



MARIAN SKRZYPEK

Les droits de l'homme et du citoyen dans la philosophie des Lumières

Human and Civil Rights in the Enlightenment Philosophy

ABSTRACT: The differentiation between human and civil rights in the Enlightenment philosophy is connected with two tendencies to interpret social phenomena, which appeared in the thought of ancient Sophists and Stoics and were fully developed by the 18th century philosophers (Locke, Hobbes, Rousseau, Mably) along with the ideologists of French and American revolutions (Jefferson, Paine, Marat, Robespierre). Naturalism and conventionalism are those two tendencies. Naturalism put emphasis on individual rights of the human being conceived as a biological entity to preserve life. Conventionalism pointed to human rights of citizens stemming from the social contract. Coming close of those two tendencies appeared in the human and civic declarations in the period of the French Revolution in 1789, 1791, 1793, 1795. The natural human rights were best taken into account in the declaration from 1793.

KEYWORDS: Republicanism • naturalism • conventionalism • human rights • civil rights • natural rights • positive rights • social contract • general will • sovereignty of the people

Pourquoi les philosophes des Lumières ont séparé les droits de l'homme et les droits du citoyen? Si l'on voulait répondre à cette question d'une manière satisfaisante, on devrait tracer toute une histoire du naturalisme et du conventionnalisme dans l'explication des phénomènes sociaux. Évidemment, une pareille tâche dépasserait notre sujet. Nous nous bornerons donc à l'essentiel. Or, depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XVIII^e siècle on supposait l'existence de la loi naturelle objective influant sur l'activité subjective sociale, politique, culturelle et même esthétique de l'homme. À cette tendance naturaliste s'opposait toujours le conventionnalisme admettant que les droits politiques et sociaux, et par conséquent les droits de l'homme ainsi que les règles touchant les phénomènes tels que la langue, le sentiment de la beauté et les vérités philosophiques ne constituent que l'effet de l'accord mutuel entre les hommes, c'est-à-dire du contrat ou de la convention.

Le conventionnalisme opposait donc le relativisme au fixisme de la loi naturelle indépendante de la volonté humaine. Selon le sophiste Protagoras

l'homme n'est pas soumis à la nécessité fatale de la nature, mais il appartient à la société. Grâce à son activité sociale, il contribue au développement de la civilisation. Il est «naturellement sociable», mais les systèmes sociaux qu'il forme avec les lois, la morale, la langue – tout cela n'est qu'un effet de la convention que les plus forts imposent aux plus faibles. Selon Protagoras l'homme social est la mesure de toutes choses, mais – comme dira plus tard La Fontaine – c'est la raison du plus fort qui est toujours la meilleure. C'est ainsi que nous ne sommes pas loin de la doctrine de Hobbes selon lequel le monarque absolu ait imposé à l'homme de la nature, ce *puer robustus sed malus*, le pacte rendant tout le monde égal devant le souverain.

Cependant, depuis Sénèque jusqu'à Rousseau on signalait le déchirement anthropologique entre l'homme de la nature et l'homme social, ou, parlant autrement, entre l'homme et le citoyen, car l'homme de la nature appartient à la sphère *d'être* (authentiquement ou naturellement), et l'homme en tant que membre de la société appartient à la sphère de *paraître* (c'est-à-dire de se montrer tel que l'entourage social le désire). La personnalité du premier appartient au domaine de *proprium* et la personnalité de l'autre appartient au domaine d'*alienum*. Le premier veut agir selon sa propre conscience, et le second selon l'opinion des autres. Le déchirement moral accompagne le déchirement social. On suit l'opinion des autres car on dépend d'eux. Rousseau croit que l'homme est naturellement bon, mais il pense aussi que le retour à l'état de l'innocence originelle n'est pas possible et même il n'est pas désirable. Il propose donc de respecter le contrat social conforme aux droits naturels de l'homme réalisables dans des petites républiques autarchiques, où le rôle des médiateurs entre les citoyens serait réduit au minimum.

Diderot dira dans son *Neveu de Rameau* que celui qui a besoin de l'autre doit danser devant lui sa pantomime. Son rôle ressemble donc à celui du comédien au théâtre qui joue une scène dans la comédie du monde, oubliant son naturel.

Depuis les sophistes jusqu'à Locke on croyait que la loi naturelle est rationnelle. Selon Locke chaque individu est raisonnable, et, en tant que tel, il est libre de disposer de sa personne, de ses facultés et de sa propriété. Le pacte social lui garantit ces droits inaliénables de sa personne. Depuis le stoïcien Cicéron jusqu'à Jefferson on est convaincu que les droits positifs ne trouvent leur justification que dans la loi naturelle. Cette convergence de la loi naturelle et du droit positif se fait remarquer précisément chez la jeune génération des rousseauistes français à l'époque de la Révolution Française. Rousseau lui-même prévoyait des moyens violents des changements sociaux tendant à la disparition des inégalités introduite par la civilisation, mais

il les considérait plus à craindre qu'à les désirer. C'est donc un fait assez paradoxale que Diderot tirait de conséquences révolutionnaires dans la conception hobbesienne des l'état de la nature. Il voyait chez l'homme de la nature une énergie étouffée par la société – une énergie qui se manifeste dans l'enthousiasme. Son exemple nous suggère une prudence dans la recherche des liens entre les formules théoriques du naturalisme et du conventionnalisme, et les déclarations des droits de l'homme et du citoyen à l'époque révolutionnaire. Il faut nous pencher plutôt sur l'influence des mouvements politiques et sociaux concrets qui se reflètent dans le contenu des déclarations des droits changeant leur contenu sous la pression de ces mouvements. Notre analyse se concentrera sur la Révolution Française, où le problème des droits de l'homme et du citoyen se manifesta d'une manière particulièrement intense et profond. Cette analyse prendra aussi en considération un contexte politique plus large des événements en France révolutionnaire; elle montrera leurs prémisses (la révolution américaine) et leurs conséquences (l'insurrection polonaise de Kościuszko).

Nous sommes habitués à penser que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* fut un événement ayant lieu seulement en 1789, et qu'il constitua le programme d'action pour toute la période révolutionnaire postérieure en France. On se propose ici de mettre en question cette construction fixiste et de montrer comment la déclaration des droits de l'homme et du citoyen se formait et comment elle changeait sous la pression de la situation révolutionnaire qui d'abord, à l'époque ascendante de la Révolution, se radicalisait et ensuite, à l'époque descendante, prenait des tendances conservatrices. Nous n'envisageons pas d'entrer dans les détails des événements révolutionnaires que l'on peut trouver sans problèmes dans les histoires de la Révolution Française disponibles en français et en polonais¹. Nous nous contenterons ici de cette constatation que la logique objective révolutionnaire tendait au changement de l'ancien régime féodal par un régime plus moderne, c'est-à-dire bourgeois. Cependant, les couches populaires engagées dans les transformations révolutionnaires formulaient des programmes politiques et sociaux subjectifs qui dépassaient les bornes des changements historiquement possibles et réalisables. Les programmes radicaux se formaient à l'époque, quand la révolution fut un mouvement ascendant, c'est-à-dire quand les contradictions entre l'ancien régime et la nouvelle France battaient son plein. L'apogée de la Révolution eut lieu en l'an II de la République (1793–1794). C'est l'époque de la dictature jacobine

¹ A. Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution Française*, Paris 1972; J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja francuska 1789–1794. Społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1983.

et du mouvement des sans-culottes. C'est aussi l'époque de la terreur dirigé contre les ennemis extérieurs et intérieurs de la Révolution. À la charnière des années 1793–1794, quand la crise militaire et économique commence à passer, la terreur robespierriste se tourne contre les «modérés» aussi bien que contre les «exagérés». Tous furent également condamnés comme contrerévolutionnaires à profiter des „douceurs” de l'invention humanitaire du «bon docteur Guillotin», et le peuple appelait cette invention le „rasoir national”. Robespierre – toujours républicain et démocrate – après avoir perdu ses compagnons de gauche et de droite, au mois de mars 1794, partagea leur sort trois mois plus tard, le 9 thermidor (27 juillet 1794). Depuis cette époque la République démocratique et jacobine commence remonter vers les principes de 1789, pour être remplacée, après la dissolution de la Convention Nationale (le 26 octobre 1795) par le Directoire (1795), le Consulat (1799), qui constituait un régime transitoire entre la république et l'Empire napoléonien (1804).

Ce bref panorama nous facilitera – espérons – la compréhension du sens de l'évolution survenue dans les textes des Déclarations des droits de l'homme et du citoyen à l'époque révolutionnaire. Pour faciliter cette compréhension, nous parlerons en quelques mots des sources théoriques et politiques des déclarations françaises des droits de l'homme et du citoyen.

Les auteurs de la première *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* votée le 26 août 1789 par l'Assemblée Constituante ont profité de l'expérience américaine. Or, nous savons que la „révolution américaine” /1775–1783/ fut non seulement une guerre d'indépendance et un mouvement anticolonial en Amérique du Nord qui finit par la création des États-Unis d'Amérique, mais aussi par le changement du régime politique, car le nouvel état devint une république. C'est le républicanisme qui fit naître les tendances à réclamer les droits de l'homme oubliés ou méconnus dans la monarchie constitutionnelle anglaise bien que celle-ci fût modérée par le *Bill of Rights* de 1689 qui concernait fort peu la situation spécifique dans les colonies.

Les droits de l'homme pendant la révolution américaine s'associent surtout avec la personnalité de Thomas Jefferson /1743–1826/, l'un des créateurs du parti démocrate. Jefferson parle des droits de l'homme dans le contexte des catégories centrales de sa pensée politique, telles que l'autogestion (*self-government*) la volonté du peuple (*the will of the people*) le code des droits (*the bill of rights*), la loi naturelle (*the law of nature*), l'état de nature (*the state of nature*), le contrat social (*the social impact, the social contract*), le droit positif (*the ex post facto law*).

Selon Jefferson la loi naturelle provient de Dieu et elle préexiste dans l'esprit de chaque homme qui la reçoit lors de sa naissance. Tous les hommes

la reçoivent sous la forme identique. Ils sont donc tous égaux et libres selon la nature. Jefferson insiste particulièrement sur les capacités naturelles du peuple qu'il croit capable à l'autogestion (*the self-government*). De même que Locke, il insiste sur le caractère rationnel de la loi naturelle. D'après lui, ce rationalisme se manifeste chez le peuple dans le bon-sens (*the good sense*) qui le rend capable de se gouverner lui-même. Ce gouvernement, dont la base est la volonté du peuple, doit assurer à chaque individu la conservation des droits provenant de loi naturelle que le contrat social maintient et fortifie.

La manière d'envisager les droits de l'homme par Jefferson se fait voir déjà dans son premier texte important concernant ce sujet, et notamment dans la *Déclaration de l'Indépendance*, où il dit: „Nous tenons évidents par elles-mêmes les vérités suivantes: tous les hommes sont créés égaux; ils sont doués par leur Créateur de certains droits inaliénables; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou d'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur”².

Ce n'est pas par hasard que Jefferson plaça le droit à la vie en premier lieu dans la *Déclaration de l'Indépendance*. Il insiste sur ce droit primordial dans plusieurs autres textes. Il dit ailleurs: „Le premier et uniquement légitime but du bon gouvernement est le soin de la vie humaine et de son bonheur et non pas leur destruction”³.

En ce qui concerne le droit à la liberté, Jefferson veut l'étendre, en tant que droit inaliénable, ayant sa source dans la loi naturelle, sur tous les êtres humains, et, entre autres, sur les Noirs. Leur esclavage est considéré par Jefferson comme une violation du droit naturel à la liberté. Ce droit à la liberté concerne aussi, chez Jefferson, les nations et c'est à cette raison, que celles-ci sont composées d'individus que la nature a fait naître libre et que le pacte social l'a affirmé. Par conséquent le code moral touchant les individus concerne aussi les nations qui doivent vivre, en tant que membres d'une même famille, dans la justice et la paix.

² Th. Jefferson, *The Declaration of Independence*, [in:] *The Political Writings of Thomas Jefferson*. Edited with an Introduction by E. Dubald, New York 1955, p. 3-4. Nous citons d'après la traduction française faite par Jefferson lui-même. Voir son texte dans *Grand Dictionnaire universel du XIX^e Siècle*. Par Pierre Larousse, Paris, s. d. t. 6, p. 240.

³ *Idem*, *To Republican Citizens of Washington County, Maryland*, Monticello, March 31, 1809; *The Political Writings*, p. 58.

Quant au droit au bonheur, on sait que Jefferson a réussi de l'introduire dans la *Déclaration* à la place du droit à la propriété, conçue en tant que droit naturel et non pas social dans la doctrine des whigs. Le droit au bonheur tendait à borner l'extension du droit à la propriété. Jefferson dépassa donc la perspective de Locke, auquel il doit surtout la notion de la loi naturelle rationnelle et de sa continuation dans le pacte social. En ce qui concerne la propriété, Jefferson est enclin à admettre que dans l'état naturel de l'humanité la propriété privée n'existait pas. À propos de cette question on trouve un intéressant fragment dans une lettre adressée par Jefferson à James Madison le 28 octobre 1785: „Là, où il y a dans quelque contrée des terres incultes, et des pauvres sans travail, il est évident que le droit à la propriété peut être étendu très loin, jusqu'à la violation du droit naturel”⁴.

Jefferson s'intéressait vivement à la situation politique et économique de la France. Il exprima plus d'une fois sa désapprobation du système despotique et féodal dans ce pays, où il séjourna dans les années 1785–1789 en propageant les principes de la constitution américaine de 1787.

Le projet de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* proposé par la Fayette à l'Assemblée Constituante le 11 juillet 1789 (deux jours après celui de Mounier) constitua un lien symbolique entre cette *Déclaration* française et la Déclaration de l'Indépendance américaine de 1776.

Pendant la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* votée le 26 août 1789 prit une autre envergure, beaucoup plus riche théoriquement et beaucoup plus ample, en ce qui concerne son contenu, que tous les documents analogues parus dans le passé. C'est un fait intéressant, que la *Déclaration* qui se réfère à plusieurs reprises au *Contrat social* de Rousseau (sans le mentionner, évidemment) ressemble plutôt à un manifeste évoquant la loi naturelle en tant que base des droits de l'homme, mais le mot de contrat ou de convention n'est pas même mentionné. On trouve dans le préambule ces mots : «Le peuple français convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les causes du malheur du monde, a résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, ses droits sacrés et inaliénables, afin que tous les citoyens, pouvant comparer sans cesse les actes du gouvernement avec le but de toute institution sociale, ne se laissent jamais opprimer et avilir par la tyrannie; afin que le peuple ait toujours devant les yeux les bases de sa liberté, de son bonheur, le magistrat la règle de ses devoirs, le législateur l'objet de sa mission”⁵.

⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁵ *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Le préambule). Nous citons d'après le texte inséré dans la traduction française de Th. Paine mentionnée ci-dessus, p. 150.

Ce préambule nous fait comprendre que le peuple français est le véritable souverain (ce mot paraît aussi dans d'autres articles de la *Déclaration*) et ce souverain dicte ces droits au gouvernement qui n'est qu'un «corps intermédiaire – comme le précise Rousseau dans le *Contrat social* – établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique»⁶.

L'article 2 de la *Déclaration* énumère les «droits naturels de l'homme: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression». L'article 1 précise de plus que les «hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits». L'article 11 tend à assurer la «libre communication des pensées et des opinions» qui est «un des droits les plus précieux de l'homme». La liberté est garantie, à l'article 10, aux «opinions même religieuses» à condition que celles-ci ne troublent pas l'ordre public établi par la Loi.

En somme, la *Déclaration de l'homme et du citoyen* de 1789 porte l'empreinte du rousseauisme (ce qui s'exprime dans l'emploi des catégories de la «volonté générale» et de la «souveraineté de la nation») et des principes économiques des physiocrates. C'est dans leur esprit que le dernier article (article 17) est rédigé: «La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité».

La nouvelle *Déclaration* qui précède la constitution de 1791 reprend avec quelques retouches le texte de 1789. Par contre la *Déclaration* élaborée en 1793, et précédant la constitution républicaine constitue un document beaucoup plus ample (elle contient 35 articles au lieu de 17). Son esprit est beaucoup plus démocratique car la notion de la «souveraineté de la nation» est remplacée par celle de la «souveraineté du peuple» (art. 25)⁷.

L'article 1 précise, dans sa première phrase, que le «but de la société est le bonheur commun». Le droit à l'égalité est formulé plus nettement par l'association heureuse du naturalisme et du conventionnalisme: «Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi» (art. 3). Plusieurs articles de la nouvelle *Déclaration* concernent le rôle du travail dans la société. L'article 16 précise que le «droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen, de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie». L'article suivant, rédigé dans l'esprit physiocratique de «laissez faire, laissez passer», constate que „nul genre de travail, de culture,

⁶ J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris 1971, p. 158.

⁷ Nous citons d'après *L'Acte constitutionnel précédé de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Angers 1793, p. 4-16.

de commerce ne peut être interdit à l'industrie des citoyens». On distingue dans la *Déclaration* un travail humiliant, comme celui des domestiques, et le travail libéré, fondé sur l'engagement «entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie» (art. 18). Le travail est enfin considéré en tant que moyen de pourvoir aux besoins des «citoyens malheureux». Les secours publics ne sont assurés qu'à ceux qui «sont hors d'état de travailler».

Un bloc d'articles introduits dans la *Déclaration* de 1793 concerne le droit et la possibilité du changement du pouvoir exécutif et même législatif. L'article 28 constate qu'«un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa constitution; une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures». Nous verrons plus loin, comment cet article de la *Déclaration* sera discuté par Edmund Burke et défendu par Thomas Paine et Thomas Jefferson.

La Déclaration de 1793 assure non seulement le droit de changer de constitution, mais le droit à la «résistance à l'oppression» même par la voie violente: «Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs» (art. 35).

La *Déclaration* précédant la constitution de l'an III (1795) renonça aux articles radicaux de 1793. Ses 22 articles concernant les droits et ses 9 articles concernant les devoirs de l'homme et du citoyen dans la société, qui sont absents dans les déclarations précédentes, se situent à mi-chemin entre les textes de 1789 et 1793. Le changement significatif se fait voir dans l'article 17: «La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens». C'est ainsi que la souveraineté est détachée du peuple ou de la nation. Comme dans la *Déclaration* de 1789, le dernier article concernant – cette fois-ci – les devoirs insiste sur le maintien de la propriété en tant que base de «tout ordre social». La *Déclaration* thermidorienne de 1795 remplace aussi l'article 1 de celle de 1789: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune», par celui-ci: «L'égalité n'admet aucune distinction de naissance, aucune hérédité des pouvoirs» (art. 3)⁸.

Les déclarations officielles des droits de l'homme et du citoyen de 1789, 1791, 1793 et 1795 furent des actes constituant un tournant dans la pensée politique de la fin du XVIII^e siècle. Cependant, elles ne répondaient pas aux aspirations des tous les Français. Il se montra, qu'elles laissèrent

⁸ Nous citons d'après la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, s.l.n.d. (Après le 23 août 1795). Les 22 articles des droits sont imprimés aux pages 3–6. Les devoirs sont recueillis aux pages 6–8.

de côté les droits des femmes et des gens de couleur. En ce qui concerne les femmes, c'est Olympe de Gouges qui publia en 1791 la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* qui n'est qu'une paraphrase de la *Déclaration* de 1789. Mais ses dix-sept articles contiennent des pensées aussi hardies qu'originales. L'essentiel est ce qu'Olympe de Gouges élargit la notion rousseauiste de la volonté générale qui est invoquée à l'article 6 de la *Déclaration* de 1789. Or, l'article correspondant de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* est conçu d'une manière suivante: «La loi doit être l'expression de la volonté générale; toutes les Citoyennes et Citoyens doivent concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation; elle doit être la même pour tous: toutes les Citoyennes et tous les Citoyens, étant égaux à ses yeux doivent être également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autres distinctions que de leurs vertus et de leurs talents» (art. VI)⁹. Olympe de Gouges réclame non seulement le droit de la citoyenne pour la femme, mais aussi tous les autres droits qui en découlent. On sait que le mouvement féminin, protégé au début de la Révolution Française par les chefs du Cercle Social, l'abbé C. Fauchet et J.N. Bonneville, fut contraint d'exprimer ses idées par l'intermédiaire de leurs voix. La liberté de la parole n'existait pas pour les femmes à cette époque. C'est pourquoi Olympe de Gouges modifie dans son texte le contenu de l'article 10 de la *Déclaration* concernant la «libre communication des pensées et des opinions» d'une manière suivante: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même fondamentales; la femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la tribune, pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la Loi»¹⁰.

C'est intéressant que les mouvements féminins s'insèrent dans le programme des groupements démocratiques pendant la Révolution. Le Cercle Patriotique des Amies de la Vérité fondé en 1790 par Etta Palm fut affilié au Cercle Social. Un autre club féminin, La Société Républicaine Révolutionnaire, où se distinguèrent Claire Lacombe et Pauline Léon, éveilla les craintes même des jacobins en 1793. Marat qui les soutint, fut un isolé. Et cela ne nous étonne pas.

C'est déjà au mois d'août 1789, donc à l'époque où la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* fut votée, que Jean-Paul Marat publia son

⁹ Le texte original de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges est conservé à la B.N.: Lb³⁹ 9989. Nous citons d'après son abrégé dans P.M. Duhet, *Les femmes et la Révolution 1789-1794*, Paris 1971, p. 69-71.

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

propre projet de la constitution et de la déclaration des droits¹¹. Il y lance son idée de l'égalité en tant que droit de l'homme. La logique de penser de Marat est celle-ci: l'égalité ne doit pas se borner à l'égalité devant la loi, mais elle doit devenir une égalité des fortunes, car «sans une certaine proportion entre les fortunes, les avantages que celui qui n'a aucune propriété retire du pacte social se réduisent presque à rien». Selon Marat, le droit à la liberté assuré par le pacte social est illusoire, car le pauvre reste toujours sous le joug de la nécessité et par conséquent de la servitude. Le pacte par lequel le pauvre s'est obligé de respecter la fortune de ses concitoyens est pour lui bien pesant. Il a donc le droit de supprimer ce pacte et de proclamer bien autre qui satisferait ses besoins. Le seul remède que Marat propose pour éviter une telle situation est le partage d'une partie de biens superflus appartenant aux riches propriétaires terrestres.

Il serait inutile, du point de vue théorique, d'analyser tous les projets radicaux des déclarations des droits de l'homme florissant à l'apogée de la Révolution dans les années 1792–1794. Tous ces projets comme ceux d'Antoine-François Momoro, Claude Romieux, Gilbert Romme qui furent analysés ailleurs¹², visent à l'égalité de fait par le partage des biens terrestres en respectant la propriété industrielle comme provenant du travail. Le plus important document concernant les droits de l'homme en 1793 fut le projet de la déclaration rédigé par Robespierre¹³. Puisque Robespierre suit en général l'ordre de la *Déclaration* de 1789, il n'est pas difficile de saisir l'esprit des changements qu'il propose. Or, l'article 2 remplace les droits à l'égalité, la liberté, la sûreté, et la propriété proclamés en 1789, par le droit de l'homme de pourvoir à la conservation de son existence et à la liberté. Le droit à la propriété est remplacé par celui «de jouer et disposer de la portion du bien garantie par la loi». On observe donc la limitation de ce droit par la loi changeable selon la situation du pays en révolution. Par ailleurs, l'article successif (art. 8) pose encore d'autres bornes au droit à la propriété et notamment il précise: «Le droit de propriété est borné, comme tous les autres, par l'obligation de respecter les droits d'autrui». Robespierre respecte, cependant, toute propriété acquise par le travail.

En ce qui concerne le travail, Robespierre propose l'obligation de la société «de parvenir à la subsistance de tous ses membres soit en leurs procurant du travail soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont

¹¹ J.-P. Marat, *La Constitution, ou Projet de déclaration*, Paris 1789, BN. 8° Lb 39/11792. Voir la réimpression plus accessible dans P. Kassel, *Les gauchistes de 89*, Paris 1969, p. 64–70.

¹² *Ibidem*, p. 71–74, 81–85.

¹³ M. Robespierre, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1793, BN. 8° Lb 40/751; *ibidem*, p. 86–92.

hors d'état de travailler» (art.11). Selon cet article, le travail n'est pas une obligation des citoyens envers l'État, mais son droit lui assurant les moyens d'existence. Ce droit essentiel à la subsistance et à la conservation de la vie devait être assuré, selon Robespierre, par l'assistance sociale et par le système des impôts favorisant les pauvres.

Robespierre insiste souvent sur sa fidélité à la doctrine du *Contrat social* de Rousseau. Il reprend surtout son idée de la souveraineté populaire et démontre que cette souveraineté inaliénable a cessé d'être respectée par les pratiques censitaires, introduites après la *Déclaration* de 1789, qui privaient une grande partie de la population du droit de voter, d'élire et d'être élue aux assemblées nationales et autres institutions administratives. Puisque les pratiques censitaires ont rendu l'«égalité chimérique», Robespierre propose leur suppression et l'établissement des fonctions publiques salariées pour que les citoyens puissent les remplir. Le projet de Robespierre contient un problème important, nouveau par rapport à la *Déclaration* de 1789 et notamment le droit naturel à la liberté non seulement des individus considérés séparément, mais des individus constituant la nation ou un peuple. L'article 34 du projet précise: «Les hommes de tous les pays sont frères et les différents peuples doivent s'entraider selon leur pouvoir comme les citoyens du même état». Le peuple français libéré du joug de la tyrannie doit donc s'opposer à la violation du droit à la liberté d'autres peuples, par conséquent «ceux qui font la guerre à un peuple, pour arrêter les progrès de la liberté, et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis par tous, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et les brigands rebelles» (art. 36).

Dans la *Déclaration* projetée par Robespierre apparaît pour la première fois la nouvelle notion du souverain reprise des écrits de J. B. (Anacharsis) Cloots. Ce souverain est le genre humain tout entier. Par conséquent, les «rois, les aristocrates, les tyrans quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre qui est le genre humain, et contre le législateur de l'univers, qui est la nature» (art. 37). C'est ainsi que Robespierre dépasse la perspective du *Contrat social* de Rousseau qui dans la conclusion de cette œuvre déclare que les questions des relations externes telles que le «droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les négociations, les traités etc. constituent un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue»¹⁴. On sait que Rousseau qui est enthousiaste des petites républiques, dont le régime politique serait la démocratie directe, est aussi l'ennemi du cosmopolitisme.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, p. 243 (Conclusion).

Par ailleurs, Robespierre renouait dans son projet avec l'idée de la république universelle postulée bien avant lui par de nombreux révolutionnaires, tels que l'abbé C. Fauchet, N. Bonneville, C. F. Volney (dans ses *Ruines*), J. M. Lequinio (dans *Les préjugés détruits*), et surtout par le jacobin J. B. (Anacharsis) Cloots dans les *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, ainsi que par S. Maréchal, auteur du *Jugement dernier des rois*. Il faut rappeler que le projet de Robespierre influa, à son tour, sur le contenu de la constitution républicaine votée le 24 juin 1793.

La publication en 1789 de la première *Déclaration des droits de l'homme du citoyen* eut aussi un effet inattendu en éveillant la curiosité pour ses précurseurs oubliés. Parmi eux, on trouve Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785) dont l'ouvrage manuscrit: *Des droits et des devoirs du citoyen* fut publié en 1789 et réimprimé en 1793 (les deux dates sont significatives). L'ouvrage posthume de Mably reprend les idées essentielles du conventionnalisme et du naturalisme constituant deux bases parfois opposées, mais, pendant la Révolution Française de plus en plus complémentaires des droits de l'homme et du citoyen. Cependant, en observant l'évolution doctrinale des déclarations successives des droits de l'homme on aperçoit l'augmentation de leur pragmatisme et la diminution des justifications théoriques. Or, la publication de l'œuvre de Mably provoqua la renaissance des problèmes théoriques classiques posés par le conventionnalisme et le naturalisme. Mais ce qui nous intéresse d'avantage, c'est la manière originale de la solution de ces problèmes par ce philosophe. Mably admet que la nature a créé les hommes parfaitement libres et parfaitement égaux. Elle les dota d'une seule loi: c'est de travailler à se rendre heureux. Dans leur état naturel, les hommes furent privés du jugement et ils ne distinguaient pas la vérité et l'erreur, la vertu et le vice. Ils étaient heureux dans leur ignorance. Mably n'admet donc pas avec Rousseau que l'homme dans l'état de nature fut bon et il ne suit pas Hobbes affirmant que l'homme fut, dès ses origines, méchant, car il ne fut ni l'un ni l'autre – il fut «nul».

Mably explique la naissance de la société par le développement des facultés intellectuelles des hommes dont la raison réussit de vaincre les passions et suivre certaines règles de conduite sociales. La manière de penser de Mably diverge encore une fois de celle de Rousseau quand il analyse le passage de l'état de nature à l'état social établi par des conventions: «Loin de dégrader notre nature – dit-il – l'établissement de la société l'a au contraire perfectionnée. Les lois et toute la machine du gouvernement politique n'ont été imaginées que contre nos passions. De ce principe, que je crois incontestable, je dois conclure, si je ne me trompe, que le citoyen est en droit d'exiger

que la société rende sa situation plus avantageuse»¹⁵. Cependant Mably admet que la raison humaine progresse et en progressant elle tire des leçons de ses propres erreurs. Elle peut donc établir des sociétés sur des principes fausses, mais quand elle les reconnaît comme telles, on a le droit de les changer. «Je conviens – dit-il – que les lois, les traités ou les conventions que les hommes font en se réunissant en société, sont en général les règles de leurs droits et de leurs devoirs; le citoyen doit y obéir, sauf qu'il ne connaît rien de plus sage; mais dès que sa raison s'éclaire et se perfectionne, est-elle condamnée à se sacrifier à l'erreur? Si des citoyens ont fait des conventions absurdes; s'ils ont établi un gouvernement incapable de protéger les lois; si en cherchant la route du bonheur ils ont pris un chemin opposé; si malheureusement ils se sont laissés égarer par des conducteurs perfides et ignorants: les condamnez-vous inhumainement à être les victimes éternelles d'une erreur ou d'une distraction? La qualité du citoyen doit-elle détruire la dignité de l'homme? Les lois faites pour aider la raison et soutenir notre liberté doivent-elles nous avilir et nous rendre esclaves? La société destinée à soulager les besoins des hommes, doit-elle les rendre malheureux? Ce désir immense, que nous avons d'être heureux réclame continuellement contre la surprise ou la violence qui nous a été faite»¹⁶.

Les arguments de Mably mènent à cette constatation que l'homme en tant qu'être raisonnable doit le rester à l'état social, car c'est la condition la plus importante pour rester libre. Il faut donc rester libre dans la société, bien que ce soit la liberté consciente, tellement différente de la liberté spontanée et intuitive à l'état de la nature.

Le conventionnalisme de Mably s'accompagne du relativisme. La convention sociale ne constitue pas pour lui un fait donné une fois pour toujours. Elle est un phénomène dynamique et changeable. Elle ne rompt pas radicalement avec l'état de nature. La continuité entre l'état de nature et la société civile est assurée par le caractère rationnel de l'homme. La raison qui progresse ne permet pas de songer au retour en arrière vers la nature, car l'homme est naturellement raisonnable et il ne réalise pleinement sa nature rationnelle ailleurs que dans la société.

Le conventionnalisme dynamique de Mably nous introduit dans les discussions qui auront lieu dans les années 1790–1791 et prendront une dimension internationale. La controverse commença par la publication des *Reflections on the Revolution in France* (1790) par Edmund Burke (1729–1797). Les *Réflexions* de Burke, soutenant la pérennité du pouvoir

¹⁵ *Des droits et des devoirs du citoyen*. Par M. l'abbé de Mably, Kehl 1789, p. 17–20.

¹⁶ *Ibidem*.

une fois constitué, dirigées contre la Révolution Française, suscitèrent des réfutations de la part des philosophes républicains américains et anglais tels que Thomas Paine (1737–1809) et Joseph Priestley (1733–1804).

L'œuvre de Thomas Paine *The Rights of Man* (1791) est non seulement un brillant pamphlet contre Burke, mais une œuvre qui formule d'importantes principes théoriques touchant les droits de l'homme. Sa partie polémique concerne le droit de l'homme à changer de gouvernement par le peuple ou la nation – le droit que lui refuse Burke. Or, selon Paine les morts ne peuvent décider du sort des vivants jusqu'à consommation des siècles. Chaque génération a le droit de décider de son sort. «Mais M. Burke – dit Paine – a créé une espèce d'Adam politique, par lequel toute la postérité se trouve à jamais engagée: il faut donc qu'il prouve que son Adam politique avait ou un pareil pouvoir ou un pareil droit»¹⁷.

Les problèmes principaux dans l'œuvre de Th. Paine c'est la définition de la loi naturelle et du droit civil, le passage de l'état de nature à l'état social et les droits de l'homme en société. En se posant la question des origines de la loi naturelle, Paine renonce à sa recherche dans les autorités anciennes, car elles ne sont pas unanimes dans la définition de l'état de nature et dans la solution du problème du passage de cet état à l'état social. Elles ne fixent pas, par ailleurs, le moment historique où ces deux états commencèrent l'un après l'autre. Il propose donc de reculer jusqu'au moment, «où l'homme sortit des mains du Créateur». Alors il était tout simplement homme et c'était son «grand et seul titre». La nature de l'homme primitif et de ses premiers descendants fut la même. C'est de cette unité originelle de l'homme que Paine déduit son égalité par rapport à un autre homme.

En s'opposant à Hobbes et à son idée du contrat social conclu entre les futurs citoyens et le souverain à qui on a confié le pouvoir, Paine suit Locke et son idée du contrat social en tant que convention entre les citoyens mêmes qui ont formé la société pour mieux profiter des droits naturels. Et voilà la définition des droits naturels et des droits civils que Paine propose dans ses *Rights of Man*: «Les droits naturels sont ceux qui appartiennent à l'homme en raison de son existence: de cette nature sont tous les droits intellectuels ou droits de l'esprit, comme aussi tous les droits d'agir comme individu, pour sa propre satisfaction, et pour son bonheur, en tant qu'il ne blesse pas les droits naturels d'autrui. – Les droits civils sont ceux qui appartiennent à l'homme, en ce qu'il est membre de la société. Son droit civil a pour fondement quelque droit naturel existant déjà dans l'individu, mais dont le pouvoir individuel n'est pas suffisant dans tous les cas pour lui en procurer la jouissance: de

¹⁷ Th. Paine, *Droits de l'homme. En réponse à l'attaque de M. Burke*, Paris 1791, p. 12.

cette nature sont ceux qui ont rapport à la sûreté et à la protection»¹⁸. Il faut ajouter, à titre d'explication, que Paine compte parmi les droits de l'esprit ceux qui concernent la religion. Quant aux droits concernant – dans la société – la sûreté et la protection, il pense aux procédés de la justice et à la punition des coupables que l'homme privé ne peut accomplir sans secours d'un corps social.

Paine attribue la souveraineté au peuple qui fit émerger de son sein une «convention», c'est-à-dire une assemblée nationale dont la tâche est l'élaboration et la publication de l'acte constitutionnel et du code des lois. L'élaboration d'une constitution est un acte précédant la formation du gouvernement qui «est la créature d'une constitution».

The Rights of Man de Paine constituent un intéressant exemple du développement des idées de Locke, concernant le contrat social en tant que continuation de la loi naturelle, et leurs développements dans l'esprit proche aux révolutionnaires français de 1789, bien que ceux-ci soient habituellement rousseauistes. Quant à Paine, celui-ci formule ses réserves en évoquant le nom de Rousseau, dont il trouve les idées politiques très élevées, mais irréalisables dans la pratique.

Un autre philosophe qui formula ses réserves contre l'ouvrage de Burke fut Joseph Priestley, auteur des *Letters to the high honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France* (1791) qui furent traduites aussitôt, en français.

Une de ces lettres nous intéresse ici particulièrement. C'est la Lettre III: «De la nature du gouvernement et des droits des hommes et des rois». Priestley y admet, en se référant à Locke, que tout pouvoir dans la société civile tire son origine du peuple. Le but de ce pouvoir c'est avant tout le bonheur public et la conservation des tous les droits naturels tels que la conservation de la liberté et de la propriété dont la jouissance doit être assurée par la convention sociale. En concluant ce pacte ou ce contrat social pour mieux profiter des droits naturels, les hommes devaient s'assurer que le pouvoir confié aux autorités exécutives agit conformément à ce but. Mais si un peuple devient victime de ce pouvoir, «il lui est libre sans doute de regarder le contrat originel comme rompu de fait: il rentre alors dans l'état de nature et recommençant la société de nouveau, il peut adopter une nouvelle forme de gouvernement, et stipuler de meilleures conditions pour l'avenir»¹⁹.

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹ *Lettres au très honorable Edmund Burke au sujet de ses Réflexions sur la Révolution de France*. Par Joseph Priestley, Paris 1791, p. 33.

Jefferson ne propose aucune nouvelle forme du gouvernement et il se contente de justifier la suppression du pouvoir d'un roi violant le contrat social. Il laisse à la volonté du peuple les décisions concernant la future forme du pouvoir. L'essentiel pour lui est ce que ce pouvoir puisse garantir le bonheur public.

Il ne nous reste qu'à signaler l'influence de la plupart des auteurs mentionnés dans ce texte sur les chefs de l'insurrection nationale polonaise de 1794, comme Hugo Kołłątaj et le général Tadeusz Kościuszko qui se distingua dans la guerre d'indépendance américaine et noua des contacts personnels avec Paine et Jefferson. À côté de Paine, il fut nommé en 1792 par l'Assemblée Nationale citoyen honoraire de la France. Dans sa correspondance postérieure avec ses amis américains, ainsi que dans ses écrits politiques, il demandait les droits de l'homme et surtout celui de la liberté de la personne, pour les Noirs en Amérique et pour les paysans polonais dont il songeait former une armée capable de récupérer la liberté nationale de la Pologne, perdue définitivement en 1795. Kościuszko destina une partie de sa retraite perçue du gouvernement des États-Unis pour racheter un groupe des Noirs américains de l'esclavage et à libérer du servage les paysans des quelques villages polonais.

Hugo Kołłątaj le chef intellectuel de l'Insurrection de Kościuszko (1794–1795), l'éminent philosophe des Lumières polonaises, laissa une copie manuscrite de sa traduction des *Rights of Man* de Paine et une œuvre manuscrite rédigée en français: *Les droits et les devoirs naturels de l'homme développés et démontrés d'après les lois éternelles, immuables et nécessaires de la nature*. Dans les notes à son œuvre écrite en polonais: *Porządek fizyczno-moralny (L'ordre physique et moral, 1810)* il proposa un plan d'une *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* basée sur sa philosophie s'inspirant à cette époque des écrits des physiocrates. Nous en parlons plus largement ailleurs²⁰. Pour le moment, il nous suffit de savoir que l'originalité de Kołłątaj, en tant que défenseur et théoricien des droits de l'homme, consiste dans leur justification par l'ordre physique de la nature dont le prolongement est l'ordre moral dans la société.

Après la défaite de l'Insurrection de Kościuszko, les républicains polonais formant la Députation polonaise à Paris (1795–1796) ainsi que la Centralisation clandestine à Lvov avouaient de respecter la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* précédant la Constitution de l'an III (1795),

²⁰ Voir notre *Introduction* à la traduction polonaise du manuscrit de Kołłątaj sur *Les droits et les devoirs naturels de l'homme*: H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*, Warszawa 2006, p. VII–XCI. Kołłątaj a traduit l'œuvre de Th. Paine du français: *Droits de l'homme*, Paris 1791–1793.

et se proposaient d'élaborer une constitution polonaise beaucoup plus démocratique²¹ que la Constitution du 3 Mai.

On ne saurait terminer ce bref aperçu sur l'idée des droits de l'homme et du citoyen à l'époque des Lumières sans signaler le fait qu'à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle on commence à parler de plus en plus des droits des nations que des droits des individus. On s'intéresse du sort de ces derniers surtout du point de vue de l'indépendance nationale. Ce fait devient typique surtout des pays slaves dominés par les puissances représentant l'ancien régime. C'est pourquoi les écrivains romantiques de ces pays laisseront derrière eux le cosmopolitisme des Lumières et chercheront à joindre les droits de l'homme aux droits des nations dans le libéralisme politique. Le passage de la conscience éclairée à la conscience romantique s'accompagne alors du changement de la notion politique de la nation en une idée ethnique. Cela concerne aussi l'idée du peuple. Ce passage se laisse observer d'une manière particulièrement intense dans les pays slaves. Le panslavisme polonais de S. Staszic est inspiré par la philosophie transformiste de la nature de Buffon et peut-être par la philosophie de l'histoire de Herder, mais ce panslavisme n'a rien de commun avec le romantisme sauf la catégorie de l'énergie de la nature et l'intérêt pour les antiquités slaves ainsi que la curiosité pour les vestiges de leur civilisation cachés sous le voile du folklore. La communauté slave chez Staszic n'est que le passage à la communauté mondiale.

La recherche des antiquités ethniques mériterait encore l'attention du point de vue du passage de l'optique du classicisme à celle du romantisme. En France un phénomène analogue semble avoir des rapports avec ce passage. Ce ne sont plus les Romains qu'on regarde comme les ancêtres des Français, mais les Gaulois. C'est en 1805 que Napoléon fonde à Paris l'Académie Celtique qui s'occupera des antiquités gauloises et qui glorifiera le nouvel empereur des Francs. Deux années plus tard, en 1807 Staszic publie son *Coup d'œil sur la statistique de Pologne* où il présente sa conception d'un État slave polono-russe sous l'égide de Napoléon. Il y songe à la réalisation des droits de l'homme dans un État supranational. En 1820, il a conçu dans son œuvre maîtresse *Le Genre humain* une idée utopique du règne de la paix mondiale jouissant des bienfaits de la civilisation moderne. ~

MARIAN SKRZYPEK – emerytowany profesor IFiS PAN. Romanista i historyk filozofii oraz religii. Specjalizuje się w historii filozofii oświecenia, głównie francuskiego i polskiego. Autor monografii Diderota, Holbacha, Maréchala. Tłumacz ich dzieł oraz dzieł

²¹ Voir J. Pachoński, *Legiony polskie*, Warszawa 1969, t. 1, p. 96 et M. Handelsman, *Rozwój narodowości nowoczesnej. Ideologia polityczna Towarzystwa Republikanów Polskich*, Warszawa 1924, p. 125–247.

La Mettriego, Ch. de Brossesa, Dulaure'a, Sade'a. Autor monografii *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* oraz tomu z serii „700 lat myśli polskiej” poświęconego okresowi 1700–1763. Odkrywca, tłumacz i wydawca rękopisów Kołłątaja. Członek francuskich towarzystw naukowych: Société Diderot, Société Française d'Études du Dix-huitième Siècle. Laureat francuskich Palm Akademickich.

MARIAN SKRZYPEK – retired professor at Institute of Philosophy and Sociology in the Polish Academy of Sciences. Romance researcher, historian of philosophy and religion. Research fields: history of Enlightenment philosophy, chiefly French and Polish. Author of monographs on Diderot, Holbach, Maréchal. He translated their and La Mettrie's, Ch. de Brosse's, Dulaure's and Sade's writings. Author of the monograph's *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (The French Enlightenment and the Beginnings of the Science on Religions) and of the volume in the series “Siedemset lat myśli polskiej” (*700 Years of Polish Thought*), dedicated to the period 1700–1763. He discovered and edited Kołłątaj's manuscripts. Member of the French scholarly associations: Société Diderot, Société Française d'Études du Dix-huitième Siècle. Prizeman of the French Academic Palms.