

Les besoins de l'âme humaine

par Jacques Dufresne

Jeunes égaux en droits et responsables, le guide d'interprétation pour le milieu scolaire québécois de la Charte des droits et libertés de la personne, a provoqué un profond malaise au sein de l'école. L'auteur, président de l'AGORA et collaborateur à LA PRESSE, trouve nuisible l'accent mis sur les droits au détriment de la véritable éducation morale. Montrant d'où viennent les Chartes et dénonçant leurs prétentions, il conclut qu'elles n'ont pas de vertu éducative et qu'il importe de contrer l'illusion qu'elles représentent par le rappel des besoins de l'âme humaine. C'est une réflexion opportune sur le droit et la morale de même qu'une pressante invitation à la renaissance spirituelle.

Pour bien saisir la portée de cet article, il faut en connaître l'histoire. En septembre 1986, l'AIES m'invitait à prononcer une conférence sur les droits de l'homme à l'école devant les directeurs des services aux étudiants de l'enseignement privé. J'ai accepté avec empressement parce que je venais tout juste de recevoir commande d'un livre sur *l'inflation juridique*.

Je ne m'étais jamais arrêté à réfléchir sur les droits de l'homme et j'ignorais tout de l'importance qu'ils avaient prise dans les écoles. J'ignorais par exemple que des élèves de niveau secondaire pouvaient invoquer *la charte des droits*¹ pour protester contre une réprimande légitime d'un professeur. J'étais à mille lieues de penser que cette nouvelle mentalité pouvait empoisonner le climat des écoles. En cours de route, j'ai entendu des histoires comme celle-ci : tel adolescent de quinze ou seize ans a déjà été congédié de deux écoles privées. Il rend d'autre part la vie impossible à sa mère qui en a seule la garde. Croyant l'aider ainsi à se retrouver, cette dernière l'oblige à travailler un peu pour payer une partie des frais de scolarité à la dernière école qui a bien voulu l'accepter. Ce garnement, qui ignorait tout sauf ses droits, est allé rencontrer un policier pour lui demander de l'aider à se prévaloir de la loi de protection de la jeunesse, contre sa mère qu'il voulait obliger à payer la totalité de ses frais de scolarité ; le policier l'ayant rabroué, il a invoqué un article de la charte des droits de la personne contre ce dernier.

C'est là hélas ! un cas limite et non un cas d'exception, comme j'ai pu m'en rendre compte par la suite.

J'ai vite compris que la charte des droits provoquait un profond malaise dans de nombreuses écoles mais que, comme elle constitue le seul article de foi qui soit encore l'objet d'un large consensus dans la société, personne n'osait s'y opposer ouvertement.

Comme je ne peux pas admettre que des esprits libres se laissent intimider par une quelconque doctrine, et comme j'estime qu'il faut une grande liberté d'esprit pour diriger une école, j'ai préparé ma conférence avec le but avoué de légitimer le rejet de la charte des droits. Si une charte garantit la liberté, n'est-ce pas d'ailleurs face à la charte elle-même que la liberté doit d'abord s'exercer ?

Or, non seulement je n'ai eu aucune difficulté à trouver des arguments contre la charte, mais j'ai été pris à mon propre jeu au point de m'indigner à la seule idée qu'un tel document ait pu devenir la base de l'enseignement moral dans plusieurs écoles. Ce n'est pas là qu'une vague idée, c'est un fait bien réel. La commission scolaire de Coaticook n'est sûrement pas une exception au Québec. Voici ce qu'on pouvait lire dans une circulaire distribuée sur son territoire en 1985 : *Le programme d'enseignement moral se réfère notamment aux orientations morales les plus généralement reconnues dans notre société, lesquelles s'expriment dans la Charte des droits et libertés du Québec et dans les Chartes canadienne et universelle des droits.*

J'ai prononcé ma conférence avec la fougue de celui qui vient d'embrasser une nouvelle cause, puis je suis parti en voyage à l'étranger. À mon retour, j'ai trouvé dans mon courrier une transcription de mes propos, assortie d'une invitation à corriger le tout en vue d'une publication dans *Prospectives*. J'ai préféré écrire un nouveau texte où je mettrais à profit les découvertes que je venais de faire en France. J'imposerai au lecteur un détour par l'histoire et la philosophie du droit qui retardera le moment où j'entrerai dans le vif de mon sujet. On le comprendra j'espère, ce détour était nécessaire. Il me fallait de solides arguments pour justifier ma proposition finale : bannir la charte des droits, du moins des écoles, et la remplacer par une liste des besoins de l'âme et des obligations envers l'être humain.

On s'entend de plus en plus mal sur ce qu'est l'homme et on ne s'entend plus du tout sur ce qu'est le droit. Comment définir les droits de l'homme dans ces conditions ! On s'accorde pourtant à y reconnaître un signe de progrès et on met tout en œuvre pour qu'ils deviennent la base de l'enseignement de la morale dans les écoles. Il faut en conclure que quelques-uns, quelque part, savent de quoi ils parlent quand ils utilisent l'expression *droits de l'homme*.

J'ai longtemps cherché un guide parmi ces bienheureux esprits éclairés mais, un sage, un Solon du vingtième siècle qui me ferait comprendre l'homme d'une part et d'autre part le droit, et les droits, car les droits sont, bien entendu, autre chose que le droit au pluriel.

Mes premières lectures ont ajouté à ma confusion : droit naturel, droit objectif, droit positif, droit subjectif, j'ai vu surgir toutes ces sortes de droits, affublés de définitions floues. Le dernier ouvrage à la mode parmi les juristes s'intitule d'ailleurs *Le flou du droit*.

J'allais me résigner à cette nuit obscure quand j'ai découvert un livre de Michel Villey *Le droit et les droits de l'homme*, écrit avec cette rigueur et cette lucidité qui m'avaient toujours semblé être le propre des grands juristes.

J'ai lu ce livre trois fois, et chaque fois avec un plaisir accru. Michel Villey n'est pas un génie mais, compte tenu de la tâche qu'il s'est assignée, il est préférable qu'il ne soit qu'un grand universitaire, car il y a dans le génie une originalité qui devient nuisible dès lors qu'il s'agit avant tout non pas d'exprimer une conception du beau ou du bien, à laquelle on peut ajouter ses propres nuances, mais de s'en tenir à une conception du juste qui colle à la réalité. Michel Villey s'acquitte parfaitement de cette dernière tâche. Il

est visiblement malheureux tant qu'il n'a pas réussi à préciser le sens des mots et à les faire revivre dans leur clarté originelle. Derrière le mot civil, par exemple, il habitue son lecteur à voir le mot cité (*civis* en latin), de sorte que dans l'expression *droit civil*, on voit toujours le profil d'une cité, Rome, avec ses mœurs et ses institutions.

C'est donc sans aucune hésitation que je vous entraînerai avec moi derrière lui. Michel Villey, incidemment, est à la fois juriste et philosophe du droit et il est aussi réputé à un titre qu'à un autre. C'est là un fait important, car, comme il le démontre lui-même, le droit a maintes fois été dénaturé de l'extérieur par de grands philosophes qui, ignorant tout de sa spécificité, ont voulu en faire l'instrument de la conception qu'ils se faisaient du bien.

Pour les fins de cet article, je retiendrai trois termes parmi tous ceux dont Villey précise le sens : **droit dialectique**², **droit naturel**, **droit positif** et je tâcherai de dégager le sens principal de chacun de ces termes.

Le droit dialectique

Il s'agit en fait du droit romain, d'inspiration aristotélicienne, considéré en lui-même, c'est-à-dire indépendamment des grandes philosophies de l'histoire qui en ont détourné le sens. C'est, selon Villey, à cette conception du droit qu'il faut sans cesse revenir pour clarifier les enjeux de l'application de la justice et faire réapparaître le sens de la profession d'avocat et de juge.

Ce droit romain tire sa force de son humilité, des limites à l'intérieur desquelles il se tient. Il s'agit d'abord d'un droit civil, plus précisément du droit d'une cité particulière, Rome. Par droit d'une cité, il faut entendre limité à une cité. Un tel droit peut être transposé, moyennant modifications, dans une autre cité, mais il ne peut pas s'appliquer aux différends entre deux cités, il n'est pas international, dirions-nous aujourd'hui.

S'il convient de retenir le mot dialectique pour le caractériser, c'est pour mettre en évidence le fait qu'il ne repose pas sur une conception achevée, transcendante de la justice, qui aurait été explicitée dans des lois et qu'il s'agirait ensuite d'appliquer en diverses circonstances ; il repose plutôt sur un principe simple, l'égalité proportionnelle, dont un juge s'inspirera pour trouver le juste milieu entre les points de vue de deux personnes — représentées ou non par un avocat — qui se disputent un bien.

La dialectique, c'est ce dialogue raisonné par lequel, en montrant l'envers et l'endroit des mots et

des choses, les philosophes grecs tentaient de s'élever jusqu'à la vérité. Dans le cas d'une mésentente sur le partage d'un bien, la discussion ne pouvait pas durer jusqu'à ce que les plaideurs en viennent par eux-mêmes à un accord. Il fallait donc un juge pour trancher ; il tranchait selon l'équité, selon l'égalité proportionnelle, avons-nous dit, c'est-à-dire en partant du principe, non pas que tous les individus ont les mêmes droits, mais que, par exemple, il faut faire varier la responsabilité en fonction de la richesse ou du pouvoir.

En qualifiant ce droit de dialectique, on sous-entend la présence de plaideurs et d'un juge et la tenue d'un débat ou procès. C'est là l'essentiel de ce qu'il faut retenir du droit romain.

Il faut cependant ajouter quelques précisions supplémentaires. Le droit romain porte sur des relations et non sur des sujets, des individus considérés isolément, comme des absolus. À l'horizon lointain, si lointain qu'il appartient à la sphère de la morale plutôt qu'à celle du droit, il y a la justice générale, vertu suprême dont le juste de la *Bible* ou de *La République* de Platon sont l'incarnation ; à l'horizon immédiat, il y a une émanation de la justice générale, la justice particulière, qui n'est rien d'autre que l'aspect du bien commun qui concerne le partage des biens et des charges. Cette justice particulière est le plus humble reflet de l'ordre cosmique dans ce microcosme que constitue la cité. Rendre justice, pour le juge, ce n'est pas rendre à un individu ce qui lui serait dû indépendamment de ses rapports avec le corps social, c'est rétablir une relation, un ordre conforme le plus possible à un idéal dont on sait qu'il ne se réalisera jamais pleinement. Voilà ce qu'on veut dire quand on précise que le droit ne porte pas sur un sujet, mais sur une relation.

Le concept du droit, rappelle Villey, *présuppose une pluralité de personnes entre lesquelles a lieu un partage de choses extérieures*. Cette dernière remarque est d'une importance capitale pour la compréhension des *droits de l'homme*. Ces derniers sont rattachés à un sujet avant d'être définis par une relation. Ils sont impensables dans le cadre du droit dialectique. Le droit à la propriété, par exemple, est alors une expression sans contenu. A priori, rien n'interdit à un individu de se procurer tous les biens qu'il estime nécessaires à sa santé, à son confort et à son prestige. Les difficultés commenceront pour lui lorsque quelqu'un d'autre lui disputera un bien quelconque. Un juge entendra alors la thèse et l'antithèse et il tranchera selon l'égalité proportionnelle. La propriété sera accordée à l'un ou l'autre, ou aux deux, mais avec les obligations qui s'y rattachent. Le bien

dont on est propriétaire c'est moins telle ou telle chose, une terre ou une maison, que l'ensemble formé par les privilèges et les obligations qui se rattachent à ladite chose. Le propriétaire de telle terre sera par exemple tenu d'entretenir les routes qui en marquent la limite. Attribuer dans l'abstrait un droit de propriété à un individu équivaut à entretenir en lui l'illusion qu'il devrait normalement pouvoir jouir de l'actif d'un bien sans avoir à en supporter le passif.

Le droit dialectique est réaliste en ce sens qu'il ne porte que sur des litiges surgissant spontanément plutôt que sur des causes suscitées par un idéal érigé en loi ; en ce sens également que le juge prendra en considération les mœurs, la jurisprudence, en un mot le contexte ; en ce sens enfin où l'égalité proportionnelle ou géométrique, — par opposition à l'égalité mathématique — est moins déduite de l'ordre cosmique qui sert d'idéal que tirée de l'observation de telle ou telle société réelle. Dans une armée, en cas de rareté des vivres, on donne une meilleure ration aux soldats qu'on envoie au front qu'à ceux qu'on garde en réserve. Telle est l'égalité proportionnelle ou géométrique. L'égalité mathématique consisterait au contraire à donner la même ration à tout le monde.

Mais, quoique par un fil ténu, l'égalité proportionnelle se rattache à l'idéal de la justice générale. Elle est, si l'on veut, la forme infinitésimale sous laquelle la finalité de la morale est présente dans la sphère du droit. Par le souci qu'il a de l'égalité proportionnelle, le juge est amené à trancher en élevant un peu le niveau auquel se situe chacun des plaideurs en défendant sa cause. Le droit dialectique échappe par là au cercle vicieux dans lequel il serait enfermé si le juge devait toujours s'en remettre servilement à l'état des mœurs ou des lois. Dans le simple fait de se soumettre aux règles du dialogue civilisé (encore la cité), il y a une aspiration à une vérité transcendante.

Le droit naturel

Pour tout être épris de justice qui, de surcroît, identifierait spontanément le droit aux lois et les lois à la justice, le droit dialectique paraîtra décevant, inquiétant même. On peut toutefois s'accommoder de ce droit sans promesses si, d'une part, on ne rêve pas du paradis sur terre et si, d'autre part, on appartient à une cité où une morale élevée, cohérente et efficace assure la présence active d'un idéal. On s'en accommodera plus difficilement si l'on croit en la possibilité du paradis sur terre, et on cherchera carrément un autre droit si, en outre, la morale ambiante est incohérente, contradictoire et donc inopérante.

C'est ce qui s'est passé au début des temps modernes, notamment sous l'influence d'une certaine chrétienté. À la suite des guerres de religion, plusieurs grands esprits, en divers points de l'Europe, semblent avoir éprouvé le besoin de transférer sur le droit le pouvoir d'élévation et de purification qui avait été jusque-là du ressort de la morale. La loi naturelle évoquée dans la Bible, les lois non écrites représentées par les tragiques et les philosophes grecs devinrent le fondement lointain de ce droit englobant. Ces idées latentes devaient bientôt être rassemblées sous la grande idée de raison.

Pour Aristote, l'homme était un animal raisonnable mais aussi un animal politique. La raison entrait donc dans sa définition de l'homme mais elle était limitée, au niveau même de la définition, par les conditions biologiques et sociales de son exercice. À l'époque moderne, on eut de plus en plus tendance à définir l'homme par la seule raison. *Je pense, donc je suis !* On crut pouvoir déduire de cette dernière un certain nombre de biens, la liberté et la propriété par exemple, sans lesquels, la raison étant entravée dans son exercice, l'être humain n'était pas pleinement homme.

Tels furent les débuts à la fois du droit naturel et des droits de l'homme. Le droit naturel est fondé sur l'universelle raison. Les droits de l'homme, les *human rights*, car c'est ainsi qu'ils furent d'abord appelés par John Locke, sont la puissance conférée à l'individu pour qu'il puisse s'accomplir à la fois en tant que sujet particulier et en conformité avec la raison universelle. Les penseurs les plus rigoureux auraient bien voulu limiter les *human rights* aux seules exigences de la conformité avec la raison, auquel cas, par exemple, seule la liberté de se conduire rationnellement aurait été l'objet d'un droit. La liberté caprice, que Descartes appelait liberté d'indifférence, car elle consiste à choisir entre deux biens dont on ignore le rapport à la raison, aurait évidemment été exclue de la sphère des droits. Mais la pesanteur politique, la démagogie, firent tout de suite pencher la balance du côté de l'épanouissement et de l'affirmation du sujet. Parmi tous ceux qui, aujourd'hui, revendiquent le respect de leurs droits, de ceux des Chiliens ou de ceux des Polonais, y en a-t-il seulement 1% qui ont le souci de la raison universelle ?

Le ver de l'idéologie, c'est-à-dire du petit intérêt inavoué, était présent dès l'origine dans ce fruit alléchant de la pensée que furent les *human rights*. C'est Hobbes, l'auteur du *Léviathan*, qui ouvrit la voie. Dans l'état de nature, pense-t-il, avant l'existence de toute société, l'homme, ou plutôt l'individu, a tous les droits, sa liberté ne connaît aucune entrave. Les

exigences de la vie en société l'obligeront à se soumettre à une autorité, l'État, en faveur de laquelle il se défera de tous ses droits en attendant qu'ils lui soient redistribués en conformité avec les exigences de l'ordre général. Ainsi donc, avant même qu'ils ne soient explicités, au moment où ils trouvent leur fondement dans l'état de nature, les droits de l'homme servent à justifier un pouvoir absolu. Le pouvoir souverain en l'occurrence n'est lui-même fondé ni sur un ordre cosmique, ni sur une idée de Dieu. Il est l'ultime recours et l'ultime fondement. On sait d'autre part que Hobbes était du parti des Stuarts, qu'il misait sur eux pour restaurer l'ordre dans une Angleterre agitée. Nous sommes à l'époque de Cromwell.

Partant de prémisses semblables, John Locke érigea le droit de propriété en absolu et l'utilisera comme argument pour limiter le pouvoir de l'État : si l'homme, dit Locke, est le maître et propriétaire de son activité, n'est-il pas maître aussi des fruits de son travail ? Locke appartenait au parti opposé à celui de Hobbes.

Sa théorie a connu une immense fortune historique. Le capitalisme le plus sauvage y trouva sa justification, de sorte que, tôt ou tard, devait surgir un grand penseur qui montrerait que les droits formels de l'homme, inspirés de Locke et proclamés notamment à la révolution française, n'étaient en réalité que les éléments d'une habile propagande en faveur d'une classe sociale déterminée, celle des possédants. Ce penseur, ce fut Karl Marx.

Mais Marx était lui aussi progressiste et il avait encore moins d'illusion que Hobbes ou Locke sur la cohérence et l'efficacité de la morale ambiante. Il n'allait donc pas renoncer aux droits de l'homme. Il en inventa plutôt de nouveaux, qu'il appela substantiels, pour les distinguer des droits bourgeois ou formels. Les droits à la santé, au travail, à la libre association, à la grève sont des droits substantiels.

On devait bientôt découvrir cependant que le droit au travail n'est pas toujours et partout compatible avec le droit de grève. C'est ce qui explique pourquoi, dans les pays socialistes, en Pologne notamment, le droit substantiel de grève est interdit.

Ce sont des constatations de ce genre qui ont inspiré à Michel Villey cette critique définitive des droits de l'homme :

Ô médicament admirable, propre à tout guérir, jusqu'aux maladies que lui-même a produites ! Maniés par Hobbes, les droits de l'homme sont une arme contre l'anarchie, pour l'instauration de l'absolutisme ; par Locke, un remède à l'absolutisme, pour l'instauration du libéralisme ; quand se révélèrent les

méfais du libéralisme ils furent la justification des régimes totalitaires et des hôpitaux psychiatriques. Mais en Occident, notre ultime recours contre l'État absolu ; et s'ils étaient pris au sérieux, ils nous ramèneraient à l'anarchie.

Outil à tout faire. On en fit usage au profit des classes ouvrières ou de la bourgeoisie — des malfaiteurs contre les juges — des victimes contre les malfaiteurs. Mais attention ! Il faut choisir : ou *bien* des uns ou *bien* des autres. On n'a jamais vu dans l'histoire que les droits de l'homme fussent exercés au profit de tous. L'ennui avec les droits de l'homme c'est que nul ne saurait en jouer qu'au détriment de certains hommes. À quoi tient le succès de ce lieu commun des droits de l'homme dans la rhétorique contemporaine ? À ce qu'il réussit à voiler le revers : qu'en militant pour ces droits contre le Chah d'Iran, nous aurons aidé à l'instauration du régime de Khomeiny.

Le droit positif

La révolution française marqua à la fois l'apothéose des droits de l'homme et leur premier échec retentissant. Proclamés on ne peut plus officiellement, le droit de propriété et le droit à la sûreté n'empêchèrent nullement l'assassinat des ennemis de la révolution et la confiscation de leurs biens. De tels débuts devaient inévitablement être suivis de lendemains où l'on hésiterait un peu plus à faire jouer au droit le rôle de la morale.

Parmi les grands penseurs et juristes libéraux, plusieurs redécouvrirent la morale et s'efforcèrent de ramener le droit à des limites se rapprochant de celles que lui avaient assignées les Romains. Il leur fut cependant impossible de dissocier le droit de la loi et de l'appareil législatif. L'œuvre de la révolution s'avéra durable sur ce point. On se souvient de Hobbes et du pouvoir qu'il reconnut à l'État. Cette thèse s'imposa dans les faits pendant tout le XIX^e siècle, en dépit des courants libéraux. L'ensemble des lois dont l'État était l'auteur et le dépositaire, combiné avec l'appareil judiciaire relié lui aussi à l'État, constitua ce qu'on appela le droit positif. Le recours au mot positif signifiait, d'une part, qu'on renonçait à donner au droit un quelconque fondement métaphysique et, d'autre part, qu'on espérait, en appliquant aux sociétés les méthodes des sciences physiques, lui donner le statut d'une science. Le rôle des plaideurs et celui du juge passaient ainsi au second plan. Le juge idéal semblait déjà être celui qui, après avoir entendu le rapport des experts plutôt que les arguments des plaideurs, appliquerait la loi sans l'interpréter plutôt qu'en la subordonnant à un principe comme celui de l'égalité proportionnelle. Le rêve d'un autre grand penseur idéaliste, Emmanuel Kant, semblait sur le point de

se réaliser : « *Un jour, enfin, en partie par l'établissement le plus adéquat de la constitution civile sur le plan intérieur, en partie sur le plan extérieur par une convention et une législation communes, un état de choses s'établira, qui, telle une communauté civile universelle, pourra se maintenir par lui-même comme un automate*³ ».

Désormais, écrit Villey, tout l'ordre juridique procède de l'État et se trouve enfermé dans ses lois. C'est le positivisme juridique, philosophie des sources du droit qu'acceptent la plupart des juristes et qui les dispense, en les soumettant à la volonté arbitraire des pouvoirs publics, de la recherche de la justice.

Il est vrai que le positivisme revêt maintenant des formes nouvelles : de volontariste, il devient scientifique et sociologique. On nomme droit le mouvement spontané des institutions tel que le constaterait la sociologie⁴.

On devine les dangers auxquels expose une telle philosophie. Supposons qu'un gouvernement normalement élu par une majorité en vienne à faire voter des lois incitant au génocide. Cela s'est vu comme chacun sait, et au cœur de cette culture germanique qui fit tant pour établir et défendre les fondements du droit positif. S'il n'y a aucune source d'inspiration et de référence par-delà les lois écrites de l'État, qu'advient-il de la minorité menacée ?

On comprend pourquoi la dernière grande guerre a suscité une critique radicale du droit positif, on comprend aussi pourquoi c'est en Allemagne, dans l'école de Francfort, que cette critique a été la plus virulente. Pour l'école de Francfort, le droit positif confine au plus dangereux des conservatismes.

Il fallait un contrepois du côté de l'idéal. D'où le retour en force des droits de l'homme : *Déclaration universelle des Nations unies* de 1948 ; *Convention Européenne des droits de l'homme* en 1950. Trente ans plus tard il y eut, de ce côté de l'Atlantique, la charte canadienne et la charte québécoise. Jamais plus de génocides ! Une loi solennelle l'interdit ! Et pourtant il y eut, peu après, l'extermination des Khmers rouges au Cambodge, et maintenant celle des Afghans. Et pourtant les Africains actuels ont tous les droits, à commencer par le droit à la santé et le droit à l'éducation. Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur l'impuissance des droits de l'homme. Il me suffit, il vous suffit sans doute d'en avoir tous les jours une nouvelle confirmation au bulletin de nouvelles.

Certes on ne peut reprocher à un être opprimé de s'agripper à l'ultime bouée que constituent les droits de l'homme. En ce sens, s'ils n'existaient pas il faudrait les inventer. On ne peut pas plus reprocher aux

êtres généreux de se porter à la défense de ceux qui sont privés de leurs droits, mais il faut bien constater que cette convergence des bonnes intentions n'empêche pas toujours la guérison d'un mal par un mal pire. Bokassa fut une conséquence d'une décolonisation accomplie sous le signe des droits de l'homme.

Lorsqu'une grande vérité triomphe sur la place publique, c'est qu'un grand mensonge a combattu pour elle. Cette pensée de Nietzsche s'applique hélas ! particulièrement bien aux droits de l'homme. Tout comme cette pensée de Lord Acton : *le meilleur moyen de faire de la terre un enfer c'est de vouloir en faire un paradis.*

Mais quoi ! Faut-il donc renoncer à tout idéal et s'en remettre au droit positif, avec l'espoir que les États sauront, à défaut de pouvoir introduire des garanties transcendantes dans leurs lois, respecter une morale qui leur permettra d'éviter le pire ?

On peut aussi poser le problème fondamental différemment. Ce ne sont pas les droits qui comptent, mais les moyens matériels et spirituels de les respecter. Croire qu'il suffit de proclamer un droit pour qu'il soit respecté, c'est de la pensée magique. Si l'on est sérieux quand on proclame un droit, il faut immédiatement poser le problème suivant : comment fera-t-on apparaître les ressources matérielles et l'énergie spirituelle requises pour en assurer le respect ? Tous ces enfants que les riches de ce monde ont laissé mourir de faim ont au moins droit à l'ultime secours d'une présence humaine chaleureuse au moment de leur mort ! Il faudrait avoir atteint le dernier degré de la barbarie pour ne pas faire un tel souhait, mais dans l'état actuel des choses du monde, c'est le dernier degré de l'hypocrisie qu'il faut avoir atteint pour transformer ce souhait personnel en un droit inscrit dans une charte. Il y a une question préalable. Elle est gênante, sans réponse peut-être, mais il faut quand même la poser : comment faire surgir les milliers de mères Térésa nécessaires au respect de ce droit ?

Et supposons qu'on trouve le moyen de faire surgir ces milliers de saintes, serait-il seulement nécessaire ensuite de proclamer des droits ? Le droit, posé dans les hauteurs comme idéal, n'a de sens que s'il suscite le sentiment correspondant d'obligation et procure l'énergie nécessaire à la réalisation de ce sentiment. Or il n'a pas plus ce pouvoir que nous n'avons celui de nous élever en nous accrochant à une pierre que nous aurions nous-même lancée dans les airs.

Eu égard à la qualité des mobiles nécessaires à l'accomplissement d'une obligation, et donc au respect d'un droit, l'accent mis sur les droits sera même

nuisible, dans la mesure — et cette mesure est de plus en plus large — où il en résultera une hypertrophie des sentiments égoïstes. Les droits servent surtout à revendiquer, et à revendiquer pour soi-même d'abord. C'est d'ailleurs pourquoi, si l'on peut les tolérer dans la société, à défaut d'autre chose, il faut les bannir de l'école.

Que disparaissent les écoles qui se sont dégradées au point qu'on n'y voit plus la nécessité de développer d'abord les mobiles généreux et le sentiment de l'obligation chez les jeunes ! Elles disparaissent d'ailleurs d'elles-mêmes. Je ne fais que commenter ici une pensée à laquelle Simone Weil a donné, il y aura bientôt un demi-siècle, sa forme définitive et irréfutable :

La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond ; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui. L'obligation est efficace dès qu'elle est reconnue. Une obligation ne serait-elle reconnue par personne, elle ne perd rien de la plénitude de son être. Un droit qui n'est reconnu par personne n'est pas grand-chose.

Cela n'a pas de sens de dire que les hommes ont, d'une part des droits, d'autre part des devoirs. Ces mots n'expriment que des différences de points de vue. Leur relation est celle de l'objet et du sujet. Un homme, considéré en lui-même, a seulement des devoirs, parmi lesquels se trouvent certains devoirs envers lui-même. Les autres, considérés de son point de vue, ont seulement des droits. Il a des droits à son tour quand il est considéré du point de vue des autres, qui se reconnaissent des obligations envers lui. Un homme qui serait seul dans l'univers n'aurait aucun droit, mais il aurait des obligations.

Simone Weil a écrit ces lignes au moment le plus sombre de la dernière grande guerre, alors que partout autour d'elle, on s'affairait à ressusciter les droits de l'homme. Elle cherchait elle aussi un contre-poids au droit positif, mais ce contre-poids, jamais à aucun moment, elle n'a eu l'illusion de pouvoir le trouver dans une nature humaine idéalisée et une vision progressiste de l'histoire. Pour elle, l'horrible guerre, dont elle allait bientôt mourir, était la condamnation définitive du rationalisme et de l'idéalisme, de l'humanisme, au sens moderne du mot, qui dominait la pensée européenne depuis trois siècles. Tout dans le monde, y compris dans nos pensées, est soumis à la pesanteur. Voilà l'évidence devant laquelle elle s'est trouvée placée. Elle n'a pas cherché à la fuir en construisant une nouvelle version du rêve progressiste. Sa propre expérience du divin, complétée par

l'étude des sources de la pensée grecque et de la pensée orientale, l'a amenée à la conclusion que l'énergie spirituelle dont l'homme a besoin pour accomplir ses obligations doit toujours lui venir d'ailleurs et lui être donnée comme la nourriture à un mendiant. C'est pourquoi, dans un dualisme qui n'est irréductible qu'à première vue, elle oppose le monde de la grâce, du surnaturel, à celui de la pesanteur, de la nécessité. Elle consacrera désormais toutes les ressources de son être à la question suivante : à quelle condition l'énergie surnaturelle peut-elle pénétrer dans le monde ?

Présenter ici les réponses qu'elle a apportées à cette question équivaudrait à résumer toute son œuvre. Je dirai seulement que le surnaturel, tel qu'elle le conçoit, est à l'extrême opposé de la pensée magique qui fonde la croyance en la vertu des droits de l'homme. Si elle a rejeté les rêves creux dérivés du rationalisme, Simone Weil a conservé le meilleur côté de ce dernier : la rigueur. Si, au terme de sa démarche, elle nous demande de faire un saut dans l'inconnu, ou plutôt dans le trop lumineux (pour notre raison), jamais dans les étapes préalables de sa réflexion elle ne nous demande de cesser de penser pour pouvoir croire. Son Dieu, par exemple, n'est pas interventionniste au point de rendre impensable ce déterminisme, auquel, du moins au niveau de l'expérience commune, la science a apporté tant de confirmations. Si bien qu'on la croit sur parole quand elle dit que la beauté du monde, ou les grands chefs-d'œuvre, procurent une nourriture surnaturelle à ceux qui les abordent avec les dispositions appropriées.

À la question que nous nous posons : comment préparer les jeunes à l'accomplissement de leurs obligations, sa réponse est simple : formez leur attention en leur apprenant à faire de façon désintéressée les exercices élémentaires de l'écriture et du calcul et, au fur et à mesure que leur faculté d'attention se développera, placez-les devant les plus grands chefs-d'œuvre. Tel tableau de Vélasquez, par exemple, *Les Lances*, où l'on voit un général espagnol vainqueur recevoir les clefs de la ville de Breda, avec, dans le regard, un respect, une compassion pour le vaincu, qui rachète en partie la violence injuste dont il a été l'instrument. Simone Weil était persuadée que Vélasquez avait peint ce tableau pour marquer à la face du monde son désaccord avec la politique impérialiste que son pays pratiquait à ce moment. C'est à cette présence en eux du surnaturel que Simone Weil reconnaissait d'ailleurs les plus grands chefs-d'œuvre.

Jamais ne lui serait venue l'idée de mettre une charte des droits au programme des écoles et encore moins de l'utiliser pour susciter des sentiments vindicatifs chez les jeunes. Au contraire, prévoyant qu'il

faudrait un jour remplir le vide laissé par les morales en dissolution, elle a elle-même écrit, non pas une charte — le mot lui aurait paru trop magique —, mais une simple liste des obligations envers l'être humain. C'est cette liste, figurant au début de *L'Enracinement*, qui a inspiré le commentaire suivant à Albert Camus : *il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone Weil a définies*. Ce qui est vrai pour l'Europe est sûrement vrai, à plus forte raison, pour les écoles.

Dans la liste des besoins de l'âme humaine que dresse Simone Weil, il y a la liberté, mais aussi l'ordre, la sécurité, mais aussi le risque. Pour qu'on puisse, ne fût-ce que sur le plan du style, comparer la liste de Simone Weil aux chartes de droits et aux manuels pédagogiques qui les accompagnent, je citerai le court texte sur le besoin de hiérarchie :

La hiérarchie est un besoin vital de l'âme humaine. Elle est constituée par une certaine vénération, un certain dévouement à l'égard des supérieurs, considérés non pas dans leurs personnes ni dans le pouvoir qu'ils exercent, mais comme des symboles. Ce dont ils sont les symboles, c'est ce domaine qui se trouve au-dessus de tout homme et dont l'expression en ce monde est constituée par les obligations de chaque homme envers ses semblables. Une véritable hiérarchie suppose que les supérieurs aient conscience de cette fonction de symbole et sachent qu'elle est l'unique objet légitime de dévouement de leurs subordonnés. La vraie hiérarchie a pour fonction d'installer chacun dans la place qu'il occupe.

Ce n'est pas la lumière qui manque, c'est comme le disait Gustave Thibon, celui qui a présenté Simone Weil au monde, notre regard qui manque à la lumière.

1. Quand j'emploierai cette expression j'aurai toujours la Charte québécoise à l'esprit, mais je me situerai à un niveau de généralité tel que mes remarques vaudront, *mutatis mutandis*, pour les autres chartes.
2. Villey n'utilise pas cette expression et je ne l'ai vue nulle part ailleurs. Pour la clarté de mon propos il me fallait un mot pour désigner le droit romain tel que l'interprète Villey. Comme il existe d'autres interprétations, je ne pouvais pas, sans créer d'ambiguïté, désigner celle de Villey par l'expression de droit romain, même si je suis persuadé qu'elle est la meilleure.
3. Kant E. : *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans : *la philosophie de l'histoire*, trad. St. Piobetta, Gonthier 1964, p. 37.
4. Villey Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1983, p. 9.