

## LE DROIT GREC, PRÉCURSEUR DES DROITS DE L'HOMME?\*

L'étude de Luis Kutner<sup>1</sup>, «Plato and Aristotle: Precursors of the human rights of World Habeas Corpus» semble annoncer que les prémices des droits de l'homme apparaissent dans la pensée des philosophes classiques. La prudence de l'auteur l'incite néanmoins à remarquer que «le concept de droits de l'homme conçu... par Platon et Aristote... est différent des conceptions hébraïque, chrétienne et de celle du monde moderne de l'ouest<sup>2</sup>». Luis Kutner soutient en outre que l'humanitarisme et la prise de conscience de l'individu en tant que personne humaine, (ce qui constitue des finalités des droits de l'homme) gisent dans les idées des nos philosophes hellènes<sup>3</sup>. Jacques Mourgeon n'est pas très éloigné de cette thèse. Il avance que les droits de l'homme conçus comme revendications individuelles ne sont pas sans trace dans l'Antiquité. Et il croit les avoir trouvées dans le passage de la tragédie de Sophocle *Antigone*, où l'héroïne invoque «devant Créon le droit à la désobéissance<sup>4</sup>».

Par un autre chemin, Jacques Maritain aboutit à des conclusions semblables. Pour lui, il ne fait aucun doute que le «fondement philosophique des droits de l'homme est la loi naturelle<sup>5</sup>». Ses arguments, les voici: «Les droits de la personne humaine devaient trouver leur fondement dans l'affirmation que l'homme n'est soumis à aucune autre loi que celle de sa propre volonté et de sa propre liberté<sup>6</sup>». En se rapportant à leur origine, il ajoute qu'il s'agit d'un héritage «de la pensée grecque et de la pensée chrétienne». Jacques Ma-

1. *Marquette Law Review*, v. 55, 1972, pp. 255-279 et notamment p. 256.

2. *Ibid.*, «The concept of personal rights as seen in modern political thought was not as prominent in Greek political thought», pp. 255-256.

3. *Ibid.*, p. 263.

4. *Les Droits de l'Homme*, Que sais-je? Paris, 1978, p. 27.

5. *L'Homme et l'État*, P.U.F., Paris, 1953, p. 73; cfr. N. ANDERSON, *Liberty, Law and Justice*, London, Stevens & Sons, 1978, p. 34: «I remarked in my last lecture that is not always realised that it was the doctrine of natural law which was the direct progenitor of the concept of human rights».

6. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 76.

ritain fait remonter d'ailleurs leurs traces jusque' à l'Antiquité hellénique (en particulier chez *Antigone*)<sup>7</sup>.

Convaincu de l'innéité de ces droits qui s'attachent à la personne de chacun, en leur attribuant les mêmes caractéristiques qu'il fait appartenir à la loi naturelle, Jean Marquiset tombe dans le même syncrétisme que celui de Maritain. Nous voulons dire par là qu'il voit un droit naturel inné engendrant des droits de l'homme, dans les *nomima* d'Antigone, chez Platon et Aristote, dans la morale des Stoïciens et enfin chez Ciceron<sup>8</sup>.

A l'opposé de ces idées, se situe la thèse de Michel Villey. Celui-ci tire la première définition de «droit de l'homme» de l'œuvre de Hobbes et notamment du *Léviathan* (XIV chapitre). Ici le philosophe anglais assimile le droit naturel (*the right of nature*) à la liberté individuelle d'agir sans bornes. Michel Villey observe notamment sur ce point ceci: «Nous n'affirmerons pas que Hobbes ait été l'inventeur du terme. Mais que dans son œuvre apparaissent en pleine lumière ses sources, son contenu et sa fonction originelle<sup>9</sup>».

Eu égard à la détermination ontologique des droits de l'homme, Karel Vasak exprime des idées plus nuancées:<sup>10</sup> «Je ne peux pas m'empêcher de remarquer» affirme-t-il «que, droits de l'homme en tant que concept global,... ne sont pas plus anciens que la Révolution française. A cet égard, c'est pendant la Révolution Française que la théorie globale avait été formée. J'essaierai même de vous montrer que tout a été dit pendant la Révolution et qu'en matière de droits de l'homme, il faut toujours revenir à cet événement».

D'après ces remarques, la quête ontologique des droits de l'homme s'impose. Et dans cette direction, il s'avère nécessaire d'examiner le «pourquoi» des éventuelles ressemblances ou dissemblances qui existent entre le *dikaion* grec et les droits de l'homme. Or le point de départ doit concerner leurs traits communs.

### 1. *Dikaion* et droits de l'homme; principes d'éthique juridique.

Tant le *dikaion* que les droits de l'homme ne représentent guère le droit d'après les critères du positivisme juridique<sup>11</sup>, mais plutôt un idéal. L'un et les autres sont enracinés dans la conscience de l'homme et revendiquent cet idéal

7. *Ibid.*, p. 77.

8. *Les Droits Naturels, Que sais je?*, Paris, 1975, pp. 11-12.

9. *Le Droit et les Droits de l'homme*, P.U.F., 1983, p. 136.

10. «Face aux totalitarismes: trois générations de droits de l'homme», *Forces et Faiblesses des Totalitarismes, Les Actes du IV Colloque sur les totalitarismes*, Fribourg, 1986, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1987, p. 36.

11. M. VILLEY, *op. cit.*, p. 12.

qui assure une place privilégiée de l'être humain dans un univers d'équité. Ils sont indéterminés, dans le sens qu'ils ne s'épuisent aucunement dans les lois positives qui annoncent une déontologie formelle. Ils impliquent un état d'esprit; et au lieu d'être créés, ils sont découverts lors des manifestations quotidiennes. Comme les droits de l'homme ne sont pas cantonnés dans un droit précis et formel; le *dikaion* évoque davantage un ensemble de droits qu'un droit bien délimité. Ainsi Demosthène parle des *ek tōn nomōn...dikaia*, les droits qui viennent des lois<sup>12</sup>. Aristote aussi, se rapportant au droit équitable, le présente comme le meilleur droit<sup>13</sup>. Tant le *dikaion* et les droits de l'homme existent depuis tout temps<sup>14</sup>.

Il ne faut cependant pas en tirer des conclusions hâtives sur cette éventuelle parenté. Nos constatations préalables sont trop générales et par là trompeuses. Les différences qui séparent pourtant le *dikaion* des droits de l'homme sont sensibles et substantielles. Ainsi la première différence de fond concerne la portée du *dikaion* et des droits de l'homme.

## 2. De la cité grecque à la cité du monde.

Le droit hellénique est un *dikaion politikon*, à savoir qu'il a pour orbite la cité. Il a donc trait aux *politai*, ses membres. Les droits de l'homme sont des droits du citoyen. Par citoyen, il faut entendre la personne humaine. Ils concernent alors l'humanité entière comme porteuse de droits. Dans cette perspective, les droits de l'homme concernent l'individu en tant qu'acteur. En effet, le terme de *persona* désignait pour les Romains la masque sous lequel l'actuer jouait son rôle<sup>15</sup>. Comme l'acteur qui interprète des personnages différents, d'après les exigences théâtrales, la personne, sujet des droits de l'homme, recherche ces derniers dans les expressions de la vie juridique. Celle-ci comprend presque toutes les relations sociales; or il est impossible de dresser une liste exclusive des droits de l'homme en tant que «droits de» ou «droits à» (sur ces termes nous reviendrons avec plus de précision).

Quant à l'obéissance au *dikaion* et aux droits de l'homme, il importe de souligner que la conformité aux exigences du droit grec désigne un idéal: devenir *kalos kagathos politēs*. Autrement dit, la bonne distribution du *politikon dikaion* implique l'*eunomia*, l'équilibre social parmi les membres de la cité. En revanche, les droits de l'homme sont le fruit d'un jugement de valeurs

12. DEMOSTHÈNE, *Contre Aristocrate*, §48.

13. ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, 1137 b 5-15.

14. Cf. DEMOSTHÈNE, *Contre Aristocrate*, §73.

15. Cf. Th. HOBBS, *Leviathan*, ed. MacPherson, ch. XVI, p. 217; cfr. J. MARQUSET, *op. cit.*, p. 5.



attachées à la personne humaine. Celle-ci acquiert la plus haute importance; d'où la caractère «sacré», «inaliénable» et «inviolable» des ces droits<sup>16</sup>. Il est sacré parce que le christianisme joua un rôle décisif pour la reconnaissance du respect et de la dignité humaine<sup>17</sup>. Il est inaliénable et inviolable parce qu'il s'agit des concepts qui se rattachent à l'idéologie du contrat social et en conséquence, ont été adopté avec enthousiasme par les révolutionnaires<sup>18</sup>. Ce point nous renvoie ainsi au problème de la nature tant du *dikaion* que des droits de l'homme.

### 3. De la distribution du juste au droit inné.

Le droit hellénique est issu d'un partage équitable fait dans les relations sociales. En effet, la justice politique est une «relation envers autrui» qui respecte les proportions des choses, tant l'arithmétique que la géométrique<sup>19</sup>. Le *dikaion* vise à établir l'harmonie des conflits qui se déroulent au sein de la cité. Cela veut dire qu'il considère le partage juridique, suivant le mérite l'*axia* de chacun, en mettant en jeu les deux proportions que nous venons de mentionner. Respecter ces proportions signifie conserver l'ordre objectif que réalise la mesure: le juste milieu entre deux extrêmes. Celle-là devient l'essence de la justice qui règle les affaires de la cité. Or le droit grec est extrinsèque à l'homme, il représente ce qui est beau, juste et utile dans la *polis*<sup>20</sup>. De cette manière, le droit devient l'essence de la cité, c'est-à-dire de son identité. Dans cette optique, obtenir justice, loin d'impliquer la satisfaction d'un droit subjectif, dénote le *isa essetai*<sup>21</sup>: obtenir la part égale qui revient à chacun d'après son mérite. *Dikè didonai* évoque la juste distribution<sup>22</sup>. Ce n'est pas par hasard que chez les Grecs, les obligations juridiques sont très souvent exprimées par des verbes impersonnels, tels le *chreî*, *prépei*, *deî*, qui désignent moins un impératif catégorique issu d'un droit subjectif (droit de l'homme) que le convenable. Cela donne à penser que contrairement au caractère individualiste des droits de l'homme, le *dikaion* vise à la solution juste, dans un rapport

16. Cf. CLAUDE, *Les Éléments du Contrat Social, ou Le Développement du Droit Naturel de l'Homme*, 1792, Imprimerie de Vincent CAPPON, p. 4 §V.

17. J. MOURGEON, *op. cit.*, p. 28.

18. *Ibid.*

19. PLATON, *Gorgias*, 507 d-e.

20. J. BORDES, *Politeia dans la Pensée Grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 368.

21. HOMÈRE, *Odyssée*, II 203.

22. Il faut toutefois observer que le principe de la juste distribution n'est pas la valeur (value) comme le pense G. VLASTOS, «Equality and justice in early Greek cosmologies» *Classical Philology*, v. XLII, January-October, 1947, pp. 156-178 et notamment la note 158, p. 173.

entre plusieurs individus. Or le *dikaion*, au lieu d'être une *potestas* du sujet, constitue le lien entre le sujet en un objet par rapport aux autres membres de la cité<sup>23</sup>.

Il y va tout autrement, eu égard aux droits de l'homme. Ceux-ci supposent qu'avant tout c'est l'esprit qui caractérise la personnalité. Les droits de l'homme justifient leur existence au nom de l'individu en tant que personne et ils s'y attachent, fondés sur les qualités qui constituent la personnalité. C'est pourquoi nous avons le droit de penser et de s'exprimer librement, ou le droit d'adapter notre vie à une morale particulière<sup>24</sup>. Or, les droits de l'homme sont intrinsèques à l'homme-personne. Une fois la personne disparue, ces fameux droits n'ont plus lieu d'application. Un exemple caractéristique mériterait d'être noté ici, puisqu'il éclaire la place du *dikaion* par rapport aux droits de l'homme; c'est le cas de l' *Antigone*.

Il est vrai que l'héroïne se sacrifie au nom du *dikaion thanontôn*<sup>25</sup>, le droit des morts. Celui-ci est inconnu à notre époque. Il serait donc erroné de le confondre avec le droit de rédiger un testament qui concerne la volonté du légateur de disposer, de son vivant, comme bon lui semble, de sa fortune. Or il ne s'agit point d'un droit du mort, mais d'un droit après la mort, un droit qui entre en jeu *post mortem*. De même, le droit à la sépulture<sup>26</sup> est sensiblement différent du droit de sépulture, tel le cas de Polynice. Ce dernier, loin d'être un droit individuel, traduit un *nomos* sacré, adopté par la cité comme droit officiel. En revanche le premier représente une habitude d'ordre pra-

---

23. Il est très important de rapporter ici les pensées de J. Darbellay sur l'objectivité du *dikaion* et la subjectivité des droits de l'homme: «Un droit est objectif lorsque, dans une relation bilatérale, il oblige, selon la justice, le débiteur à reconnaître le dû d'autrui... comme disaient les anciens... lorsque le requérant évoque un droit de l'homme (en revanche)... il ne s'agit pas... d'opérer une certaine prestation, mais... avant toute chose, de considérer le créancier requérant non point comme un pion dont on peut disposer sur un échiquier, mais comme un homme qui est *sujet de droit*. C'est moins le dû à autrui... qui est au centre de la relation de droit que l'*opposabilité de la personne humaine d'autrui*... Faut-il dire que les droits de l'homme et les libertés fondamentales évoquées par celui en qui ils se trouvent méconnus constituent des droits *subjectifs*? Ce sont plutôt des *facultés* ou *pouvoirs* reconnus à chacun par le droit objectif (constitutionnel( conventionnel ou naturel), d'exiger d'autrui, ...une attitude et une considération compatibles avec la condition et la dignité humaines», «Le rapport de droit dans l'évocation des droits de l'homme et des libertés fondamentales», pp. 143-157 et notamment p. 149, dans *Le Réflexion des Philosophes et des Juristes sur le Droit et la Politique*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1987.

24. J. MARQUISET, *op. cit.*, p. 9.

25. Voir notre article: Scolies sur les nomima d'*Antigone*, représentés comme droit naturel, *Archives de Philosophie du Droit*.

26. J. MOURGEON, *op. cit.*, p. 5.

tique. Il ne saurait être un droit de l'homme, parce que la mort entraîne l'effacement de la personnalité. Autrement dit, le défunt est loin d'être considéré comme une personne. Or la revendication d'un pareil droit est en flagrante contradiction avec la définition de l'expression «droits de l'homme<sup>27</sup>».

#### 4. Fondement des droits de l'homme.

Les droits de l'homme conçus comme une véritable idéologie prennent naissance avec la Révolution française. Bien qu'ils expriment l'individualisme le plus pur, ils révèlent la conscience collective d'une classe qui revendique des prérogatives «idylliques», valable pour l'humanité entière. Qu'il s'agisse d'une idéologie politique, leur histoire ne laisse guère de doute. Ils impliquent nettement le rapport entre pouvoir et citoyen<sup>28</sup>. Ces prérogatives ont pour fondement trois principes qui constituent en même temps l'apanage des droits de l'homme: l'égalité, la liberté et la fraternité. Grâce à eux, la dignité humaine acquiert un certain sens.

L'égalité implique en effet non seulement l'égalité des devoirs, mais surtout celle des droits. Il s'agit des droits naturels qui dénotent la souveraineté du peuple. «L'esprit de l'égalité», remarque Saint-Just à ce propos, «est que l'individu soit une portion de la souveraineté, c'est-à-dire du tout<sup>29</sup>». Il y va de l'égalité sous la loi. Par loi, il faut entendre la «loi sociale ou naturelle<sup>30</sup>» qui ne représente nullement un état de force, par contre, elle unit et protège les hommes<sup>31</sup> qui sont aliénés par l'État politique. Celui-ci est marqué par l'apparition de la convention ou du contrat social<sup>32</sup>.

Le deuxième pilier de leur fondements est la liberté naturelle, et pour cause. L'attachement des droits de l'homme à la personne suppose indissolublement la liberté existentielle<sup>33</sup>.

---

27. Pour sauver ainsi la cohérence entre le principe des droits de l'homme et les fins qu'ils poursuivent, on est jusqu'à parler des droits de l'homme des «peuples» et des «États» (voir K. VASAK, *op. cit.*, p. 34). Cela accepté, il nous faut faire savoir si les droits de l'homme ne sont pas de droits subjectifs qui tirent leur vigueur des propriétés fondamentales de la personne et pourraient par là s'opposer aux normes juridiques des régimes autoritaires, ou s'il y va des droits individuels, créés par la législation étatique, qui doivent lui être conforme. Mais dans cette dernière hypothèse, il conviendrait de changer toute la doctrine construite jusqu'à aujourd'hui sur les particularités des droits de l'homme (qui existent par rapport au droit étatique).

28. J. MOURGEON, *op. cit.*, p. 11.

29. *Théorie Politique*, Seuil, Paris, 1976, p. 55.

30. *Ibid.*, p. 144.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 147.

33. J. MOURGEON, *op. cit.*, p. 43.

La société conventionnelle ne saurait conserver la liberté en tant qu'institution démocratique, sans lui avoir assigné, par ses lois, des limites; ce que les idéologies dites «progressistes» appellent des «entraves» ou des «privations». Ces idéologies opposent donc aux règles étatiques qui prescrivent des interdictions, des droits naturels qui dictent des permissions;<sup>34</sup> et ils exigent par là leur institutionnalisation. Or la liberté, conçue comme un droit naturel et assimilée à une liberté intérieure de l'individu, se situe très souvent aux antipodes de la liberté étatique. En effet, puisque ta liberté *in abstracto* pourrait entraîner la privation de la mienne, l'État intervient pour les régler. Ainsi, on a l'habitude de dire que cette intervention a lieu afin de protéger les droits de l'homme.

Ce n'est donc nullement par hasard que les droits de l'homme revêtent la forme des libertés d'agir, lorsqu'ils parviennent à s'introduire dans le droit positif. Désormais, ils acquièrent une tonalité juridique. Et voici qu'en l'espèce apparaît un étrange phénomène: c'est la liberté qui crée la justice et non pas le contraire. Comme le soutient Saint-Just: «le fruit le plus doux de la liberté, c'est la justice<sup>35</sup>».

Que les droits de l'homme réclament l'affirmation des hommes, dans leur universalité dès êtres égaux et libres, cela est aussi consacré par le troisième pilier de leur fondement: l'humanitarisme dont les avatars sont la solidarité et la fraternité. Celles-ci se manifestent, après la naissance du contrat social, comme un recours réciproque des uns aux autres, pour le bien de tous<sup>36</sup>. La question qui peut se poser ici est de savoir si le *dikaion* implique cette trilogie d'idées.

##### 5. Le droit grec à la lumière de l'égalité, de la liberté et de la fraternité.

Le droit hellénique est ouvert sur d'autres perspectives. L'idée d'égalité suppose en Grèce la distinction entre homme libre et esclave, l'esclavage étant considéré comme un phénomène naturel<sup>37</sup>. Ainsi l'égalité devant la loi dont Périclès fait l'éloge, ne concerne pas l'homme d'une façon générale et absolue mais le *politès* dans la réalité sociale de la cité. Si la réclamation de l'égalité est défendue, pour l'homme moderne, au nom de la dignité humaine, à savoir de cette qualité, valeur suprême, d'appartenir aux êtres raisonnables, l'univers grec l'ignore certainement. A la place se trouve l'*axia*, non pas la valeur comme on traduit souvent ce vocable, mais le mérite qui dénote l'effort incen-

34. Il n'est donc pas étonnant de constater que les droits de l'homme n'impliquent point, contrairement au *dikaion*, de devoirs.

36. *Théorie Politique*, op. cit., p. 55.

37. V. EHRENBERG, *Man, State and Deity*, Great Britain, Methun & Co Ltd, 1974, p. 23.

sant du *politès* pour réaliser les idéaux de la cité<sup>38</sup>. Or l'égalité humaine, exaltée par les droits de l'homme, est sensiblement distante de l'égalité politique des Hellènes.

Quant à la liberté, Victor Ehrenberg s'exprime ainsi sur ce qui constitue le cœur de notre question: «La liberté préconisée par la Révolution française a été perçue comme une succession directe à la liberté de l'Antiquité. Mais le développement de l'État constitutionnel, créé par opposition à l'absolutisme, afin de devenir le système parlementaire moderne vise, malgré certains antécédents, à être une création indépendante et originale. La démocratie parlementaire n'est pas un idéal<sup>39</sup>».

Cette idée moderne de liberté est en effet absente chez les Grecs. Leur droit nous montre que la liberté est accordée par la *polis*; il s'agit de la liberté politique; celle-ci n'est pourtant pas concevable en absence de loi<sup>40</sup>. Alors que la liberté garantie par les droits de l'homme peut traduire la liberté accordée ou pas par l'État, celle des Hellènes représente la liberté dans la cité<sup>41</sup>, car une liberté qui ne se fonde pas sur les lois, signifie la négation de *polis*<sup>42</sup>. D'autre part, la liberté figurant l'abolition de l'esclavage reflète une image négative, à peine compréhensible, pour les finalités de la cité<sup>43</sup>.

Les Anciens ne connaissent ni la liberté religieuse, ni la liberté de la vie privée, ni celle de l'éducation, ni encore d'autres libertés établies comme droits de l'homme<sup>44</sup>. La liberté issue du *dikaion* est celle du non dépassement de la mesure qui s'oppose à l'*hybris*, l'outrance. Ainsi le *métron* va à l'encontre de cette liberté, réclamée au nom des droits de l'homme, qui risque de dégénérer en liberté démesurée; autrement dit en anarchie.

Quant à la fraternité d'où tirent une grande partie de leur vigueur les droits de l'homme, elle n'est guère présente dans le *dikaion*. Celui-ci manifeste une solidarité politique qui diffère sensiblement de celle-là. Elle traduit la possibilité qui appartient à chacun de réclamer justice lorsque un membre de la cité, homme femme, enfant, voire même esclave subit un dommage<sup>45</sup>.

38. *Ibid.*, p. 28.

39. *Ibid.*, p. 33.

40. *Ibid.*, p. 25.

41. *Ibid.*, pp. 24-25.

42. V. EHRENBURG, *From Solon to Socrates*, London, Methuen & Co Ld, 2<sup>ème</sup> éd., 1973, p. 349.

43. V. EHRENBURG, *Man...*, *op. cit.*, p. 24.

44. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*, Paris, Champs-Flammarion, 1984, p. 268.

45. DEMOSTHÈNE, 21 & 47.

Enfin l'approfondissement du contenu des termes de notre sujet nous aidera à former l'image complète et définitive de leurs rapports.

### 6. Ontologie du *dikaion* et des droits de l'homme.

Des traductions inexactes et des commentaires sans rigueur, qui sont faits de l'idée de justice hellénique, causent maint malentendu. Ainsi ils donnent souvent à comprendre faussement son fondement ontologique. Tel est le cas de Charondas le Caron<sup>46</sup> qui fait du droit, le sujet et l'effet de la justice. Il le définit en particulier comme «ce qui justement appartient à chacun». Cette définition déconsidère pourtant le caractère synallagmatique du droit grec<sup>47</sup>. Il le rapproche ainsi du droit de la propriété qui est déterminé comme un droit subjectif. Il est fort douteux qu'un tel droit existât dans l'Antiquité hellénique. Le *dikaion* est par excellence un droit *dianémitikon*, c'est-à-dire un droit qui concerne la distribution d'un partage des choses fait dialectiquement par le juge. Or la dogmatique juridique de la justice moderne et des droits de l'homme fut inconnue chez les Grecs.

Dans cette optique, l'*eunomia* représentée comme but du *dikaion* est une idée plus riche qu'une simple reconnaissance mutuelle des droits subjectifs (notamment des droits de l'homme) et des obligations<sup>48</sup>. Elle implique la téléologie que se donne la justice grecque, la Diké<sup>49</sup>. L'*isonomia* n'est pas non plus la simple égalité devant la loi<sup>50</sup> ainsi que la conçoit la philosophie des droits de l'homme, mais la distribution égale des *dikaia* parmi les membres de la cité qui sont de la même dignité (*axia*)<sup>51</sup>. Il faut noter en l'occurrence que lorsque nous utilisons le terme de *dikaia*, nous ne devons nullement le confondre avec les droits subjectifs (c'est pourquoi nous préférons ne pas le traduire). Il désigne en revanche les situations justes. *Prattô dikaiôs* veut dire exactement, agir équitablement dans mes rapports avec autrui et non pas, exercer mon pouvoir (mon droit subjectif) pour faire quelque chose, comme dans le cas des droits de l'homme.

L'appellation de «droits» en outre de ces derniers est trompeuse. En effet, il est certain que pour les positivistes, il ne s'agit point de droits, sauf bien sûr

46. Responses ou Decisions du Droit Français Confirmées par Arrests des Cours Souveraines de France, livre douzième, réponse 1, *Œuvres*, t. 1, 1637.

47. «Le droit est *rappor*», observe très pertinemment M. Villey «entre les hommes, multilatéral», *Le Droit...*, *op. cit.*, p. 154.

48. Cfr. R. M. WRIGHT, «The origins of political theory», *Polis*, v. 7, n. 2, 1988, pp. 75-104 et notamment p. 85.

49. V. EHRENBERG, *From Solon...*, *op. cit.*, p. 75.

50. R. M. WRIGHT, *op. cit.*, p. 95.

51. G. VLASTOS, *op. cit.*, p. 178; cfr. V. EHRENBERG, *From Solon...*, *op. cit.*, p. 75.

dans le cas où certains d'entre eux ont été adoptés par la voie légale. Au demeurant, les considérer comme du droit naturel, c'est une position assez douteuse, et pour cause. A leur naissance, ils constituaient des revendications pour limiter les abus que les hommes les plus forts commettaient contre les faibles<sup>52</sup>. Autrement dit, il s'agissait de réclamations pour restreindre le *jus naturale* tel que nous le peint Hobbes: «*The right of nature... is the Liberty each man hath to use of his own power, as he will himself... and consequently of doing anything which is in his own judgement*<sup>53</sup>».

De cette manière, le droit que je m'octroie pour faire quelque chose tend à la privation d'autrui d'exercer son propre droit, à savoir son pouvoir illimité ou sa liberté sur la même chose. Or les droits de l'homme concernent, plus que leur sujet, celui qui a affaire à leur sujet. Le paradoxe donc que l'on relève dans les droits de l'homme, en soutenant que la liberté de l'un constitue la privation de la liberté de l'autre a une explication raisonnable. Or, dans cette optique, ne nous pourrions pas avancer que les droits de l'homme s'opposent au droit naturel de Hobbes.

Quant aux droits de l'homme de la deuxième génération, à savoir, la plupart des «droits à», ceux qui sont inventés sans cesse et abondent en nos temps, ils traduisent des manières d'agir. Comme leurs précédents, ils concernent davantage l'activité d'autrui que celle de leur détenteur<sup>54</sup>. En l'occurrence, «le droit à», comme par exemple, le droit au travail, à la libre expression, à l'éducation, au mariage et de centaines d'autres qui se révèlent de plus en plus audacieux (le droit à l'avortement remboursé par la sécurité sociale et le droit à la négociation avec les terroristes) représentent des réclamations de services de la part des intéressés au nom d'un humanitarisme très souvent politico-idéologique et par là dangereux. En effet, la formation d'un droit non-synallagmatique, c'est-à-dire d'un droit conçu unilatéralement, réclamé au nom de pseudo-principes humanitaires risque de causer les pires des injustices. (Pourquoi Barbie ne saurait-il demander demain sa libération puisque très âgé et malade évoquant un nouveau droit de l'homme?).

Il est évident ainsi que non seulement il n'existe aucune affinité entre le *dikaion* et les droits de l'homme, mais encore qu'ils ne sont point conciliables. Tous deux impliquent des idées opposées. Caractéristique sont les paroles de Saint-Just qui étayaient notre thèse: «Les anciens législateurs ont tout

52. Cfr. B. CONSTANT, *De l'Esprit de Conquête*, Paris, Librairie de Médicis, 1947, p. 38, note 1.

53. Th. HOBBS, *Leviathan*, ch. XIV, éd. MacPherson pp. 189.

54. Cfr. R. MARTIN, «Explanation in history and in the theory of rights», *Documents princi-*

fait pour la république, la France a tout fait pour l'homme... Les droits de l'homme auraient perdu Athènes ou Lacédémone; là on ne connaissait que sa chère patrie, on s'oubliait soi-même pour elle. Les droits de l'homme affermissent la France, ici la patrie s'oublie pour ses enfants<sup>55</sup>». Cela nous paraît pourtant paradoxale. Les droits de l'homme impliquent en effet le triomphe de l'individualisme; or comment est-il possible que le sacrifice de la patrie contribue à son affermissement? La réponse relève toutefois d'un autre sujet.

Stamatis TZITZIS  
(Paris)

---

*paux des réunions plénières*, 12<sup>e</sup> Congrès Mondial de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale, Athènes, août, 18-24 1985, pp. 18-31 et notamment p. 31.

55. *Théorie Politique*, *op. cit.*, pp. 52-53.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ, ΠΡΟΑΓΓΕΛΟΣ  
ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ;

Περίληψη

Υπάρχει μεγάλη διαφωνία σχετικά με την προέλευση και το υπόβαθρο των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Από τους συγγραφείς, άλλοι υποστηρίζουν ότι ο προάγγελος των δικαιωμάτων αυτών είναι η αρχαία ελληνική σκέψη (Kutner, Maritain, Mourgeon), άλλοι υποστηρίζουν ότι η γέννησή τους τοποθετείται στους νεώτερους χρόνους και ιδιαίτερα στο έργο του Hobbes (Villey), άλλοι δέ θεωρούν τη Γαλλική Έπανάσταση μητέρα αυτών.

Κατά τη γνώμη μας, οί τυχόν επιφανειακές ομοιότητες μεταξύ του αρχαίου ελληνικού δικαίου και των δικαιωμάτων του ανθρώπου δεν πρέπει να μās οδηγήσουν σε λανθασμένα συμπεράσματα.

Συγκεκριμένα, το ελληνικό δίκαιο απευθύνεται στην πόλη και είναι απαύγασμα της διανεμητικής δικαιοσύνης. Είναι δίκαιο διανεμητικό. Αντίθετα τα δικαιώματα του ανθρώπου αφορούν το άνωνομο άτομο στην καθολικότητά του και έχουν χαρακτήρα ύποκειμενικό. Επί πλέον, ενώ το ελληνικό δίκαιο τείνει στην ισονομία και την εϋνομία, τα δικαιώματα των ανθρώπων τείνουν στην ισότητα, αδελφότητα και έλευθερία, έννοιες που δεν έχουν μεγάλη θέση στη νομική ήθική των Ελλήνων.

Το συμπέρασμά μας είναι το εξής; Όχι μονάχα τα δικαιώματα των ανθρώπων δεν έχουν παρόμοιες προοπτικές με το ελληνικό δίκαιο, αλλά αντίθετες.

Σταμάτης ΤΖΙΤΖΗΣ  
(Παρίσι)