

Droit, religion et droits de l'homme

Bernard BOURGEOIS

Professeur à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I)

RÉSUMÉ.— La tension, manifestée en 1789, entre l'affirmation des droits de l'homme et la conscience religieuse de l'existence s'aiguise de l'opposition entre, d'une part, le style revendicatif d'une *déclaration* humaine de ces droits, qui est, au surplus, une *déclaration politique*, fondatrice d'une législation abstraite, universaliste, et, d'autre part, la préoccupation qu'a la religion de la singularité concrète des individus attendant leur destin comme une grâce divine.

Si l'expression « droits de l'homme » recouvre des significations variables depuis la célèbre affirmation révolutionnaire de ces droits, cette variation – de 1789 à 1948, puis à nos jours – peut être considérée cependant comme un développement, une extension ou une concrétisation, bref comme animant une certaine identité à soi de leur affirmation. Il n'en est assurément pas de même du terme « religion » : l'extrême diversité des religions s'est historiquement durcie en opposition aiguë, et les tentatives les plus œcuméniques ne peuvent masquer les divergences que leurs conceptions principielles respectives du lien entre Dieu, l'absolu, et l'homme, suscitent directement dans la façon dont elles traitent la question des droits de l'homme, qui est bien celle d'une certaine absolutisation de l'homme. Hegel – qu'on nous permettra de citer quelquefois pour autant qu'il a, brièvement mais fortement, problématisé le thème des droits de l'homme – a ainsi déplié tout l'éventail des religions depuis la religion de la magie, religion en un sens pré-religieuse, car antérieure à l'affirmation de la différence entre le divin et l'humain impliquée dans le lien ou rapport religieux, et qui, faisant immédiatement de l'homme, en son être immédiat, naturel, sauvage, un dieu (le sorcier), consacre le traitement naturel, sauvage, inhumain, de l'homme par l'homme, en deçà de tout respect et de tout droit, jusqu'à la religion chrétienne, religion en quelque sorte post-religieuse, car dépassant l'affirmation de la différence fixée entre Dieu et l'homme, puisque, en elle, Dieu se fait lui-même homme et, du même coup, élève l'homme, dans la béatitude de l'amour, au-dessus du simple droit.

Il ne saurait être question pour nous, ici, bien entendu, de parcourir la série des religions pour apprécier comparativement leur traitement réel ou possible du thème des droits de l'homme ; une telle tentative, au demeurant, à supposer même qu'elle fût maîtrisée en son caractère nécessairement esquissé, ne manquerait pas de susciter à juste titre

le reproche d'arbitraire et de partialité. Mais il est peut-être possible, d'une part, de limiter le champ de l'investigation, d'autre part d'éviter l'engagement partisan, en saisissant les deux moments de la relation problématique : religion et droits de l'homme, dans ce qui serait une signification essentielle de chacun d'eux. Il s'agirait alors, tout en évoquant le contenu concret que leur relation doit au contexte historique de son surgissement explicite, de dégager :

- d'un côté, pour ce qui est des droits de l'homme, le lieu fondamental et destinal qui détermine leur affirmation, premièrement, dans une *déclaration*, et, deuxièmement, dans une déclaration des droits de l'homme *et du citoyen*,

- et, de l'autre côté, pour ce qui est de la religion, la dimension universelle d'elle-même selon laquelle la religion particulière qu'est le christianisme, ainsi exemplairement, pouvait être amenée à réagir et ne peut pas ne pas être amenée à réagir devant une telle affirmation des droits de l'homme.

Certes, nous ne prétendons aucunement – dans le cadre d'une analyse conceptuelle aussi rapide et d'un problème rendu si complexe et si délicat par sa charge historique et ses enjeux spirituels, – avancer, suggérer, au sujet des droits de l'homme et de la religion envisagés en leur rapport, autre chose que des *tendances*, que nous croyons assurément essentielles, mais qui, dans l'unité concrète d'une existence actualisant diversement le souci de l'homme et la foi en Dieu, peuvent elles-mêmes se réaliser et se vivre de multiple façon.

* *
*

Il y a, à notre époque, une revendication religieuse multiforme de l'affirmation des droits de l'homme. Elle revêt même parfois le style qui fut celui de leur affirmation originelle : tel est le cas de la « Déclaration islamique universelle des droits de l'homme » faite à l'U.N.E.S.C.O. Mais, lors même que la forme de cette affirmation n'est pas reprise, son contenu est revendiqué comme l'objet d'une affirmation aussi religieuse, voire même qui a d'abord été en soi, sinon explicitement, fondamentalement religieuse. Dans son homélie du Bourget, en 1980, le pape Jean-Paul II le proclame : « Que n'ont pas fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis, tout en ayant bien conscience que ceux qui ont formulé, ainsi les premiers, cet idéal, ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la Sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme. »

Idée chrétienne seulement, par là historiquement limitée dans la vie religieuse de l'humanité ? Sans doute pas : la religion révélée n'affirme-t-elle pas elle-même plus originellement les droits de l'homme ? Ne peut-on pas considérer, par exemple, avec Julien

Freund, que « le Décalogue fut en quelque sorte, au moins indirectement, la première déclaration des droits et devoirs de l'homme »¹ ? Il est vrai que la reconnaissance d'une telle anticipation originelle ne peut lire celle-ci comme manifestant le caractère originelle, donc essentiel, pour la religion, de l'affirmation des droits de l'homme, qu'en la relativisant doublement : les droits de l'homme sont posés, d'une part, en même temps que ses devoirs (ne faut-il même pas dire : seulement à travers eux ?), d'autre part indirectement, dans le contexte d'un « droit » prioritaire de Dieu.

La revendication religieuse des droits de l'homme comme droits fondamentalement inscrits par Dieu dans l'âme de l'homme par là rendue naturellement capable de les découvrir en elle, avec la seule aide d'une Église, doit bien être tempérée par le constat que la réalisation de ces droits pouvait, pour le moins, sinon devait, aussi requérir une intervention historique profane, proprement humaine, extra-religieuse. Au moment même où celle-ci se décide, l'archevêque de Bordeaux, Mgr Champion de Cicé, articule ainsi positivement le rôle divin de la religion et le rôle humain de la politique dans l'affirmation des droits de l'homme, lors de son discours du 27 juillet 1789 devant l'Assemblée constituante : « Nous avons jugé... que la Constitution devait être précédée d'une déclaration des droits de l'homme et du citoyen, non que cette exposition pût avoir pour objet d'imprimer à ces vérités premières une force qu'elles tiennent de la morale et de la raison, qui les a déposées dans tous les cœurs auprès du germe de vie, qui les a rendues inséparables de l'essence et du caractère de l'homme ; mais c'est à ces titres mêmes que vous avez voulu que ces principes ineffaçables fussent sans cesse présents à nos yeux et à notre pensée ; vous avez voulu qu'à chaque instant la nation... pût y rapporter, en rapprocher chaque article de la Constitution... s'assurer de notre fidélité à s'y conformer et reconnaître l'obligation et le devoir qui naissent pour elle de se soumettre à des lois qui maintiennent infailliblement tous ses droits. »²

Belle et pacifique répartition des tâches ! La déclaration profane, humaine, des droits de l'homme ne les fonde pas – ils reposent sur la volonté divine déposée naturellement en l'homme –, mais elle les rend sans cesse présents à l'esprit, lorsque l'homme a à fixer le règne du droit, principalement du droit public. Ces deux thèmes peuvent-ils vraiment cohabiter ?

Si les droits de l'homme sont des « vérités premières » gravées (sur)naturellement de façon « ineffaçable » dans l'âme humaine, pourquoi y a-t-il donc à les rappeler dans un geste historique propre émanant d'une autre instance que l'instance religieuse, qui n'avait pourtant guère été indifférente, jusqu'à lui, à la chose politique ? Une telle justification religieuse d'une déclaration non religieuse des droits de l'homme n'est-elle pas en elle-même, en soi, irréligieuse ? N'implique-t-elle pas, en effet, l'alternative suivante : ou bien admettre que ce qui appelle une confirmation non religieuse, en l'occurrence l'affir-

¹ J. Freund, « Les droits de l'homme en appel devant le droit », conférence prononcée au cours du Colloque *Église catholique et droits de l'homme*, organisé par le Centre Thomas More en 1983 ; publiée in *Dossiers du Centre Thomas More*, 1986.

² Buhez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française* t. II, p. 165, cité par J. Morange, in « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 », Colloque du Centre Thomas More, cf. note précédente.

mation des droits de l'homme, n'est pas religieusement fondamental – mais alors pourquoi s'y intéresser religieusement ? –, ou bien admettre que la religion ne peut fonder par elle seule une telle affirmation jugée, au contraire, fondamentale ? Le rejet d'une telle alternative n'enveloppe-t-il pas alors la dévalorisation d'une affirmation non religieuse des droits de l'homme, c'est-à-dire, d'abord, de l'affirmation historique initiale des droits de l'homme, dont la destination réelle – quelles que fussent les motivations par lesquelles elle a pu se justifier (plus encore dans la Déclaration américaine que dans la Déclaration française) – n'a pas été proprement religieuse ?

En fait, significatif est bien le rabaissement de l'affirmation profane – par le cadre où elle est née et qui, en cette origine, a scellé son destin – des droits de l'homme, auquel tendent les penseurs qui soulignent l'importance primordiale de la religion dans l'existence humaine et lui confient un rôle historique décisif. On pourrait, entre autres références, évoquer la polémique entre Boutmy et Jellinek, lequel insistait sur la filiation américaine de la Révolution française et rapportait celle-ci, par delà la première, à la Réforme protestante. Mais la spéculation hégélienne avait déjà auparavant fixé ce thème de la relativisation religieuse des droits de l'homme.

Ceux-ci concrétisent, selon Hegel, dans le champ historico-politique foncièrement germanique, le principe chrétien de la liberté qui doit être reconnue à tout homme, à l'homme comme tel, élevé – par l'abaissement humain du Dieu incarné – au-dessus de lui-même, rendu ainsi en lui-même plus grand que lui-même, de telle sorte que tout homme doit respecter tout homme. Or, le moment historique capital de cette réalisation historico-politique concrète, comme droit, du respect chrétien de l'homme, a été constitué par la Réforme, qui accomplit la religion chrétienne et, à travers elle, manifeste pleinement l'essence de la religion : la conscience intérieure de l'homme, en et par laquelle le sens universel du contenu divin se rend totalement présent à lui-même, peut s'ériger en principe immanent, vivant – loin de toute réglementation simplement extérieure, abstraite, légale – de l'organisation socio-politique de l'existence ; mais alors, l'affirmation séparée, dans l'opposition – ainsi révolutionnaire – d'un discours idéal à la vie réelle, est rendue inutile. Au contraire, l'apparition d'un tel discours, comme vecteur originel de ce qu'on appellera le mouvement des droits de l'homme, devient nécessaire dans les pays demeurés catholiques, en proie à l'oppression de la subjectivité humaine par l'objectivité politico-religieuse. Mais cela même qui rend nécessaire la revendication séparée, pour eux-mêmes, des droits de l'homme, en rend aussi la réalisation impossible : l'aliénation intérieure de la religion rend nécessaire une affirmation extérieure, non religieuse, bientôt vécue comme anti-religieuse, des droits de l'homme, une affirmation qui est condamnée à l'échec – avoué dans la Terreur –, puisqu'elle est elle-même niée par la conscience religieuse qui, même aliénée, reste la conscience fondatrice de l'existence. Toute affirmation de l'homme par lui-même, y compris dans le domaine objectif de la vie socio-politique, doit être confirmée par la conscience religieuse, cette conscience qui, comme conscience de l'absolu, est elle-même la conscience absolue.

La conclusion hégélienne est donc que les droits de l'homme ne peuvent être réalisés que là où ils n'ont pas fondamentalement à être – plus ou moins révolutionnairement – revendiqués, et ce dans le mouvement idéaliste que l'on a désigné par eux ; ils ne

peuvent être réalisés que dans le contexte d'une existence d'abord religieusement réformée. On voit ainsi proposée dans la perspective d'une pensée qui se veut, de manière essentielle, une pensée de la religion, la thèse d'une *alternative* entre l'affirmation prioritaire des droits de l'homme et l'affirmation prioritairement religieuse de la vie. Mais la pensée d'une telle alternative – soutenue jusqu'ici seulement quant à leur *existence* – ne peut-elle pas se confirmer et justifier au plan, moins formel et plus intérieur, de la considération même de leur *contenu essentiel* respectif ?

* *
*

Nous avons évoqué le lieu, le milieu ou l'élément originel de l'affirmation expresse des droits de l'homme, à savoir celui, idéal, d'un discours opposé à la réalité négative de l'existence concrète : l'être premier des droits de l'homme consiste bien à avoir été déclarés. Mais, s'il y a ainsi un lien essentiel entre le contenu normatif, l'intention qui donne son sens à l'affirmation des droits de l'homme, et le mode d'existence originel de cette affirmation – une déclaration –, alors paraît se confirmer, de l'intérieur de chacune des deux démarches de l'esprit, leur relation tendanciellement antagonique qu'on a cru pouvoir discerner dans leur extériorisation historique.

Si l'affirmation des droits de l'homme est définie en son sens par leur être-déclaré, si les droits de l'homme ne sont tels qu'en comportant en eux, comme ce qui les rend précisément tels, le droit, ainsi premier pour l'homme, de déclarer ses droits, alors il y a bien une différence native entre le principe de leur affirmation et le principe même de l'affirmation religieuse de l'existence. Le droit de déclarer son droit – puisque la raison d'être absolue de cette déclaration, c'est l'absence de réalité empirique d'un droit qui n'est réel qu'essentiellement, qui n'est déclarable que comme l'objet d'un constat seulement métaphysique ! – est, en fait le droit de le *revendiquer*. C'est bien pourquoi, à l'arbitraire des princes, seulement attentifs au contenu de droits alors simplement octroyés, le jeune Fichte opposait une définition du droit incluant en lui la liberté même de son affirmation par son bénéficiaire : ce qui est octroyé ne peut être un droit que s'il est revendiqué. Les droits de l'homme ne sont tels que si leur objet est d'abord leur sujet – et c'est en ce sens, d'abord, qu'ils peuvent être dits « subjectifs » –, que si l'homme n'est pas seulement libéré par eux, mais, en eux, *se libère* par lui-même, et ce, pour commencer, dans l'activisme de leur déclaration.

Or, et il est tout à fait inutile d'y insister – la religion est bien plutôt d'abord l'humble accueil d'une libération dont l'agent essentiel se révèle être la grâce divine. Si l'humanisme déclare l'homme en ses droits, la foi religieuse confesse la révélation de Dieu en ses dons. A cet égard, la fondation kantienne du droit – comme système objectif explicitant les réquisits de la réalisation du droit subjectif de la liberté – est symptomatique : assurément, il faut faire *comme si* toute autorité venait de Dieu, mais, en sa fondation *immédiate*, le droit repose sur l'affirmation pleinement autonome d'un sujet qui se veut, *comme homme*, plus grand que lui-même, et qui n'est plus grand que lui-même, libre, qu'en tant qu'il se veut et s'actualise ainsi dans la réalité extérieure, selon la perspective normative qui détermine la déclaration de son droit. En ce sens, la philosophie

kantienne est bien la philosophie de l'affirmation qui s'est dite celle des droits de l'homme.

Une telle relation d'inversion entre la démarche déclarative, l'activisme formel, au principe de l'engagement pour les droits de l'homme, et la fondation religieuse du contenu visé en eux, n'est-elle pas vérifiée par le penchant, discernable, par exemple chez des auteurs mêmes de la Déclaration des droits de l'homme, à réduire la portée même de celle-ci en tant que déclaration, tandis qu'ils insistent, au contraire, sur la dimension religieuse de la fixation et consécration de son contenu. Écoutons Robespierre : « Il est... quelques décrets que vous ne pouvez point abroger, ce sont ceux qui referment la déclaration des droits de l'homme, parce que ce n'est point vous qui avez fait ces lois, vous les avez promulguées. Ce sont les décrets immuables du législateur éternel, déposés dans la raison et le cœur de tous les hommes avant que vous les eussiez inscrits dans votre code, que je réclame... »³ ; ou encore : « La déclaration des droits n'est pas la lumière du soleil qui éclaire au même instant tous les hommes, ce n'est point la foudre qui frappe en même temps tous les trônes. Il est plus facile de l'écrire sur le papier ou de la graver sur l'airain, que de rétablir dans le cœur des hommes ses sacrés caractères »⁴. Au fond, Robespierre tenait bien pour essentielle la dimension religieuse d'une déclaration, ainsi relativisée comme telle, des droits de l'homme : « ce n'est point en vain – dit-il en 1793 de la Convention nationale – qu'elle a proclamé la déclaration des droits de l'homme en présence de l'Être suprême »⁵.

La divergence d'orientation entre la confirmation religieuse seconde des droits de l'homme et leur affirmation humaniste originelle dans le style d'une déclaration se précise et renforce par le caractère spécifique de cette déclaration, à savoir par son caractère *politique*. La complète restitution du sens de l'affirmation des droits de l'homme requiert sa réinsertion, croyons-nous, non seulement dans la forme d'une déclaration, mais dans le contenu initial de celle-ci, qui est d'être une déclaration des droits de l'homme et *du citoyen*.

Que les droits de l'homme aient été déclarés en même temps que les droits du citoyen n'est pas une simple contingence, une relation extérieure qui n'affecterait en rien leur déclaration, et par elle – si ce que nous avons dit est pertinent – le sens même de l'engagement pour eux. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen est un acte humaniste essentiellement *civique* ou *politique*, et le lieu – non pas unique certes, car il faut les défendre et promouvoir partout et à tous égards ! –, mais essentiel de leur affirmation, est le lieu politique.

Hegel ne s'y est pas trompé, qui n'appréhende la Déclaration de 1789 que comme le préambule de la Constitution de 1791. Geste de part en part politique, la Déclaration définit bien un nouvel être civique : je suis citoyen parce que je me fais tel, et je peux me faire citoyen parce que je suis homme, seulement homme, et que, comme tel, du seul

³ Robespierre, « Du marc d'argent », in *Œuvres*, éd. Laponneraye, t. I, Paris, 1840, p. 180.

⁴ *Ibid.*, « De la guerre », éd. cit., t. I, p. 238.

⁵ *Ibid.*, « Discours aux Jacobins » du 21 nov. 1793, éd. cit., t. III, p. 479.

fait que je suis homme, je suis apte à faire de moi un citoyen. Mais si, étant homme, j'éprouve le besoin de me dire tel alors que je ne suis pas homme (et devant être traité comme tel) parce que je le dis, c'est que la raison d'être d'un tel dire réside en ce que je dois me dire homme pour me faire citoyen, car je me fais pleinement citoyen, un citoyen libre, conscient d'être tel parce que je me fais tel, à travers l'acte même de me dire le citoyen que je peux faire de moi en étant l'homme que je me dis être. L'homme ne se fait pas homme, sujet de droits de l'homme parce qu'il déclare qu'il l'est, mais il se fait citoyen, également sujet de droits en tant que tel, en déclarant qu'il l'est, et qu'il peut l'être parce qu'il est homme, homme apte à se faire citoyen, et à se faire citoyen en inaugurant son geste civique, politique, plus précisément législateur, dans la déclaration même des droits de l'homme et du citoyen. Cette déclaration est un extraordinaire performatif politique !

Dès lors, tout engagement pour les droits de l'homme ne peut pas – sauf à s'irréaliser, à travers un discours consensuel vide, en une simple velléité – ne pas réactualiser en lui – et quels que soient son lieu et son style, fussent-ils immédiatement éloignés du politique – aussi et d'abord l'affirmation civique de l'homme en ses droits, et donc impliquer en elle, d'une manière ou d'une autre, l'affirmation des droits civiques, et d'abord du droit civique de dire le droit.

Le problème du rapport des droits de l'homme et de la religion s'aiguise alors en tant que problème du rapport de la religion et de l'affirmation essentiellement politique de ces droits. Il s'est bien aiguisé initialement comme tel, dans le refus religieux de la politique humaniste instituée par l'humanisme politique de la Déclaration de 1789. Le Bref *Quod aliquantum* du pape Pie VI, en 1791, visait bien, à travers la dénonciation de la Constitution civile du clergé – présentée comme un effet de la Déclaration –, le nouveau statut du politique, autonomisé par rapport à une religion désormais dépouillée de son privilège de religion (politiquement) dominante ; les critiques traditionalistes de l'affirmation des droits de l'homme – chez Burke, Maistre, Bonald... – s'en prennent bien, au fond, à celle-ci parce qu'elle institue les droits politiques de l'homme en tant que tel, saisi au plus loin de toute vision religieuse de lui-même comme soumis, même politiquement, à un droit originellement divin⁶. Qu'une telle réaction religieuse négative à l'affirmation originelle des droits de l'homme comme citoyen exprime une certaine situation historiquement déterminée d'une religion qui aurait oublié sa vraie destination, c'est un fait. Cependant, l'opposition historiquement explicable entre l'affirmation inaugurale des droits de l'homme et la religion qui se trouve régner dans le contexte de celle-ci, l'intensification de l'antagonisme traditionnel entre l'Église et un État qui ne se contentait plus de revendiquer la gestion profane d'une politique théologique procédant de Dieu, mais réclamait une politique elle-même profane procédant de l'homme, n'ont-elle pas exploité, d'une façon négative qu'on a pu juger absolument condamnable, une possibilité essentielle tenant à une divergence native d'orientation entre l'affirmation religieuse de l'homme et son affirmation humaniste politiquement déterminée ?

⁶ Cf. B. Plonger, « Droits de l'homme. Présupposés d'une théologie politique catholique », conférence prononcée lors du colloque organisée par le Centre Thomas More, voir ci-dessus note 1.

L'affirmation politique, en tant que telle spécifiquement législative, des droits de l'homme, dit et réalise ceux-ci *universellement*, c'est-à-dire d'abord *abstraitemment* : elle affirme dans les hommes l'Homme en ses droits. Par là, puisque le droit exprime un réquisit universel de l'existence, la réalisation politique du droit comme droits de l'homme est, en tant que réalisation universelle, adéquate à son objet. Mais la conscience religieuse vise, pour sa part, à travers l'affirmation du droit, la réalisation concrète, singulière, de la *singularité concrète* qu'est, à chaque fois, l'homme à sauver en son individualité, en son unicité. Aussi, une telle conscience est-elle toujours tentée de limiter le rôle et la portée de cette vie en un sens abstraite et formelle – car immédiatement universelle – qu'est d'abord la vie politique. Elle a naturellement tendance à insister sur les droits de l'homme qui ne sont pas purement politiques, sur les droits de l'homme comme individu concret, c'est-à-dire – puisque l'homme réel, en tant qu'il n'est pas citoyen, ou l'Autre réel du citoyen, c'est *l'individu social* – sur les droits sociaux, droits plus réels que ces droits « formels » que seraient les droits politiques.

Plus encore : le souci de l'adéquation du style de l'affirmation au contenu affirmé peut conduire la conscience religieuse à valoriser la réalisation non proprement politique, la réalisation sociale – s'idéalisant culturellement – des droits de l'homme. Cela, à travers la participation à des communautés, à des organisations, à des associations dont la vie excède, tout en les respectant, les réglementations et les institutions mises en œuvre politiquement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que, dans son combat contre la pauvreté et la misère, la religion se soit parfois retrouvée avec des mouvements athées, pour relativiser le double et égal formalisme de l'activité proprement politique et de la revendication initiale vraie des droits de l'homme !

* *
*

Ainsi, arrachée à une imprécision qui, certes, permet un accord quasi général autour d'elle, mais risque d'occulter la conscience cependant nécessaire des conditions articulées de la réalisation effective de son objectif, et rapportée, comme à son essence originare, à cette grande décision des Constituants de 1789 qui a inauguré un mouvement constant et universel dans la vie de l'humanité, l'affirmation des droits de l'homme se révèle procéder d'une démarche qui – parce qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une déclaration et d'une déclaration foncièrement politique – la met en *tension* avec la dynamique propre de la conscience religieuse. Une telle tension, qui a pu historiquement se figer en conflit, fait s'appeler l'un l'autre deux moments de la vie de l'esprit qui se définissent par une orientation différente. La conscience religieuse – moment divin de la conscience humaine – se veut la consécration absolue d'une conscience proprement humaniste des droits de l'homme, qui, lui paraissant insuffisante pour la réalisation absolue de son objectif, peut perdre à ses yeux tout caractère nécessaire ; mais, s'il est vrai que le politique n'est pas tout, il est non moins vrai que c'est encore par lui – dont l'absence n'est que l'abstention – que peut se faire ce qu'il ne fait pas. Quant à l'affirmation humaniste originarement politique des droits de l'homme, qui est la condition de la réalisation effective de l'affirmation générale, plus concrète et totale, de l'homme, elle peut être tentée d'inter-

prêter sa nécessité comme une suffisance et d'oublier que la *condition absolue* de la réalisation de ces droits ne constitue pas par elle-même la *conscience absolue* de l'homme et de son droit. Une telle dialectique de la condition absolue et de la conscience absolue de l'affirmation des droits de l'homme, en s'intériorisant dans une conscience religieuse en même temps animée par le souci direct de l'homme, peut donc lui faire vivre cette affirmation dans une tension aiguë par son intimité : la garantie *religieuse* absolue de l'affirmation de l'homme en ses droits est celle – alors paradoxale – de la condition politique efficiente, proprement *laïque*, de cette affirmation ! Mais la vie est-elle jamais plus vivante que dans l'assomption de ses tensions fondamentales ?

* *
*
*