

## DIALECTIQUE POLITIQUE ET ANTINOMIE DES VALEURS JURIDIQUES

*À Michel Levinet*

Ce qui donne un éclat particulier à la pensée hellénique et souligne la force de son savoir, c'est la découverte du *logos* signifiant à la fois la parole raisonnée et l'ensemble des rapports des choses naturelles<sup>1</sup>.

Certes, la philosophie des Anciens est tributaire des grandes civilisations des pays de l'Orient, tel l'Égypte. Toutefois, grâce au *logos*, la sagesse mythique se transforme en interrogation critique qui s'implante dans la réalité de la nature et par là dans celle de la cité. La règle fondamentale que les Grecs tirent de la nature est que celle-ci assure la pérennité de son devenir grâce à une coexistence équilibrée de ses contraires<sup>2</sup>.

La philosophie fait pénétrer le *logos* dans la vie des citoyens et donne un sens particulier aux relations à l'autre, Grec ou barbare, citoyen ou esclave, homme ou femme. Tout en gardant son objectivité comme élément de l'ordre naturel, le *logos* pénètre les échanges politiques<sup>3</sup> pour poursuivre la recherche de l'équilibre des rapports exprimé comme solution juste<sup>4</sup>. Dès lors, il se place au centre de la culture éthique qui comprend le naturel, le social et le juridique.

Or l'effort pour s'entretenir avec l'autre dans toutes ses spécificités, différences, désaccords, oppositions, conflits sans aboutir à des monologues stériles, s'impose dans la cité comme une nécessité politique et acquiert un statut privilégié sous les traits de la dialectique<sup>5</sup>.

Le *logos* dans la nature ou dans la cité implique dès lors des rapports antithétiques qui nécessitent une coexistence paisible des contraires afin que le cours des choses aboutisse à une heureuse issue.

---

1. Pour plus de détails, cf. l'ouvrage déjà classique, M. I. FINLEY, *The Ancient Greeks. An introduction to their life and thought*, New York, Viking Press, 1963.

2. Cf. HÉRACLITE, «... l'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie (et toutes choses sont engendrées par la discorde)», *Les Présocratiques*, La Pléiade, 1988, fr. VIII, p. 147.

3. Entendons l'adjectif politique comme désignant les affaires de la cité (*polis*).

4. Cf. le chapitre V de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

5. Cf. P. FOULQUIE, *La Dialectique*, Paris, PUF/Que sais-Je?, 1949.



L'application du *logos* dans le cadre de la cité rend conscient le Grec, surtout celui de l'époque classique, de l'existence de l'Autre non pas comme un autre semblable, mais comme un autre différent de moi par ses racines, sa culture, son histoire, son statut social<sup>6</sup>. Ici, il n'est pas sans intérêt de souligner que l'humanisme classique est fondé sur la hiérarchie des classes et des conditions de vie.

En effet, action, réaction et confrontation des forces opposées sont à la base de la dialectique naturelle. Les Hellènes tirent de la pratique de cette dialectique des règles de comportement pour les appliquer dans le cadre de la cité. Car la cité, par les différences, les rivalités et les conflits qui règnent en son propre sein, est tributaire de cette dialectique (qui revêt ainsi une forme politique). Celle-ci fait naître un droit objectif dont parle notamment Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Dans cette perspective, la nature et l'histoire qui engendrent la culture des peuples sont les protagonistes d'un droit objectif qui revêt plusieurs formes au sein de la cité. Aristote souligne d'ailleurs que le droit, comme l'Être, se disent de plusieurs façons<sup>7</sup>.

Il s'agit d'un droit qui se trouve dans le devenir historique de la cité et se concrétise à l'aide de la dialectique exercée tout particulièrement par la prudence judiciaire. Car le juge, tiers dépassionné et impartial, est au-delà de toute contestation, revendication et opposition des intérêts des parties.

La dialectique comme conflit des contraires qui assurent le devenir naturel (Héraclite) –et que l'on retrouve dans le cadre d'une éthique politico-juridique de la cité (Aristote), qui règne dans l'Histoire (Thucydide) et qui sera renchérie par les Sophistes– fait l'objet d'une étude particulière chez les philosophes modernes, tels Hegel et Marx<sup>8</sup>.

Hegel insiste moins sur le *logos* que sur les rapports entre le général et l'individuel. Chez lui, la dialectique se présente comme le mouvement réel de l'esprit dans sa relation à l'Être: elle est alors conçue comme le moteur interne des choses qui évoluent par négation et réconciliation<sup>9</sup>. En revanche, Marx insiste davantage sur la dialectique de l'Histoire entendue comme le résultat des conflits entre des classes différentes et de la lutte entre leurs intérêts divergents, ainsi qu'entre le développement des forces productives et les rapports sociaux issus de leur état antérieur<sup>10</sup>.

6. J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982. M. H. HANSEN, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

7. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 7, 1017 b 1; *Éthique à Nicomaque*, 1129 a 26-28.

8. R. MOURIAUX, *La dialectique d'Héraclite à Marx*, Paris, Syllepse, 2010.

9. Cf. G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* (1807), tom. I, trad. J. Hyppolite, éd. Aubier-Montaigne, 1941, pp. 158-159.

10. E. HOBSBAWM, *Marx et l'histoire. Textes inédits*, Paris, Demopolis, 2008, et notamment le chapitre 4, «La conception marxiste de l'histoire».

Or chez les auteurs déjà mentionnés, le droit objectif est intimement lié à la dialectique, ce qui nous aide à comprendre plus spécialement les antinomies qui existent parmi les valeurs juridiques, valeurs qu'impliquent inévitablement le droit objectif et les droits subjectifs ou droits de l'homme.

## I. Naissance de la dialectique et pensée philosophique

Il est important pour notre étude de s'instruire d'abord sur la façon dont la dialectique apparaît dans la cité, tel un *microcosmos* à l'image du *cosmos*. C'est sur la place publique qu'elle se développe, impliquant à la fois la liberté de la parole de chaque citoyen et la possibilité de sa participation aux affaires liées au destin politique de la cité.

### A. La dialectique sur l'agora

L'*agora* désigne l'endroit principal de la ville<sup>11</sup>. Elle ne sert pas seulement au commerce mais aussi aux rencontres et aux échanges entre citoyens. Jusqu'aux réformes de Clisthène, elle accueille l'Assemblée (*Ecclésia*) du peuple. Celle-ci vote les lois, le budget, la paix ou la guerre, elle pratique l'ostracisme. Elle tire au sort les *bouleutai* (présidents de conseil), les *héliastes* (membres des tribunaux), les neuf *archontes* (magistrats qui dirigent la république) et élit les dix *stratèges* (les officiers militaires supérieurs)<sup>12</sup>.

Là se retrouvent tous les ingrédients d'une démocratie qui permet au peuple de participer aux choses de la cité<sup>13</sup>. Elle exprime la volonté authentique du peuple en ce sens que par l'enjeu du nombre majoritaire, règle démocratique fondamentale, le peuple, sans passer par des représentants qui risquent d'affecter sa volonté, trace le destin historique de sa cité.

Pour les citoyens d'Athènes à l'époque classique plus spécialement, démocratie signifie, avant tout, participation aux discussions politiques controversées sur l'*agora*. Et de cet esprit des choses découlent les différents droits, prérogatives accordées aux citoyens comportant le droit objectif (*dikaion*) destiné à répondre aux exigences démocratiques de la cité.

De cette manière, la dialectique se trouve au cœur de la cité. Elle fait partie de la vie quotidienne, car en Grèce, il n'y a pas de séparation entre vie publique et vie privée. Une chose est importante: la vie citoyenne. Et ce qui détermine la vie citoyenne, ce sont les débats sur l'*agora*, où les différences se rencontrent, s'opposent et surtout se discutent, par la parole raisonnée, le

11. XÉNOPHON, *L'Économique*, 7, 1.

12. Pour plus de détails cf. C. MOSSÉ, *Les institutions grecques*, Paris, Armand Colin, 1968.

13. Cf. XÉNOPHON (*Mémoires*, III, 9, 10). HÉRODOTE, *L'Enquête*, III, 80. EURIPIDE, *Les Suppliants*, v. 406 et suiv. Pour plus de détails, cf. M. H. HANSEN, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

*logos* qui argumente avant d'affirmer, qui raisonne avant de s'exalter, qui s'efforce de persuader avant d'enflammer.

L'*agora* est donc un lieu où se reflètent toutes les couleurs politiques de la cité, où la rhétorique épouse la sagesse et la prudence, où les décisions les plus importantes pour la cité et les citoyens sont prises avec la collaboration de tous les *politai* (les membres de la cité)<sup>14</sup>.

Il s'agit d'une démocratie qui fait de la dialectique politique l'outil indispensable pour faire respecter la pluralité des opinions au sein de la cité. Cette dialectique atteste l'effort de la cité pour chercher une solution, non en vue du bien du citoyen-personne (l'idée de personne n'existait pas dans l'antiquité) mais en vue du bien commun de la cité même, car le citoyen représente l'un dans le multiple, l'un-semblable ou dis-semblable qui s'intègre dans le multiple pour former une unité, malgré les spécificités et les différences qui les distinguent des autres. Ce multiple représente un agent moral et politique soumis à l'éthique de la discussion et de la controverse en quête du bien, du beau et du juste dans le cadre de la cité.

La dialectique politique des Anciens se distancie par là de celle des Modernes quant aux conflits des droits fondamentaux et aux antinomies qui en résultent. Elle concerne fondamentalement les débats déroulés sur la place concernant des hommes libres ou esclaves dans la cité, les métèques, les femmes et les enfants et les étrangers qui la traversent<sup>15</sup>.

Pour les Anciens, lors d'un débat démocratique, il faut que l'on puisse parler librement et avec franchise<sup>16</sup>, sans avoir éventuellement peur d'être réprimé pour ses avis audacieux quoique légitimes. La *parrhèsia* représente un des idéaux les plus représentatifs de la démocratie athénienne. Elle indique le privilège des citoyens athéniens de pouvoir prendre la parole à l'Assemblée<sup>17</sup>. La *parrhèsia* est accouplée de l'*isigoria*<sup>18</sup>: le droit à la parole pour tous les citoyens. Chaque membre de la cité peut intervenir à tout moment dans le débat, pour dire ce qui lui tient à cœur, et ce droit est considéré comme sacré. Autrement dit, tout citoyen possède le pouvoir d'intervenir à tout moment dans les débats publics pour se prononcer sur les affaires de la cité.

Mais ces prérogatives qui remontent à un droit objectif vont de pair avec deux autres, auxiliaires de la dialectique politique qui soutient la démocratie: a) l'*isonomia* et l'*isopoliteia*. La première traduit l'égalité de tout citoyen

14. Cf. HOMÈRE, *Iliade*, 9, 441; 7, 382; 11, 807. PLATON, *Gorgias*, 469 d.

15. Au début du livre III de sa *Politique*, Aristote définit le «citoyen» comme celui qui participe à l'*archè* (mot polysémique: «pouvoir» ou «magistrature»), comme magistrat, comme juge, ou même, dit-il, comme simple membre du Conseil ou de l'Assemblée, puisque le Conseil et l'Assemblée sont le lieu de l'*archè*.

16. Cf. PLATON, *Les Lois*, 694 b. EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 391; *Ion*, 672.

17. EURIPIDE, *Ion*, 672; *Hippolyte*, 442 et suiv. PLATON, *Les Lois*, 694 b.

18. HÉRODOTE, *L'Enquête*, 5, 78. XÉNOPHON, *Cyropédie*, 1, 3, 10.



devant les lois de la cité<sup>19</sup>; la deuxième atteste l'égalité des droits civiques (de la *polis*)<sup>20</sup>. En outre, la dernière désigne le privilège accordé collectivement par une cité à une autre permettant aux ressortissants de la cité bénéficiaire de jouir des droits civiques dans celle qui les concède, en cas de leur adoption<sup>21</sup>. L'*isopoliteia* dénote ainsi une citoyenneté égale pour tous.

Dans l'Athènes de Périclès en effet, la démocratie désigne les pouvoirs réels des citoyens pour participer aux décisions cruciales de la cité. Le peuple représente le corps fondamental de la cité. L'Hellène tire le sens de son existence de son statut de citoyen.

À l'appui de ces explications, il est possible de mieux comprendre la compatibilité de la démocratie grecque avec l'inégalité des classes et le sentiment de supériorité que les Hellènes éprouve vis-à-vis des barbares.

En effet, la démocratie athénienne renvoie à l'exercice de certaines capacités politiques des citoyens, considérés comme membres à part égale de leur cité. Tous peuvent participer aux débats publics autour de la cité comme agents actifs. Et comme les affaires de la cité ne peuvent concerner que les citoyens, les égalités «démocratiques» ne se rapportent qu'aux membres de la cité (les *politai*).

Il ne serait donc pas inutile de rappeler que, contrairement à l'idée moderne de citoyen du monde (*cosmopolitès*) qui qualifie chaque personne humaine et octroie par là des droits fondamentaux, tant aux citoyens qu'aux étrangers, le statut existentiel de l'homme ancien est marqué par sa qualité de *politès*: membre de la cité. La démocratie traduit donc l'égalité politique, juridique et sociale au sein de la cité; la vie de la cité est une affaire entre ses membres. Or la dialectique politique désigne les débats sur l'*agora* qui font appel uniquement aux *politai*.

Les valeurs antinomiques qui sont à débattre ne sauraient donc avoir un caractère universel concernant les rapports entre hommes, mais une portée particulière qui ne regarde que les citoyens grecs.

Chez les Grecs et en particulier à Athènes, au centre de la dialectique politique se retrouve le souci de l'identité et les valeurs qui l'entourent et la soutiennent. À l'époque classique, la démocratie reflète l'image d'une cité qui l'emporte, par sa culture, non seulement sur la civilisation des barbares, mais aussi sur les régimes d'autres cités telle Sparte, dont la constitution ne permet aucun dialogue. La législation spartiate implique la soumission aux lois autoritaires de la *polis*.

Plus spécialement à Athènes, les antinomies du droit (*dikaion*) qui sont débattues révèlent la prise de position du citoyen par rapport à l'autre.

19. HÉRODOTE, *L'Enquête*, 3, 80. PLATON, *Ménéxène*, 239 a.

20. ARISTOTE, fr. 5, 37.

21. ARISTOTE, *Politique*, 16, 26, 9.

Celui-ci est ou bien le dissemblable à cause de sa culture (l'étranger), ou bien différent à cause de son régime politique (citoyen grec non-athénien).

Il s'ensuit que les débats dialectiques centrés sur les valeurs qui sont foncièrement politiques se déroulent dans le souci d'écartier tout nivellement des spécificités identitaires, donc d'une tentative d'assimilation égalitaire du Grec à tout autre homme; ce que l'esprit hellénique rejette comme étant une menace d'aliénation de son identité. L'homogénéité des particularités des peuples qui distinguent les hommes est rejetée par les Grecs à l'époque classique. Même au sein de l'Hellade, il existe des spécificités qui distinguent les citoyens grecs entre eux. Pour les Hellènes, il est inconcevable de concevoir l'humanité comme une grande famille avec les mêmes droits pour tous, telle qu'on la découvre dans la Déclaration de 1948. Il s'agirait d'un nivellement de l'homme et aurait, comme conséquence, l'abaissement intellectuel et la dégradation existentielle du citoyen grec.

Les spécificités sur lesquelles s'appesantissent les Hellènes ne représentent pas l'expression d'un mépris pour l'Autre. Certes la postmodernité a recours aux droits fondamentaux qui assimilent dans une grande mesure l'étranger à l'indigène. En Grèce, des lois ancestrales assurent respect et protection à l'autre et surtout à l'étranger suppliant. Le droit d'hospitalité<sup>22</sup> garantie des liens de solidarité entre un Hellène et son hôte sous les auspices des dieux mêmes. Donc ce droit, de caractère sacré, s'impose dans la cité comme une loi dont la validité dépasse la force des lois positives qui tenteraient de l'abolir. La philosophie du «visage vulnérable»<sup>23</sup> de l'autre qui demande aide et protection, ainsi que l'a conçu l'humanitarisme postmoderne, ne constitue pas tellement une nouveauté radicale ni un progrès extraordinaire de l'esprit moderne par rapport à l'humanisme classique.

Le Grec, avant de réfléchir sur l'homme ainsi que sur sa place dans le monde et dans la cité, regarde et scrute la nature, mère de la dialectique. Celle-ci traduit tout mouvement, conflit, toute différence et inégalité qui composent le flux et le reflux des choses naturelles dont font partie l'histoire et la culture. Comme la cité est un produit naturel, les règles de la dialectique de la nature occupent un intérêt central dans la cité.

L'universel et l'abstrait intéressent moins les Grecs que le concret et le particulier. Ainsi la liberté et l'égalité sont étudiées en rapport avec les situations et les conditions bien déterminées entre citoyens et ensembles de citoyens bien définis. Ce qui est important, ce n'est pas l'application d'un principe *in abstracto* mais l'examen et la discussion de tous les aspects

---

22. Cf. à ce sujet, M.-F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, Realia/Les Belles Lettres, 2008.

23. Nous faisons allusion à l'humanitarisme de Levinas. Cf. *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Essais/Folio, 1986.

antithétiques qu'il implique quant aux conflits de valeurs et d'intérêts qu'elle comporte.

Il n'est donc pas étonnant de constater l'importance qu'accordent les Grecs et notamment Aristote à la prudence comme vertu de la science du particulier qui permet à travers des controverses, des disputes, des intérêts et des opinions opposées de trouver par les jeux du *logos* dialectique (parole raisonnée et équilibre dans les rapports antithétiques) une solution juste et raisonnable.

### **B. Aristote et la dialectique: du langage à la justice sociale**

Aristote fait la distinction entre dialectique et analytique<sup>24</sup>. Cette dernière procède par démonstration et déduction; par contre la dialectique se fonde sur des raisonnements. Elle vise le fond des choses, la vérité. Elle s'oppose par là à la rhétorique. Dans son livre *La Rhétorique*, le Stagirite s'efforce de décrire le vrai poids de la rhétorique et de savoir dans quelle mesure la rhétorique peut rendre compte de la vérité comme le fait la dialectique. Toutefois, lorsque le Stagirite s'intéresse aux débats publics, la rhétorique vient au secours de la dialectique. Car la dialectique s'insérant dans les échanges sociaux renvoie à un rapport contradictoire: tout rapport repose sur le principe de tension-opposition entre deux termes, deux situations, et le dépassement de cette opposition<sup>25</sup>.

Lorsqu'il s'agit d'une situation concrète ou particulière, la prudence doit être mise en jeu. Aristote fait de la prudence<sup>26</sup> une qualité de l'esprit comme il le fait pour la politique, toutefois leur essence est différente; la politique désignant en particulier l'administration des choses publiques<sup>27</sup>.

Lorsque la prudence se rapporte aux affaires de la cité elle lui sert d'architectonique, à savoir d'une belle structure garantie par les lois. Il y va de la structure générale de la cité (*polis*). Mais la prudence apparaît sous son habit politique, lorsqu'elle s'occupe des choses particulières. Ici elle œuvre en matière d'action et de délibération. Car la délibération est une recherche particulière.

En outre, Aristote n'oublie pas que la prudence témoigne d'une préoccupation dont chacun est prisonnier dans ses propres affaires<sup>28</sup>, mais il

24. Pour plus de détails, cf. J.-P. DUMONT, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris, Vrin, 1992.

25. Cf. O. REBOUL, *Rhétorique et dialectique chez Aristote, Argumentation* (Kluwer Academic Publishers), 4, 1990, pp. 35-52.

26. M.-C. GRANJON, *La prudence d'Aristote: histoire et pérégrinations d'un concept*, *Revue française de science politique*, 49, 1999, pp. 137-146.

27. Cf. *Éthique à Nicomaque*, 1141 b 20 et sq.

28. *Ibid.*, 1141 b 30 et sq.

souligne qu'elle indique surtout l'art de rendre justice (*dikastikè*) et, dans ce cas-là, elle appartient au domaine de la politique<sup>29</sup>.

Sans rompre ainsi avec l'idée de la justice traditionnelle entendue comme vertu parfaite, Aristote se centre sur la justice politique: la justice dans le cadre de la cité. Cette justice renvoie directement au droit particulier, à savoir celui qui concerne les échanges, donc à un droit qui se situe au cœur de la dialectique politique, pilier de la dialectique juridique.

En effet, Aristote ne saurait étudier le droit situé dans la nature des choses de la cité sans emprunter la méthode dialectique. Car la dialectique du droit se niche dans cette nature. Dès lors, Aristote s'éloigne de la métaphysique juridique de Platon qui, dans *La République*, fait de l'Archétype du juste la source du droit naturel. Pour le Stagirite, le droit a une portée hautement géopolitique. Il dépend du lieu de son application et du régime politique qui règne dans la cité. À ce propos, soulignons que Montesquieu suit, dans *L'Esprit des Lois*, les perspectives aristotéliennes.

Pour le Stagirite, le droit n'est pas normatif. Certes les lois (*nomoi*) jouent un rôle majeur dans la détermination du juste, mais le droit (*dikaion*) est beaucoup plus que la loi formelle. Anti-dogmatique, la culture juridique du Stagirite exprime la réalité sociale composée d'entités opposées qui nécessitent l'intervention de la dialectique.

Ce réalisme juridique fait dire à Aristote que l'attribution du droit ne peut concerner que les individus semblables, donc les citoyens et qu'une véritable relation juridique ne saurait exister entre le maître et l'esclave, même si cette relation est, malgré tout, hautement dialectique. Car le droit est tributaire de l'égalité (*ison*); cette égalité n'indique pas, contrairement aux Modernes, un droit axiomatique, subjectif et unilatéral, mais une égalité proportionnelle qui se découvre dans les échanges disputés et par rapport à autrui: celui qui est directement impliqué dans un différend, représentant donc une des parties qui revendique son droit (*dikaion*).

Or dans la dialectique de la cité qui suppose la liberté des parties en litige, le juge est appelé à rechercher l'égalité proportionnelle traduite en termes de droit en vue d'être attribué à chacun selon son mérite (*axia*-dignité). En langage moderne, ce mérite s'appelle dignité. Mais cette dignité n'a ni le caractère ni la nature de la dignité classique. Contrairement à la dignité moderne qui possède un caractère consubstantiel à l'être de l'homme en tant qu'être humain et un caractère inaliénable, l'*axia*-dignité concerne, en tant qu'évaluation juridico-politique, le comportement du citoyen. Le droit aristotélien se révèle foncièrement démocratique (au sens moderne du terme), un droit qui est le fruit de compromis, après analyse, comparaison,

---

29. *Ibid.*, 1141 b 33.

concession, réflexion critique, et de jugement de valeur impliquées dans les échanges entre citoyens. Bref, le droit grec est le fruit de la dialectique.

Ce droit dialectique, sous forme de solution juste, se concrétise par le *logos* (la parole) raisonnée du juge. Celui-ci dit le droit après toute une mise en application de sa prudence comme outil nécessaire à la recherche du juste. Le juge est l'interlocuteur impartial entre les parties en conflit, animées par des intérêts antithétiques, à la recherche des rapports équilibrés selon une égalité proportionnelle. Celle-ci traduit un droit sous forme d'un juste milieu entre deux indus: un trop et un trop peu. Ici le *logos* dialectique renvoie à la fois, aux rapports justes et à la parole raisonnée du juge.

En fin de compte, le *logos* qui embrasse la culture juridico-politique d'Aristote implique l'équilibre des intérêts ou des valeurs antinomiques qui s'opposent dans le cadre des échanges politiques (de la cité). En l'occurrence, le débat démocratique renvoie à une liberté de statut social et une égalité proportionnelle conforme au mérite de chaque citoyen comme acteur social participant au déroulement politique de sa cité.

Tel n'est pourtant pas le cas de l'humanisme postmoderne qui affectionne le général et recherche l'universel.

## II. Du particulier à l'universel: le destin de la dialectique

Notre postmodernité essaie de résoudre les problèmes relatifs au communautarisme et aux minorités multiculturelles par le culte de l'universalisme. Celui-ci traduit le même respect dû à chaque homme au nom d'une dignité qui lui est inhérente. Cette dignité assure des droits fondamentaux supranationaux qui témoignent d'une liberté et d'une égalité conformes aux exigences des démocraties actuelles. Ces deux droits subjectifs donnent la possibilité à l'homme de participer –et selon les principes démocratiques–, dans sa patrie ou ailleurs, aux débats publics qui permettent à chaque personne de revendiquer et de faire prévaloir ses autres droits fondamentaux.

### A. La démocratie de l'universel

L'universalisme issu des droits de l'homme<sup>30</sup> s'efforce d'empêcher les effets pervers du communautarisme<sup>31</sup> et du multiculturalisme<sup>32</sup>. Il est vrai

30. F. JULIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

31. P. A. TAGUIEFF, *La République enlisée. Pluralisme, Communautarisme et Citoyenneté*, Paris, Éd. des Syrtes, 2005.

32. C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994. W. KYMLICKA, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

que le communautarisme traduit un mouvement de pensée qui fait de la communauté (ethnique, religieuse, culturelle, sociale, politique, mystique, sportive) une valeur essentielle pour sauvegarder l'héritage culturel de l'individu et lui permet de se manifester dans sa plénitude de personne historique. Quant au multiculturalisme, il exprime les mouvements de la vie et soutient les idées qui mettent en relief la diversité culturelle comme source d'enrichissement de la société. En particulier, il se déploie par des politiques volontaristes sous forme de combat contre la discrimination, en favorisant l'épanouissement des spécificités culturelles de chacun. Dans le même temps, il poursuit la reconnaissance des statuts légaux ou administratifs propres aux membres de certaines communautés.

L'universalisme préconise un traitement égalitaire et libertaire pour tous les hommes. Il aspire ainsi à créer un climat démocratique où règne un consensus sur les valeurs communes au-delà de différents espaces géopolitiques. Il vise alors à promouvoir une dialectique supranationale de sorte que les personnes humaines, indifféremment à leur appartenance socio-culturelle, puissent échanger équitablement et résoudre pacifiquement leurs différends. Ce sont là les signes d'un nouveau cosmopolitisme inspiré par les idéaux démocratiques issus de l'humanitarisme postmoderne: l'égalité axiologique<sup>33</sup> de tout être humain comme appartenant à la même famille biologique. Cet humanisme représente un œcuménisme *laïque*<sup>34</sup> inauguré par l'humanitarisme de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Dans cette optique, l'universalisme attaché à la dialectique politique postmoderne, outil précieux de toute démocratie, représente l'élément moral interne des droits de l'homme. C'est de cet élément que les valeurs actuelles tirent leur force en tant que valeurs œcuméniques<sup>35</sup>.

Cet universalisme, adopté par les partisans de l'État de droit, traduit l'effort d'universalisation des valeurs sociétales et la réalisation de leur effectivité-efficacité au niveau international.

33. Par égalité axiologique, nous entendons une égalité qui se rapporte aux valeurs onto-existentielles propres à l'homme.

34. En ce sens que cette Déclaration exprime les couleurs de plusieurs religions. En effet comme le souligne J.-L. CHABOT, Le courant personnaliste et la Déclaration universelle des droits de l'homme, F.-J. FERRAND-H. PETIT (éds), *Fondations et naissances des droits de l'homme*, vol. 1, *L'odyssée des droits de l'homme*, 2003, pp. 325-337 et notamment p. 330, «Parmi les acteurs directs et prépondérants dans la rédaction du texte de la déclaration universelle (...), nous nous trouvons en présence d'une culture religieuse protestante avec Eleanor Roosevelt, catholique avec Charles Malik et judéo-chrétienne avec René Cassin; dans ce dernier cas, le judaïsme bien sûr est dominant chez le président de l'Alliance israélite universelle, marié à une chrétienne, formé au sein d'une culture civique française marquée par une laïcité forte qui confine parfois à un certain laïcisme; mais cette laïcité et laïcisme sont eux-mêmes issus d'un terreau moral chrétien.

35. P. PARARAS, *Culture constitutionnelle et droits de l'homme* (en grec), Athènes, Sakkoulas, 2011, pp. 92-93.

La dialectique politique postmoderne, tout en ouvrant des espaces de liberté communicationnelle, ne saurait souffrir la contestation des *dictats* humanitaires qui imposent l'universalisation des valeurs existentielles. La postmodernité est consciente que la dialectique politique, au sein des États des communautés internationales et des institutions mondiales, ne saurait être effacée par les règles de droit, mais par une dialectique politique qui aplanit toute différence de valeur. Toute opposition, tout conflit et tout différend ne pourraient trouver des solutions pacifiques et équitables qu'à partir de la liberté et de l'égalité pour tous, conçues comme des impératifs axiomatiques: des vérités indiscutables ayant une valeur objective et universelle qui revêtent la forme juridique de droits fondamentaux. Mais cette uniformisation de l'homme, qui tend à écarter ses spécificités et son histoire propre ne constitue-t-elle pas un effort utopique pour dépasser les règles de la dialectique naturelle et faire subir à l'individu une dépréciation artificielle? Au fond, cette sorte de tentative, même si elle est d'une inspiration noble, ne risque-t-elle pas de se retourner contre le principe de l'unicité de chaque personne humaine?

Ici il convient de se rapporter à la philosophie morale de John Rawls qui privilégie les droits individuels. L'autonomie individuelle et l'importance de la raison humaine comme facteur important de la moralité qu'il a hérité de Kant<sup>36</sup>, jouent un tout premier rôle; elles se trouvent à la base de son libéralisme politique.

Dans la théorie de la justice qu'il entend comme une sorte de sociologie de l'équité, Rawls construit tout un système de morale juridique à partir du Je qui doit jouir d'«un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous»<sup>37</sup>. Il faut noter que cette égalité traduit l'égalité des chances que les institutions doivent poursuivre. Rawls étudie cette égalité qu'il qualifie de démocratique en fonction des différences sociales qui visent un juste équitable (*fair*). Pour le penseur américain, le droit-juste, au lieu de provenir de la dialectique naturelle recherchant des rapports équilibrés entre toi et moi, traduit l'effort des institutions pour améliorer les attentes des membres les moins bien placés dans l'ordre social<sup>38</sup>. Ainsi à la place de la dialectique politique pour la recherche d'un droit-juste (*dikaion*), Rawls établit des principes de justice qui doivent être «classés en ordre lexical»<sup>39</sup>. Il existe donc une hiérarchie des principes qui se suivent selon la taxinomie

---

36. Pour le kantisme de Rawls, cf. P. VAN PARIJS, *La double originalité de Rawls*, Paris, Seuil, 1991, le chapitre 3, pp. 69-94.

37. J. RAWLS, *La théorie de la justice*, Paris, Seuil/Essais-Points, 1997, p. 341.

38. *Ibid.*, p. 106.

39. *Ibid.*, p. 341.

lexicale dont l'importance est particulièrement soulignée par leur positionnement axiomatique.

À la place du juste partage, effet de la communication entre citoyens par l'application de la dialectique juridique qui poursuit l'attribution de la part juste à chacun selon son mérite sous forme de solution juste, Rawls accepte les inégalités économiques et sociales à condition «qu'elle soient (...) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne»<sup>40</sup>.

De surcroît, au lieu d'un partage équilibré dans les rapports dialectiques qui contribuent à former le juste (*fair*), Rawls introduit un ordre moral comme fondement-fondation de sa justice conçue comme équité. La dialectique des Anciens qui vise un droit objectif (recherché dans les échanges) est éclipsée au profit d'un juste provenant de la subjectivité de l'homme raisonnable. Celui propose des normes élaborées à partir des deux droits fondamentaux: la liberté et l'égalité des chances, et cela afin de trouver une solution favorable pour les plus défavorisés. Il s'agit de l'instauration d'un système de justice composée de mesures de droit qui représentent, dans leur ensemble, l'équité.

De ce point de vue, le droit désigne le calcul rationnel qui appuie les intérêts ou avantages des plus défavorisés par rapport aux profits des autres acteurs sociaux. Il s'agit donc d'un droit non-dialectique, donc d'une attribution juridique qui est loin de traduire un juste recherché dans des rapports antithétiques de l'un à autre, de sorte que ce juste traduise la part qui est dû convenablement à chacun de deux partenaires. En revanche, ce qui est pris en considération, c'est la condition sociale de l'individu qui donne accès à un traitement de faveur exceptionnel.

Rawls se distancie sensiblement par là de la dialectique politique d'Aristote qui est à la base de la conception d'un droit dégagé de la nature des choses grâce à la prudence du juge. Dans le contexte démocratique de sa théorie de la justice, il fait état de la *raison publique*, influencé par le moralisme kantien. Cette raison sert de justification morale à sa théorie de la justice. Pour Rawls, «L'idée de raison publique spécifie au niveau le plus profond les valeurs fondamentales les plus politiques et morales qui se doivent de déterminer les relations d'un gouvernement constitutionnel et démocratique avec ses citoyens comme aussi les relations des citoyens entre eux»<sup>41</sup>.

Ces valeurs sont dès lors loin d'être dégagées de l'héritage historique et culturel d'un État, formant ainsi une éthique sociale nantie de débats publics

40. *Ibid.*, p. 341.

41. Cf. J. RAWLS, *The Law of Peoples*, S. SHUTE - S. HURLEY (éds), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic books, 1993, pp. 128-180 et n. p. 132: «The Idea of public reason specifies at the deepest level the basic moral and political values that are to determine a constitutional democratic government's relation to its citizens and their relation to one another» (la traduction citée dans le texte est la nôtre).

à la manière des Anciens. Elles sont plutôt le fruit de l'intuition morale de l'homme raisonnable. Et grâce à ce rationalisme moral chaque antinomie des valeurs juridiques peut être résolue<sup>42</sup>.

Un autre philosophe de renom, influencé beaucoup plus par la morale kantienne que par la dialectique comme méthode de solution juste, est R. Dworkin. Pour avoir un tableau plus complet de notre étude, il importe de se rapporter à sa philosophie morale et politique.

Dworkin définit le droit comme une institution sociale<sup>43</sup>. Il cherche à définir la structure de l'État juste où règne l'équité (*fairness*), affaire de l'autorité politique. Celle-ci se donne pour mission d'établir des rapports et de faire des compromis entre le droit objectif et les droits subjectifs. Même si l'individu acquiert ainsi un pouvoir de contrôle sur la décision du pouvoir politique<sup>44</sup>, cela n'implique pas obligatoirement un espace d'échanges dialectiques. Pour Dworkin, l'égalité se présente comme le pouvoir du gouvernement d'assurer une part égale de ressources à chaque citoyen que celui-ci utilisera à sa guise selon les lumières de sa raison<sup>45</sup>.

Certes, dans son éthique juridique, Dworkin n'oublie pas l'importance du rapport à l'autre. La liberté de chacun est limitée par l'intérêt de l'autre. Mais la dynamique de ce rapport n'est point du ressort de la dialectique juridique. Ici, Dworkin introduit l'idée d'intégrité. Celle-ci représente une vertu qui demande de traiter autrui avec respect<sup>46</sup>. Cette intégrité intervient en cas de conflit entre justice et *fairness* (équité)<sup>47</sup> et grâce à cette dernière, il est possible d'établir un lien étroit entre morale et droit; dès lors, le moralisme individuel prime.

Les compromis et les concessions qui doivent avoir lieu dans le contexte d'une dialectique politique conforme aux exigences démocratiques relèvent, chez Dworkin, de l'équité politique. Chaque personne ou chaque classe de la collectivité doit disposer du même droit de regard sur les décisions prises par le parlement<sup>48</sup>. De cette manière Dworkin lie la moralité de l'argument juridique à l'argument moral de la politique<sup>49</sup>. Dès lors, l'État s'érige en agent moral. Dworkin se distingue clairement par là du positivisme juridique tout en demeurant tributaire de la morale kantienne. Le droit ne saurait être

42. J. RAWLS, *Liberalisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 287.

43. R. DWORKIN, *Law's empire*, London, Dontana Press, 1991, p. 11.

44. *Ibid.*, p. 164. Cf. C. CHALANOULI, *Kant et Dworkin. De l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 57.

45. *Law's...*, *op. cit.*, p. 299.

46. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 61.

47. *Ibid.*, p. 63.

48. *Law's...*, *op. cit.*, p. 178.

49. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 65.

réduit à un catalogue de règles juridiques<sup>50</sup>.

À la base des rapports d'équité se trouve le sentiment de fraternité qui lie entre eux les membres de l'humanité tout entière. L'obéissance de chaque citoyen aux lois est motivée par «le sol de la fraternité»<sup>51</sup>; la nature même de l'homme est de caractère «fraternel».

La philosophie du droit de Dworkin laisse une plus grande place à l'humanitarisme axiomatique<sup>52</sup> qu'à la dialectique politique. La responsabilité de chacun l'oblige à penser au bien-être d'autrui qui fait partie de son groupe. Chacun participe d'une communauté, chacun appartient à une collectivité dont les membres sont unis par des liens moins géopolitiques que fraternels<sup>53</sup>. Il y a là des échos de l'*Humanisme de l'autre homme* de Lévinas<sup>54</sup>. Or pour la résolution des antinomies des valeurs juridiques, il faut d'abord avoir recours à la morale altruiste.

Dworkin conçoit un principe d'«humanité commune» qui unit tous les hommes, voire plus: une sorte *de droit à l'humanité* ou droit à la dignité. Il s'oppose par là à la dialectique juridique des Anciens qui font prévaloir le mérite (*axia*) comme élément essentiel pour l'attribution de la chose juste. Or pour notre auteur, la méthode du juge est fort éloignée de celle du juge aristotélicien. Le premier prend ses décisions à partir du «préétabli»: les principes moraux<sup>55</sup>. En revanche, le deuxième applique toute une dialectique politique<sup>56</sup> qui sert d'outil précieux à sa prudence en quête de la décision juste.

Enfin, un troisième auteur qui mérite d'être abordé dans notre étude est Jürgen Habermas. Celui-ci s'éloigne très sensiblement du moralisme qui marque les idées politico-juridiques tant de Rawls que celles de Dworkin.

Dans sa philosophie du droit Habermas, malgré sa prédilection pour la morale politique moderne, semble être inspiré par les idéaux anciens qu'il présente sous un nouveau jour, en vue de proposer une théorie démocratique du droit. Il s'agit de sa philosophie de la communication. Opposé au libéralisme et à la conception du contrat social à la manière de Rawls, il nous offre une philosophie de la communication qui ne constitue au fond qu'un retour à la dialectique tant politique que juridique d'Aristote. Habermas tend dès lors à

50. *Law's...*, *op. cit.*, p. 413.

51. *Ibid.*, p. 206. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 70.

52. Par humanitarisme axiomatique j'entends l'ensemble des règles humanitaires dont l'expression est péremptoire et autoritaire, autrement dit celles qui ont le caractère évident et absolu d'un axiome.

53. C. CHALANOULI, *op. cit.*, p. 84.

54. E. LÉVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Essais/Biblio, 1986.

55. *Law's...*, *op. cit.*, p. 245.

56. Entendons l'adjectif «politique» au sens grec du mot: qui concerne les choses de la cité.

s'éloigner d'une modernité centrée sur les principes puisés dans l'axiomatique de la raison individuelle au profit d'une dialectique de l'intersubjectivité<sup>57</sup>.

Dans cette intersubjectivité, Habermas retrouve les droits politiques des Anciens qui permettaient à chaque citoyen de pouvoir participer directement aux affaires de la cité. Lors de ces débats primait la liberté de parole, la même pour tous. Car celle-ci constituait une liberté d'expression qui faisait progresser les affaires publiques. Il s'agissait de la démocratie *participative* d'Athènes, marquée par la puissance du *logos*, héritage de la sagesse ionienne.

Or Habermas veut que la parole citoyenne pèse le même poids pour tous sur chaque communication intersubjective qui engage la société de sorte que les droits attribués soient le fruit de la communication raisonnée. Celle-ci doit être abordée dans ses *contre* et ses *pour*, donc dans ses contradictions et ses concessions avec un esprit critique et un sens multilatéral.

Dans ce but, Habermas conçoit les droits subjectifs plus comme le fruit d'une attribution aux individus, un *avoir* dû à leur personne que comme un partage équitable selon les règles de la démocratie participative. De cette manière, les droits subjectifs ne sont pas distribués selon les règles conformes à une raison droite foncièrement morale mais suite d'une communication intersubjective entre individus qui composent une volonté commune, formée à partir d'un dialogue fructueux et raisonné. Seules les procédures démocratiques qui assurent une véritable dialectique d'opinion du peuple peuvent acquérir une légalité normative légitime<sup>58</sup>. Autrement dit, les citoyens, en exerçant leurs droits dans leurs relations qui traduisent souvent des échanges régis par des intérêts antithétiques, arrivent à des solutions justes grâce à une dialectique démocratique (le respect mutuel et la communication fructueuse entre eux).

Ces idées inclinent Habermas à écarter l'idée d'État-Nation au profit de celle d'une démocratie cosmopolite où dominant les droits individuels et les idéaux de l'État de droit. Car «La nation [...] apporte un substrat culturel à la forme étatique constituée par le droit»<sup>59</sup>, concrètement:

Habermas préfère parler du patriotisme constitutionnel (*Verfassungspatriotismus*)<sup>60</sup> qui préconise une identité politique à l'abri du nationalisme. Le patriotisme constitutionnel doit être fondé par les citoyens sur leur intégration politique. Malgré tout, bien qu'il paraisse être inspiré de la dialectique communicationnelle des Anciens, Habermas demeure foncièrement moderne: une fois le patriotisme constitutionnel établi, il exige des citoyens de

57. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 23 et sq.

58. Cf. IDEM, *Droit et démocratie. Entre fait et normes*, Paris, NRF/Essais, Gallimard, 1997, p. 138, et sq.

59. IDEM, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 103.

60. IDEM, *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 151.

s'identifier à des principes abstraits de vocation universelle comme les droits de la personne, dans le cadre d'un cosmopolitisme démocratique. Le patriotisme constitutionnel requiert la socialisation des citoyens dans le contexte d'une culture politique commune, tirant sa force de la constitution en vigueur.

Malgré tout, Habermas ne rejette pas *a priori* la culture nationale qui joue un rôle certain dans la formation de l'identité individuelle. Craignant les poussées de racisme et de xénophobie, ce penseur approuve l'identité nationale comme forme d'identité collective, mais la rejette sans hésitation en tant qu'identité politique.

La démocratie délibérative proposée par Habermas constitue un moyen approprié et efficace pour l'issue heureuse des controverses sur les valeurs en vigueur. Leur autonomie publique et leur poids politique leur permettent de susciter des débats dialectiques dans l'espace public. Ces discussions portent souvent sur des différends qui relèvent des droits fondamentaux des citoyens, de leur identité collective, de l'interprétation de leurs besoins. En plus, elles concernent les conditions significatives qui accompagnent la revendication et l'exercice de leurs droits.

Dans ce climat, Habermas évite habilement un universalisme radical et les écueils que ce dernier recèle, en admettant que l'interprétation du contenu universaliste des droits de l'individu doit s'effectuer toujours dans le contexte des traditions culturelles et nationales de chaque citoyen<sup>61</sup>. Les perspectives qu'il ouvre fondent un cosmopolitisme politique démocratique. Il montre une confiance profonde envers le peuple dans sa capacité à forger librement son destin et assumer sa responsabilité historique; et tout cela dans un esprit de réciprocité et de respect de l'altérité dans chaque confrontation démocratique. Ainsi démocratie, communication, droit recherché dans le rapport à autrui et par là confrontation dialectique vont de pair. La dialectique dans les rapports intersubjectifs qui déterminent avant tout les échanges juridiques présents au sein des communautés et des États doit dépasser les frontières nationales pour embrasser une communauté sans frontières. Là réside la vision cosmopolite de Habermas. C'est pourquoi son humanisme s'ouvre à une dimension planétaire. Il ne serait pas inexact de soutenir que malgré ses différences philosophiques avec Kant, il le rejoint sur l'idée d'un droit cosmopolite<sup>62</sup>. Toutefois, il importe de noter que la fondation de son droit cosmopolite est d'une tout autre nature que celle de Kant<sup>63</sup>.

Habermas ne voue pas un culte à la raison même si, dans ses jugements, il lui fait confiance. Le dialogue communicationnel va de pair avec la dialectique;

61. IDEM, *L'intégration...*, *op. cit.*, p. 139.

62. Pour plus de détails cf. IDEM, *La paix perpétuelle. Le Bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf/Humanités, 1996.

63. Cf. E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Folio/Essais, 1999, pp. 476-505.

ils constituent le ciment pour créer une communauté cosmopolitique reposée sur les liens d'un droit équitable pour tous, un droit authentiquement dialectique, capable de résoudre toute antinomie des valeurs juridiques.

Habermas insiste sur le règne de la dialectique politique démocratique qui permet au peuple de déterminer son destin, car il s'oppose à l'idée d'une hégémonie internationale qui impose ses normes aux gouvernements nationaux. Concrètement, dans le cadre de l'Union européenne, l'absence de cette dialectique peut éclipser une Europe de gouvernements au profit d'une «Europe de gouvernance» qu'il décrit en ces termes: «Or, le joli mot de “gouvernance” n'est qu'un euphémisme pour désigner une forme dure de domination politique, qui ne repose que sur le fondement faiblement légitimé des traités internationaux»<sup>64</sup>.

Enfin, il est temps à présent d'examiner à partir de la réalité politique internationale, la présence de la dialectique politique face aux antinomies des questions juridiques.

### **B. Cosmopolitisme et Dialectique politique**

Chez Habermas l'aspiration à un cosmopolitisme démocratique au moyen d'une dialectique politique populaire traduit également l'intention principale du monde libre et notamment de l'Union européenne. Celle-ci œuvre à voir prospérer partout des États de droit au sein desquels fleurissent les droits fondamentaux, dont la liberté et l'égalité, de ux piliers de la dignité humaine.

Mais l'universalité de cet idéal ne saurait s'accomplir sans apporter les nuances appropriées, liées à l'unicité des peuples et des personnes. Cette unicité concerne la culture et l'histoire qui structurent chaque pays et élaborent les spécificités propres de chaque citoyen. Habermas a bien discerné les problèmes éventuels qui pourraient en découler. C'est pourquoi, il met un accent particulier sur le respect du multiculturalisme. Et plus encore, ce penseur prône la solution des antinomies des valeurs éthiques (juridiques, sociales et culturelles) à travers des discussions et des échanges entre citoyens. Car l'esprit démocratique résulte d'un dialogue raisonné où la liberté d'opinion de chacun n'est pas interdite au nom du pouvoir du plus fort. C'est pourquoi il se distancie d'une démocratie établie d'en haut, comme celle issue du fonctionnement des instances européennes qui siègent à Bruxelles.

La démocratie est formée par le peuple lui-même. Elle prospère à travers les activités personnelles et collectives des citoyens. Elle est avant tout *praxis* et non pas théorie. L'authenticité démocratique ne réside pas tellement dans

---

64. J. HABERMAS, Le joli mot de “gouvernance” n'est qu'un euphémisme pour désigner une forme dure de domination politique, *Le Monde*, 18 novembre 2011, p. 19.

la promulgation des Déclarations, conventions et pactes universels qui affirment ou confirment les valeurs constitutives des régimes démocratiques, telles la dignité, la légalité, la liberté, la solidarité, voire la fraternité<sup>65</sup>. Elle désigne le régime qui permet au peuple de prendre l'initiative de forger sa propre destinée en participant directement aux affaires publiques. Elle naît des activités politiques des citoyens. Or la démocratie imposée par Bruxelles est déclamatoire et représentative. Toutefois, démocratie et droit(s) imposés sont peu conciliables si ce mariage n'accueille pas le consentement direct du peuple dans l'exercice de ses revendications.

La véritable démocratie est dès lors foncièrement participative. Par son biais, le citoyen doit pouvoir participer activement à la vie démocratique européenne. Mais cette donne n'est guère respectée. Une fois le traité établissant la constitution (telle la constitution européenne de 2004) rejeté par plusieurs pays, on a imposé par la voie parlementaire (comme en France) une charte de *droit démocratique*: le traité de Lisbonne. Autrement dit, l'*alibi* démocratique de la représentation du peuple peut œuvrer contre la véritable volonté du peuple même. En l'occurrence, toute dialectique politique issue des règles d'une authentique démocratie fait donc défaut.

Dans les enjeux de cette dialectique politique, il y a deux facteurs primordiaux qui doivent être pris en considération et qui constituent des piliers primordiaux de la démocratie: la tolérance et le droit à la différence. L'un et l'autre ne peuvent s'exercer que dans un cadre de dialogue entre institutions étatiques, agents sociaux et citoyens de sorte que les problèmes en jeu puissent prendre en considération toutes les propositions multivalentes pour la recherche d'une solution équitable. En démocratie, la dialectique politique relève plus d'un droit régulateur que d'un droit réglementaire tant au niveau national qu'international.

En effet, les segmentations normatives se distancient sensiblement des régulations juridiques fondées sur les controverses discursives et raisonnées. Car les premières revêtent plutôt la forme d'impératifs juridiques au nom des droits fondamentaux et de l'État de droit, vecteurs des valeurs démocratiques. Le caractère axiomatique de ces droits et de cet État est justifié au nom de leur universalité en tant qu'idéaux humanitaires démocratiques.

L'humanisme comme mouvement de la vie doit provenir du vécu des peuples, fruit de luttes, d'oppositions, de désaccords, de concessions et de compromis, à savoir d'une dialectique politique qui permet la construction positive d'un édifice de *vivre-ensemble* au profit des peuples et de chaque citoyen. Lorsque ce présupposé manque, toute philosophie humanitaire se transforme en idéologie monolithique qui risque de verser dans l'autoritarisme.

---

65. Cf. P. PARARAS, *op. cit.*, pp. 100-101.

Quelle est donc la place de cette philosophie dans le contexte mondial et en particulier dans celui de l'Europe?

L'Europe s'efforce de promouvoir un ordre public européen dont la Convention européenne des droits de l'homme lui sert d'appui en tant qu'instrument constitutionnel<sup>66</sup>. La Charte internationale des droits de l'homme –comprenant la Déclaration universelle des droits de l'homme, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et ses deux protocoles facultatifs<sup>67</sup>– vise à imposer un humanisme œcuménique. Celle-lui tire sa vigueur de l'universalité des droits de l'homme. Toutefois, il s'agit d'une universalité proclamée et non pas constatée, car il s'agit d'une conception de l'universalité qui n'exprime que l'héritage culturel de l'Occident.

Mais l'Afrique a une toute autre conception des droits fondamentaux qui expriment ses propres valeurs, différentes de celles de l'Occident, voire une conception qui s'oppose à l'échelle des valeurs du vieux continent. La Charte africain des droits de l'homme et des peuples en est l'exemple le plus caractéristique.

Ici, malgré l'affirmation dans son préambule que «la liberté, l'égalité, la justice et la dignité sont des objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains», le contenu de ces notions polysémiques ne renvoient pas aux mêmes valeurs que le font celles de l'Occident<sup>68</sup>. À titre d'exemple, citons l'article 18 § 2 de la Charte africain qui met en valeur la morale traditionnelle dont la famille est la garante: «L'État a l'obligation d'assister la famille dans sa mission de gardienne de la morale et des valeurs traditionnelles reconnues par la Communauté». Or ces valeurs, défendant l'identité culturelle des peuples, servent de bouclier contre la pratique et l'application des droits de l'homme de l'Occident. Tel est le cas de la charia, dont plusieurs considérations sur l'homme et la femme, le droit à la laïcité, la liberté d'expression et celle de choisir sa religion, s'opposent à la raison des Lumières qui constitue le socle des droits de l'homme de l'Occident<sup>69</sup>.

En effet –et il importe de bien le noter–, la charia, loi de l'Islam qui atteste

66. Cf. l'arrêt *Loizidou c. Turquie*, 23 mars 1995, § 70 *et sq.*

67. En 1951-52, l'Assemblée demandait à la Commission de rédiger deux pactes, aux dispositions similaires –l'un portant sur les droits civils et politiques, l'autre sur les droits économiques, sociaux et culturels– et d'y inclure un article stipulant que «tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes». Il faudra encore une quinzaine d'année pour que, l'examen des projets pactes terminés, ceux-ci, accompagnés d'un premier protocole facultatif, soient adoptés, le 16 décembre 1966.

68. Bien que dans la suite il y a l'affirmation que il y a un effort pour favoriser la coopération internationale en tenant dûment compte de la Charte des Nations Unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme.

69. Cf. la Revue, *Cités*, le numéro Hors série du 2004 qui porte sur *L'Islam en France*.

l'héritage culturel des pays musulmans, est considérée par ces derniers comme primant sur les valeurs de l'Europe des Lumières.

Il y a donc, sur notre planète, plusieurs humanismes conformes à la géopolitique de chaque pays, qui expriment les spécificités de chaque peuple. Si la mondialisation établit des échanges dans le monde, il faut que ces derniers soient fondés sur une dialectique d'ouverture vers l'autre et sur le respect de ses valeurs propres. Dès lors la dialectique communicationnelle ne saurait être instaurée à partir de l'universalité des droits fondamentaux car une véritable universalité suppose l'acceptation à l'unanimité de tous les concepts qui ont le même contenu<sup>70</sup>; ce qui n'est nullement le cas de l'humanisme de l'Occident vis-à-vis de l'Orient<sup>71</sup>. Il s'avère donc nécessaire d'établir une dialectique politique à partir des spécificités historiques et culturelles qui façonne la physionomie des peuples et de leurs citoyens.

Dans cet effort, il s'avère prioritaire de rechercher la compatibilité des valeurs qui concernent les uns les autres. Une vraie démocratie exige à ce que un grand effort soit fait pour dialoguer les uns avec les autres sans passions, tout en faisant des deux côtés des compromis et des concessions. Il s'ensuit qu'il est indispensable de montrer un esprit de compréhension et surtout de développer des relations horizontales en considérant l'autre, dans ses différences, comme existentiellement égale à soi-même.

Les antinomies des valeurs qui dominent dans les deux héritages culturels différents (celui de l'Orient et celui de l'Occident) ainsi que les humanismes qui en découlent, doivent être étudiées sous le prisme de l'histoire de chaque pays et de leur rôle dans le déroulement de l'histoire du monde. La conception *polyphonique* de l'universalité des droits de l'homme ne doit pas faire l'objet d'une hiérarchie des valeurs, celles des uns par rapports à celles des autres, mais de la possibilité d'une entente entre partenaires en opposition qui veulent s'affirmer en tant qu'acteurs dans l'histoire de leurs nations et sur l'échiquier du monde.

L'Occident a conçu l'universalité des droits de l'homme au nom d'une démocratie au sens abstrait du terme, qui vise à dépasser l'histoire et les spécificités de chaque nation. Mais aucune universalité ne saurait effacer les valeurs traditionnelles fondamentales de la Nation, car celles-ci constituent

---

70. Vouloir former un humanisme cosmopolite à partir du *logos* qui est propre à chacun (*et omnibus ratio*, CICERON, *De Legibus*, 1, 12) et des droits naturels (*jura naturalia*), c'est fonder un humanisme universel sur des aspects biologique et naturaliste trop généraux qui, négligeant les spécificités de chaque homme, tendent à négliger ce qui fait son unicité et sa propre valeur onto-existentielle. Cf. A. DONATI, *Diritto naturale et globalizzazione*, Università degli studi di Perugia, Pubblicazioni della facoltà di giurisprudenza, Aranche Editrice, 2007, pp. 184-185.

71. Cf. M. LEVINET, *Droits et libertés fondamentaux*, Paris, PUF/Que sais-je?, 2010, pp. 28-29.

son souffle qui nourrit l'âme de ses citoyens. Quant à la démocratie –il faut le répéter– elle ne prend pas naissance dans les lois et les déclarations mais dans les faits. La démocratie est de prime abord *praxis*, action, qui donne un sens du point de vue de l'éthique et du droit aux actes de ses partisans. Cette démocratie, loin d'être unilatérale, favorise le dialogue pluraliste, réciproque entre ses citoyens, synallagmatique et par là protéiforme.

De surcroît, la démocratie ne saurait être réduite à une finalité politique même d'inspiration noble. La démocratie est un état de fait qui se gagne par le mérite personnel et qui demande le consentement direct de tous les citoyens. Car eux seuls dans le contexte démocratique peuvent résoudre avec fortune chaque différend qui concerne toute antinomie de valeur. Elle ne saurait excuser aucune hégémonie autoritaire qui prétend intervenir pour défendre les droits fondamentaux et la dignité personnelle.

La démocratie confirme le règne du sentiment de juste qui est enracinée dans chaque peuple et dans chaque citoyen. Ce juste dépasse tant le domaine du droit positif que celui de la justice morale. Car il traduit l'héritage culturel de l'homme, donc l'image intégrale de l'homme situé dans le cours de l'histoire. Dès lors, ce juste fait appel à la prudence et à la raison individuelle qui se trouvent très souvent en position dialectique: le face-à-face des valeurs historiques et des valeurs juridico-morales, actuelles au citoyen qui doit former un jugement propre. Ce sentiment sous-tend dès lors la conception de l'ordre des choses qui forge la personnalité de chaque citoyen. Elle exprime son autonomie en tant que personne humaine mais, dans le même temps, sa dépendance vis-à-vis de ses valeurs historiques. Aucun acte libre de l'individu ne pourrait être interprété sans l'apport de l'histoire personnelle du citoyen.

Pas un ordre juridique ne pourrait être imposé à la personne humaine sans prendre en considération la dimension historique de la morale personnelle et de l'éthique sociale des citoyens. Le véritable droit démocratique traduit un pluralisme des valeurs antithétiques d'où est dégagé le juste grâce au jugement critique de l'homme. C'est à partir de ce juste que le citoyen règle son comportement vis-à-vis du droit posé et de l'éthique sociale. Ce juste traduit le vécu et la mobilité de la vie de chaque peuple et de chaque citoyen. Aucun droit positif, même s'il est issu des procédures les plus démocratiques, n'est digne de son nom s'il écarte le sentiment du juste qui représente un droit vivant attaché à la personne même. C'est ce droit qui fait de la dialectique une interrogation constante sur les antinomies des valeurs qu'elle doit résoudre. Car la véritable démocratie avant de renvoyer à des mesures et des procédures juridiques, réclame le respect de ce juste qui atteste le statut onto-existential de l'être humain comme créateur et mémoire de l'histoire. C'est lui qui se trouve à la base de toute antinomie de valeur et permet à la dialectique politique de bien réussir sa mission.

Stamatios TZITZIS  
(Paris)



**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΝΟΜΙΑ ΤΩΝ ΝΟΜΙΚΩΝ ΑΞΙΩΝ**

## Περίληψη

Στή μελέτη αυτή επιχειρούμε να δείξουμε τή σπουδαιότητα τής διαλεκτικής, τόσο στο πλαίσιο τής κοινωνικής και πολιτικής ζωής τής πόλεως, όσο και ως προς τή διαμόρφωση τής ιδέας του δικαίου, δηλαδή ως νομιμότητα και αναλογική ισότητα. Σ' αυτό το πλαίσιο εξετάζουμε τή γέννηση τής διαλεκτικής στο κοσμικό γίγνεσθαι και ιδιαίτερα στή σχέση της με τόν Λόγον. Στή συνέχεια αναπτύσσουμε τόν σπουδαίο ρόλο πού κατέχει ή διαλεκτική στήν Ἀγορά, όπου διαμορφώνονται οί πολιτικές σχέσεις, ιδιαίτερα στήν εποχή του Περικλή. Ἐπισημαίνεται ἐδῶ ή σημασία στήν ἔννοια τής διαλεκτικής ἐν σχέσει πρὸς τή ρητορική καί τήν κοινωνική δικαιοσύνη. Σέ ἕνα δεύτερο μέρος αντιπαραθέτουμε τήν κλασική διαλεκτική με ἐκείνη του σύγχρονου κόσμου. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἐδῶ, ὅτι περνοῦμε ἀπὸ τις τοπικές δημοκρατίες στήν παγκόσμια δημοκρατία, ὅπου βασιλεύει μία καθ' ὅλου ἀξιοπρέπεια, δηλαδή ή μητέρα ὁμοιόμορφων δικαιωμάτων γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Τελειώνουμε τή μελέτη μας με τή θεώρηση τής πολιτικής διαλεκτικής στὸν νεώτερο κοσμοπολιτισμό.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ

