

Congrès AFSP Strasbourg 2011

ST 47 Droits de l'Homme et démocratie dans l'ensemble européen

Rocha-Cunha, Silvério
Université d'Évora, Portugal
scrc@uevora.pt

Pour une nouvelle dimension de la Démocratie et de la citoyenneté devant la lassitude d'une Europe systémique*

Résumé : Produits de l'optimisme de la Modernité, les droits humains représentent à la fois un surplus des idéaux démocratiques des Lumières et le résultat du libéralisme réel. Développés dans le cadre politique conceptuel de l'État-nation, l'évolution des droits humains vers une citoyenneté élargie s'est effondrée devant une globalisation qui ne sait pas concilier ces droits avec la crise des souverainetés des États et les particularismes intangibles des peuples. En fait, la liberté moderne s'est développée autour d'un sens faible et dominé par l'utopie libérale d'un humanisme abstrait et formel qui se croit anti-utopique. Aujourd'hui, sous un monde global, croyant dans la croissance illimitée, les dilemmes de la citoyenneté formelle sont devenus trop lourds devant les contradictions d'une civilisation qui nie à l'humanité les conditions réelles et dynamiques pour l'émancipation des hommes. Ce texte veut sonder, donc, d'importantes thèses politiques contemporaines qui exposent et mesurent ces dilemmes, évaluent les possibilités concrètes d'émancipation d'une société européenne plurielle et globale, qui sache cependant reconnaître la citoyenneté comme un produit culturel du combat pour la dignité humaine, et tout cela sous l'empreinte de l'unité de la cité terrestre.

Mots-clé : Droits humains, politique, modernité, citoyenneté.

Il On ne peut pas parler de citoyenneté et des droits de l'homme sans rapport à la Modernité. En effet, c'est l'affirmation de ces droits qui constitue la «pointe» de l'ère moderne qui marque décisivement la conscience universelle. Et très probablement appartient à «1789» (bien qu'on ne puisse pas oublier les autres révolutions de la Modernité, l'anglaise de 1688 et l'américaine de 1776) un rôle majeur dans la course de l'humanité vers la liberté. Parce que, comme l'a déjà remarqué Peter Häberle, c'est cette date qui marque le début d'une idée d'État qui ne se comprend pas seulement d'une façon abstraite (avec territoire, population et pouvoir institué), mais comme État qui existe dans la mesure où une Constitution le détermine¹. De cette idée résulte une autre, celle qui voit dans ces droits un ensemble de principes qui, par leur cristallisation dans un texte constitutionnel, donnent la vie à une conception dynamique

* Ce texte est financé par FCT (FEDER/POCI 2010).

¹ Cf. P. HÄBERLE, *Libertad, Igualdad, Fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado Constitucional*, tr., Madrid, Trotta, 1998, p. 38. Du même Auteur voir aussi *El Estado Constitucional*, tr., México, UNAM, 2003, pp. 169 suiv. Sur ce point, en général, cf. C. QUEIROZ, *Direitos Fundamentais. Teoria Geral*, 2.ème éd., Coimbra, Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010 ; R. ZIPPELIUS, *Teoria Geral do Estado*, 3.ème éd., tr., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 ; A.-E. PÉREZ LUÑO (coord.), *Derechos Humanos y Constitucionalismo ante el Tercer Milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996 ; M. FIORAVANTI, *Los Derechos Fundamentales*, tr., 4.ème éd., Madrid, Trotta, 2003 ; et *last but not least* la très importante *Historia de los Derechos Fundamentales*, 4 vols., sous la dir. de G. PECES-BARBA et E. FERNANDEZ GARCIA, Madrid, Dykinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas de la Universidad Carlos III, 1998-2001. Pour une fresque historique, cf. R. R. PALMER, *1789. Les révolutions de la liberté et de l'égalité*, tr., Paris, Calmann-Lévy, 1968.

de la société, puisque un peuple y peut se auto-représenter². En effet, ne sont pas seulement les contenus de 1789 qui comptent, mais aussi leurs projections futures qui attribuent un sens profond à ce «concentré d'histoire»³. On pourra dire, donc, que les droits de l'homme éprouvent un élan inoubliable à partir de ce nœud vital qui va fonder la Modernité politique. C'est pourquoi Ernst Bloch parle d'un «surplus» qui jaillit de cette liberté et va dépasser ses circonstances socio-historiques. En fait, la liberté individuelle et économique qui surgissait alors comme en étant une des aspirations de la bourgeoisie naissante est surmontée par le «rêve» d'une authentique dignité humaine, qui se constitue comme une «aristocratie pour tous les hommes», une vraie liberté qui n'est pas pensée comme commerce, ni pensée comme marché, «car c'est plutôt l'*agora* qui est invoquée dans le sens de la *polis* grecque, de la cité utopique»⁴. C'est pourquoi Foucault⁵ a raison quand il note l'enthousiasme de Kant quand celui-ci pense que c'est la Révolution en tant que disposition morale de l'humanité qui compte (et pas dans ses dramatismes et même tragédies) pour un nouveau temps de progrès, une date qui possède une valeur démonstrative, et que cette valeur se matérialise dans le droit de chaque peuple à se fournir d'une Constitution avec propension à la paix. En ce sens on pourra toujours dire que cette Modernité est, comme l'a déjà dit Habermas, un projet inachevé⁶, car on a fait beaucoup pour la liberté et même l'égalité et très peu ou presque rien pour la fraternité.

2| La conception du temps, mécanique et linéaire, de la Modernité, qui met l'accent sur les possibilités infinies de la techno-science pour déchiffrer le réel, n'a pas réussi et, à vrai dire, on devra reconnaître que des éléments si disparates comme «raison», «bien commun» ou «nature humaine» n'ont pas su réaliser dans le plan des faits une harmonie raisonnable⁷. Comme l'a bien perçu Castoriadis, ce qui définit la période vraiment moderne (1750-1950) c'est la contradiction entre «autonomie» et «domination rationnelle»⁸. En réalité, pour le «libéralisme réellement existant» ce qui a eu plus d'importance ne fut pas le «bien commun» ou même la «nature humaine», mais la «raison» d'un individu capable de s'assumer à travers des droits garantis par un appareil juridico-politique tenu comme incontestable. Nous ne parlons pas, donc, d'un individu dans le sens qu'on trouve en Montaigne, qui aspirait à l'auto-compréhension de chaque personne qui n'est pas égale aux autres, mais d'un individu abstrait qui permet et veut le contrôle instrumental du monde. Il faudra ajouter encore les contradictions de la pensée occidentale quand elle, en anticipant la constatation de fait que le monde était limité, a du procéder à une «gestion» de l'espace à travers le nouvel État-nation moderne et un droit international débutant. Cette «gestion», nécessairement simplifiée par des raisons de civilisation, a dévoilé la tension entre la notion de *respublica christiana* et l'évidence de l'Autre qui a mis à l'épreuve l'universalité du message chrétien⁹. Cela a été bien remarqué par le philosophe latino-américain Enrique Dussel¹⁰ quand il nous dit que, entre le monde «ancien» (où l'Europe est bien périphérique) et la domination du nouveau monde des Amériques, il fallut un siècle et demi pour l'apparition du paradigme moderne technoscientifique. Et

² Cf. P. HÄBERLE, *Libertad...*, cit., p. 46.

³ ID., *ibid.*, p. 58.

⁴ E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, II, tr., Paris, Gallimard, 1982, p. 117.

⁵ Cf. M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, in ID., *Dits et Écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1498 suiv.

⁶ Cf. J. HABERMAS, *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1988, pp. 113 suiv.

⁷ Cf. S. NATOLI, «La Catastrophe del Tempo», in P. BARCELLONA, R. DE GIORGI & S. NATOLI, *Fine della Storia e Mondo come Sistema*, a cura di E. De Cristofaro, Bari, Ed. Dedalo, 2003, pp. 13 suiv.

⁸ Cf. C. CASTORIADIS, *O Mundo Fragmentado*, tr., Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 18 suiv.

⁹ Cf. A. PAGDEN, *Señores de todo el Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, tr., Barcelona, Ed. Península, 1997 ; et le très important ouvrage de S. GRUZINSKI, *Las Cuatro partes del Mundo. Historia de una Mundialización*, tr., México, FCE, 2010.

¹⁰ Cf. E. DUSSEL, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 186 suiv.

alors, à la devise «je pense, donc je suis», il fallut une sorte de «je pense, donc je conquiers» de la Modernité triomphante. L'Autre qui émergea du mouvement de conquête du nouveau monde, après les «perplexités» humanistes d'un Francisco Vitória, fut l'autre de l'imaginaire européen : l'infidèle, auquel on a du nier son identité et son existence culturelle. Le monde nouveau est devenu un «vide» qui sera administré sous un point de vue économique et aussi stratégique, c'est-à-dire, de façon simplificatrice dans tous ses aspects, bref : domination.

À propos de cette problématique sera utile rappeler les thèses de Enrique Dussel¹¹, qui dessine une fresque détaillée des impasses de la pensée éthico-politique contemporaine à partir d'une vision qui, sous un certain point de vue, s'allonge sur une très longue durée qui évoque une presque *Big History* dans le sens de rassembler quatre ou cinq millénaires¹². En effet, l'auteur soutient qu'il fut nécessaire une très longue période pour atteindre des stages d'universalité éthique, et que les éthicités de l'humanité furent toujours engendrées autour d'un système asiatique-africain-méditerranéen qui est, depuis le XV^e siècle, un système mondial. Pour l'auteur l'origine du système inter-régional où surgissent les premières éthicités se trouve dans le monde égyptien-bantou, bien avant la Grèce qui en dérive¹³. Le développement des éthicités a permis, en outre, la naissance d'éthiques qui se sont conçues et comme universelles et comme porteuses d'instances éthico-critiques. La pensée de Dussel est, bien sûr, une pensée d'urgence dans le sens où elle se pose devant une planète qui subit déjà une multitude de problèmes critiques, notamment la dévastation écologique et les conflits qui dérivent de la rareté des ressources. La globalisation s'accéléra depuis la fin du Système International Mondial bipolaire, mais, en vérité, n'a fait qu'accélérer et la dimension de ces problèmes et la conviction selon laquelle leur résolution ne dépendrait que d'une rationalité fonctionnaliste et possibiliste, ce qui recèle en fait un faux universalisme, puisqu'une large majorité des humains se trouve exclue du «procès civilisateur».

On ne pourra pas dans l'économie de ce texte développer l'idée, mais il faudra comprendre, comme nous le dit Dussel¹⁴, qu'il y a, en fait, deux paradigmes de la modernité : d'un côté, celui qui est traditionnellement suivi par la pensée «euro-centrique», qui propose la modernité comme un phénomène typiquement européen, qui a joui de circonstances internes absolument exceptionnelles (notamment la naissance d'une spécifique «rationalité») pour surmonter les autres civilisations ; de l'autre côté il y a une autre façon de concevoir l'histoire, celle d'un «paradigme mondial», qui part d'un autre horizon et voit la modernité européenne en tant que centre du système-monde dès qu'il réussit à incorporer une périphérie essentielle, l'Amérique (ou plutôt, l'«Amérinde», comme le dit Dussel), qui va octroyer à l'Europe des avantages globaux sur d'autres civilisations (Chine, Inde et le monde ottoman-musulman). En un sens, on pourra dire que même le capitalisme sera un produit, et pas une cause, de cette conjoncture de mondialisation et centralité européenne dans le système-monde¹⁵. L'Europe médiévale est, donc, une périphérie relative d'un système inter-régional qui avait son centre ancré dans l'Orient. Ce qui est arrivé c'est que, dans une première phase, l'Occident s'est tourné vers ce centre (les cités italiennes de Gênes et Vénétie ont maintenu avec l'Orient des liens prochains, mais sous le contrôle du monde musulman, et ce contrôle fut brisé par les portugais quand ils marchent par l'Atlantique vers l'Inde), ensuite marchant vers l'Atlantique

¹¹ Cf. E. DUSSEL, *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*, 2.ème éd., tr., Petrópolis, Ed. Vozes, 2002.

¹² Cf. sur le thème F. SPIER, *El Lugar del Hombre en el Cosmos. La Gran Historia y el Futuro de la Humanidad*, tr., Barcelona, Ed. Crítica, 2011. La *Big History* va, évidemment, beaucoup plus loin. De toute façon, en considérant la période qui nous touche, cf. SPIER, *ibid.*, pp. 295 suiv.

¹³ On trouve déjà cette idée dans certains aspects de la pensée politico-philosophique de Léopold Senghor (cf. L. S. SENHOR, *Liberté 5—Le Dialogue des Cultures*, Paris, Ed. du Seuil, 1993), qui pointe le métissage de la culture méditerranéenne comme vrai départ de la culture occidentale, que, pourtant, celle-ci oubliera.

¹⁴ DUSSEL, *Ética...*, *cit.*, pp. 51 suiv.

¹⁵ ID., *ibid.*, p. 53.

Sud occidental (dans une première approche avec les espagnols et les portugais encore) et, avec ce mouvement, devint le centre du système-monde qui est un nouveau stage de l'évolution. Ce qui est intéressant dans la pensée de Dussel c'est qu'elle va pointer l'hégémonie occidentale «moderne» sur cette imbrication avec la découverte des Amériques. C'est pourquoi sa pensée se réclame d'une vraie vision mondiale, parce qu'elle prend sur soi une vision complexe d'un système qui a un centre et une périphérie, ce qui n'arrive pas avec les visions traditionnelles qui ont leur départ dans une vision européenne qui a la prétention de tout envelopper dès le début. Comme dit Wallerstein¹⁶, l'expansion vers le Nouveau Monde fut très importante pour le progrès de la rationalité moderne. Le plus saisissant des thèses de Dussel pour l'économie de ce texte consiste, donc, dans la perception de deux «modernités»¹⁷ : la première c'est celle dont la matrice est encore «médiévale», hispanique, de Charles V, typique de la perplexité de la Renaissance, chargée de liens culturels avec le système inter-régional musulman et oriental ; la deuxième c'est celle qui viendra de la domination hollandaise, anglaise et française, la modernité de l'Europe centrale, qui ne peut «gérer» le système-monde qu'avec une énorme simplification de la complexité d'un monde qui demandait, à vrai dire, une égale complexité qui était impossible pour l'homme du XVI^e siècle. Aux variables culturelles qui se posaient à l'humanisme de la première modernité —dont les noms les plus emblématiques sont, sans doute, Francisco Vitória et Bartolomé de Las Casas¹⁸, et qui s'interrogea sur la légitimité de l'esclavage sur les indiens et aussi sur la colonisation des Amériques— s'est superposée une vision instrumentale et technologique qui contenait la totalité du monde de la vie et de la nature. Cette seconde modernité ne s'est pas posée des questions anthropologiques, parce qu'elles se trouvaient déjà répondues *de fait*, et c'est pourquoi la problématique des fondements des droits humains est devenue «muette» pendant des siècles jusqu'à 1945, et cela malgré les déclarations et même les philosophies. En effet, la preuve en est que (i) les régimes libéraux qui ont colonisé l'Afrique et l'Asie n'ont jamais considéré les droits des peuples et de leurs individus, et que (ii) pendant la période de crise et dérapage qui va de 1919 à 1939 les États-nation n'ont pas attribué les droits aux apatrides, au contraire : ont «nationalisé» ces droits universels comme Hannah Arendt a si bien examiné¹⁹. Ce nouveau paradigme moderne contient, donc, une énorme ambiguïté.

De toute façon, de cette ambiguïté est sortie une subjectivité avide, voire euphorique, qui a fait de la culture moderne une culture absolument différente de toutes les autres, et nous parlons bien sûr du scientisme technologique qui place la relation homme/nature sous le signe de la suprématie de celui-là, mais qui aussitôt perd son visage et sa couleur²⁰. Cette façon stratégique de faire fonctionner les systèmes sociaux en réduisant leur complexité a produit une doctrine libérale qui, en fait, tout régularise, et d'une manière si manifeste qu'on n'en voit pas la dimension. Faudra-t-il rappeler qu'à la liberté individuelle absolue, dogmatiquement assumée par le droit moderne quand il consacre la liberté contractuelle, par exemple, se superpose une «autorité» qui va précisément borner cette liberté ? C'est pourquoi le libéralisme se réfugia dans trois topiques fondamentaux : l'existence de valeurs minimales qui permettent la convivialité parmi des humains différents, l'existence de droits pour chaque individu qui interdisent l'intervention des autres, et l'idée selon laquelle il y a des sphères dans la vie humaine qui doivent rester isolées mais articulées.

¹⁶ Cf. I. WALLERSTEIN, *O Sistema Mundial Moderno*, I, tr., Porto, Ed. Afrontamento, 1990.

¹⁷ Cf. DUSSEL, *Ética...*, cit., pp. 59 suiv.

¹⁸ Cf. A. E. PÉREZ-LUÑO, «Los Clásicos Iusnaturalistas Españoles», in PECES-BARBA & FERNANDEZ GARCIA, *Historia de los Derechos Fundamentales*, I, cit., pp. 505-569. Voir aussi M. BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos*, México, Ed. Siglo XXI, 1993, pp. 61 suiv., 70 suiv.

¹⁹ Cf. H. ARENDT, *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 347 suiv.

²⁰ Cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, CEDAM, 1981, pp. 242 suiv.

Le problème c'est que tout cela présuppose un discours politique... neutre. Est-ce possible ? Nous ne le pensons pas, parce que le problème c'est que dans les systèmes politiques nous avons besoin de «convictions rationnelles» supportées par des arguments²¹, car la facticité politique ne peut pas être à l'abri de la critique rationnelle, surtout parce que, comme souligne de nouveau la philosophe politique espagnole Adela Cortina, n'est pas possible une simple résignation au droit en vigueur, à la politique pragmatique et à la religion domptée²². Et remarquer cela est très important, en vertu du danger d'un déficit de rationalité. En effet, et comme cette philosophe le démontre, la supériorité individuelle-pragmatique présuppose un optimum de rationalité qui se traduit dans la simple constatation selon laquelle l'idéal est que tout le monde tient parole sauf moi...²³ Comme nous le dit Cortina, sans des convictions qui nous aident à bâtir une «anthroponomie» il n'y a aucune différence entre un fanatique fondamentaliste et le plus «neutre» et superficiel des libéraux, car il n'y aura pas des limites pour la règle de la majorité : ceux de l'efficacité, ceux de l'application des règles et ceux, enfin, de la validité. En courant le risque d'extrapoler, nous dirions que notre civilisation présente plus que jamais la pratique déjà pointée par Claude Lévi-Strauss quand il dit que le paradoxe de la civilisation occidentale est celui d'aimer les imperfections qu'elle s'efforce par éliminer, et la vie sociale devient la destruction de ce que lui donne son arôme...²⁴ Et son incapacité pour s'apercevoir de la disjonction entre ses normes «absolues» et l'épaisseur historique contradictoire de la vie des hommes dicte l'«anthropoémie» typique de notre civilisation, qui méprise les divers parcours de l'humanité et qui sont, après tout, communs à tous les humains²⁵.

31 Le problème c'est, ainsi, le risque de l'oubli de ceux qui détiennent le pouvoir de subordonner la liberté au devoir. Par les temps qui courent, ce risque est significatif parce que les sociétés complexes demandent une culture qui dévoile avec clarté la fausse conception d'une société constituée par des individus en compétition et, en conséquence, «libres». Ce qui est suspect, dans nos sociétés complexes qui posent de nouveaux problèmes tous les jours, est, évidemment, le silence et le vide des classes gouvernantes sous le point de vue des idées, et parce que le discours idéologique peut se passer facilement du luxe d'avoir des savants et des sages —plutôt choisissant des spécialistes—, et parce que nous traversons une période de décomposition de l'imagination politique²⁶. Les groupes influents dans la société, surtout les partis politiques, qui sont des symboles de l'esprit démocratique moderne, se sont éloignés de ses origines et accomplissent de plus en plus des fonctions d'intégration idéologique, pas des fonctions de «civilité» et pédagogie politique. On fait un appel incessant à des formules telles que «État de Droit», «citoyenneté» ou même «démocratie», qui nous remettent constamment pour l'idée moderne de «contrat social», d'accord, une idée forte car représentait la possibilité de la fin de la domination et l'universalisation des intérêts des citoyens, et, paradoxalement, toutes ces catégories surgissent comme vides de contenu, ne remplissant plus l'imaginaire des sociétés contemporaines «occidentales».

C'est pourquoi les thèses de Jürgen Habermas²⁷ sur le discours libéral —quand elles nous disent que le moyen d'intégration social que représente le «marché» apparaît comme «objectif» mais voile, en vérité, l'idéologie de l'absence d'idéologie, c'est-à-dire, cache un

²¹ Cf. A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 44 suiv.

²² A. CORTINA, *Ética sin Moral*, 5.ème éd., Madrid, Tecnos, 2004, p. 25.

²³ A. CORTINA, *Ética Aplicada...*, cit., p. 46.

²⁴ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, tr., Lisboa, Portugal, s.d., p. 481.

²⁵ ID., *ibid.*, p. 486.

²⁶ Cf. C. CASTORIADIS, *Le Monde Morcelé (Les Carrefours du Labyrinthe III)*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 11 suiv.

²⁷ Cf. J. HABERMAS, *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, Payot, 1978, p. 42.

rapport de forces de plus en plus dissimulées — sont plausibles, parce qu'elles notent que le contrat social discursif que devrait être à la base de la solution des désaccords est dissout au nom d'une sorte d'impératif inévitable et les causes des crises «perdent leur caractère de destin accessible à la réflexion critique et acquièrent *l'objectivité d'événements naturels contingents et inexplicables*»²⁸.

En fait, cela n'était pas nécessaire en raison de la micro-éthique libérale des origines, qui ne liait pas libéralisme et démocratie et ne prévoyait pas l'avènement de la société de masses. Mais avec celle-ci la crise des sources fondamentales du libéralisme s'accroît à la mesure que l'intervention de l'État augmente dans son côté administratif et, sans faire l'histoire de cette problématique²⁹, on peut parler d'une sphère publique neutralisée et reféodalisée sous la forme d'une sphère de personnes privées soumises à des relations de pouvoir qui mettent en cause les traditionnelles catégories juridiques et politiques du libéralisme, voire des principes qui se sont précipités comme des formes possibles d'entrelacement entre «idéaux libéraux et méthode démocratique»³⁰, tels que le suffrage universel. Cette nouvelle sphère massifiée transforma l'idée d'un vrai dialogue social dans un mensonge, parce que le nouvel paradigme systémique a commencé à jouer un rôle fondamental dans la «programmation» du système social et, force est de reconnaître, cela gêne l'auto-compréhension de la société.

D'où il suit une profonde usure du «monde vécu» (*Lebenswelt*) des individus, qui empêche la création de récits cohérents³¹. Or c'est le monde de la vie qui préexiste au monde systémique, c'est celui-là qui maintient la cohérence rationnelle des relations sociales, qui permet obtenir la légitimité substantive qui découle du processus historique d'une société. Dans les sociétés démocratiques, cette légitimité s'est toujours perçue comme résultat d'un accord non forcé. Comme l'a défini si bien Habermas, «le monde vécu se constitue d'un tissu d'actes de communication qui se ramifient à travers les espaces sociaux et les temps historiques, actes qui se nourrissent de traditions culturelles et d'ordres légitimes tout en dépendant des identités d'individus socialisés»³², où la «culture, la société et la personne se présupposent réciproquement»³³.

Eh bien, le problème c'est que la coordination sociale qui était admise par la pensée moderne dans son visage, disons, kantien, s'est détournée de ses fins par l'ascension des sous-systèmes de l'argent et du pouvoir qui se sont chargés de la reproduction matérielle de la société. D'un point de vue politique ce détournement a épuisé les sources utopiques des visions du monde qui ont soutenu le projet moderne. Le compromis de l'État Social de Droit, qui n'a jamais été un État Démocratique de Droit, fut sans doute une idée douée d'une énorme ambiguïté qui a entretenu les sociétés occidentales dans la richesse matérielle — due, sans doute, à la possibilité historique qui a permis que les États de Droit libéraux aient pu, pendant le «Système des États 'Civilisés'» (1825-1945), contrôler les richesses naturelles de vastes parties du globe³⁴ —, mais qui, en revanche, a perverti l'idée d'une économie intégrale de la société, de même que l'idée d'une vraie sphère publique, en leur ôtant les respectives exigences créatives. C'est pourquoi d'autres penseurs critiques, comme Oskar Negt³⁵, parlent d'un nouvel espace public d'opposition, en dénonçant et le «platonisme» de l'espace public soviétique

²⁸ ID., *ibid.*, p. 50.

²⁹ Pour cette analyse cf. J. HABERMAS, *L'Espace Public*, tr., Paris, Payot, 1978, pp. 204 suiv.

³⁰ Cf. à ce propos N. BOBBIO, *Liberalismo y Democracia*, tr., México, FCE, 2006, *passim*.

³¹ Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'Agire Comunicativo. II — Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 697 suiv.

³² J. HABERMAS, *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997, p. 95.

³³ ID., *ibid.*

³⁴ Cf., pour une vision globale, A. TRUYOL Y SERRA, *La Sociedad Internacional*, nouv. éd., Madrid, Alianza Ed., 1994 ; J.-J. ROCHE, *Relations Internationales*, 5.ème éd., Paris, L.G.D.J., 2010.

³⁵ Cf. O. NEGHT, *L'Espace Public Oppositionnel*, tr., Paris, Payot, 2007.

et l'érosion de l'espace public libéral de nos jours, massifié, qui a privatisé l'existence sociale des humains.

L'idée d'un espace public libre, dont les contours nous trouvons déjà dans la pensée d'un Machiavel ou d'un La Boétie, que nous lisons chez Rousseau et Kant aussi, sous de différentes formulations, a produit l'idée d'un citoyen qui n'a jamais existé, parce que la compétition libre et critique parmi des citoyens actifs n'était pas compatible avec la simplification historique des systèmes sociaux historiques. Alors, l'espace public fut anéanti, car le libéralisme triomphant n'a jamais su résoudre le dilemme de la conciliation d'une image d'homme libre mais privé avec celle d'une société très politisée de citoyens. On peut dire, donc, que le libéralisme a redéfini la liberté et a dévalué beaucoup l'espace de la politique.

Le problème le plus vrai de la politique contemporaine est, sans doute, l'imprudence et l'inconscience devant l'*hybris* qui est en train d'exploser. Et le danger majeur sera, sans doute, dans une manœuvre simplificatrice, le surgissement d'un «eco-autoritarisme» qui montrera aussi la faiblesse de l'esprit démocratique de l'Occident. Faire droit à la diversité constitue, *per se*, une conséquence de la démocratie mais, en vérité, cela pose de complexes problèmes à nos systèmes sociaux qui se vantent d'une efficacité trop simple. L'indétermination typique de la démocratie suscite aussi beaucoup de menaces en raison d'une contradiction très humaine : «la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, et que personne ne possède une *epistèmè* des choses politiques»³⁶. Mais cela présuppose le risque historique que, en général, les hommes craignent.

Le cas européen est, sous ce point de vue, éclairant. En admettant les thèses de penseurs comme Eduardo Lourenço, Hans Gadamer ou Zygmunt Bauman³⁷, parmi d'autres, qui nonobstant leurs différences soulignent le caractère spécial de l'esprit européen quand ils parlent d'une spécifique capacité pour dépasser la simplicité de *zuhanden* vers la complexité de *vorhanden*, nous pourrions dire avec eux que l'Europe a fait de la culture elle-même un objet de culture, et avec cela a introduit un sens de perplexité constante et même d'incertitude, bref : un sens de défi radical, une épine envers la *tranquillitas animæ* des systèmes sociaux, qui préfèrent toujours ce qui est à ce qui devrait être. C'est vrai que cette capacité pour s'ouvrir à tout ce qui est nouveau, donc à l'Autre, fut aussi accompagnée par une guerre d'usure contre l'Autre, en étant le monde perçu comme une source de paris à gagner³⁸. Le problème, nous l'avons déjà vu, c'est qu'aujourd'hui l'Europe doit consommer les surplus d'histoire (maintenant une histoire planétaire) qu'elle a exportés vers le monde entier dès la modernité³⁹. Et devant une sorte de modernisation qui n'est plus occidentale les élites européennes ne savent qu'engendrer des idées qui sont en deçà des idées de perplexité qui furent à la base de «l'aventure européenne». C'est pourquoi, par exemple, on assiste aujourd'hui au discours d'exigence et de méfiance envers une Chine puissante qui ne fait que polluer le

³⁶ C. CASTORIADIS, *Domaines de l'Homme (Les Carrefours du Labyrinthe II)*, Paris, Ed. du Seuil, 1986 [éd. de 1999], p. 356.

³⁷ Pour l'économie de ce texte nous retiendrons Z. BAUMAN, *Europa, una aventura inacabada*, tr., Buenos Aires, Ed. Losada, 2009. Cf. aussi le très important ouvrage de G. CORM, *Europa y el Mito de Occidente*, tr., Barcelona, Ed. Península, 2010. Sur la problématique européenne, et avec la conscience de l'innombrable bibliographie, il faudra rappeler un classique : F. CHABOD, *Historia de la Idea de Europa*, tr., Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas/Editorial de la Universidad Complutense, 1992 ; et encore pour notre réflexion cf. A. MOREIRA, *A Europa em Formação*, 3.ème éd., Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1987 ; M. CASTELLS & N. SERRA (eds.), *Europa en Construcción. Integración, identidades y seguridad*, Barcelona, CIDOB, 2004 ; A. CANTARO, *Europa Soberana. La Constitución de la Unión entre Guerra y Derechos*, tr., s.l., El Viejo Topo, 2006 ; J. HABERMAS, *¡Ay, Europa !*, tr., Madrid, Trotta, 2009 ; ID., *El Occidente Escindido*, tr., Madrid, Trotta, 2006 ; R. KASTORYANO (org.), *Que Identidade para a Europa ?*, tr., Lisboa, Ulisseia, 2004 ; M.^a M. TAVARES RIBEIRO (coord.), *Imaginar a Europa*, Coimbra, Almedina, 2010.

³⁸ Cf. BAUMAN, *ibid.*, p. 27.

³⁹ ID., *ibid.*

monde, en suivant les pas des paradigmes occidentaux les plus purs, tandis qu'on n'ose pas mettre en cause le consumérisme néo-libéral⁴⁰. Le problème n'est pas, évidemment, celui d'oublier la grandeur des possibilités critiques de la culture européenne, ni la tâche sera celle de tomber dans une sorte de relativisme où tout est égal parce que rien n'a aucune importance. Au contraire : c'est faire la critique de l'oubli de cette tradition chez la politique européenne contemporaine ! Et cet oubli est très suspect parce qu'on se trouve devant un paradoxe, celui de la légitimation d'un certain réalisme stratégique au nom de certains idéaux qui, en fait, sont le résultat du mélange entre une pensée historique et une pensée utopique qui, depuis 1776 et 1789, ont modelé l'esprit moderne⁴¹.

Or, on peut constater que, à vrai dire, la source utopique n'est plus présente quand le modèle présupposait que l'action historique politiquement active fût trempée par une perspective utopique. C'est pourquoi, comme nous le dit Habermas, ce qui se trouve à l'horizon est, aujourd'hui, très mince, et on ne peut que faire une ébauche redoutable qui offre «l'annihilation des intérêts vitaux généraux»⁴², en couvrant les problèmes de diffusion des armes de destruction massive, la crise écologique, l'appauvrissement et le chômage des sociétés et des pays, les coûts éventuellement insurmontables des nouvelles technologies en matière éthique, etc. D'où la conclusion de Habermas quand il avertit sur les dangers d'une objective opacité qui, évidemment, signifie un déficit de confiance de la société européenne. Les dangers de ce déficit viennent maintenant à la surface parce que l'espace européen se trouve vis-à-vis du dilemme de reconnaître que l'Autre fait partie de son identité. Cela implique une autre vision de l'identité européenne. L'approche de Habermas est, à ce propos, clairvoyante, parce qu'il mesure bien tous les pas⁴³. En effet, cet Auteur part de la constatation selon laquelle l'identité de grands groupes humains s'exprime à travers des liens de solidarité légalement transmis et diffus parmi tous les citoyens. Eh bien, l'Union Européenne aura atteint une frontière qui ne pourra pas être dépassée à moins qu'on surmonte l'État-nation. C'est vrai que le procès de l'unification européenne a toujours évolué selon les termes d'une intégration systémique qui a nié les liens normatifs parce qu'elle «savait» que les lois du marché les dispensaient. Mais tout cela a changé avec les transformations qui se sont abattues sur l'Europe et sur le monde après 1989. Celles-ci posent de nouvelles questions, dont nous en glanons trois avec Habermas : (i) l'élargissement jusqu'à 27 États a mis sur la sellette l'essence des procédures de légitimation, parce qu'il faudrait que les négociations parmi les États fussent de nature démocratique-délibérative basées sur un commun esprit de solidarité et confiance mutuelle tel qu'il fut développé dans les sociétés européennes nationales au fur et à mesure que le libéralisme a pu développer son message éthico-politique doué d'une certaine universalité. Mais toutes ces possibilités ont été faussées, en large mesure parce que l'actuelle Union Européenne est plus ou moins une coalition d'États qui ont de différentes visions de l'histoire de l'Europe, en commençant par la tradition absolument différente des anciennes sociétés de l'Europe centrale et orientale qui se trouvaient, jusqu'à 1989, sous l'influence soviétique et vivent aujourd'hui une poussée plus nationaliste que les sociétés occidentales. Mais il y a d'autres problèmes. La rareté des ressources pose des problèmes de légitimation, que seulement une base éthico-politique pourra éviter. (ii) Les risques de déficit de participation des citoyens sont énormes, parce que les accords de coordination nationaux exigent de plus en plus actives politiques d'intégration. (iii) Devant la dérive de la politique externe unilatérale des États-Unis, très évidente après le 11 septembre 2001 avec le président G. W. Bush, l'Europe a démontré une profonde incapacité, voire a subi un échec en étant divisée par son

⁴⁰ Cf. G. CORM, *op. cit.*, pp. 351 suiv.

⁴¹ Cf. HABERMAS, *Ensayos Políticos*, *cit.*

⁴² ID., *ibid.*, p. 115.

⁴³ Cf. HABERMAS, «Construcción de una identidad política europea», in M. CASTELLS & N. SERRA (eds.), *cit.*, pp. 35 suiv.

puissant allié en la «vieille» Europe et la «nouvelle» Europe. Et il faudra rappeler encore l'échec de la problématique formation de la «Constitution» européenne, à cause d'une étonnante absence de réponse à la fondamentale question de la finalité de cette unification européenne qui paraît si facile dans les domaines d'intégration systémique et si muette quand se pose le problème de savoir quelle sera la structure politique et l'identité réelles d'une Europe douée d'une constitution. Comme le souligne de nouveau Habermas, les grandes lignes républicaines, universelles et égalitaires, ont toujours poussé à l'ombre du nationalisme et pas par la constitution d'un vrai *demos* européen⁴⁴. L'idée d'un commun destin pour l'Europe a besoin d'une identité géopolitique, d'une *Grundnorm* que ne pourra qu'être l'Europe souveraine⁴⁵. C'est pourquoi on risque, en ce moment, un paradoxe : on voit une Europe vide parce que sans «peuple», mais on voit une Europe frénétique de gouvernants, de structures, des affaires. On ne verra pas des intérêts généraux politiquement soutenables sans un espace symbolique commun.

41 On comprend, donc, que les droits de l'homme soient, d'une façon imperceptible, exclus en substance du système politique, bien qu'ils soient omniprésents et surgissent comme des catégories immuables. Dans les pays démocratiques on vit sous un État de Droit Démocratique, mais, nous l'avons déjà vu, on ne vit pas sous un État Démocratique de Droit, et ici la position des mots fait la différence⁴⁶. La liberté juridique et formelle ne développe pas la légitimité substantive parce que les mécanismes institués n'élargissent pas l'autonomie des individus et cela n'est possible qu'en élargissant l'espace de la liberté positive qui donne effectivité à l'autonomie éthique de la personne dans son monde vécu qui est, évidemment, socio-historique. Or, ce qui aujourd'hui arrive c'est le contraire, c'est l'insuffisance du libéralisme possessif qui confond en fait l'espace politique avec la sphère privée des individus. Nous nous trouvons dans une société qui, comme on l'a déjà bien définie, est le «paradigme des individus antisociaux en société»...⁴⁷ D'où découle un problème qui est celui de l'expulsion de toute conception normative sur les raisons d'agir des individus.

Pourquoi les droits de l'homme sont-ils toujours, dans ses contradictoires versions, un défi pour l'ordre institué ?⁴⁸ Parce qu'ils plaident, fondamentalement, pour la reconnaissance des besoins des hommes à l'exception de ceux qui font d'un simple humain un moyen instrumental pour un autre. Cette reconnaissance est difficile, car il y a toujours un difficile équilibre entre valeurs et intérêts économiques et politiques, mais l'histoire des hommes nous permet d'interroger : sera concevable un homme libre sans ses besoins satisfaits et reconnus ? Ne sera pas toujours une exigence que cette reconnaissance naisse d'une politique ouverte et progressive fondée sur des «pactes anthropologiquement fraternels» ?⁴⁹ On pourra objecter encore qu'une vraie culture des droits humains, qui devra dépasser les frontières géopolitiques pour qu'ils puissent être des fondations stables de toute organisation politique et sociale acceptable, pour qu'ils deviennent un paradigme éthico-politique critique universel, pose un problème, celui de la conservation du pluralisme culturel dans la cité terrestre massifiée. Un des plus grands défis s'enracine dans la difficulté d'admettre que pluralisme et relativisme soient des idées absolument antagoniques. En effet, inclure la rationalité de l'Autre paraît exi-

⁴⁴ ID., *ibid.*, et A. CANTARO, *op. cit.*

⁴⁵ Cf. CANTARO, *ibid.*

⁴⁶ En 1966 le philosophe du droit espagnol Elias DÍAZ a publié *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*, Madrid, Taurus, 2010, où il a établi cette distinction.

⁴⁷ Cf. F. OVEJERO, *La Libertad Inhóspita*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 39 suiv.

⁴⁸ Cf. sur le problème en général A. OLLERO, *Derechos Humanos y Metodología Jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989; J. GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004.

⁴⁹ Cf. J. J. GOMES CANOTILHO, *Estudos sobre Direitos Fundamentais*, Coimbra, Coimbra Editora, 2004, p. 68.

ger la distinction entre ce qui est le surplus dont on parle au début — l'idée même des droits humains en tant que droits qui possèdent une dimension déontologique et reconnaissent des facultés qui sont inhérentes aux personnes et doivent être traduits par le droit positif— et la façon simplificatrice, quelques fois ambiguë, dont se revêt une large partie de l'histoire de l'occidentalisation du monde, avec ses épisodes sanglants et tragiques. C'est pourquoi le vrai universalisme ne peut pas s'assumer comme un *a priori* formel et vide, qui ne signifie rien, au contraire : il faudra que l'universalité plurielle soit une tâche capable de trouver des points solides et concrets où soit possible un consensus qui exprime, historiquement, des attributs essentiels qu'on reconnaît à la personne⁵⁰.

C'est le problème des limites du cosmopolitisme : est l'idée d'une humanité unifiée une chimère ? Avant essayer une réflexion sur ce point, il faut dire que cette idée de fraternité est, sur le plan international, beaucoup plus difficile encore que dans les systèmes politiques particuliers. Peut-être la plus belle définition de la concorde appartient à un philosophe pas souvent cité en relations internationales, Hans Georg Gadamer, quand il dit que la plus correcte attitude serait avoir «capacité pour entendre l'autre en pensant qu'il aurait pu avoir raison»⁵¹. Comment obtenir un esprit si vaste et conciliateur ?

À ce besoin on a déjà répondu avec l'idée selon laquelle nous nous trouverions au début d'une «cosmocratie mondiale»⁵². Cette idée part de l'idée des trois mondes dans le monde : (i) un monde pré-moderne, chaotique ; (ii) un monde moderne, anarchique au sens dont parle Hedley Bull⁵³, où les États développent des rapports de force, mais où on peut signaler des valeurs ; (iii) un monde post-moderne, qui ne veut que l'intégration politico-économique et la démocratie représentative. Cette conception présente des difficultés, parce qu'il sera toujours très difficile, sinon impossible, dire, dans une logique de cycles historiques longs, auxquels appartient l'histoire internationale, quels seront les modernes et les pré-modernes... Mais le problème le plus important sera, sans doute, le fait qu'on ne voit pas dans cette cosmocratie l'intervention réelle des citoyens, à la fin les derniers destinataires des relations internationales, qui ne sont jamais des citoyens du monde. Tout cela semble oublier que la vie internationale présente des caractéristiques spéciales sous un certain point de vue, parce que les individus sont d'abord «compactés» par les unités politiques et leurs droits de souveraineté qui, évidemment, s'opposent maintes fois aux droits des peuples et aux droits humains.

Le problème est, donc, celui de la crise du droit international⁵⁴, qui ne parvient pas à surmonter sa crise conceptuelle : devant la globalisation, il veut la régler sans modifier son armure des trois derniers siècles. Trop grand pour résoudre des questions locales, trop petit pour régler les affaires globales, l'État est en crise, tout le monde le reconnaît, mais peu de gens arrive à définir la souveraineté comme une *organised hypocrisy* (l'a dit Krasner) qui s'affaiblit à la mesure que la *suprema potestas* est mise en échec devant d'autres acteurs et du pluralisme global qui, en étant de nature techno-économique, ne connaît pas de frontières. À la cosmocratie Rafael Domingo oppose une «*Antroparquía*», qui n'est plus un État mondial,

⁵⁰ Cf. A.-E. PÉREZ-LUÑO, *La Tercera Generación de Derechos Humanos*, Cizur Menor (Navarra), Aranzadi, 2006, pp. 205 suiv. De cet Auteur voir aussi l'imposant ouvrage *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 10.ème éd., Madrid, Tecnos, 2010. Dans la littérature ibérique il y a le «classique» de 1966, qu'on ne peut pas oublier pour des raisons historiques, car il fut écrit pendant la dictature franquiste, de E. DÍAZ, *op. cit.*

⁵¹ GADAMER *apud* J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, tr., Barcelona, Herder, 2000, p. 332.

⁵² Cf. M. ORTEGA CARCELÉN, *Cosmocracia. Política Global para el Siglo XXI*, Madrid, Ed. Síntesis, 2006. Cf., pour une réflexion sur cette condition contemporaine, E. LAMO DE ESPINOSA, *Bajo Puertas de Fuego. El nuevo desorden internacional*, Madrid, Taurus, 2004.

⁵³ H. BULL, *A Sociedade Anárquica. Um estudo da ordem na política mundial*, tr., São Paulo/Brasília, UnB/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

⁵⁴ Cf. R. DOMINGO, *¿Qué es el Derecho Global?*, 2.ème éd., Cizur Menor (Navarra), Aranzadi, 2008, pp. 105 suiv.

mais la reconnaissance d'une Humanité unie à laquelle tous les humains appartiennent d'une façon irremplaçable, et qui développera une nouvelle et globale volonté politique⁵⁵.

Nous croyons qu'on est encore dans un stade trop abstrait de cette intéressante théorie pour qu'un Droit Global soit une solution acceptable. D'ailleurs, cette hypothèse passe au-delà des résistances critiques en pensant l'humanité comme une totalité qui ignore l'évolution historique. Or, la vérité c'est que les droits humains appartiennent à cette sorte de pulsion que souffrent les humains pour persévérer dans leur existence, et que le philosophe du droit espagnol Joaquín Herrera Flores⁵⁶ définit (à la Spinoza) comme la lutte pour maintenir leur condition et leur possibilité de devenir plus humains. C'est pourquoi il admet comme fondement de ces droits le *conatus* qui prend le cap vers un univers de normes qui ne peut pas connaître la peur, au contraire : ce complexe normatif vient des sources basiques de la vie humaine (le désir, la joie, le bonheur), qui soufflent plus fortes quand un système social matérialise des relations économiques, juridiques et politiques qui augmentent les possibilités d'être plus humain et plus digne. L'Auteur n'accepte pas, de la sorte, l'idéologie abstraite, qu'il qualifie d'«*Idéologie-Monde*»⁵⁷ de nature occidentale, qui caractérise le discours essentialiste sur les droits. Il réclame un autre récit, une autre *Grundnorm*, un autre *nomos*, comme nous le dit de façon emphatique, car il voit le fondement des droits et de la qualité de citoyen dans les discours alternatifs, de résistance, de critique au formalisme du discours libéral. Comme produits culturels, les droits devraient instituer des contestations pour une progressive affirmation de la dignité humaine, dont le résumé est le suivant : tes droits sont mes droits. Comme produits politiques, les droits seraient la conséquence de l'opposition à l'atomisation du marché. Comme produits spécifiquement culturels, les droits devraient être des contributions pour bâtir des places d'*empowerment* pour une vie plurielle et digne. Bref : liberté positive et fraternité émancipatrice. Il faut, donc, jaillir dans l'épaisseur historique à fin de prononcer le mot «universalisme» dans toute sa maturité.

51 Les droits de l'homme sont un défi car ils posent le problème de savoir pourquoi sommes-nous dans un monde dépourvu d'humanité qui a du droit une vision pas existentielle, en vivant une réalité que Bruno Romano a nommée de «fondamentalisme fonctionnel du contemporain»⁵⁸, qui voit le sujet de façon fragmentée, ne voit que des faits en oubliant les phénomènes, en oubliant que l'homme n'est pas tout simplement vidé par l'environnement. Cette cosmocratie souffre d'un déficit dans la perception du surplus qui entoure toujours la vie et l'action humaines. C'est pourquoi on pourra dire encore que les droits de l'homme sont un défi pour l'ordre établi, parce qu'ils présupposent une concorde des mots qui n'est pas compatible avec la discorde de l'action politique orientée, qui est toujours l'action pour le pouvoir, ce qui implique le pouvoir de l'idéologie et l'idéologie du pouvoir...⁵⁹ Il sera sans doute nécessaire un retour à une éthique politique substantive et beaucoup plus exigeante que l'éthique basée sur l'efficacité systémique qui nous entoure⁶⁰.

⁵⁵ ID., *ibid.*, pp. 178 suiv.

⁵⁶ Cf. J. HERRERA FLORES, *Los Derechos Humanos como Productos Culturales*, Madrid, La Catarata, 2005. Cet Auteur, prématurément déçu, a écrit beaucoup d'autres importants ouvrages qui méritent attention, v.g. : «Los derechos humanos en el contexto de la globalización : tres precisiones conceptuales», in *La Globalización y los Derechos Humanos*, IV Jornadas Internacionales de Derechos Humanos (Sevilla, 2003), Madrid, Talasa Ed., 2004, pp. 278 suiv. ; et *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000. Il interroge, bien sûr, de grands Auteurs contemporains comme Habermas, Bobbio ou Boaventura de Sousa Santos (de celui-ci cf. *El Milenio Huérfano*, tr., Madrid, Trotta, 2005).

⁵⁷ ID., *ibid.*, pp. 244 suiv.

⁵⁸ Cf. B. ROMANO, *Filosofía del Diritto*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2002, pp. 191 suiv.

⁵⁹ Cf. G. ROBLES, *Epistemología y Derecho*, Madrid, Pirámide, 1982, pp. 253 suiv.

⁶⁰ Cf. G. ROBLES, *Los Derechos Fundamentales y la Ética en la Sociedad Actual*, Madrid, Ed. Civitas, 1997, pp. 183 suiv.

Il faudra, donc, développer quelques idées fondamentales. D'abord, la reconnaissance de la fragilité des droits qui fondent la citoyenneté sur une base qui chemine très péniblement. Retenir l'humain de l'humanité sous un point de vue politique requiert un effort culturel époustouflant⁶¹, parce que les liens qui se produisent ne le sont pas à travers l'identité, mais malgré la différence⁶². En effet, le compromis avec le pluralisme est très exigeant, car il est facile de succomber à la tentation d'exprimer l'universalisme par l'uniformité. Et, alors, on tombe soudainement dans un sinistre adage germanique dont parle Appiah : «*Und willst du nicht mein Bruder sein, / So schlag'ich Dir den Schädel ein*»⁶³, c'est-à-dire, on tombe entre les mains de l'ennemi, en raison de la petite fabrique de l'idéologie identitaire qui, de façon «réaliste», explique les «raisons» de la supériorité de quelques-uns sur les autres.

Certes, il sera possible concilier l'Etat-nation avec un cosmopolitisme modéré, comme le fait Appiah, mais le plus important sera remarquer que la politique moderne se trouve devant un dilemme : à la «société-monde» post-westphalienne humanitaire et d'une certaine façon basée sur un modèle institutionnel, s'oppose une «économie-monde» qui est globalisée mais repose sur un modèle qui, en cas de conflit, correspond aux structures étatiques relationnelles, c'est-à-dire, fondées sur l'éparpillement du pouvoir et de sa violence⁶⁴.

C'est pourquoi on pourra soutenir l'idée selon laquelle le paradigme moderne de la politique est en quelque sorte perdu dans un monde global qui ne peut pas répondre à la complexité des interpellations qui en sortent⁶⁵. En effet, on peut dire que la politique moderne a promis une certaine idée de liberté par le moyen du *tandem* sécurité/violence légitime, en excluant toute considération éthique bien sûr⁶⁶, mais que, aujourd'hui, elle n'est plus capable d'assurer, ni la liberté promise, ni la sécurité présupposée. La globalisation est devenue une puissante source de désordre dont les conflits semblent le sauvage état de nature de Hobbes et pas l'ordre féroce du Dieu Mortel⁶⁷. Pire : à vrai dire, les conflits internationaux les plus importants sont de plus en plus dépendants des causes les plus diverses (dont l'exemple le plus extrême sera celui des guerres pour des ressources) et ont acquis une nature d'exception permanente qui en fait un problème devant lequel l'humanité se trouve dépourvue de réflexion, parce qu'il s'agit, comme l'a dit déjà Ulrich Beck, d'une société du risque global⁶⁸. C'est un fait pur et dur qu'aux successives interventions des Etats les plus forts, de plus en plus musclées, ne se suit pas un «rétablissement des équilibres sociaux et existentiels», comme le note Revelli, et si c'est vrai qu'on trouve des milliers d'analyses sur chaque échec, e aussi de nou-

⁶¹ Cf. les remarquables pensées de C. GALLI, *La Humanidad Multicultural*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2010 ; de K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo. La Ética en un Mundo de Extraños*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2007 ; et de F. MIREs, *Civilidad. Teoría Política de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001.

⁶² APPIAH, *ibid.*, p. 182.

⁶³ ID., *ibid.*, p. 192.

⁶⁴ Cf. en général J.-J. ROCHE, *op. cit.*, pp. 225 suiv., 287 suiv. La dialectique relationnel/institutionnel se trouve dans la pensée de R.-J. DUPUY, *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, Economica/UNESCO, 1986, pp. 39 suiv.

⁶⁵ Sur ce thème cf. trois ouvrages incisis: U. ALLEGRETTI, *Diritti e Stato nella Mondializzazione*, Troina, Città Aperta Ed., 2002 ; M. REVELLI, *La Política Perdida*, tr., Madrid, Trotta, 2008 ; L. FERRAJOLI, *Principia Iuris. 2— Teoria della Democrazia*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2007.

⁶⁶ Cf. le classique C. B. MACPHERSON, *La Théorie Politique de l'Individualisme Possessif. De Hobbes à Locke*, tr., Paris, Gallimard/Folio, 2004 ; N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx*, 2.ème éd., Napoli, Morano, 1971 (très érudit et critique de Macpherson) ; J. HABERMAS, «La Doctrine Classique de la Politique dans ses Rapports avec la Philosophie Sociale», in ID., *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, Payot, 1975, pp. 71 suiv. ; A. RUIZ MIGUEL, *Una Filosofía del Derecho en Modelos Históricos*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 217 suiv. ; l'excellent et profond examen de C. AUDARD, *Qu'est-ce que le Libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard/Folio, 2009.

⁶⁷ Cf. M. REVELLI, *op. cit.*, pp. 53 suiv.

⁶⁸ Cf. U. BECK, *La Sociedad del Riesgo Global*, 2.ème éd., tr., Madrid, Siglo XXI, 2006. Voir aussi A. CAMPILLO, *El Concepto de lo Político en la Sociedad Global*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 211 suiv.

veaux concepts (*peace keeping*, par exemple), la vérité c'est que nous nous trouvons devant un échec systémique, c'est-à-dire, devant une crise d'un projet soi-disant de «nouvel ordre mondial» qui ne réussit même pas à mettre bon ordre aux conflits locaux⁶⁹. Bref : il n'est plus légitime, sous un point de vue éthique, ni soutenable, d'un point de vue technique, l'axe «Hobbes-Weber», parce que l'humanité affronte de nouveaux dangers qui peuvent la détruire dans son ensemble⁷⁰. Comme de nouveau nous rappelle Revelli, à la fin du système bipolaire en 1989-91 quelques penseurs, comme le Père Balducci, ont parlé de l'insensé de la guerre à cause de ses possibilités illimitées, du cercle en tourbillon que les conflits dans une planète fermée et limitée portent de dedans. Balducci croyait que la paix serait possible à condition de mettre la conscience humaine sur le point de résolution de la tension entre le Nord et le Sud, résolution qui obligerait à la création de nouveaux liens culturels, politiques et économiques. C'est pourquoi ce penseur chrétien aimait savoir que les premiers chrétiens ne se désignaient pas comme tels jusqu'à 43 d.C., moment où le pouvoir romain les a «trouvés» par des raisons d'ordre public⁷¹...

Or, ce qui est arrivé fut le contraire : l'impensable s'est institué, le *novum* s'est éclipsé, l'histoire n'est plus sûre. Et, pourtant, parce que l'homme ne peut pas ne pas apprendre, ce sont les menaces d'une guerre infinie et d'une catastrophe écologique qui produisent, avec leur nature globale, l'unification de l'humain et sa constitution comme sujet collectif qui cherche son autoconservation. Ce n'est pas le progrès nécessaire, mais le progrès possible. Toutes ces possibilités dépendront, en tout cas, d'une effective et ouverte protection des droits⁷².

⁶⁹ M. REVELLI, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰ ID., *ibid.*, p. 60.

⁷¹ ID., *ibid.*, p. 65. E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Firenze-Milano, Giunti Ed., 2005, pp. 173 suiv.

⁷² Cf. les clairvoyantes observations de L. FERRAJOLI, *Principia Iuris, cit.*, pp. 609 suiv.