

« Politique des droits de l'âme »

La Charte 77 et ses échos français

Nathanaël Dupré la Tour*

LE « droit de l'hommisme » comme posture affective et sa critique facile masquent trop souvent et de façon dommageable la réalité théorique et pratique du combat pour les droits de l'homme. Les trente ans de la Charte 77 et l'anniversaire de la mort de son principal inspirateur¹, Jan Patočka, nous permettent de revenir sur la façon dont ce combat a été perçu en France, mais aussi et surtout sur la philosophie morale qui sous-tend la pensée dissidente des droits de l'homme telle qu'elle s'est formée en Tchécoslovaquie. Un malentendu semble en effet avoir eu lieu entre l'est et l'ouest de l'Europe sur cette question fondamentale, malentendu dont la mise au jour peut nous conduire vers de nouveaux questionnements.

Le débat français sur la « politique des droits de l'homme »

Revenons en préambule sur le débat né il y a trente ans, notamment autour d'*Esprit*, sur la notion de « politique des droits de l'homme ». À la fin des années 1970, en effet, s'était formé de façon inattendue un quasi-consensus dans l'intelligentsia progressiste française pour retrouver dans les droits de l'homme une légitimité politique irréductible aux « formes bourgeoises de la démocratie ». C'est dans ce contexte que, à la demande de Paul Thibaud, une rencontre avait eu lieu sur le thème de la « politique des droits de l'homme » qui allait donner lieu à une forte discussion. Deux points de vue se dégageaient alors, exemplaires dans leur opposition : celui de Claude

* Docteur en sciences politiques, consultant (Algoé).

1. Manuscrit clos en mars 2007.

Lefort, favorable à l'idée d'un nouveau rapport à la politique fondé sur la lutte pour les droits de l'homme, et celui de Marcel Gauchet, nettement plus sceptique à l'égard de ses fondements et de ses effets.

L'article de Claude Lefort dans le septième et avant-dernier numéro de la revue *Libre* est sans doute un jalon essentiel de la relégitimation des droits de l'homme au sein de la gauche française d'origine marxiste. Lefort y interrogeait, à la lumière de l'expérience totalitaire, la critique des droits de l'homme élaborée par Marx dans *la Question juive* pour conclure que « la problématique de Marx est mise en échec par les événements de notre temps » et que « sa critique des droits de l'homme, logée qu'elle est dans l'analyse de la révolution démocratique bourgeoise, se trouvait déjà mal fondée² ». L'animateur de *Socialisme ou barbarie* répondra donc par l'affirmative à la question posée par *Esprit*, en la reformulant ainsi : « La lutte pour les droits de l'homme rend possible un nouveau rapport à la politique. » Pour étayer son propos sur des exemples concrets, Lefort prend à témoin les nouvelles revendications de la fin des années 1970 (autogestionnaires, féministes, environnementales...) comme autant de manifestations d'un renouveau du combat politique autour des « droits³ » – désormais privés de détermination mais dont le dénominateur commun pourrait être le droit à la différence⁴ qui s'articulera dans les années 1980 avec le thème de la « lutte contre toutes les formes de discrimination ». Ainsi Claude Lefort appelle-t-il ses contemporains, dans une ouverture optimiste, à

faire l'effort de lire dans le présent les lignes de chance qui s'indiquent avec la défense des droits acquis et la revendication des droits nouveaux, en apprenant à les distinguer de ce qui n'est que satisfaction de l'intérêt⁵.

Face au point de vue de son ancien professeur, Marcel Gauchet développe une analyse nettement plus dubitative et teintée de pessimisme. Ce que craint ce dernier, c'est que la « politique des droits de l'homme » marque la victoire d'un individualisme moderne aliénant et risque de contribuer, par son abandon des questions sociales fondamentales, à l'avènement d'une démocratie triomphante et autodestructrice, consacrant l'autorité d'individus capricieux, « insoumis paisibles⁶ », toujours créanciers de nouveaux droits et n'ayant souci que de l'affirmation de leur différence et de la multiplication de leurs plaisirs privés. De 1980 jusqu'à nos jours, le philosophe fera de la critique de

2. Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n° 7, 1980, repris dans *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 71.

4. *Ibid.*, p. 76.

5. *Ibid.*, p. 83.

6. Marcel Gauchet, « Avant-propos » à *la Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. VI.

la « politique des droits de l'homme » l'un des axes majeurs de sa pensée politique, voyant dans les transformations les plus contemporaines de la société française la confirmation de son intuition première. Comme chez Lefort, la revendication des droits nouveaux telle qu'elle est décrite par Gauchet n'est pas la défense libérale classique des principes et des institutions démocratiques mais bien plutôt le mouvement offensif et critique qui range sous la bannière des droits de l'homme « les grandes affirmations de la différence, sexuelle, ethnique, générationnelle⁷ », qui ont marqué les années 1970. Deux visions opposées, donc, dont Paul Thibaud fera d'une certaine façon la synthèse, écrivant en 1980 que « les droits de l'homme peuvent inspirer une politique⁸ » mais constatant trois ans plus tard que « les droits de l'homme sont utilisés dans une acception purement individualiste et largement apolitique », qu'ils

fondent les revendications que les modernes citoyens passifs adressent à leur État, au lieu d'engendrer une réflexion de la société sur ses institutions et sur ses normes⁹.

Une origine dissidente ?

Nous ne tenterons pas ici de trancher cette question, ni même d'entrer dans le cœur du débat français. Après tout, on conçoit assez bien que la revendication constamment insatisfaite de droits nouveaux ne soit qu'un sous-aspect d'un consumérisme qui semble devoir colorer toutes les dimensions de la vie, mais aussi que le « droit de l'hommisme » même ne soit pas réductible tout à fait à cette caricature.

Ce qui nous paraît poser véritablement question, c'est le lien établi entre ce que l'on appelle en France « droits de l'homme » depuis la fin des années 1970 et les droits de l'homme tels que les principaux acteurs de la Charte 77 les ont pensés à la même époque. De Lefort à Gauchet en effet, chacun s'accorde à dire que la *source* de cette légitimation du discours sur les nouvelles revendications est le combat des « dissidents » de l'est de l'Europe, persécutés par les régimes socialistes et s'efforçant de faire appliquer chez eux les règles que leurs gouvernements respectifs se sont engagés à respecter en signant les accords d'Helsinki.

Marcel Gauchet, sans analyser le discours des dissidents pour lui-même, établit une filiation entre celui-ci et les revendications de la gauche française issues de l'esprit de révolte de 1968, et lui reconnaît le mérite de fédérer des oppositions incapables de s'accorder sur un

7. M. Gauchet, « Avant-propos » à *la Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. VI.

8. Paul Thibaud, « Droit et politique », *Esprit*, mars 1980, p. 3.

9. *Id.*, « Droit et société », *Esprit*, mars 1983, p. 85.

programme, constituant ainsi un plus petit commun dénominateur bien utile sous des climats où de toute façon la politique n'est pas autorisée. Claude Lefort quant à lui fonde sa légitimation des droits de l'homme par le combat dissident, et appelle ceux qui demeureraient sceptiques à se tourner vers l'exemple des intellectuels de l'Est pour percevoir pleinement ce qu'une « politique des droits de l'homme » peut avoir d'audacieux :

Et qui dirait qu'une telle politique manque d'audace, qu'il tourne les yeux vers les Soviétiques, vers les Polonais, les Hongrois ou les Tchèques ou vers les Chinois en révolte contre le totalitarisme : c'est eux qui nous enseignent à déchiffrer le sens de la pratique politique¹⁰.

Si discordante que soit leur perspective, l'une et l'autre de ces approches s'accordent donc sur un point qui nous paraît justement problématique : le lien établi entre les revendications occidentales de droits de « seconde génération » (ceux qu'Aron entre autres appelait droits-créances¹¹ articulés à la revendication de la différence d'une part, et le combat dissident antitotalitaire d'autre part¹². Nous allons tenter de montrer que ce lien ne va pas de soi.

Le combat pour les droits de l'homme vu par les chartistes

Pour éclaircir ce point, examinons les droits que revendiquent les textes chartistes, puisque la Charte veut précisément introduire dans la vie politique tchécoslovaque une « nouvelle orientation », « une orientation vers les droits de l'homme fondamentaux, vers l'élément moral dans la vie politique et privée¹³ », selon les mots de son premier porte-parole. Si l'on reprend la distinction commune entre droits-libertés (droits civiques et politiques) et droits-créances (droits économiques, sociaux et culturels), on remarque que les « droits civiques fondamentaux » que mentionne le texte de la Charte 77 ne sont à aucun moment ces droits « de seconde génération » qu'on rattache communément à la tradition socialiste et dont la revendication plus large est la première cible de la critique du « droit de l'homme » – mais bien les droits proprement politiques qui renvoient en dernière instance à la liberté d'opinion : « droit d'expression », « droit à l'enseignement » (pour les jeunes gens n'ayant pas accès à l'univer-

10. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 83.

11. Pour la distinction aronienne entre droits-libertés et droits-créances, voir « Pensée sociologique et droits de l'homme », dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 216 sq.

12. Notons que l'exemple des luttes antitotalitaires est plus volontiers polonais que tchécoslovaque ; en témoignent l'analyse du « défi polonais » (P. Thibaud, *Esprit*, janvier 1981), de l'« exemple polonais » (Krzysztof Pomian, *Le Débat*, février 1981) ou de l'article de C. Lefort intitulé « Reculer les frontières du possible » (*Esprit*, janvier 1981).

13. Jan Patočka, « Co můžeme očekávat od Charty 77? » (Que pouvons-nous attendre de la Charte 77 ?) dans Vilém Precan, *Kniha Charty*, Köln, Index, 1977, p. 177.

sité du fait de leurs opinions ou de celles de leurs parents), « droit à la recherche, à la réception et à la diffusion des informations et idées de toutes sortes », liberté de la presse, liberté religieuse, protection de la dignité humaine et de la vie privée, droit de quitter son pays.

Peu de « droits-créances », donc, dans cette liste de revendications. Au contraire, comme le rappelle Patočka à plusieurs reprises, l'erreur de l'homme contemporain est précisément de se considérer comme un créancier universel, ce qui est un symptôme de la crise et ne saurait à l'évidence en constituer une porte de sortie. Le séminaire de 1973 sur la technique éclaire en particulier la façon dont Patočka envisage la conviction moderne d'avoir « tous les droits » vis-à-vis du monde, de la nature et de l'avenir :

À quoi sommes-nous accoutumés à l'ère technique ? à revendiquer constamment et à en appeler à nos « droits ». Nous croyons avoir le droit d'exploiter le monde entier, précisément, nous qui existons maintenant sans tenir compte de ceux qui viendront ; nous croyons avoir le droit d'user et d'abuser de ce que le travail assidu et inconscient des soleils et des étoiles a accumulé depuis des milliards d'années. Ce droit ne fait pas question pour nous, et nous ne nous demandons pas non plus dans quel but nous gaspillons tout cela¹⁴.

Précisément pour Patočka, cette attitude de créancier fait question ; et le phénoménologue lui oppose, en paroles et en actes, une attitude inverse : la culture du sacrifice individuel, y compris physique, en pleine cohérence avec cet « appel à l'homme héroïque » qui caractérise pour lui la philosophie comme discours sur les choses pour lesquelles « il vaut de souffrir, pour lesquelles on souffre, pour lesquelles il vaut de vivre », et sans lesquelles « les arts, la littérature, la culture, etc. ne sont qu'une routine qui ne mène que du bureau au comptoir et du comptoir au bureau¹⁵ ». Pour Patočka comme pour Havel, les droits de l'homme sont inséparables de la notion d'obligation. Obligation de l'État, d'abord ; mais aussi obligation pour le citoyen de manifester sa responsabilité à l'égard du destin collectif en s'engageant activement pour défendre les libertés publiques.

Esprit de sacrifice, esprit de responsabilité

On le voit d'emblée, la revendication chartiste est à cent lieues de ce que Marcel Gauchet décrit comme la « démultiplication des libertés personnelles et des plaisirs privés¹⁶ ». Au principe de leur combat, il y a ce devoir de l'homme envers lui-même, théorisé par les

14. J. Patočka, « Séminaire sur l'ère technique » [1973], repris dans J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. par E. Abrams, Grenoble, Millon, 1990, p. 323-324.

15. *Id.*, « Co můžeme očekávat od Charty 77? », art. cité, p. 176.

16. M. Gauchet, « Avant-propos » à *la Démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. V.

Lumières, qu'est le devoir de résistance à l'oppression, le respect en soi de sa propre dignité et de ce qui en lui le dépasse (« ce qu'il y a de supérieur dans l'homme¹⁷ »), « l'obligation de l'individu de se défendre contre toute injustice commise contre lui-même¹⁸ ». Au commencement il y a non pas la revendication d'un individu envieux, mais le respect d'une injonction venue de l'intérieur – le devoir – et de l'extérieur – le souci du bien commun. L'homme dissident n'est pas dans la posture de l'« ayant-droit » ; au contraire, répète Patočka, c'est dans la possibilité du sacrifice que réside sa chance d'échapper à l'emprise de la technique toute-puissante (cette technique qui lui donne l'illusion de la créance sur le monde mais fait de lui un instrument parmi d'autres), dans cette démarche qui consiste à « faire apparaître la valeur irréductible de la vie humaine par le sacrifice de sa propre vie¹⁹ ».

C'est dans l'acceptation du sacrifice de sa propre vie que l'être humain fait la preuve de l'existence de la liberté humaine, d'une liberté qui reste le fait de sa propre responsabilité. Le lien entre liberté de l'esprit et liberté agissante est ici manifeste : c'est parce que le dissident s'est mis en retrait de l'idéologie qu'il est capable de briser le règne de la technique ; c'est parce qu'il est prêt à agir, parce qu'il agit effectivement, que l'homme voit la vérité de sa situation. Le sens du sacrifice réside donc dans l'acceptation des conséquences ultimes d'un acte extrême de liberté, mais aussi et peut-être surtout dans l'action effective qu'une telle acceptation rend possible. Ainsi, Sakharov ou Soljenitsyne ont-ils accepté de courir le risque ultime, ce qui les place en mesure d'agir quotidiennement contre le régime totalitaire soviétique. Ainsi déjà, au moment même de la naissance de l'Europe, Socrate, « crucifié » ou « cloué sur la croix²⁰ », est-il celui qui accepte de se sacrifier à la justice, parce que cette dernière ne doit pas se voir subordonnée à la seule vie d'un philosophe.

L'exaltation havélienne de la responsabilité individuelle emprunte explicitement à la philosophie morale de Patočka. « Ce qui est le plus intéressant dans la responsabilité c'est qu'on la porte partout avec soi²¹ », dit Havel citant ce dernier. Toujours et partout : à une heure où le concept d'éternité est devenu un mot vide de sens, et où l'homme moderne fuit ses responsabilités en « s'objectivant », en « [fuyant] devant sa possibilité la plus propre, la plus extrême, en

17. J. Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », *Istina*, vol. XXII, n° 2, 1977, p. 201.

18. *Ibid.*, p. 200.

19. Voir Karel Novotný et Jan Sokol, « Patočka, penseur d'une dissidence philosophique et politique », dans Chantal Delsol *et al.*, *Dissidences*, Paris, PUF, 2005, p. 32.

20. Voir par exemple J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 124. Voir aussi *id.*, p. 159 *sq.*

21. J. Patočka, cité par Václav Havel, « Le Pouvoir des sans-pouvoir », trad. D. Kahn, dans Václav Havel, *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 138.

dernier ressort inéluctable²² », il appartient au philosophe de rappeler cette exigence qui seule est à même de redonner sens à la vie sociale, politique. Les deux plus fameux porte-parole de la Charte 77 ne s'en priveront pas, n'hésitant pas à payer de leur personne, jusqu'à l'emprisonnement ou, pour Patočka, jusqu'à la mort.

Rôle des clercs

Les droits de l'homme sont-ils une politique pour Havel ou Patočka ? Une chose est sûre, indissociablement du combat pour la défense des libertés civiques, la politique « non politique » constitue en elle-même non pas la réclamation perpétuelle de sujets vindicatifs s'en remettant à l'État pour assurer leur bien-être, mais une exaltation de la responsabilité individuelle dans le déroulement des affaires de la cité et dans la capacité et le devoir de chacun des citoyens d'intervenir à sa mesure, à sa portée. Et parmi ces derniers, les intellectuels ont un rôle singulier à jouer dans les affaires de la cité. Comprendre la façon dont les chartistes envisagent le combat des droits de l'homme suppose donc la prise en considération de la manière dont ils envisagent leur propre rôle dans la cité.

L'insistance avec laquelle Patočka décrit dans sa réflexion sur la *République* la classe « médiane », celle des « gardiens²³ », nous dit quelque chose du rôle que doit jouer l'homme instruit au sein de la société, le rôle du politique véritable dont les caractéristiques communes avec l'intellectuel dissident sont explicites. Prêt au sacrifice de sa vie et de manière générale au renoncement à soi, soucieux de la vérité et à ce titre apte au débat contradictoire, exemplaire enfin car il est le garant de la moralité publique, le gardien platonicien constitue le modèle du clerc engagé. De même lorsqu'il s'agit de définir l'« homme spirituel », Patočka le distingue de ses contemporains en montrant qu'il est celui en qui réside la possibilité du *sacrifice* ; véritable amoureux de l'éternel et de l'infini, il assume « l'adversité et la douleur²⁴ » ; il est celui qui conservera dans l'ébranlement une attitude intrépide. Il affronte, simplement, l'idéal de la philosophie comme *vie dans la vérité*, « dans une vérité qui se veut intelligible et qui nous oblige et, en conséquence de ce caractère absolument contraignant, nous enseigne l'obligation absolue²⁵ ». Responsabilité, obligation, sacrifice : tel est donc le triptyque qui résume l'engage-

22. J. Patočka, « Autour de la philosophie de la religion de Masaryk », trad. E. Abrams, dans *la Crise du sens*, t. 1, Bruxelles, OUSIA, 1985, p. 203.

23. Voir par exemple J. Patočka, « Europa und Nach-Europa », récemment traduit par E. Abrams dans le volume *l'Europe après l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 2007.

24. *Id.*, « Équilibre et amplitude dans la vie » [1939b], trad. E. Abrams, dans *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 38-39.

25. *Id.*, *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 107.

ment des intellectuels tchécoslovaques pour les droits de l'homme, tels sont les piliers de cette politique (non politique) des droits de l'homme. On est donc bien loin des « insoumis paisibles » (Gauchet) et des « modernes citoyens passifs » (Thibaud²⁶).

Droits de l'homme et modernité

Comment expliquer une telle différence avec la façon dont on perçoit, en France, les enjeux et les motifs de la « politique des droits de l'homme » ? Au-delà de l'évidence des différences de régime, le combat pour les droits de l'homme a en Tchécoslovaquie une teinte contre-révolutionnaire qui le distingue profondément de ce qui naît en France du bouillonnement de 1968. De façon générale, on ne peut penser le combat dissident pour les droits de l'homme en le séparant de cette critique de la modernité qui affleure bien souvent dans le discours intellectuel tchécoslovaque. Il ne s'agit pas de faire un tour supplémentaire dans le processus révolutionnaire en substituant à la classe ouvrière l'individu ou le groupe minoritaire, mais de revenir en amont de la « dé-moralisation » qui est la marque de la société normalisée : chez les chartistes, et bien qu'à l'occasion Patočka le rattache à l'idée de progrès²⁷, le combat pour les droits de l'homme n'est pas vécu comme un pas en avant dans la modernité démocratique mais comme une restauration des valeurs morales dans l'espace public.

Certes, la signature du pacte sur les droits de l'homme manifeste une nouvelle étape du devenir historique (et Patočka s'accorderait avec Gauchet sur ce point), mais en un tout autre sens que cet individualisme sans rivage que semble promettre la « politique des droits de l'homme ». Cette nouvelle étape se pense elle-même comme un retour, une nostalgie active. On conçoit donc que les chartistes, ou les plus fameux d'entre eux au moins, puissent également critiquer l'atomisation de la société libérale (face occidentale, selon Havel, de ce même « désert de sens » qu'est, à l'Ouest comme à l'Est, la modernité à l'époque de la technique), ou remettre en cause avant toute chose dans le post-totalitarisme la « privatisation » de la vie, ce repli sur l'existence individuelle auquel a abouti la politique normalisatrice de Husák. Impossible, donc, de réduire le discours chartiste de la politique des droits de l'homme à une exaltation des droits de l'individu ; parler de politique des « droits de l'âme » nous rapprocherait, en revanche, de cette acception dissidente des droits de l'homme.

26. Même Lefort, par ailleurs soucieux de distinguer entre droits de l'homme et droits de l'individu, prend en compte le lien possible entre les droits de l'homme comme droits de l'individu et l'égoïsme social (C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 56).

27. J. Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », art. cité, p. 198.

Droits de l'âme ?

Politique et spiritualité sont indissociables dans les textes chartistes des années 1970 et 1980 ; au-delà même, lorsque Havel réfléchira à la possibilité de reconstituer un « État spirituel » pour les Tchèques et les Slovaques au lendemain de la révolution de velours, ce sont les propres termes de l'opposition de Patočka que reprend le président de la République :

La science, la technique, la spécialisation, le soi-disant professionnalisme ne suffisent pas. Il en faut plus. On pourrait l'appeler, pour simplifier, l'âme. Ou la sensibilité. Ou la conscience²⁸.

Comprendre le sens que Havel ou Patočka donnent à leur combat pour les droits de l'homme implique de prendre la mesure de ce que le phénoménologue caractérise comme étant, depuis les Grecs, le principe même de la civilisation européenne, ce soin de l'âme dont nous héritons et qui nous oblige, qui implique chez le citoyen des devoirs à l'égard de son âme.

Au sein de la communauté en effet, l'idée de justice procède de ce rapport intérieur de l'âme avec elle-même que s'efforce d'atteindre qui prend soin de son âme. L'âme se souciant d'elle-même s'efforcera de se sauver du déclin intrinsèque à notre finitude ; la possibilité qu'a l'âme humaine de se donner les fondations solides qui sont la conséquence d'une vie conforme à la vertu est à l'origine de l'idée d'une justice au sein de la cité. Au commencement de l'idée européenne de politique, il y a le soin de l'âme et la possibilité d'une vie vertueuse parce que examinée ; la vertu individuelle ne naît pas de l'intériorisation des règles qui assurent le maintien de l'ordre au sein des hommes, mais – c'est le processus inverse que rend manifeste la *République* – sa culture par le citoyen va rendre possible, envisageable et souhaitable l'établissement d'une justice commune qui est, d'une certaine façon, la métaphore de la moralité individuelle. Tel est donc, par extension, le sens du combat dissident dans son inspiration patockienne ; telle est la communauté qu'il s'agit de construire, aux yeux de nombre des signataires de la Charte. La conduite de la révolution de velours sera largement animée par cette confiance dans la possibilité de restaurer une cité construite sur le souci de justice.

Cette pensée nous vient de loin ; au sein du matérialisme de Démocrite déjà, l'âme est l'agent qui en nous assure la vigilance à l'égard du dévoilement des choses. Si la totalité ne peut se montrer à l'homme sans être faussée, déformée, c'est la vigilance de l'âme qui, en accueillant les émanations du monde qui l'entoure, nous permet d'opérer les rectifications qu'impose une vision véritable de l'étant.

28. V. Havel, *Méditations d'été* [1991], trad. Jan Rubes, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1992, p. 153.

Afin que nous soyons à même d'effectuer ce travail de pensée tout à fait nouveau et, en un sens, impitoyable, il faut une discipline de l'âme, il nous faut nous soucier de l'âme afin qu'elle soit capable d'une telle chose²⁹.

C'est ce rapport à l'âme qui, dès avant Socrate, fonde l'Europe en brisant le carcan de l'apparence et de l'opinion traditionnelle pour accéder à la vérité dans la vigilance interrogative, cette « inquiétude³⁰ ». Cette vigilance qui est la condition de possibilité de la vérité est d'ordre non seulement théorique, ou même ontologique, mais d'ordre éthique ; il s'agit pour l'homme d'une « exigence infinie³¹ » qui est celle du respect, « non seulement de l'énigme de la non-éternité, mais respect de soi et d'autrui comme chair douloureuse, histoire brisée, parole bâillonnée, responsabilité étouffée³² ». C'est parce que nous héritons de cette tradition de sens que nous devons être vigilants à l'égard de la façon dont la cité respecte les droits de l'homme, c'est parce que nous sommes issus d'une civilisation de l'examen que cette responsabilité nous revient.

En effet, bien que le souci de l'âme entendu au sens socratique soit d'abord une recherche intérieure, intime, n'ayant pas en vue le succès dans les affaires du monde, il ne s'agit pas pour autant d'un intellectualisme sans portée pour autrui, tout au contraire :

C'est une aspiration à incarner l'éternel dans le temps et dans l'être propre, une aspiration en même temps à tenir ferme dans l'ouragan du temps, à tenir ferme dans tous les dangers que cela comporte, à tenir ferme lorsque le soin de l'âme met l'homme en péril. Car il n'y a point de doute que le soin de l'âme ne mette en péril l'être qui le défend dans une communauté où il ne fait pas loi. Et, comme cet être représente à son tour un danger pour la communauté, il n'y a rien que de très logique à ce qu'elle le traite en conséquence³³.

Ici, dans cette description de la naissance platonicienne de l'Europe comme patrie du soin de l'âme, se dessine en creux une vision de l'intellectuel « dissident ». Lorsque tout est mouvant, lorsque la communauté s'écarte du souci de l'âme, il est celui qui « tient ferme » – l'intrépide. Parce qu'il est d'abord l'homme du soin de l'âme, le

29. V. Havel, *Méditations d'été*, op. cit., p. 87.

30. Voir Josef Čapek, cité par Jan Patočka : « L'âme ne serait-elle rien de plus que cette inquiétude, rien que cette angoisse, que la faiblesse, qu'un sourd cri de désespoir poussé dans un vide vertigineux ? C'est peu de chose, mais au bout du compte... c'est tout ! L'âme est la question ultime, la question suprême que la vie est capable de se poser chez l'individu. Évidemment, une question n'est pas une réponse. En vérité, non. Hormis une exception unique : ici, question et réponse ne font qu'un » (« Josef Čapek, pèlerin boîteux », dans J. Patočka, *L'Écrivain, son « objet »*, trad. E. Abrams, Paris, PUL, 1991).

31. J. Patočka, « Séminaire sur l'ère technique », trad. E. Abrams, dans *Liberté et sacrifice*, op. cit., p. 315.

32. Guillaume de Stexhe, « Accéder au monde naturel en son ébranlement. La pensée du sens problématique selon Jan Patočka », *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 10, 1991, p. 200.

33. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 97.

philosophe est celui qui accepte de courir le risque – avec pour conséquence le bannissement ou la mort – de discorder avec la cité parce que sa tâche est de la mettre en accord avec elle-même. Quand la cité discorde avec le souci de vérité et de justice, le dissident discorde avec la cité précisément parce qu'il est celui qui ne discorde point d'avec lui-même. Le « dissident » est en quelque sorte le non-dissident par excellence, celui qui ne varie pas, ne cherche pas à dévier de la trace originelle. La conséquence quasi nécessaire de cette dissidence est la mort des Socrate, car même si le philosophe ne souhaite pas provoquer, même si son action n'est qu'une constante invitation au dialogue – comme le sera la Charte 77, respectant l'esprit de son premier porte-parole, y compris après sa mort –, l'existence même du philosophe est une provocation pour la communauté, qui ne peut la tolérer³⁴.

On ne peut approcher véritablement la façon dont les chartistes envisagent les droits de l'homme en les détachant de ce souci, de cette responsabilité à l'égard de soi-même. C'est en ce sens qu'il nous paraît plus souhaitable de parler, à leur endroit, de « politique des droits de l'âme », dans un écho fortuit mais riche de signification à ces « besoins de l'âme » que Simone Weil plaçait en préambule à sa « déclaration des devoirs envers l'être humain³⁵ ».

Une vision morale ou religieuse du monde

Nous avons tenté de montrer que la critique française de la politique des droits de l'homme, mais aussi, paradoxalement, sa défense, ne rencontraient guère la politique (non politique) chartiste des droits de l'homme, indissociable de la pensée, particulièrement exigeante pour l'individu, du « soin de l'âme ». Allons plus loin dans la mise au jour de cette différence, en posant les premiers jalons d'une « métaphysique » chartiste des droits de l'homme.

Pour Lefort, en effet, la question des droits de l'homme (et *de facto* la réponse dans laquelle elle consiste) s'impose à tous ceux qui refusent l'alternative semblant seule demeurer entre le totalitarisme et une « vision religieuse ou morale du monde³⁶ » qui constituerait un refuge non politique aux errances du politique. Alternative à cette alternative, les droits de l'homme signifieraient bien un renouveau de la pensée et de l'action proprement politiques. Or chez Patočka comme chez Havel, si le combat pour les droits de l'homme est bel et

34. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, op. cit.

35. S. Weil, *l'Enracinement*. « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain » [1943], op. cit.

36. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique », art. cité, p. 46.

bien pensé comme un renouveau de la pensée et de l'action proprement politiques, il est indissociable d'une vision morale et peut-être théologique du monde, ce que nous allons à présent tenter d'établir, ou au moins de suggérer.

*Faire renaître la société comme corps,
réordonner le monde politique à partir du sacré*

Pour s'en réjouir ou pour le déplorer, les analyses françaises partent du principe que la revendication des droits de l'homme est contemporaine de cette « mutation symbolique » (Lefort) qu'est la rupture démocratique avec la représentation de la société comme *corps*. Or la Charte 77, faisant le constat d'une société atomisée, s'efforce précisément de la faire renaître comme corps solidaire à partir du combat pour les droits de l'homme et du principe de « co-responsabilité ». Quand Gauchet voit dans « les droits de l'homme devenus une politique » le signe du péril de l'« affaïssement du collectif devant l'affirmation des individus³⁷ », quand il décrit le basculement démocratique qui fait passer la société d'un corps constitué et garanti par Dieu à une collection d'atomes séparés, Patočka et Havel voient dans le souci commun du respect des libertés civiques fondamentales le ciment d'un renouveau de la société civile, et, peut-être, la recherche d'un fondement sacré au vivre-ensemble.

L'influence de la morale chrétienne dans la construction de l'attitude dissidente est d'ailleurs palpable et se manifeste particulièrement sur deux points : le refus de la violence, considérée comme corrompant nécessairement ceux qui l'utilisent, et la conviction de la valeur du sacrifice. Timothy Garton Ash l'a bien montré à propos de Patočka et Havel : tous deux refusent à la fois la violence, et l'idée que rien en politique ne vaut que l'on sacrifie sa propre vie. D'où la « réticence » à l'égard du pacifisme occidental qu'analysera Havel au début des années 1980. Refuser l'usage de la violence, donc ; mais non pas refuser le combat, quels qu'en soient les risques. Ligne de crête exigeante pour laquelle la pensée et l'exemple de Patočka peuvent offrir des appuis solides.

Au-delà de ces considérations éthiques, il nous semble surtout que l'on peut voir affleurer chez Patočka et Havel les *éléments d'une théologie politique* qui distinguerait radicalement la vision chartiste du combat des droits de l'homme de la façon dont on l'appréhende en France.

La pensée française de la politique des droits de l'homme juge que l'émergence moderne de l'individu est corrélative de l'effondrement

37. M. Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » (2000), *la Démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 378.

de la croyance en une structuration du monde, en un ordre politique qui procéderait d'un cosmos lui-même ordonné, et que la nouvelle source de légitimité qui est celle de la société moderne, c'est le contrat entre les individus fondé sur la reconnaissance de leurs droits subjectifs, l'« élévation des droits de l'homme à la centralité idéologique » étant pour Marcel Gauchet l'aboutissement de cette modernité entendue comme « poussée puissante de l'individualisme³⁸ ».

Or ni Patočka ni Havel ne parlent de subvertir l'ordre politique en refondant la communauté sur le contrat entre les individus, au contraire : ce qu'ils veulent faire, c'est soumettre l'ordre politique national à un ordre plus élevé, celui des droits de l'homme. Ce qu'ils déclarent, c'est qu'il y a quelque chose au-dessus des formes contingentes de la modernité politique, un *ordre supérieur*. C'est à une refondation de l'être-ensemble qu'en appellent les chartistes par cet appel aux droits de l'homme entendu comme « fondement supérieur³⁹ » ; et non à sa dissolution dans la multiplicité des particularismes.

Alors que l'humanité de l'époque de la technique tend à espérer de façon illusoire dans des solutions techniques nouvelles à la crise morale, les chartistes prétendent proposer une alternative à cette recherche vaine : celle d'une « morale sans arrière-pensée », « inconditionnelle », et reposant sur la conviction résolue de principes « sacrés, valables toujours pour tous et capables de définir des fins à poursuivre⁴⁰ ». Là où la critique de la « politique des droits de l'homme » voit un risque de subversion de l'être-ensemble par l'arbitraire d'individus toujours plus capricieux, Patočka voit dans les droits de l'homme l'expression même d'une morale inconditionnelle qui seule peut nous garantir contre l'arbitraire de l'appareil socialiste : en effet, « ce n'est pas l'homme qui définit [cette morale] selon l'arbitraire de ses besoins, souhaits, tendances et désirs, mais c'est au contraire la morale qui définit l'homme⁴¹ ».

En signant les accords d'Helsinki, explique le phénoménologue, les États ont reconnu « qu'il existe quelque chose d'inconditionnel qui les domine et les dépasse, et qui même pour eux constitue une base fondamentalement "sacrée", intangible et dont la lésion condamne son auteur intérieurement ». « Sacré » : le mot revient, donc, dès qu'il s'agit de chercher un point d'appui à la refondation d'un système politique qui ne s'affranchisse pas de l'éthique. Les

38. M. Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », art. cité, p. 339.

39. J. Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », art. cité, p. 198.

40. *Ibid.*, p. 197. L'idée même de *normalité* morale que reprendra Havel dans son texte sur le *pouvoir des sans-pouvoir* (c'est le régime qui est dissident et c'est le dissident qui est « normal », c'est la contradiction du régime avec une conscience morale « normale » qui rejette le citoyen responsable « en dehors des structures existantes » et le place « en situation de confrontation avec elles » [Václav Havel, « Le Pouvoir des sans-pouvoir », art. cité, p. 116]) suppose, nous semble-t-il, un canon, un ordre naturel qui n'est pas encore explicité au lancement de la Charte, mais que nourrit peut-être déjà la théologie pratique de Havel.

41. J. Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », art. cité, p. 197.

droits de l'homme sont bien pour les chartistes l'objet de cette recherche du fondement, de l'inconditionné. Ils sont le signe d'une « souveraineté du sentiment moral » : ce que décrit Patočka, c'est donc un lieu politique ordonné, une hiérarchie de la normativité dont le principe suprême est l'inconditionné moral. Ce ne sont pas les individus – ici les signataires – qui sont ou se sentent supérieurs au politique ; mais ceux-ci se veulent simplement les témoins de ce qu'il existe une *autorité supérieure* qui oblige les individus dans leur conscience personnelle et les États au moyen de la signature de leurs représentants sur des pactes internationaux de signification fondamentale⁴². Ici se pose, nous semble-t-il, une nouvelle question, importante pour comprendre le sens donné à la vision patockienne des droits de l'homme : qu'est-ce qui légitime la priorité des droits de l'homme sur les contingences politiques, ou, autrement dit, ces principes sacrés sont-ils garantis par une instance suprême, divine ?

La région supérieure

Patočka, dans les textes qui entourent la publication de la Charte et la définissent, parle d'une « région supérieure⁴³ », d'une « législation supérieure⁴⁴ » à propos de cet élément moral auquel doit être subordonné le politique. La mort du philosophe nous prive de l'éclaircissement ontologique de cette supériorité. Mais on peut voir s'esquisser ici, nous semble-t-il, la restauration d'un édifice théologico-politique dont Havel poussera la logique jusqu'au bout. Au moment où le citoyen instaure ou réinstaure le politique, il postule un ordre du monde envisagé du point de vue moral, une hiérarchie du devoir-être au fond assez proche de ce que Heidegger caractérisait comme la constitution « onto-théologique » de la métaphysique. Trop peu de textes étayaient malheureusement cette thèse, et les derniers articles de Patočka ne lui laissent que le temps d'esquisser ce réordonnement du monde moral et politique, mais les textes postérieurs de Havel éclairent peut-être ce qui reste le non-dit majeur de la vision chartiste des droits de l'homme.

Chez Havel en effet, la théologie devient explicite, et Dieu comme garant de la légitimité morale du politique apparaît, sinon dans sa gloire, au moins dans une certaine clarté ; l'« État spirituel » à fonder sur la base du soin de l'âme⁴⁵ ne peut devenir réalité que si l'on écoute à nouveau « la voix qui monte du tréfonds de notre conscience » et qui est, en dernière instance, celle de ce « juge au-dessus des étoiles » qu'évoque l'hymne européen⁴⁶.

42. J. Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », art. cité, p. 198.

43. *Ibid.*, p. 198.

44. *Ibid.*

45. V. Havel, *Méditations d'été*, op. cit., p. 153.

On retrouve donc chez le dissident-président tchèque une composante kantienne (peut-être d'origine rousseauiste) de l'*Aufklärung*, Dieu comme postulat de la raison pratique, dont les résonances françaises sont traditionnellement faibles mais qui s'accorde assez bien à la pensée conservatrice américaine. Faire de la politique une autre forme d'éthique, refonder la cité sur cet élément moral qu'est la protection des droits de l'homme, c'est écouter en soi la voix de notre conscience qui est celle de Dieu.

Conséquence politique récente, l'engagement du président de la République tchèque au moment de la seconde guerre d'Irak se justifiera ainsi :

L'État est l'œuvre de l'homme, mais l'homme est une œuvre divine, c'est pourquoi il est, selon moi, légitime d'intervenir pour défendre les droits de l'homme dès lors que ces droits sont bafoués de manière manifeste et vérifiable⁴⁷.

Du sacrifice (à résonance christique) au soutien à une politique de défense de l'œuvre divine, on perçoit à quel point la « politique des droits de l'homme » de Havel, dont l'origine patockienne ne fait pas de doute, se situe loin du débat français. Et on ne peut lui dénier une certaine cohérence, quand bien même elle le conduit à certaines (graves) incohérences – les droits des torturés d'Abu Ghraïb ou de Guantanamo n'ayant pas été, comme on le sait, jugés dignes d'une remise en cause de la guerre antiterroriste auquel le président tchèque s'était associé en signant la « lettre des huit ».

Trente ans après, relire les textes chartistes à la lumière des débats auxquels ils ont donnés lieu en France, mais aussi au vu des prises de position récentes des anciens dissidents les plus fameux, nous conduit à nous poser quelques questions, sans doute plus actuelles qu'il n'y paraît au premier abord. La fécondité politique du combat des droits de l'homme peut-elle survivre à la défaite de son premier adversaire ? Le combat chartiste pour les droits de l'homme peut-il éclairer, en un tout autre sens que celui auquel nous sommes accoutumés en France, la notion d'ordre moral ? La réaffirmation du sacré en politique, liée à la notion de dignité humaine et aux droits qui en découlent, peut-elle exister hors de toute théologie morale au moins implicite ?

Nathanaël Dupré la Tour

46. V. Havel, « Le défi historique de l'Europe », trad. Milena Braud, *Transeuropéennes*, n° 8, 1996, p. 21.

47. Václav Havel et Jacques Rupnik, « Ce n'est qu'un au revoir... », *Politique internationale*, n° 98, hiver 2002-2003, p. 20.