes qui ne venait que pour fonder la légitimité de la raison et de la science en garantissant que la nature est rationnelle. L'essentiel est énoncé : les lois qui régissent les hommes en société ne renvoient désormais qu'à l'homme, à chaque homme également libre et également souverain.

Ce rappel de la Déclaration américaine mentionné, pourquoi faire de la Déclaration française le texte original ? Pourquoi ne pas rappeler, de même, que la Déclaration anglaise, qui fonde un nouvel équilibre entre roi, peuple et parlement est, également, antérieure à la Déclaration américaine ? Est-ce simplement dû aux caprices de l'histoire qui a, en quelque sorte, accordé à la Déclaration française une prime publicitaire ? Nous ne le pensons pas. La Déclaration française a une ambition autre et, de ce fait, un autre avenir. Elle est le texte où les principes sont énoncés de façon universelle, indépendamment de la situation française, et où s'affirme explicitement la volonté d'inscrire, pour le monde, et comme dans le marbre, le nouvel Évangile. C'est en cela qu'elle inaugure les temps nouveaux bien que, chronologiquement elle ne fût pas première. La Déclaration américaine conserve un particularisme dans son ambition, qui est, comme le dit Hannah Arendt, de proclamer le droit de tous d'être « comme les Anglais ». D'où l'argument d'étudier la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » comme la scène primitive de la modernité et le lieu où s'édicte son assise symbolique.

Le Décalogue de la modernité

Le 9 juillet 1789, Mounier déclare, à Versailles où siège l'Assemblée : « *Il faut donc, pour préparer une constitution, connaître les droits que la justice naturelle accorde à tous les individus, et que chaque article de la Constitution puisse être la conséquence d'un principe. Un grand nombre de publicistes appellent l'exposé de ces principes, une déclaration des droits.* » L'essentiel est dit. Il ne restera qu'à définir, à partir de ces principes, une Constitution, les règles juridiques et les institutions politiques qui les feront passer dans la réalité ; des règles et des institutions qui avaient à répondre à l'insoluble question : « comment achever une révolution ? ». Tâche illimitée qui donne un sens inattendu à l'arrêté que fit voter, le 27 août, le député Bouche : « *L'Assemblée nationale reconnaît que la Déclaration des droits de l'homme n'est pas finie* ».

De fait, la Déclaration, à partir de son énoncé de droits fondamentaux qui, selon Claude Lefort, se ramènent tous à l'affirmation du *droit à avoir des droits*, ouvre l'espace politique et social à une revendication indéfinie de droits qui n'ont pas à y être inscrits. Comme l'écrit Marcel Gauchet dans *La Révolution des droits de l'homme* (1989) : « *Les prémisses une fois posées, on n'arrête pas les conséquences. Elles se suivent et se multiplient, indéfinies autant qu'inexorables.* »

On ne saurait confondre prémisses et conséquences, ni ramener les « droits de l'homme » à un corpus de droits positifs. Ce que les droits de l'homme inaugurent ce n'est pas un nouveau registre de droits s'ajoutant à l'ancien, ou s'y substituant, mais bien une nouvelle nature du politique : la démocratie.

Les droits de l'homme se donnent donc comme une réalité méta-historique, transcendant le *hic et nunc* de son émergence et dont la valeur n'est pas relative à une société particulière à un moment de son histoire, mais universelle, d'une universalité qui fait d'elle la norme absolue à partir de quoi peut être juger le droit positif dans son constant devenir.

Analysons les articles qui en constituent l'essentiel. Dans l'article premier est affirmée l'« égalité » : « *Les hommes naissent libres et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.* » De quelle égalité et de quelle liberté s'agit-il ici ? D'une liberté et d'une égalité abstraites comme le dit Marx, les opposant à une égalité et une liberté concrètes ? Évidemment non. L'égalité est l'égalité des libertés, c'est-à-dire une égalité symbolique, une égalité originaire que ne peut ni définir ni satisfaire aucune positivité et qui laisse ouverte la différenciation de chacun dans l'espace social. L'égalité est l'égalité politique, celle qui fait que chacun est législateur et sujet. D'où découlera la forme de légitimité de l'état civique : « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.* » (art. 2). D'où aussi, une définition de la liberté qui implique une dualité : est libre tout ce qui n'est pas obligatoire ; est libre tout ce qui est soumis à la législation issue du sujet libre. Dans le premier sens l'individu est envisagé dans son clivage individu privé, individu-citoyen ; dans le second l'individu est un, en tant qu'homme, dans l'autonomie de son pouvoir législateur : « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.* » (art. 4). C'est une liberté qui fait de la loi un pouvoir défini par ses limites, puisque « *La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce que la loi n'ordonne pas.* » (art. 5).

Que la liberté, par ailleurs, réalité métaphysique de l'homme, soit très précisément définie politiquement et par rapport à la loi, est l'essentiel et la nouveauté. La loi a une réalité *sacrée* dans la précision de son texte. Mais la loi a aussi une réalité *profane* dans les limites mêmes de son texte.

Cette liberté politique — non pas abstraite, mais bien concrète —, est « liberté physique » : « *Nul ne peut être accusé, arrêté, ni détenu, que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites.* » (art. 7). Elle est aussi « liberté d'opinion » : « *Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses... La libre communication des pensées et des opinions est un droit des plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.* » (art. 10 et 11).

La démocratie ainsi fondée trouve son essence dans la péréquation de l'espace des individus en *espace public* et *espace privé*, l'homme réalisant sa double nature *d'individu* et *d'individu-en-société* par la dualité des investissements : investissement particulier de l'*égoïsme* et investissement universel du *sujet de raison*, c'est-à-dire du sujet qui trouve intérêt au raisonnable.

Comment faut-il entendre ce rapport à l'universel et de quel universel s'agit-il ? Est-ce un rapport à la vérité et donc à la Raison théorique qui étendrait ainsi sa législation au politique, au juridique, à l'éthique ? Évidemment non. Ce dont il s'agit ici c'est de l'universalisation des « intérêts » de l'homme en tant qu'homme — une universalité de la « raison pratique » — par le moyen de l'argumentation, du dialogue.

Il serait donc léger de voir dans la démocratie un aménagement « technique » de la coexistence de ces porcs-épics en hiver, dont Freud nous dit (*Angoisse, Inhibition, Symptôme*) que, mourant de froid, ils décident de se serrer les uns contre les autres pour avoir chaud et se transpercent de leurs piquants, de sorte que, sous la douleur, ils reprennent leur distance, pour se serrer à nouveau sous la morsure du froid jusqu'à trouver la bonne distance où ils n'ont ni trop froid ni trop mal. Mais qui peut douter que l'humanité a besoin d'autre chose que d'un arpenteur qui délimite les terrains et les distances, d'un notaire qui enregistre des droits ou d'un technicien qui mesure les équilibres ? C'est si vrai que la démocratie ne peut échapper à la nécessité de produire un imaginaire commun et une envie du vivre ensemble, qui implique qu'elle invente des *raisons* de mourir pour le défendre. La démocratie aura donc eu à inventer sa propre sacralité : c'est l'individu libre. De quel individu s'agit-il, sinon de l'individu qui considère que sa particularité extrême n'exclut pas, mais au contraire implique, la réalisation d'un certain type d'universalité, universalité qui rende possible la complémentarité de la particularité et de l'être-ensemble. Démocratie de la division du corps social donc, pour empêcher sa clôture mortifère en corps-un et non démocratie directe qui impliquerait l'idéal d'une conviction commune, unanime, sans fil rouge qui la divise, de sorte que l'individu y cesserait d'être *différence fondamentale* pour devenir *différence contingente*, appelée à disparaître lorsqu'arrivera le temps béni où le Tout sera réconcilié avec lui-même.

Du Décalogue au catalogue

Si on récusait le caractère fondateur des droits de l'homme, leur *a priorisme*, on serait amené à interroger de manière critique la notion d'homme ; à n'y voir qu'une abstraction dont la fonction idéologique consisterait à dissimuler le monde réel et les hommes concrets pris dans la trame du social et à opposer aux droits de l'homme une approche anthropologique culturaliste : ce qui alors devrait réellement compter, ce ne serait pas *l'Homme* mais les hommes.

Le vice intellectuel d'une telle démarche est, évidemment, de mettre en parallèle une Déclaration qui vise à fonder un nouvel ordre symbolique et un recensement empirique inscrit dans une démarche de science positive. Les registres ne se recoupent pas. Les droits de l'homme ne relèvent pas de l'anthropologie. Ils sont les conditions *a priori* de la démocratie, et libèrent un immaîtrisable : celui d'une revendication interminable qui puise ses légitimations dans l'écart que rien ne saurait combler entre le droit positif et les droits de l'homme. Est-ce à dire que, de façon cumulative, chaque nouveau droit fondamental devra devenir un « droit de l'homme » ? Transformer les droits de l'homme en un catalogue au gré des temps c'est détruire les fondations de ce que la Déclaration établissait.

C'est ainsi que la Constitution du 4 novembre 1848 introduisit en France dans son nouveau recensement des droits naturels, en plus d'un droit à l'insurrection qui n'ajoute rien à la Déclara-

tion, des éléments d'un droit social, le droit au travail. Son inspiration est celle d'un Charles Fourier écrivant que la société « doit assurer au peuple du travail en temps de santé et des secours, un minimum social en cas d'infirmité ». « La politique — ajoutait-il — vante les droits de l'homme et ne garantit pas le premier droit, le seul utile, qui est le droit au travail ».

Si l'affirmation de l'antériorité et de la supériorité des droits individuels précède le droit de l'État, il n'en reste pas moins qu'une transformation du sol symbolique commence à s'y esquisser. Avec l'inscription de droits sociaux dans la Déclaration, on substitue à l'individu, un autre Sujet qui, derrière l'éponyme de *société*, n'est autre que l'État. Alors que les droits de l'homme renvoyaient à un sujet-individu actif, créatif, défini dans sa capacité de *faire*, postulant l'État comme simple garant du jeu, la modification de l'espace symbolique conduit à l'apparition de droits-créances, de droits-exigences qui transforment le sujet en demandeur et l'État en pourvoyeur. Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas de récuser des conquêtes sociales dans l'espace de ce que Hegel appelle la société civile, mais de n'y voir que les aléas conjoncturels de conflits constitutifs des sociétés industrielles.

Que cette évolution, cette *socialisation du politique* trouve dans le fait démocratique — et donc dans la Déclaration, les éléments de son développement, est l'évidence. Dans un espace défini comme celui où chacun égale chacun et rien de plus, l'économique devient le lieu producteur privilégié d'identités et de hiérarchies mais aussi celui des compétitions, des rivalités et des ressentiments. L'espace de la société nouvelle — société du déchaînement de la production marchande et des effets qui en découlent — se structure en espace du conflit, non pas en espace de conflit entre individus mais entre nouveaux sujets molaires : les classes sociales qu'accompagnent le cortège des penseurs sociaux.

L'évolution en ce sens ira s'accroissant, les divers courants socialistes ou chrétiens-sociaux aidant. On le voit à la lecture de la Déclaration universelle des droits de l'homme (ONU 1948) et à la Convention européenne des droits de l'homme (1950). Le champ de ces nouveaux droits s'étend du travail au loisir, à la sécurité sociale, à l'instruction, etc. Soulignons-le, ces nouveaux droits ont une autre finalité que celle de limiter l'espace du pouvoir politique. Tout au contraire, ils transforment le rapport entre l'individu et l'État. Malgré les apparences qui consistent à voir dans ces nouveaux droits une extension des anciens, il faut analyser quelle mutation ils entraînent en matière politique. Cette mutation est décrite par Tocqueville qui montre comment s'engendre un despotisme original : « *Au-dessus [des individus] s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est détaillé, régulier, prévoyant et doux.... Il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages... C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre...* » (*De la démocratie en Amérique*).

Nous restons, certes, dans l'espace démocratique tant que ne s'effondre pas la propriété privée, que reste affirmée l'existence d'une société civile différente de l'espace civique et qu'est récusé dans son principe le primat de la communauté-société sur l'individu, bref tant que le tota-

litarisme ne succède pas à la démocratie « bourgeoise ». Mais, depuis la chute du mur de Berlin, la destruction du rideau de fer, on sait bien que ce n'est pas la dérive qui semble s'inscrire dans la modernité post-communiste. Une autre dérive est possible, porteuse d'une autre forme de corrosion.

Avec les droits de l'homme, c'est le principe du libre arbitre qui est affirmé. L'égalité que ce principe implique est une égalité symbolique (politique) de sujets originellement libres. Que cette égalité tende à passer du symbolique au réel et un basculement se produit. Basculement paradoxal puisque, engendré par la revendication des individus à « plus » de concrétisation à l'exercice des libertés, il produit un « plus d'État » qui génère un affaiblissement de la société civile, ce que Marcel Gauchet appelle « *une tendance fondamentale à une relève pacifique de la société par l'État* » (préface à Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes* ; Livre de poche, 1980).

Tocqueville décrit ainsi la transformation du lien social — et donc de l'individu — qui se produit dans cette dérive étatique : « *Chacun d'eux (les individus) retiré à l'écart, et comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste une famille, on peut dire qu'il n'a plus de patrie.* »

Ainsi sommes-nous devant une énigme. Les droits de l'homme ont institué l'individu libre et producteur de sa propre société politique. Mais cet individu, s'il s'appréhende comme auteur de la loi commune, s'appréhende également comme individu égoïste dont la finalité est son bonheur particulier dans l'espace conflictuel des égoïsmes, car comme l'écrit Adam Smith (*Richesse des nations*) : « *nous ne comptons pas sur la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger pour nous procurer notre dîner mais sur l'attention qu'ils prêtent à leur propre intérêt. Nous faisons appel non pas à leurs sentiments d'humanité mais à leur amour d'eux-mêmes et ne leur parlons pas de nos besoins mais de leurs intérêts* ».

S'ouvre, dans cette société des intérêts et des égoïsmes, une dynamique de l'insatiable. Une dynamique, aussi, du ressentiment et de la jalousie, qui fait que l'envie d'acquérir le bien-être s'impose à l'esprit du pauvre et la crainte de le perdre à celui du riche. L'État, invoqué comme le grand intercesseur et donc comme l'outil des satisfactions individuelles, devient cette réalité opaque qui surplombe la société, réalité sans sacralité puisque réduite à une fonction instrumentale.

Qu'en est-il, dès lors, de la transcendance, dans l'individu, de la Loi dont il est censé être le législateur? Qu'en est-il de la transcendance de l'intersubjectivité? Dans une société que légitimait le Texte sacré, il y avait place pour la *disputatio*, pour l'interprétation, pour une glose sur le dogmatiquement vrai, mais pas la possibilité que s'instaure l'échange qui aurait à *inventer* la loi commune. Dans la société démocratique, c'est du dialogue que doit naître la Loi. Du dialogue, donc de l'exigence de prendre au pied de la lettre le fait que l'homme est « sujet » du langage, à savoir maître du langage et assujéti à lui. L'homme parle. Parler veut dire demander à l'autre

confirmation de la valeur de son dire et de la légitimité de ses choix et donc d'en faire le juge de mon propre dire ; l'autre qui ne saurait être celui qui est pris dans sa particularité égoïste, faute de quoi l'appel n'aurait aucun sens mais cet autrui érigé en instance symbolique.

Cette intersubjectivité qui implique qu'aucun surplomb ne lui donne une consistance ontologique, suppose une foi en l'existence de l'universel et en une transcendance immanente. La science, avec ses applications techniques, devient planétaire, dans le même temps le monde des hommes semble s'appauvrir. Le tissu social se décompose en micro-solidarités et on assiste à un double mouvement de repli sur des valeurs traditionnelles post-modernisées (nationalisme, ethnie, fondamentalisme religieux) et d'affirmation des droits de l'individu égoïste ; une oscillation entre un « moi-je » et un « moi-nous ».

Au fur et à mesure que s'effilochent les liens avec la sacralité du civisme, la recherche du bien-être matériel, de la jouissance et du bonheur devient la fin suprême, avec cette conséquence qu'énonce Tocqueville : *« C'est une chose étrange de voir avec quelle sorte d'ardeur fébrile les Américains poursuivent le bien-être, et comme ils se montrent tourmentés sans cesse par une crainte vague de n'avoir pas choisi la route la plus courte qui peut y conduire. L'habitant des États-Unis s'attache aux biens de ce monde, comme s'il était assuré de ne point mourir, et il met tant de précipitation à saisir ceux qui passent à sa portée, qu'on dirait qu'il craint à chaque instant de cesser de vivre avant d'en avoir joui. Il les saisit tous, mais sans les étreindre, et il les laisse bientôt échapper de ses mains pour courir après des jouissances nouvelles ».*

On ne saurait cependant réduire la recherche de la jouissance à la seule possession des biens. Cette possession est aussi (voire, est d'abord) une possession de symboles par lesquels l'individu espère se donner une identité devenue incertaine ou, du moins, un statut à offrir au regard et à l'envie d'autrui. La quotidienneté devient alors la mise en spectacle de soi par soi, l'acteur s'assurant ainsi de sa propre existence dans la pluralité de ses représentations. La mode est la vérité de la post-modernité.

Mais cette privatisation du monde est grosse de toutes les déceptions, car le réel est là. Le réel, c'est-à-dire ce devenir qu'habite la mort et qui transforme le jeune en vieillard, la santé en maladie, la beauté en décrépitude. La riposte au malheur et à l'angoisse, où la trouver ? Dans l'imaginaire des médias, les petites retribalisations et l'intimité moite des familles ? Dans la transformation des droits de l'homme en un douceâtre « droit-de-l'hommisme » où s'exprimerait la loi du cœur, celle qui permet de jouir narcissiquement de sa propre bonté et de sa propre vertu et exige — en feignant ne pas le savoir — que le misérable le soit pour que la charité puisse lui tendre la main ?

Addendum :

Il nous paraît essentiel de différencier, ainsi que nous avons cherché à l'établir, les *Droits de l'homme*, qui fondent ce type de société (la démocratie) où l'individu est défini comme sujet instituant l'espace politique, des différents droits qui peuvent en dériver — tels les droits sociaux. Ces droits n'évitent d'ouvrir sur une société de l'assistanat et de la dépolitisation qu'en n'étant

André Akoun

pas pensés comme fondement mais comme résultats de conjonctures historiques et de stratégies sociales. Ce n'est pas, là, considérer que ces droits — nous dirions plutôt ces *conquêtes* — sont sans importance. Mais, à perdre de vue ce qui constitue le *telos* de la démocratie et à mettre sur le même plan l'*a priori* et ce qu'il rend possible on demeure dans cette nuit du concept dont Hegel disait qu'elle est « la nuit où toutes les vaches sont grises ».