



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

LA QUESTION DES DROITS DE LA PERSONNE

DANS LE RAPPORT

ENTRE LA SOCIÉTÉ ET L'ÉTAT:

ARCHIPEL DES LECTURES ET

PAYSAGE CANADIEN

par

Raymond D'Aoust

Thèse présentée à l'école des Etudes Supérieures et de la
Recherche de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention de la
maîtrise en sociologie.

Préparée sous la direction de M. Joseph-Yvon Thériault,
professeur au Département de Sociologie de l'Université
d'Ottawa.

7 décembre 1987



Raymond D'Aoust, Ottawa, Canada, 1988.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-46744-4



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Remerciements

J'ai rédigé ma thèse sous la direction de M. Joseph-Yvon Thériault. Je tiens à lui exprimer toute ma reconnaissance. Son appui constant, sa connaissance approfondie des divers versants de la sociologie que nous avons explorés, de même que sa patience m'ont permis de mener à terme ce projet. Sans doute saura-t-il reconnaître dans cet ouvrage l'apport important de sa pensée éclairée.

Je tiens aussi à remercier M. Roberto Miguelez et M. Fred Caloren. Leur contribution lors de l'amorce de ce projet fut déterminante. Je désire en outre témoigner de l'honneur qu'ils m'ont fait en acceptant de participer au Comité d'examen de cette thèse. Je désire aussi remercier M. François Houle, du département de Sciences Politiques de l'Université d'Ottawa, d'avoir aussi accepté de participer au Comité d'examen.

Enfin, je tiens à souligner l'engagement exceptionnel de ceux et celles qui ont participé à l'émergence d'un mouvement des droits de la personne à travers le monde. Leur travail soutenu demeure une source d'inspiration pour tous. Je dédie cette thèse à ces hommes et ces femmes qui vivent chaque jour le difficile apprentissage de l'humanité.

Un gros merci à Nicole Dumoulin pour toute l'aide qu'elle a su si bien me donner. Puisse-t-elle, par sa démarche de création littéraire, témoigner encore longtemps de la souveraineté de la personne et de la polysémie des "mots et des choses".

Merci aussi à Diane Génier qui me prêta main forte en vue de la mise en forme finale de cette thèse. Puisse-t-elle aussi longtemps nous faire connaître le "voir autrement" de l'art actuel.

Table des matières

Page

0. Enoncé de problématique

0.1 Liminaire	1
0.2 Point de départ	6
0.3 Prémices	10
0.4 Organisation de la thèse	15

Section 1: Archipel des lectures théoriques

1.1 Itinéraire	18
1.2 Société et Etat	27
1.2.1 Marx et les droits de l'homme	28
1.2.2 Droits et raison d'Etat	29
1.2.3 Realpolitik et le nouveau moralisme	34
1.2.4 Se défaire de Marx	44
1.2.5 Droits et totalitarisme	47
1.2.6 Société civile, lieu des opinions sans pouvoir; Etat, siège du pouvoir sans opinion	55
1.2.7 L'Etat social et les droits	65
1.3 Droits et forme	73
1.3.1 De la forme juridique	74
1.3.2 Droits et forme marchande	86
1.4 Droits et nation	94
1.5 Droits et minorités	104
1.6 Droits et révolution	121
1.7 Tendance à la crise	128
1.8 Avatars des "sixties" philosophantes	142
1.9 Nouveaux mouvements sociaux	150

Section 2: Paysage des droits de la personne au Canada

2.1 Propositions	168
2.2 L'Etat et la question des droits	171
2.2.1 Juridification du politique	172
2.2.2 L'univers subventionnaire des groupes de revendication	186
2.2.3 La question des droits et les institutions	205
2.3 la société civile et les droits	216
2.3.1 Les ONG et les droits	217
2.3.2 Discours militant des droits humains	226
2.3.3 L'opinion publique et les droits	252
2.3.4 Un cas type: La Ligue des droits et libertés du Québec	263
2.4 Fresque	292
3. <u>Conclusions</u>	300
 Liste des renvois	 309
 Bibliographie	 310

0. ENONCE DE PROBLEMATIQUE

On ne se bat bien que pour les causes
qu'on modèle soi-même et avec lesquelles
on se brûle en s'identifiant. René Char

0.1 Liminaire

Poser la question des droits de la personne revient aujourd'hui à s'interroger sur l'un des primats de la pensée politique moderne et sur la signification de la presque totalité des activités humaines. Les références "droits de ..." et "droits à ..." ou, si l'on veut, le recours aux droits-libertés et aux droits-créances (Ferry et Renaut, 1984) sert maintenant de justification idéologique et symbolique aux pratiques étatiques tant à l'Ouest qu'à l'Est, tant au Nord qu'au Sud.

Le droit à l'autodétermination des peuples, qui fait maintenant partie du corpus international des droits de la personne depuis la Déclaration d'Alger de 1976, va servir autant de justification morale aux réclamations de l'OLP qu'à la non-reconnaissance des droits collectifs du peuple palestinien par l'Etat d'Israël. Le droit au travail en URSS -- obligatoire précise L. Kolakowski -- va légitimer l'économie centralement planifiée de l'Etat absolutiste. Ce même droit au travail servira de caution morale au libre cours des forces du marché considéré comme garant du plein emploi dans l'optique néo-conservatrice de l'Etat minimal -- bien que les "Reganomics" ne signifient pas pour autant un recul de l'Etat-providence. Les droits-libertés (aussi appelés droits

civils et politiques dans les instruments internationaux tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par les Nations Unies au sortir de la deuxième guerre mondiale ainsi que les pactes et protocoles qui s'y rattachent) servent aussi bien à étayer la cause des dissidents soviétiques qui s'indignent du non-respect de la liberté d'expression par la puissance publique (un trop d'Etat) qu'à soutenir celle des syndicalistes latino-américains qui exigent la soumission de l'Etat à la règle de droit (un manque d'Etat de droit). Pourtant, dissidents et syndicalistes de gauche sont souvent considérés, les uns par rapport aux autres, aux antipodes du spectre politique. La répression des "dissidents", "contestataires" et autres éléments "séditieux" qui interpellent le pouvoir et l'accusent, se fera en vertu de ces mêmes droits qui cimentent le socle ontologique des notions de souveraineté nationale et de sécurité publique. Ces notions -- est-il besoin de le rappeler -- justifient aujourd'hui dans toutes les sphères d'influence géopolitiques un bon nombre d'exactions résultant de l'arbitraire d'Etat. Il y a quelque temps, le sociologue I.L. Horowitz tenait les propos suivants en regard de ce qu'il voyait poindre comme nouvelle forme de vie politique :

There is a growing realization that shifts in politics from an ideological to a personalistic basis, is not simply another rhetorical form, but a politics based on individuals in contrast to parties, officials, and leaderships. It is a Chilean living in exile in the

U.S., Orlando Letellier <lequel a été assassiné depuis par la police secrète chilienne>; it is a Brazilian journalist named Vladimir Herzog and a Russian physicist named Andrei Sakharov who becomes the focus of attention by Amnesty International. Human rights as a movement is of, by, and for individuals. In such a context, the body is the willing hostage to free expression. The theory of this movement is that every individual counts as one -- no more and no less. Hence, the death, or torture or maltreatment of every individual is important, and not just part of a state's calculation of the necessary human costs to achieve abstractly predetermined levels of economic production. Undoubtably, exaggeration, even mistakes of judgement, will be made by such new politics of human rights. However, that such a movement even exists indicates that individualism has found a new source of energy, one predicated on the universal right to live rather than the sovereign requirements of state power. (Horowitz, 1976: 85)

Même constat chez une des plus grandes figures de proue du néo-libéralisme français en sciences sociales :

Il nous faut retrouver une autre alliance, une relation plus directe entre la défense de groupes sociaux dominés et celles des libertés politiques. Ceux qui veulent la liberté et la justice ne croient plus qu'on défend ces idéaux en installant un nouveau pouvoir, mais au contraire, en établissant des protection contre le pouvoir. La défense de la justice et de l'égalité suppose des règles qui permettent aux acteurs sociaux de s'exprimer et d'agir. C'est à l'opposé du système qui les subordonne à un Etat s'identifiant à l'universel. Maintenant à droite comme à gauche, nous sommes tous des libéraux. (...) Tout ce qui est vivant aujourd'hui, tout ce qui fait réagir l'opinion publique -- qu'il s'agisse d'Amnesty International, de l'action en faveur des Boat People ou du phénomène Montant -- se rejoint dans un même élan libéral de défense des droits de l'homme. Et même du droit de l'homme à se dresser contre son propre Etat pour affirmer sa liberté individuelle et aussi reprendre son avenir. (A. Touraine à l'Express, juin, 1984)

Mais quel est donc la signification de cette nouvelle aire du politique qui relève de l'exigence du respect de la règle de droit et qui propose un normatif social s'inspirant

en grande partie des préceptes établis par le droit naturel (dont l'un des principaux monuments est, sans contredit, l'idée selon laquelle l'individu possède des droits inaliénables et même opposables à la puissance publique)? Les signes de cette nouvelle forme de l'action politique sont repérables ici même chez nous au Canada. Par exemple, une myriade d'organismes privés et publics se réclament de la promotion et de la défense des droits humains. Un ensemble de revendications est présentement en voie de préparation sur la base juridique de l'article 15 (droits à l'égalité) de la Charte canadienne des droits et libertés de la personne. Certaines de ces revendications seront portées à l'examen et à la décision juridiques grâce au concours actif de l'Etat fédéral. Un programme gouvernemental a précisément été mis sur pied à cette fin. En effet, le programme des contestations judiciaires, lequel est maintenant administré par le Conseil canadien pour le développement social, offre un appui financier à des individus et organismes qui désirent porter devant les tribunaux des causes où les droits linguistiques et les droits à l'égalité ont été brimés. D'autres revendications, par contre, ne seront jamais référées à la magistrature. Elles seront plutôt dirigées vers la société civile pour que prime une répartition plus équitable des richesses et des pouvoirs. Ces revendications touchent, jusqu'aux tréfonds, des rapports de force jusque là considérés comme relevant du domaine privé. Les rapports entre hommes et femmes n'échapperont pas à ces nouvelles créances posées sur

la société. Assistersons-nous à l'éclatement de la dichotomie du privé et du public?

Déjà, de nouvelles formations politiques de revendications -- on le verra plus loin -- ont de plus en plus recours aux droits humains et remettent en cause le partage du privé et du public. On peut entendre aussi des doléances parfois fort contradictoires. Ainsi, alors que l'on exige une "égalité d'accès au travail" et "un salaire égal pour un travail égal" (se traduisant forcément par une plus grande demande d'Etat dirait P. Rosanvallon - 1981), une opposition sans cesse grandissante aux programmes gouvernementaux d'Action positive est manifestée sur la place publique par les milieux ultra-conservateurs.

Ces programmes d'Action positive, précisons-le, sont mis sur pied en vue d'offrir l'égalité des chances aux groupes-cibles (femmes, autochtones, etc.) quant à l'accès à l'emploi et de favoriser ainsi la mobilité ascendante de ces groupes qui sont, selon les technocrates spécialisés dans la gestion du marché du travail, l'objet de discrimination "systémique" dans le parc de l'emploi. Une opposition montante à ces mesures se fait entendre en proclamant bien haut les principes idylliques d'une méritocratie et en dénonçant leurs coûts exorbitants. Il faut reconnaître que cette opposition a eu, jusqu'à présent, peu d'écoute auprès des grands commis de l'Etat. Ceci est probablement dû au fait

que la réalité de ces programmes, s'ils ont eu une quelconque réalité, ne réside qu'au niveau du discours.

Comme le soulignait récemment la Commission Abella (1986) sur l'équité en matière d'emploi, très peu d'effets tangibles résultant de ces mesures peuvent être retracés dans les officines de l'administration publique fédérale. Les groupes-cibles, qu'il s'agisse des femmes, des autochtones, des personnes handicapées ou des personnes issues de minorités visibles, demeurent sous-représentés dans les postes de commande et sur-représentés dans les catégories subalternes. "Au moins ont-ils/elles un boulot!" peut-on entendre, avec complaisance.

Poser la question des droits de la personne oblige inévitablement à reconnaître son immanence au discours politique, à admettre l'actualité de ses propositions et à soulever l'ubiquité de ses références.

0.2 Point de départ

Le point de départ de cette thèse est d'abord une interrogation sur cette résurgence (à ce stade-ci présumée) du discours des droits de la personne. Or, comme le soulignait dernièrement Claude Lefort : "sitôt que nous nous interrogeons sur les droits de l'homme, nous nous voyons entraînés dans un

dédale de questions" (Lefort:1986). Cette observation est fort à-propos venant de celui qui, il y a près de neuf ans, lança un débat sur la question parmi l'intelligentsia française avec la parution de son essai séminal "Droits de l'homme et politique" (Lefort:1978).

Dans la perspective lefortienne, soulever la question des droits et leur mise en discours revient à s'interroger sur l'essor même de la démocratie et surtout à en examiner les virtualités totalitaires. Nous reviendrons sur cette assertion. Disons seulement qu'elle a buriné le socle de notre réflexion.

Au-delà de l'analyse du discours savant sur les droits humains (Lefort et les autres), il y a aussi la question du débat public que suscitent les droits au sein de la société. Bien qu'il s'agisse là d'une dimension importante de la question actuelle des droits, elle dépasse largement le cadre de référence de cette thèse. Le débat autour de la question des droits étant résolument plus difficile à cerner, il nous a semblé, tout au long de notre parcours, que le champ des droits est largement dominé par la pratique discursive -- que celle-ci soit de source savante, c'est-à-dire de source académique et/ou juridique, ou qu'elle soit de source populaire c'est-à-dire, véhiculée par des organismes de revendication.

Parfois cette pratique discursive débouche sur un débat; c'est le cas des travaux de Lefort, c'est le cas aussi de certaines interventions de la Ligue des droits et libertés du Québec sur laquelle nous nous pencherons plus en détail. Mais, dans la plupart des cas, les discours semblent générer d'autres discours. Le relevé que nous présenterons des différentes lectures théoriques des droits ainsi que l'interprétation que nous en ferons porteront principalement sur le discours et, secondairement lorsque possible, sur le débat.

Notre but sera de cerner une problématique et non pas de faire ressortir les polémiques autour de la question -- bien qu'en soi un tel travail mérite entièrement d'être entrepris.

La question centrale qui sera abordée dans cette thèse est la suivante : dans quelle mesure la référence aux droits de la personne permet-elle de redéfinir les rapports entre la société civile et l'Etat? En d'autres termes, a) comment l'Etat, en l'occurrence l'Etat canadien, se sert-il de cette référence pour accroître l'étendue de ses pouvoirs sur la société? b) comment la société se sert-elle des droits humains pour baliser et restreindre les pouvoirs d'Etat?

Ces questions en appellent une autre : penser la société d'aujourd'hui en fonction d'une "économie politique" des droits humains permet-il le dépassement de cette polarité (de

cette dualité même) de l'Etat et de la société? L'instrumentalité des droits de la personne sera donc le leitmotiv de cet essai. Car, il s'agit bien ici d'un essai compte tenu du caractère inachevé de l'ouvrage et compte tenu aussi de la complexité du champ d'étude et du stade actuel de la réflexion -- la nôtre et celles des analystes dont nous parlerons. Le travail de déblayage -- car il s'agit aussi d'un premier tour d'horizon d'une question encore largement inexplorée en sociologie -- que représente cet essai pourra très certainement être poursuivi dans le cadre d'une réflexion plus poussée.

Instrumentalité donc des droits, non seulement pour l'Etat mais aussi pour les groupes de revendication. A ce propos, il s'agit de se demander pourquoi, paradoxalement, certaines organisations non-gouvernementales (en postulant qu'elles représentent l'une des formes privilégiées d'expression de la société civile) utilisent-elles la référence aux droits de la personne pour d'une part, limiter le pouvoir d'Etat, en affirmant les libertés civiles et les droits politiques envers et contre l'arbitraire d'Etat, et d'autre part, accroître le pouvoir d'Etat en réclamant justement la reconnaissance de droits qui constituent de véritables créances sur la société (comme, par exemple, les droits économiques et sociaux qui exigent une prise en charge par l'Etat).

Peut-on espérer que cette constante référence soit constitutive d'un nouvel espace qui ne soit pas tout à fait étatique tout en ne pouvant se réclamer entièrement de la société civile? Un nouvel espace qui est une sorte de zone grise entre le privé et le public et qui sert de terreau à l'épanouissement de l'idéal démocratique?

Certaines prémisses d'ordre théorique mais aussi d'ordre méthodologique doivent être d'ores et déjà dégagées.

0.3 Prémisses

0.3.1 Il est possible de "problématiser" en sociologie la question des droits de la personne et d'en dégager des propositions analytiquement pertinentes à partir de diverses lectures théoriques qui abordent parfois directement, mais le plus souvent indirectement, le sujet. Une telle approche devra cependant passer par une mise en rapport des différents points de vue théoriques au lieu d'en faire un synchrétisme.

0.3.2 Nous avons tenté, initialement, de regrouper "artificiellement" les lectures recensées (en reconnaissant, après analyse, qu'il n'y avait pas de taxinomie "naturelle" à faire parmi ces diverses lectures) en trois groupes :

- 1) lectures sémantiques dont le point de départ est le contenu des droits humains -- Marx, Lefort, Ziegler;
- 2) lectures formalistes dont le point de départ est une

extériorité par rapport aux droits, que celle-ci soit la forme juridique, l'ordre juridique ou la nation -- Loschak, Pasukanis, Arendt, Fenet;

3) et enfin, les autres lectures qui se situent en-dehors des deux paradigmes précédents en empruntant, par exemple, le modèle systémique -- Habermas, Offe.

Nous avons abandonné ce projet "taxinomique" étant donné qu'il prêtait une fausse convergence de ces lectures. Nous avons préféré nous en tenir à une présentation des lectures plus fragmentée mais qui respecte la multiplicité de leurs implications théoriques et conclusions logiques de même que la polysémie de leurs significations. Nous avons cependant regroupé quelques lectures de départ autour de la thématique "Etat et société" car il nous est apparu qu'elles pouvaient particulièrement bien camper les grands axes de la problématique que nous visons à éclairer.

0.3.3 L'instrumentalité des droits de la personne pour l'Etat peut être saisie par une analyse des politiques et des interventions des programmes gouvernementaux qui s'y rattachent. Cette instrumentalité n'est pas forcément le fruit d'une stratégie, qui relèverait d'une planification cartésienne explicite de la part de ceux et de celles qui sont aux leviers de l'appareil d'Etat. Ceci conférerait à l'Etat une rationalité qui, somme toute, n'a peut-être jamais existée que dans l'esprit de Max Weber (une rationalité qui existe

toujours dans celui de plusieurs sociologues qui voient derrière chaque programme et décision gouvernementaux l'effet d'un calcul cartésien et machiavélique). L'instrumentalité est souvent le résultat d'un concours de circonstances tout à fait conjoncturelles et d'un ensemble improvisé de tentatives (d'essais et d'erreurs, serait-on presque tenté de dire) de la part de l'Etat qui tente de répondre tant bien que mal, et de manière très empirique, aux crises qui l'ébranlent et qui secouent la société dans ses moindres replis politico-économiques.

0.3.4 L'instrumentalité des droits de la personne pour l'Etat se révèle dans une recherche "d'effets de vérité", pour reprendre l'expression de M. Foucault ou si l'on veut dans son rôle de légitimation qu'il doit assumer en supposant (avec J. Habermas et J. O'Connors) que l'Etat est obligé, dans le capitalisme avancé, de surmonter les contradictions inhérentes au mode de production par la promotion des conditions qui favorisent l'accumulation capitaliste. Or, ce rôle de légitimation passe invariablement, selon Habermas, par l'occultation des rapports de classes -- ce à quoi peut très bien servir le recours par l'Etat aux droits humains. Dans cette perspective, James Petras (1978) reprochait à l'angélisme de la doctrine Carter (on se souviendra de la croisade que mena, à l'époque, le président des Etats-Unis en faveur des droits de la personne), de camoufler les véritables impératifs de la raison d'Etat américaine.

0.3.5 Les pratiques et les discours élaborés par les organismes non-gouvernementaux permettent, entre autres, de définir les réponses de la société civile (si l'on entend par là la sphère du non-étatique, voir à ce propos la discussion proposée par Thériault, 1986). Bien qu'il ne s'agisse pas là de la seule voie d'expression de la société civile (d'autres constituant les multiples formes d'expression de l'individualité que connaissent les sociétés libérales), l'étude des ONG se prête certainement bien au champ de cette thèse.

0.3.6 Le rapport entre la société et l'Etat peut donc être cerné à partir des interactions entre un gouvernement et les organismes non-gouvernementaux. Dans le cas des droits humains ces ONG peuvent simultanément agir sur plusieurs plans à la fois notamment sur les plans domestique (national) et international. Il est même possible de retracer une géopolitique des rapports entre les plans national et international en ce qui touche les pratiques étatiques en matière de droits humains (c.f. Colard et Becet, 1976 et Falk, 1978).

0.3.7 Le Canada fournit un cadre approprié pour l'étude de la problématique qui nous intéresse compte tenu de la présence de plusieurs facteurs, notamment :

- un système de démocratie libérale où la totalité des droits

civils et politiques est formellement reconnue par la Constitution (laquelle est considérée, dans la forme juridique, comme l'ordre le plus élevé de la hiérarchie du droit national) et pour laquelle l'Etat canadien a ratifié certains pactes et protocoles internationaux qui définissent le contenu normatif de ces droits;

• un réseau d'ONG partiellement ou entièrement consacré à la promotion et à la défense des droits humains; pensons ici, par exemple, à la Fédération canadienne des associations des libertés et des droits de l'homme, à la Ligue des droits et libertés, à la Fondation canadienne des droits de la personne, etc.;

• une masse critique d'événements récents qui rendent la question des droits de la personne très actuelle au Canada comme, par exemple, l'enchâssement dans la Constitution de la Charte canadienne des droits et libertés, l'entrée en vigueur récente (avril 1985) des clauses de l'égalité autour desquelles s'articulent de nombreuses créances sur la société, le démantèlement récent d'une Commission provinciale des droits de la personne par le gouvernement de la Colombie-Britannique et la réaction que cela provoqua chez les ONG de cette province;

• une propension de la part des groupes de revendication à exploiter de plus en plus l'appareil judiciaire dans la revendication de droits (linguistiques, par exemple) qui, selon plusieurs, devrait relever du débat public et politique plutôt que du discours juridique. Ce recours à l'arbitrage

juridique nous rapprocherait sans cesse du modèle américain.

0.4 Organisation de la thèse

Dans la première partie de cet ouvrage, nous aborderons la question des droits de la personne à partir d'une recension de certains écrits. L'objectif de cette première section sera de survoler l'archipel des lectures (car pour plusieurs de ces lectures, il s'agit bien d'îlots et de plages) que nous avons parcourues.

Dans la deuxième partie de cet essai, nous dresserons un paysage de la problématique des droits humains telle qu'elle semble se présenter dans la configuration spécifique que connaît actuellement le Canada. Notre but dans cette deuxième section ne sera pas d'analyser en profondeur la situation des droits au Canada -- un tel projet dépasserait largement les balises de notre étude -- mais plutôt, de voir comment se pose la question des droits de la personne et d'identifier certains éléments analytiques et empiriques susceptibles d'éclairer cette configuration. Il s'agit bien de préparer le terrain pour ce qui pourrait devenir le lieu d'une enquête plus exhaustive.

Enfin, dans la conclusion, nous proposerons quelques avenues de recherche qui s'ouvrent dans le sillon de notre démarche.

SECTION 1 : ARCHIPEL DES LECTURES THEORIQUES

1.1 Itinéraire

Présentons d'abord un itinéraire des différents flots et plages de l'archipel des lectures théoriques que nous survolerons.

Nous allons voir un premier chapelet de lectures reliées, de près ou de loin, à la question des droits dans les rapports entre la société et l'Etat. Loin d'être monolithique, cet ensemble de lectures part de la prémisse du contenu des droits. On reprendra avec Marx la critique -- et ultimement, le rejet -- des droits humains en tant qu'expression privilégiée de l'économie politique bourgeoise justement parce que les droits constituent la consécration de l'intérêt égoïste de l'homme "monade" séparé du citoyen.

Nous allons voir aussi que la critique de fond que pose Marx quant aux droits humains trouve encore des réverbérations très actuelles. Avec Ziegler, nous verrons que la critique de "l'idéologie mensongère des droits de l'homme" est nécessaire pour démasquer la raison d'Etat. C'est précisément à une telle entreprise que s'attache Chomsky en révélant les dessous de la "realpolitik" de la politique extérieure des Etats-Unis.

Partant de la même prémisse -- c'est-à-dire, celle du contenu des droits -- Lefort nous conviera vers un retour aux

sources premières -- issues du libéralisme -- des droits humains en tant que principes générateurs de la démocratie. Les droits, dans la perspective lefortienne, permettront d'endiguer la tentation totalitaire de l'Etat et rendront possible l'altérité du social.

Les deux pôles de ces perspectives "sémantiques" des droits, tout au moins dans leurs polarités extrêmes, conduisent, l'une et l'autre, vers des impasses théoriques :

- 1) incompatibilité conceptuelle chez Marx -- d'après Kolakowski -- qui laisse un lourd héritage au marxisme contemporain et qui hypothèque sérieusement sa capacité de "penser" les droits humains;
- 2) aboutissement logique de l'analyse de Lefort -- d'après Manent -- qui mène à une scission entre la société civile "sans pouvoir" et l'Etat "sans opinion".

Bien que l'on reconnaisse que les pôles de ces lectures "sémantiques" sont, intrinsèquement, porteurs de leurs propres limites, on constatera tout de même que l'analyse lefortienne est celle qui permet le mieux d'évaluer le dynamisme, en démocratie, du recours aux droits par la société civile alors que l'analyse marxiste, dans ses variantes contemporaines tout au moins, est celle qui permet de mieux faire valoir -- et somme toute, d'en décrypter -- la rationalité instrumentale des droits de la personne pour l'Etat.

Le constat ne pourra s'arrêter là. Dans sa vocation technocratique actuelle, l'Etat, on le verra avec Habermas, tend à s'appropriier du contrôle de l'ensemble des sphères sociales et économiques. L'Etat social -- l'Etat qui absorbe le social -- met de plus en plus à contribution la science et la technologie dans la gestion technocratique de la société. La science et la technologie ne peuvent cependant suffire à la production d'un contenu normatif (notamment, la prétention à l'universel) dont l'Etat a besoin pour se légitimer. Ce contenu normatif lui sera fourni par le recours aux droits de la personne.

On survolera ensuite un ensemble de lectures qui examine les droits humains sous l'angle de la forme juridique ou de l'ordre juridique qu'ils exigent. Partant d'une prémisse "formaliste", la valeur de ces droits de la personne (en tant qu'outils de contrôle social ou instruments de changement social) ne tient pas à leur nature intrinsèque mais bien plutôt à une extériorité qui en détermine le contenu : forme juridique chez Loschak, ordre juridique chez Fenet, nation chez Arendt.

Selon une lecture d'inspiration libérale, Loschak posera la centralité des rapports entre le droit et les droits, où la dénaturation de l'un appelle la distorsion des autres menant indubitablement au pouvoir totalitaire.

Pasukanis proposera une autre lecture en partant de la prémisse de la forme. D'inspiration marxiste cette fois-ci, la lecture de Pasukanis permettra d'examiner la forme juridique comme mécanique opératoire dans le champ des rapports de production bourgeois : le sujet de droit est au rapport juridique ce que le prolétaire aliéné du produit final de son travail est au rapport d'exploitation capitaliste.

Avec Arendt, la question des droits sera posée sous un angle radicalement nouveau (nouveau par rapport aux autres lectures) avec la proposition de la consubstantialité entre nation et droits; la nation serait un sine qua non du "droit d'avoir des droits". On verra que pour Arendt, ce droit premier (celui d'avoir des droits) perd sa signification effective en dehors des confins de la nation.

S'inspirant de l'idée du droit social de Gurvitch -- sans toutefois explicitement le reconnaître --, Fenet nous conviera à l'examen des rapports entre les droits humains et le fait minoritaire. Intégrée à l'ordre juridique par l'exploitation qu'elle fait de la référence aux droits humains, la revendication minoritaire, dans sa quête de crédibilité et de légitimité, devra abandonner une partie de l'idéal "nationalitaire".

L'une et l'autre de ces lectures "formalistes" présenterons aussi leurs limites; surtout, lorsque confrontées

à la réalité: d'abord, la dénaturation de la forme juridique n'impliquera pas nécessairement que les droits ne puissent plus servir comme outils de lutte et de revendication -- et cela, même dans les sociétés libérales où les droits sont constamment exposés à une récupération étatique; ensuite, envers la prétention marxiste qu'une société sans classe mène à la dissolution de la forme juridique, le cas polonais démontrera que le droit "bourgeois" est encore instrument de légitimation et de coercition pour le pouvoir d'Etat et que la demande de droit est encore au centre du registre des doléances de la dissidence polonaise; enfin, on se demandera si la soumission des droits à une logique étatique (Fenet) ou nationale (Arendt) permet de rendre compte de la signification de tant de revendications actuelles qui se situent pourtant en dehors de ces logiques.

A la fois au-delà et en-deçà de ces analyses "sémantiques" et "formalistes", il y a d'autres lectures qui abordent la question des droits humains -- souvent de façon oblique ou périphérique -- et qui ont quelque chose d'important à nous apprendre quant à l'instrumentalisation des droits.

Remontant aux sources des projets révolutionnaires qui accouchèrent des grandes proclamations des droits humains, Arendt et Habermas nous feront découvrir deux conceptions très différentes du pouvoir. On verra que pour Arendt la

rationalité des deux révolutions est diamétralement opposée l'une par rapport à l'autre. En France, le projet révolutionnaire sera mu par la volonté de répondre à la "question sociale" -- notamment, la paupérisation des masses et le désir de construire un ordre social plus équitable. En ce sens, la révolution qui trouve expression dans la Déclaration de 1789 est une révolution sociale et théorique (au sens de vouloir moduler la réalité en fonction d'un projet social). Aux Etats-Unis, la motivation est différente. Il s'agira de mettre en place un ordre politique qui permette la poursuite individuelle du bonheur avec le minimum d'interférence de la part de la puissance publique. En ce sens, la révolution qui trouve expression dans la Déclaration de 1776 est une révolution politique et pratique (au sens où la réalité empirique doit déterminer le projet politique). Habermas poursuivra cette analyse comparative en proposant : de la révolution américaine, qu'il s'agissait d'endiquer le pouvoir d'Etat pour laisser jouer les forces vives de la société; de la révolution française, qu'il s'agissait pour le pouvoir d'Etat d'arnacher les forces vives de la société en vue d'édifier un ordre social juste et bon. Habermas y verra là deux conceptions opposées du droit naturel, de même que les signes distinctifs d'une tension entre "la théorie et la pratique".

Le chevauchement et souvent même, l'antinomie des lectures des droits humains que nous aurons analysées, nous

incitera à élargir -- et à faire éclater -- les cadres de référence dégagés jusque là. C'est précisément vers ce dépassement que nous conviera un autre versant de l'oeuvre habermassienne. Habermas nous apprendra que si l'Etat a tant besoin de se légitimer par les droits humains c'est que le système est périodiquement ébranlé par des secousses -- appelées crises -- résultant des contradictions de l'appareil productif. Or, le système capitaliste, avec le concours actif de l'Etat, posséderait cette formidable capacité de déplacer les crises de l'ordre macroscopique à l'ordre individuel. C'est l'individu qui ultimement est amené à porter l'odieux des contradictions sociales. Les effets de ces contradictions vont se manifester par une perte de confiance complète dans les institutions (notamment par un désenchantement vis-à-vis la vie politique) et par un repli sur la vie privée qui en elle-même ne peut répondre à l'ensemble des aspirations. En dernière analyse, c'est l'identité individuelle qui sera prise d'assault. Cette grille nous permettra de dégager les moments importants de l'instrumentalisation des droits humains.

A cette étape de notre survol de l'archipel des lectures on se permettra une halte chez Foucault. Presque par l'esquive du droit qu'il propose, Foucault nous apprendra quelque chose d'important à propos de la nature des institutions (disciplinaires, par essence) : que celles-ci sont fondées sur une logique d'exclusion, une volonté de marginalisation de ce qui est différent dans la société.

Compte tenu que les institutions disciplinaires expriment une partie de l'idéal démocratique élaboré par les Lumières, les droits perdent de plus en plus leur signification effective dans une société où foisonnent et agissent une multitude de moyens de contrôle -- eux-mêmes issus des disciplines qui composent la face ombragée des Lumières -- sur le corps et l'esprit des individus et sur la société en général. Ainsi, pour Foucault, le droit et les droits ne seront guère plus que les vestiges d'un langage du pouvoir de plus en plus périmé et vétuste.

En réaction à cette évacuation foucaldienne du droit et des droits, Ferry et Renaut démontreront qu'à la base de l'analytique que propose Foucault, il y a le réflexe épistémologique (le nietzschéisme français issu des "sixties" philosophantes) de penser le pouvoir et les institutions disciplinaires en fonction d'une logique d'exclusion de l'altérité. Or, depuis la révolution démocratique, la logique du pouvoir est bien celle de l'intégration de ce qui est différent en vertu justement du postulat fondamental en démocratie et qui est aussi à la base des droits humains : celui de l'égalité entre les personnes. Incapacité chez Foucault de penser l'égalité qui conduit vers une méconnaissance du droit et des droits.

Comment l'individu et la société toute entière peuvent-ils sortir de cet engluement, qu'on le définisse comme

"repli sur la vie privée" ou comme "reproduction de corps serviles et d'esprits dociles"? Par les nouveaux mouvements politiques, nous répondra Offe. Par ces mouvements qui véhiculent un nouveau paradigme politique et qui permettent de réinvestir la vie privée de sa signification sociale réelle et de sa portée politique effective. A partir de ces nouveaux mouvements sociaux, une nouvelle aire du politique sera même créée, où l'enjeu collectif, tel qu'il se vit privéement pourra être publiquement débattu, qu'il s'agisse de nouveaux droits ou d'une forme d'altérité dans la vie sociale.

1.2 Société et Etat

1.2.1 Marx et les droits de l'homme

Reprenons l'essentiel des thèses de K. Marx sur les droits de l'homme énoncées dans La Question Juive. Partant d'une analyse des propos de B. Bauer sur la question juive, Marx pose sans ambage : "que les droits de l'homme distincts des droits du citoyen ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté" (Marx, 1978: 37). Quant à la liberté telle qu'elle est définie dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, Marx dira qu'il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. Même constat sur l'égalité : tout homme est également considéré comme une monade basée sur elle-même. Enfin, la référence à la sûreté que l'on retrouve dans la première Constitution française (de 1791) n'est rien d'autre, pour Marx, que le principe camouflé de la répression policière.

Ainsi, les droits de l'homme sont essentiellement ceux de l'homme égoïste, séparé de lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et "obéissant à son arbitraire privé" (Marx, 1978: 39). Du clivage entre l'homme et le citoyen, Marx dira que la Déclaration affirme la primauté du premier sur le second, que le citoyen est déclaré serviteur de l'homme égoïste. Marx affirme en outre que seul l'homme égoïste en tant que bourgeois (et non pas en tant que citoyen et, par

inférence, comme participant à la vie politique) est seul reconnu comme vrai et authentique dans la Déclaration française.

En extrapolant sur la position de Marx quant aux droits humains, à savoir si la référence à ceux-ci permet de définir un nouveau rapport entre le citoyen et l'Etat, on est amené à conclure que les droits humains, en tant qu'expression de l'idéologie bourgeoise, ne peuvent posséder de vertu émancipatrice et, s'ils ont quelque effet, c'est bien celui d'occulter les rapports de classes qui sous-tendent l'exploitation capitaliste.

1.2.2 Droits et raison d'Etat

Il existe bien encore aujourd'hui des résonances à la critique marxiste des droits de la personne. Jean Ziegler -- pour qui les droits ne sont qu'une idéologie fallacieuse servant la froide raison d'Etat au profit de la classe dominante -- est tout à fait représentatif de ce courant d'inspiration marxiste. C'est du moins ce qu'il avance dans un ouvrage relativement récent :

L'idéologie contemporaine des "droits de l'homme" telle qu'elle est célébrée par la raison d'Etat démocratique et par ses intellectuels organiques masque le fascisme extérieur de ces Etats et enferme le citoyen dans une logique réductrice. Cette idéologie des "droits de

l'homme" est marquée du sceau de la plus formidable hypocrisie. Elle est parfaitement mensongère. (Ziegler, 1985:90)

Cette formidable hypocrisie est même mise à profit par la gauche socialiste au pouvoir en France. Ziegler prend l'exemple du gouvernement socialiste dirigé par F. Mitterand qui, tout en proclamant solennellement la France "Patrie des droits de l'homme" et en garantissant à l'intérieur des frontières nationales les droits et les libertés du citoyen, le suffrage universel, l'indépendance de la magistrature, poursuit une politique extérieure d'agression qui pousse même l'outrage jusqu'à l'octroi de soutien militaire et économique à des régimes oppressifs.

Cette politique frise, selon Ziegler, le fascisme. Il fait explicitement référence, entre autres, aux relations privilégiées qu'entretenait le gouvernement français sous Mitterand avec des dictatures sanglantes telles que celle de la République Centre-Africaine. Mais qu'elle est donc cette raison d'Etat dont parle Ziegler?

La raison d'Etat pour Ziegler est d'abord le produit d'une longue et complexe histoire, vieille de 700 ans, qui se caractérise par une accumulation des pouvoirs au sein de l'entité étatique. Sans toutefois expliquer pourquoi l'Etat a connu cette lente sédimentation des pouvoirs, Ziegler avance que l'Etat et sa raison ne sont pas des invariants historiques

mais plutôt des figures conjoncturelles et contingentes produites par la lutte des classes. La structure d'Etat se serait graduellement imposée au-delà même de la mouvance des classes sociales. Pourquoi? Parce que la raison d'Etat procède "toujours et partout" par la naturalisation de la formation historique qu'elle gouverne.

Ainsi, il est primordial que l'Etat puisse convaincre la majorité des citoyens qui composent la Nation qu'il est le meilleur qui soit et que, bien que certaines améliorations puissent toujours être apportées au système étatique (l'incrémentalisme et le pragmatisme en sont l'expression), il n'en n'existe pas d'autre qui lui soit véritablement supérieur. Cette attitude, on le reconnaîtra aisément, prédomine encore dans plusieurs sociétés. Pour Ziegler, l'efficacité de la raison d'Etat se mesure d'une part, à l'intensité du consensus qu'elle génère et d'autre part, à la force avec laquelle elle réussit à masquer sa pratique réelle. Ce thème de l'occultation des rapports de force par les droits n'est pas nouveau, on le retrouvera tant chez Lefort que chez Habermas et Loschak.

La raison d'Etat se servirait donc impunément de l'idéologie des droits de l'homme en vue d'opacifier ses pratiques répressives tant à l'intérieur du territoire national qu'à l'extérieur. C'est la raison d'Etat qui convainc les Français que la France est la "Patrie des droits

de l'homme", les Américains que les États-Unis représentent le "bastion du monde libre" et les Canadiens que le Canada constitue l'un des pays les plus "progressistes" sur le plan des droits de la personne depuis l'enchassement de la Charte des droits et liberté dans la Constitution.

A propos de cette auto-perception des Canadiens à l'égard de leur libéralité, un récent sondage comparatif réalisé par la maison Crop-Focus Canada (1986) démontre que sur plusieurs plans (peine de mort, avortement, etc.) les Canadiens sont aussi conservateurs que leurs voisins du sud. Autant d'artefacts de discours nationaux et nationalistes qui procèdent de ce processus de naturalisation exercé par la raison d'Etat sur la société civile. Naturalisation à l'intérieur, opacification à l'extérieur, le schéma est simple mais d'une machiavélique efficacité :

La raison d'Etat fait appel à ce qu'il y a de plus vil, de plus commun chez l'homme : son égoïsme foncier, sa peur de la liberté, son penchant pour la soumission, son goût de l'autorité, son racisme latent, la tentation du bouc émissaire et du refus de l'autre. (Ziegler, 1985:279)

L'homme est fondamentalement mauvais et la raison d'Etat ne ferait qu'exacerber ce vieux fond de perfidie. Mais que propose Ziegler pour contrecarrer cette raison d'Etat? Il faut mobiliser la raison solidaire, c'est-à-dire,

(...) transformer en revendications pratiques, immédiatement réalisables, les désirs de solidarité, de vie qui, aujourd'hui, sont au fondement de tant d'actions groupusculaires, de tant de dissidences individuelles. (Ziegler, 1985:282).

La question se pose : pourquoi Ziegler a-t-il pu si facilement évacuer les droits de la personne comme une hypocrisie alors que justement les droits servent de justification à de nombreuses dissidences individuelles, et groupusculaires?

Comment ne pas voir les tentatives des nouveaux mouvements sociaux (expression de la redécouverte de l'acteur précise Touraine) à vouloir redéfinir le rapport au politique en enracinant leur action dans le social et dans l'altérité ? Pourrions-nous adresser à l'endroit de Ziegler la critique que formulait Lefort, on le verra plus bas, à la lecture qu'a fait Marx de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, c'est-à-dire d'avoir été captif de la version idéologique des droits de l'homme? Peut-être, mais la problématisation des droits de la personne que pose Ziegler amène à s'interroger sur la capacité (ou plutôt l'incapacité) de la lutte menée au nom des droits à remettre en cause la nature véritable de l'Etat dans ses rapports avec la société civile même si celle-ci se gorgerait de raison solidaire.

Comment cette raison solidaire émerge-t-elle et quelles formes prend-t-elle? A-t-elle besoin des droits humains pour se cristalliser? Si les "lendemains qui chantent" qu'annonçait la gauche au pouvoir tardent à venir, faut-il pour autant discréditer l'idée des droits humains même s'ils font souvent

l'objet d'une récupération de la part de l'Etat?

Rappelons nous que l'un des derniers gestes d'éclat du gouvernement socialiste français avant sa débâcle aux dernières législatives fut justement de créer un secrétariat d'Etat aux droits de l'homme.

1.2.3 Realpolitik et le nouveau moralisme

On a souvent constaté que c'est au niveau de la politique extérieure que la raison d'Etat devient le plus immédiatement discernable. De la croisade en faveur des droits de l'homme lancée par le Président Carter et "opérationnalisée" par l'appareil d'exportation culturelle américain dans sa "conquête des esprits", Yves Eudes constate:

L'Amérique était prête pour une nouvelle croisade, et l'on sait que le thème choisi fut celui des droits de l'homme, à la fois éminemment contemporain et aussi classique que nécessaire. L'envergure et l'intensité de la campagne mondiale autour des droits de l'homme révèle avec éclat l'importance fondamentale du facteur idéologique aux yeux des dirigeants américains. L'audace même de l'entreprise démontre par-dessous tout la confiance en soi de la classe dominante américaine et son expertise en matière idéologique : car il s'est agi ni plus ni moins pour l'Amérique de monopoliser à son profit la défense des droits de l'homme sur la scène internationale, en dépit de son lourd passif dans ce domaine. (Eudes, 1982: 29 emphase de R.D.)

Les droits humains ainsi instrumentalisés par la raison d'Etat américaine au profit du grand capital se sont avérés de

puissants, outils de promotion idéologique pour la consolidation de l'hégémonie américaine dans l'économie-monde. Eudes conclut son analyse en remarquant que les Etats-Unis ont développé une ahurissante capacité de véhiculer le discours politico-économique américain, en dehors des voies diplomatiques, militaires et économiques (quoique souvent de concert avec celle-ci).

Partie intégrante du messianisme américain depuis les "Pères Fondateurs" (les Jefferson, Paine, Franklin et compagnie notamment Jefferson, qui considérait que la nation américaine est une nation universelle qui poursuit des valeurs universellement valables), cette volonté d'exporter l'idéal américain est frappée d'une :

(...) destinée manifeste de l'Amérique d'enseigner à tous la démocratie, la liberté et les droits de l'homme, qui, sans l'intervention expresse du peuple élu, resteraient lettre morte dans le reste du monde. (Eudes, 1982:20)

Ainsi, nous apprend Eudes, si les Etats-Unis utilisent si efficacement les droits humains comme outil de politique extérieure c'est que les droits font partie des mythes fondateurs issus de la révolution américaine. Eudes démontre en quoi un agencement particulier de média culturels qui diffusent la "civilisation" américaine, de par le monde entier, a servi à la consolidation de la position dominante des Etats-Unis. Mais comment s'est déployé l'appareil idéologique américain en ce qui a trait à l'instrumentalisation des droits de la personne?

Noam Chomsky est probablement celui qui a étudié avec le plus de brio "ce lourd passif" (entendre déficit) de la politique extérieure américaine vis-à-vis les droits humains. En proposant également une lecture sémantique des droits humains, Chomsky a osé -- d'aucuns lui ont reproché -- sortir du sillon de sa discipline. Il déclarait à la revue canadienne Maclean's (19-04-82) qu'il se devait d'abord de dénoncer les abus exercés par les Etats-Unis, son pays natal, avant de passer à une dénonciation des violations des droits humains perpétrés par l'URSS et les pays qui sont sous la gouverne soviétique. Cette dénonciation Chomsky (1979) l'a faite dans une économie politique des droits de la personne. Cette économie politique, de fait, est beaucoup plus une analyse de l'implication de médias d'information dans la promotion et la défense de la mission universelle américaine en tant que nation policière du monde libre. Le premier volume de cette analyse fait état des pays satellisés par les Etats-Unis. En utilisant les données compilées par Amnesty International, Chomsky dénombre au-delà de soixante-dix pays faisant partie de la sphère d'influence américaine. Dans la plupart de ces pays, l'Etat utilise, de façon systématique, la torture et l'assassinat para-judiciaire afin d'éliminer toute forme de protestation et de contestation.

The linkage between U.S. interests and power, on the one hand, and severe human rights violations, on the other, is systematic, not accidental. A potent complex of business and financial interests, military-intelligence-State Department bureaucrats, and

politicians are concerned exclusively with investment climate and the dependability of military clients, and this structure of interest has long determined the broad sweep of policy. Liberals and humanitarians in public office have found "business confidence" sagging and hostile forces quickly mobilized when they push too far, even verbally, in the direction of taking human rights values seriously. The system has its own dynamic, which has spawned the human rights arrangements that we now find in Chile, Paraguay, and the Phillipines (sous Marcos). The U.S. defeat in Indochina led to no institutional changes within this country. Even the doctrinal system, bruised by the revelation of the war, has been quickly restored. It is sheer romanticism, under these circumstances, to expect that a sudden concern for human rights might significantly influence the foreign policy of the U.S. Thus far, in fact, the Carter human rights campaign - mainly one of words rather than deeds, in any case - has been relatively strong on Soviet and Cambodian violations of civils rights and weak or nonexistent on human rights in U.S. client states. (Chomsky, 1979:33; emphase de R.D.)

Soumise aux impératifs marchands des Etats-Unis et de son "complexe militaro-industriel", la doctrine Carter n'a guère été plus qu'un discours vide de sens pour les populations acculées à des régimes néo-fascistes supportés à coup de milliards de dollars américains, en aide militaire et en aide au développement. Il est maintenant démontré que l'aide militaire et l'aide au développement (au-delà des prétentions philanthropiques de cette dernière) constituent largement des outils de domination pour la raison d'Etat américaine. (1) -- (les chiffres entre parenthèses font référence aux renvois regroupés en fin de texte).

James Petras (2) posait un constat sévère dans son examen de la doctrine Carter et du nouveau moralisme qui en découle.

Essentially, President's Carter "human rights" criticism is directed at political techniques, the methods by which political goals are achieved. This approach, in effect, does not question the origins and legitimacy of any regime - nor does it call into question the institutions or organizations which sustain them. (...) Equally important, fundamental economic, military, and political linkages are not altered or called into question since the "human rights" issue is abstracted out of these multiple contexts. By criticizing the regimes on human rights, the policies and structures of power which call forth the violence are left inviolate. (Petras, 1977: 47)

L'angélisme de Carter visait donc un double but : d'une part, maintenir la présence américaine dans certains pays économiquement et militairement stratégiques en dépit des formes "fascisantes" et oppressives de leur gouvernement et d'autre part, encourager ces Etats à modifier, en surface tout au moins, leurs formes de gouvernement "changes in methods of rulership" en vue de rééquilibrer leurs rapports diplomatiques avec les Etats-Unis (malmenés sous l'effet d'une opinion publique internationale qui désapprouve le soutien accordé à ces régimes).

For the Carter administration the crucial function of ideological criticism of regime methods is to relegate the U.S. government, its policies and its leaders, as well as the basis of external linkages, without altering the substance of the relationship. (...) The purpose is to consolidate U.S. hegemony in the hemisphere, to neutralize center-left critics abroad, and to enlist popular support at home with anti-capitalist forces throughout the world. (Petras, 1977:49-50)

R. Falk (1980) ira même jusqu'à dire qu'un des résultats non-anticipés de la doctrine Carter aura été de neutraliser, momentanément tout au moins, les demandes des pays de l'hémisphère sud pour un nouvel ordre économique mondial en

discréditant les bases morales du leadership (renforcement de l'imagerie populaire et "autre variante" du "sanglot de l'homme blanc" retrouvé dans le cliché suivant : les gouvernements des pays du Tiers Monde sont tous barbares et corrompus).

Such a result was not, in all probability, a planned side effect of the human rights diplomacy; however, since many of the flagrant abuses of human rights were in Third World countries, the effect of the focus was to deprive the Third World of much of its moral advantage vis-à-vis the world economic system. (Falk, 1980:101)

Sans se référer à la grille analytique des théoriciens de la "dependencia" comme le fait Petras (d'ailleurs un des principaux reproches que l'on pourrait faire à Chomsky, c'est d'avoir mené son analyse sous un vacuum théorique des plus complets), Chomsky recommande -- un peu à la manière de Schumaker, le gourou du "penser globalement et agir localement" -- un certain pragmatisme dans les efforts des groupes de revendication en faveur des droits humains :

It is a cheap and cynical evasion to plead that "we must raise our voices" whenever human rights are violated. Even a saint could not meet this demand. (...) The emphasis should, in general, be close to home: on violations of human rights that have their roots in the policies of one's own state, or its client regimes, or domestic economic institutions and in general, on policies that protest may be able to influence. (Chomsky, 1979: 39)

Chomsky, en linguiste aguerri, fait une analyse très détaillée du contenu sémantique des nouvelles qui sont diffusées par la grande presse américaine et qui traitent des sévices sanglants commis par des régimes oppressifs. Il tire

deux principales observations de cet examen : d'abord quantitativement, les "mainstream media" (Times, Washington Post, etc.) ignorent presque systématiquement les atrocités perpétrées dans les pays qui évoluent dans la sphère géopolitique sous l'influence américaine, alors qu'un poids démesuré est donné à l'horreur provenant de la sphère d'influence soviétique (e.g., répression de la dissidence en Pologne, occupation militaire en Afghanistan, appui soviétique au Kmers Rouges du Cambodge, etc.); ensuite, qualitativement, le traitement mass-médiatique des atrocités privilégie la violence "au détail" ("retail violence", par cela Chomsky désigne le terrorisme de groupes surtout de gauche) qui devient véritablement saillante par rapport à la violence "en gros" ("wholesale violence", Chomsky entend par cela le terrorisme d'Etat).

A partir de deux études de cas particulièrement bien documentées, celui des assassinats politiques organisés par le gouvernement des Kmers Rouges au Cambodge (sous la tutelle de l'URSS) et celui des atrocités commises par l'Etat indonésien sur l'île de Timor de l'Est (avec l'appui tacite des Etats-Unis), Chomsky remarque -- sans toutefois en éclairer le développement et les modalités -- que les média d'information s'imposent une forme d'autocensure.

Ainsi, les éléments de nouvelles susceptibles de nuire à la raison d'Etat (et à la réalité de l'hégémonie américaine

qu'elle tente de "naturaliser" mondialement, dirait probablement Ziegler) sont systématiquement épurés de la programmation. De la même manière, le terrorisme gauchisant (Brigades Rouges, Baader-Meinhoff, Sentier Lumineux etc.,) voit son profil accentué pour finalement occuper la majeure partie du paysage mass-médiatique réservé à ce type de nouvelles.

Le terrorisme d'Etat, quand il ne provient pas de l'Est, se voit littéralement banalisé et souvent relégué au rang d'un fait divers (pensons par exemple au traitement médiatique des sévices qu'ont subis les habitants du village vietnamien de Ma Lai: un officier, devenu fou, donne l'ordre au peloton qu'il dirige de massacrer les habitants d'un village).

Le relevé factuel que fait Chomsky des droits de la personne dans la realpolitik américaine et de leur traitement mass-médiatique, de même que l'analyse faite par Petras, apportent un éclairage original sur la question de l'instrumentalisation des droits humains, ou plutôt, sur la rhétorique de l'Etat quand à ces derniers. Intégrés à la politique étrangère des Etats-Unis, les droits humains ont servi à occulter les rapports de force qui sous-tendent l'hégémonie américaine (rappelons-nous la mise en garde faite par R. Debray : il faut des esclaves aux hommes libres).

Dans une certaine mesure, on pourrait dire que les

droits humains ont permis, pendant un court moment tout au moins, de masquer et opacifier la politique d'agression américaine (par élites dénationalisées et bourgeoisies "compradore" interposées) envers les "nations prolétaires" qui composent sa sphère d'influence. Plus récemment, Chomsky notait fort justement :

The human rights crusade in the U.S. is not only limited with regard to place but also to the concept of human rights itself. In much of the world, the concept of human rights is understood to include the right to a decent job, adequate shelter, medical care, food for one's children, and the like, as well as the right to share in the democratic control of production, in determining the character of labour and the nature and disposal of its products. These rights are never mentioned under the New Morality (...) In fact it would be stoutly denied that some of these rights -- particularly, to democratic control of production -- even exist. But in most of the world, including the United States, these and related matters should be at the very heart of any honest concern for human rights. By dismissing these concerns, the New Morality reveals that its commitment is not to human rights, but rather at best to such rights as may be secured under capitalism. (Chomsky, 1981:157)

Il est significatif de noter comment la question des droits de la personne dans ses rapports avec la politique étrangère habite encore la majeure partie du discours sur les droits humains, tant savant que populaire, qui prend forme aux Etats-Unis.

Il n'y a pas si longtemps, un forum réunissait une trentaine d'intellectuels, notamment quelques figures bien connues du mouvement américain des "civil liberties" comme R. Ullman, A. Elide, et L.S. Wiseberg. Ce forum, organisé sous l'égide du "Center for the Study of Democratic Institutions",

visait l'interrogation suivante : "Are the protection of human rights and the furtherance of our other foreign policy goals reconcilable?" Après un long débat quant à savoir s'il fallait ou non considérer les droits sociaux et économiques au même titre que les droits politiques et, si les premiers devaient aussi être intégrés à la batterie des droits humains que défendent les Etats-unis par leur politique extérieure (sic!) un participant concluait de façon tonitruante :

Perhaps the most important reason for America to seek to advance human rights is that our own founding fathers were the first to enshrine a broad range of genuine human rights in a nation's constitution. Respect for human rights is our most cherished political tradition. (The Center Magazine, 1984:41)

Les mythes fondateurs sont tenaces et la raison d'Etat est insidieuse. Il est intéressant de voir à quel point le débat sur la question des droits humains aux Etats-Unis diffère par rapport à celui que l'on retrouve en France depuis que la revue Esprit regroupa, autour de ce thème, plusieurs penseurs de la vie sociale et politique.

Alors qu'aux Etats-Unis, on pense les droits de la personne en fonction de leur instrumentalisation possible dans la politique extérieure (il est frappant de constater comment les analystes américains, sauf quelques exceptions, délaissent la dimension "domestique" comme si le simple fait de laisser libre cours aux forces du marché, à l'intérieur des frontières nationales tout au moins, suffisait à garantir les libertés civiles), en France, le débat tourne plutôt autour de la

question des rapports entre la démocratie et les droits de la personne (bien qu'on parle toujours et encore des droits de l'homme).

1.2.4 Se défaire de Marx

Claude Lefort est sans doute l'un des penseurs qui a le plus influencé le discours savant actuel sur les droits de la personne. Dans son analyse (Droits de l'homme et politique) Lefort pose les jalons d'une critique de la pensée marxiste quant aux droits humains. Ainsi, Marx aurait fait preuve de myopie en appréhendant les droits de l'homme uniquement en tant que droits de l'individu.

Au fondement de ces jugements, il y a l'idée tenace que la réalité se définit au niveau des rapports de propriété et des rapports de force; quant au droit, quand il y trouve plus que la rationalisation de ces rapports, il l'installe dans le sanctuaire de la morale, un sanctuaire que chaque individu porte en lui-même. (Lefort, 1978:49).

Dans son réductionnisme, Marx aurait été prisonnier de la version idéologique des droits de l'homme. Lefort s'interroge longuement sur le cheminement qui amène Marx à conclure que la notion de liberté (dans son acception bourgeoise, c'est-à-dire celle que l'on retrouve dans la Déclaration de 1789 et dans la Constitution de 1791) définie comme la liberté de pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à

autrui, conduit inéluctablement à la séparation de l'homme par rapport à l'homme.

Pour Lefort, cette prétendue séparation ne serait que "pure vue de l'esprit". Marx aurait négligé le fait que "toute action humaine, dans l'espace public, quelle que soit la constitution de la société, lie nécessairement le sujet à d'autres sujets " (1978:56). D'où la nécessité pour Lefort de se défaire de Marx et de sa problématique pour comprendre pleinement la notion de droits de la personne.

L.Kolakowski arrive aussi, bien que par un raisonnement différent, à une conclusion fort semblable à celle de Lefort. Dans le procès qu'il dresse de la pensée marxiste, Kolakowski conclue à l'incompatibilité "conceptuelle" du paradigme marxiste avec l'idée même des droits de la personne. Il définit d'abord l'ontologie des droits humains de la manière suivante :

First, these rights are valid because of the inherent dignity of being human and they make up part of the natural order, rather than being established by decree or by positive law; second, this order is immutably valid wherever human being live together and interact with one another; third, these rights, however specified, are rights vested in all individuals and only in individuals, not in social groups, races, classes, professions, nations, or other entities. (Kolakowski, 1983: 83)

Par rapport à cette ontologie (qui en elle-même n'est pas sans causer problème, on le verra plus loin sous le thème "Droits et minorités" où le réductionnisme des droits humains

aux droits individuels peut servir à neutraliser des revendications "collectivement pertinentes", pour paraphraser Offe), Kolakowski soutient que, pour être cohérente à sa vision historiciste de la lutte des classes, la pensée marxiste doit non seulement rejeter les postulats théoriques du droit naturel, mais aussi, doit-elle s'opposer "positivement" au concept des droits humains en dépit du fait que ceux-ci peuvent être historiquement situés.

For the Marxist, both the concept of liberty and the idea of human rights, as defined by Enlightenment thinkers and ideologists of the French Revolution, are the specific expressions of a bourgeois society on the verge of collapse. (...) Communism, in its promise of abolishing classes and class struggle, thereby cutting the bourgeois roots of social conflict, makes the bourgeois "negative freedom" and human rights - rights of individuals isolated from, and hostile to, one another - useless. The division between civil society and the state, law and other instruments of the government that kept bourgeois society, with its privileges, exploitations, and oppressiveness intact, serving to perpetuate it, has no need of such supports. (Kolakowski, 1983: 85)

Pour Kolakowski, le paradigme marxiste est également miné par une incompatibilité idéologique face à l'idée des droits de la personne.

To state that civil liberties and human rights principles are simply an ideological and institutional expression of the market economy that communism intends to abolish is not merely to press forward with a neutral sociological description, predicting the most likely outcome of current social conflicts. Rather, it is to affirm positively, encourage, appeal for, and contribute to a social order where civil liberties and human rights are abrogated. (Kolakowski, 1983: 87)

La négation que fait Marx des droits humains (comme

droits de l'homme séparé de l'homme et donc comme droits bourgeois) connaît sa finalité dans la négation active des libertés publiques. Transposée sur le plan de l'application pratique, la pensée de Marx -- et cela, il ne pouvait l'anticiper -- une fois travestie en doctrine politique, mènerait à une société concentrationnaire. C'est dans cette optique que prend tout son sens la remarque de A. Glucksman :

Quand Marx tient <les libertés> pour formelles ou négatives, sa critique vise, en l'ignorant, leur face dissuasive, il méconnaît l'enfer et la barricade qui l'obstrue. Son aveuglement pleurera des larmes de sang. (A. Glucksman, 1983: 255)

1.2.5 Droits et totalitarisme

Selon une méthode que l'on pourrait qualifier de contrastante, Lefort nous amène à considérer les droits de l'homme sur une toile de fond où se profile le totalitarisme. Le totalitarisme est ici défini, paradoxalement, à la fois comme négation et prolongement de la démocratie. Pour Lefort, le totalitarisme s'édifie sur les ruines des droits de l'homme. Il en va de la logique même du système totalitaire d'interdire toute opinion qui se fasse sous le signe d'une extériorité de la vie sociale par rapport au pouvoir ou, d'une altérité dans le social.

Le propre du système totalitaire serait en effet "d'encercler l'espace public pour le convertir en espace

privé". En d'autres mots, la classe oligarchique qui contrôle l'appareil d'Etat s'immisce subrepticement dans l'ensemble des institutions publiques. L'espace public est totalement investi du pouvoir devenu appropriation privée de l'oligarchie. Toute manifestation de liberté, d'autonomie par rapport au pouvoir doit être sévèrement réprimée. C'est ce qui fait dire à Lefort à propos de la dissidence dans le régime soviétique qu'elle est une violation fondamentale du principe totalitaire, en ce sens qu'elle se situe en-dehors de la logique du système et qu'elle contrevient à son fonctionnement.

Que dire des droits dans le procès de la dissidence? Des éléments de réponse nous sont fournis par J. Chiama et J.F. Soulet qui ont dressé un bilan historique de la dissidence dans les pays qui gravitent autour de l'orbite soviétique, depuis la résistance publique et active (A. Sakarov en offre un prototype connu) aux publications "samizdat" (ces publications clandestines que l'on produit avec les moyens du bord et qui circulent de main en main) :

Les années soixante-dix se distinguent par la défense legaliste des droits de l'homme < dans les pays de l'Est > à mettre à découvert la nature totalitaire du régime. Le mouvement unifie alors dans un langage commun les diverses aspirations nationales, en faisant appel à l'opinion internationale par référence à cette base de droit que représentent les accords d'Helsinki. (Chiama, 1982:461)

A l'Ouest cependant la question des droits se pose de manière différente. La référence aux droits de la personne

permettrait d'endiguer, en quelque sorte, l'absorption du social par l'Etat. Les droits humains, par la marge d'autonomie et de liberté qu'ils concèdent aux individus et aux groupes sociaux, sont porteurs d'un projet social, qui, pour Lefort, est celui de la démocratie participative réelle. Cette conception, notons le au passage, est radicalement différente de l'approche "géo-politique" de Régis Debray pour qui les droits de l'homme sont le produit de la morale de l'Occident : "fleur plantée sur les charniers de l'exploitation capitaliste (...) la première condition d'exercice des droits de l'homme en Occident, c'est qu'il n'existent pas ailleurs. Il faut des esclaves aux hommes libres." (Debray, 1979:94).

Au contraire de Debray, l'enjeu des droits de la personne, d'après Lefort, se situe au coeur même de la démocratie, et plus précisément, s'allie à l'ensemble des rapports entre la société et l'Etat. Laissé à lui-même, l'Etat tend à s'arroger le monopole de la socialisation. L'Etat se pose alors comme seule instance habilitée à définir ce qui est légitime, c'est-à-dire le socialement juste, le socialement souhaité et souhaitable par la majorité. Du même coup, l'autonomie de la société civile est niée tant dans sa particularité que dans sa capacité à définir ce qui est légitime.

En ce sens, les droits de la personne agissent comme

comme principes générateurs de la démocratie. Une fois en place, en l'occurrence reconnus sur la place publique tant par la société civile que par l'Etat lui-même, les droits permettent justement des oppositions de droit (cette notion d'opposition de droit n'est pas sans rappeler les multiples formes de résistances aux micro-pouvoirs qui quadrillent la vie quotidienne qu'évoquait Michel Foucault dans La Volonté de savoir) au pouvoir d'Etat.

(...) là où le droit est en question, la société, entendons l'ordre établi, est en question. Si efficaces soient les moyens dont dispose une classe pour exploiter à son profit et dénier aux autres les garanties du droit, ou ceux dont dispose le pouvoir pour subordonner l'administration de la justice ou assujettir les lois aux impératifs de la domination, ces moyens restent exposés à une opposition de droit" (Lefort, 1978:67).

Le pouvoir étatique peut toujours dénier le droit, mais il est incapable d'en priver la référence. Aussi, pour Lefort, les droits sont-ils indissociables de la conscience de droits. Comment, en effet, peut-on faire valoir ses droits si on les ignore? Ceci expliquerait la nature déclaratoire des droits de l'homme : il est de l'essence même des droits de l'homme d'être déclarés, précise Lefort.

On pourrait même aller plus loin en affirmant qu'il est aussi de l'essence même des droits de la personne d'être mis en discours. Cette mise en discours -- on le verra plus loin avec la description du paysage canadien et plus précisément, en examinant certaines de ses composantes -- passe par les interventions de l'Etat mais surtout par les pratiques

d'organismes non-gouvernementaux. Pour Lefort, la conscience de droit est le produit, dans une large mesure de son institutionnalisation, c'est à dire, de la création d'un corpus juridique (dont la Charte) et d'une caste de spécialistes qui véhiculent le contenu, l'interprétation et l'application. Nous verrons avec l'étude du cas canadien comment les organismes de revendications diffusent aussi les droits et donc, participent à cette institutionnalisation.

L'institutionnalisation des droits, et c'est là un paradoxe, permet la diffusion du droit (par une conscience accrue des droits) en même temps que sa domination (par l'Etat, compte tenu des moyens dont il dispose). En raison d'une conscience de droit sans cesse élargie dans la société, Lefort note très justement que de plus en plus de groupes revendiquent des droits sans toutefois avoir de garanties objectives que ces droits seront reconnus. Ces nouvelles formations politiques de revendication (comme les appelle Lefort) ne proposent pas, dans un élan nihiliste ou anarchique, de solution radicale aux problèmes qu'ils dénoncent par un objectif de conquête du pouvoir ou d'abolition de toute forme d'ordre. En faisant primer les droits humains, ces formations constituent un pouvoir social qui oppose au pouvoir étatique (qui définit la légalité) ce qui est socialement légitime et ce qui devient, très souvent, l'expression d'une particularité.

Cette conception de Lefort est diamétralement opposée à celle qu'a Claus Offe, on le verra plus loin, dans son analyse des nouveaux mouvements sociaux. Pour Offe, la promotion des droits humains ne sont qu'un extrant parmi d'autres (au même titre que 'les valeurs défendues par le féminisme et l'écologisme). Dans l'analyse que propose Offe, les mouvements sociaux sont foncièrement déterminés par les alliances de classes qui les composent.

Dick Howard, très lefortien en ce sens, déclarait lors d'une conférence en février 1986 tenue à l'Université d'Ottawa sur la démocratie et la modernité, que le génie des droits de l'homme consiste en savoir articuler le particulier dans l'universel.

Les droits auraient aussi une efficacité symbolique pour les groupes d'intérêt. En amenant leurs réclamations sur le terrain du droit, ces groupes forcent le pouvoir d'Etat à expliciter ses critères du juste et de l'injuste et non plus seulement, comme le dit Lefort, ce qui est permis et ce qui est interdit. Mais, il y a plus. Si la proposition de Howard est correcte, les groupes qui judiciarisent leurs réclamations spécifiques forcent l'Etat à exposer publiquement sa position sur l'universel. S'il récuse les préceptes des droits humains, l'Etat s'enferme dans sa propre logique étatiste-nationaliste (bien que cette logique prévale encore largement dans l'arène des relations internationales, comme le

suggère R. Falk). L'Etat se prive alors d'une source importante de légitimation contemporaine, la morale et la religion étant devenues, avec la modernité, largement non-opératoires pour la raison d'Etat.

S'il accepte les préceptes de l'humanisme juridique, l'Etat voit la face découverte de ses pratiques soumises à la caution -- et potentiellement à l'oppobre -- internationale.

A l'échelle nationale, c'est précisément au sein de la société civile que prennent naissance ces mouvements et ces luttes :

Le droit que l'on affirme contre les prétentions du pouvoir à décider, selon ses impératifs, de son accroissement de puissance ne l'attaque pas de front, il l'attaque obliquement, pour ainsi dire en le contournant, il le touche au foyer auquel il puise la justification de son propre droit à requérir adhésion et obéissance de tous. (Lefort, 1978:75)

Au contraire de Marx, le recours aux droits humains, pour Lefort, serait porteur d'un nouveau rapport au pouvoir en tant que principes générateurs de luttes dont le potentiel ne peut être apprécié "qu'en fonction des chances qu'elles offrent à court ou long terme, de modifier ou de bouleverser les rapports de forces entre les groupes politiques et l'organisation de l'Etat" (Lefort, 1978:77). D'où l'importance, selon Lefort, d'affranchir ces luttes, qui visent le prolongement et l'extension des droits de la personne, des partis politiques qui ont vocation au pouvoir. L'instrumentalité des droits humains pour les individus et les

groupes de revendications qui en usent la référence en vue de faire la promotion d'une cause se situe, pour reprendre le jargon systémique, au niveau de l'intrant (input), c'est-à-dire sur le plan de ce qu'ils ont, en tant que tels, dans leur contenu, à contribuer dans les luttes menées en leur nom.

Lefort reconnaît un potentiel de changement social aux droits humains, indépendamment de l'acteur qui s'y réfère (en l'occurrence la personne ou le groupe de revendication) ou de l'instance qui tente d'en contenir la portée (en l'occurrence, l'Etat ou la société civile). D'où l'importance de l'indétermination des droits humains, considérée, par L. Ferry et E. Pisier-Kouchner, comme la clé de voûte de leur portée critique :

Si ces droits n'étaient pas en quelque façon indéterminés et à visée universelle, ils ne pourraient servir d'instruments dans les luttes qui, aujourd'hui encore, traversent nos sociétés contemporaines, quel que soit le régime politique. (1984: 55)

1.2.6 La société civile, lieu des opinions sans pouvoir et
l'Etat, siège du pouvoir sans opinion

La brève incursion que nous venons de faire dans la pensée de Lefort révèle combien l'idée des droits de l'homme est inséparable d'une certaine conception du social mais aussi de l'Etat et plus globalement parlant encore, du politique. Dans la perspective lefortienne, les limites de l'Etat moderne -- dans ses variantes sociales-démocrates tout au moins -- excèdent largement les bornes traditionnelles de l'Etat de droit. L'Etat de droit peut être sommairement défini comme un:

Etat dont l'action publique est réglée par le droit et qui se conforme scrupuleusement à la lettre du droit, où, selon la formule de Montesquieu, s'appliquent les principes de la séparation des pouvoirs législatifs et exécutifs et de l'indépendance de la justice par rapport au pouvoir politique. (Soulier, 1981:52)

La disparition du "corps du Roy" préside en quelque sorte à la création de l'Etat de droit. Le pouvoir et le droit sont complètement désincarnés. Plus que jamais auparavant, le pouvoir, précise Lefort, devient l'objet du discours juridique. Or, s'il est vrai, comme l'affirme B. Barret-Kriegel (1979:78) que là où passe l'Etat de droit, s'efface le servage et là où s'amasse le servage, vieillissent des formes antiques de la politique (les empires), il est tout aussi vrai que la modernité n'est pas automatiquement porteuse de liberté. La justesse de trop de critiques "modernes" de la

modernité en témoigne ardemment. On a cependant reproché à C. Lefort d'avoir négligé l'analyse de la forme moderne de l'Etat que l'on retrouve dans la plupart des sociétés post-industrielles, à savoir, l'Etat-Providence.

Dans cette foulée, P. Manent (Commentaire IV, 16) entend réhabiliter, envers et contre Lefort, certains aspects de la lecture que fait Marx des droits de l'homme. Manent remarque qu'au fondement de l'analyse que fait Lefort de l'affirmation des droits il y a l'idée du clivage entre le savoir et le pouvoir. Par exemple, pour Lefort, le droit fondamental à la liberté d'expression rend possible la communication d'opinions sur la place publique et donc, la constitution d'un savoir indépendant du pouvoir. Faute d'avoir vu cette distinction, Marx a été incapable, toujours selon Lefort, de saisir la portée réelle des droits dans l'espace public. Il aurait ainsi méconnu le sens et le pouvoir de la loi.

Manent précise que chez Marx, le clivage entre savoir et pouvoir est inséparable de la scission entre bourgeois et citoyen que l'on retrouve dès les premières Déclarations. Ainsi, "l'indépendance des opinions par rapport au pouvoir vient avec la constitution d'un domaine bourgeois séparé et indépendant en droit du royaume civique". Manent précise aussi que dans l'optique marxienne, la séparation du pouvoir politique et du savoir suppose elle-même la séparation de la sphère bourgeoise de l'économie et de la culture par rapport à la sphère politique (Manent, non-daté: 580).

Lapidaire, Manent avance que la lecture de Lefort mène singulièrement à la société civile, lieu des opinions sans pouvoir et à l'Etat, siège du pouvoir sans opinion. C'est précisément ce manichéisme, quoique exprimé en d'autres termes, que Marx aurait dénoncé. Comme preuve, Manent évoque le paradoxe suivant soulevé par Marx dans La question juive : alors que les hommes de la Révolution française prétendent libérer le peuple du joug absolutiste du pouvoir souverain, ils s'arrogent tous les droits et tous les pouvoirs en proclamant solennellement la légitimité de l'homme égoïste, de l'homme séparé de son semblable et de la communauté. Ce dont il s'agit ici c'est bel et bien l'avilissement de la communauté politique par son assujettissement à des intérêts individuels.

Ce fait est encore plus énigmatique quand nous voyons que la citoyenneté, la communauté politique sont ravalées par les émancipateurs politiques au rang de simple moyen pour la conservation de ces prétendus droits de l'homme; que donc le citoyen est déclaré serviteur de l'homme égoïste, que la sphère où l'homme se comporte en être collectif est dégradée et placée plus bas que la sphère où il se conduit en être partiel, qu'enfin ce n'est pas l'homme comme citoyen mais l'homme comme bourgeois qui est pris comme l'homme vrai et authentique. (Manent citant Marx, op.cit. 581)

Marx aurait donc relevé, de façon claire et non équivoque, le paradoxe de la pensée politique bourgeoise dans laquelle s'inscrit l'idée des droits humains (Manent ne réfute nullement cette proposition). Et, dans cette dialectique du pouvoir sans opinion et des opinions sans pouvoir, selon Manent (mais pas nécessairement Marx), c'est la société civile

et ses opinions qui tendent à être réprimées.

Tout en reconnaissant que Lefort est "l'un des rares auteurs qui ont quelque chose d'important à dire sur la nature de notre société", Manent lui reproche de négliger, dans son appréciation des "nouveaux droits", le fait que "les pouvoirs qui subsistaient dans la société civile sont érodés au nom des droits de l'individu". De cette érosion c'est d'abord et avant tout l'Etat qui en profite. En reconnaissant de nouveaux droits, l'Etat participe activement à la dissolution de pouvoirs qui, jusque là, subsistaient dans la société civile. Les pouvoirs intrasociaux sont alors défaits pour céder la place à un Etat omnipotent :

(...) à partir du moment où le pouvoir ne peut plus être exercé dans la société, c'est le pouvoir de la société à être indépendante de l'Etat qui tend à être annulé.
(Manent, non-daté:582)

Sorte de "rien ne se crée, rien ne se perd" de la distribution du pouvoir entre la société et l'Etat, l'assertion fondamentale de Manent est que l'on ne peut ajouter aux pouvoirs de l'Etat, notamment en lui attribuant un rôle dans la défense et la promotion de droits, sans, du même coup, réduire les pouvoirs de la société civile. Dans cette arithmétique du pouvoir, la société ne peut que se retirer perdante. L'instrumentalité des droits humains, que la référence soit promulguée par la société civile ou par l'Etat lui-même, est ultimement noyauté par l'Etat. Et nous nous rapprochons ici du cri nietzschéen : "l'Etat c'est le plus

froid de tous les monstres froids; il ment froidement; et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : Moi, l'Etat, je suis le Peuple". Ce cri, nous l'avons vu, trouve encore une expression très contemporaine -- mais pas pour autant très achevée -- dans l'analytique de la raison d'Etat que propose J. Ziegler.

Dans un article récent, Lefort répond en quelque sorte aux critiques de P. Manent. Il se demande si, en définitive, les droits de l'homme ont servi à déguiser les rapports de force qui agissent dans la société moderne ou, s'ils n'ont pas plutôt rendues possibles des revendications, des luttes favorisant ainsi l'essor de la démocratie. Corrélativement, Lefort s'interroge sur les effets de la reconnaissance de nouveaux droits. Risque-t-on, en légitimant de nouveaux droits, de miner l'édifice démocratique par l'élargissement des pouvoirs d'un Etat devenu de plus en plus envahissant? Bien que l'Etat libéral, précise Lefort, se fait en principe le gardien des libertés civiles, il assure, dans la pratique, la protection d'intérêts dominants, ébranlés seulement par la lutte des masses mobilisées pour la conquête de leurs droits. Pour Lefort, il ne fait aucun doute que les droits humains sont à la base du mouvement syndical. La liberté d'opinion, la liberté d'association et le droit de grève n'ont pu être affirmés que par la "conjonction de la force du nombre et du principe du droit".

Comme le démontre la vision anticipatrice de Tocqueville pour qui l'Etat libéral contenait les germes d'une forme de domination (pouvoir tutélaire) d'un genre absolument nouveau par rapport aux formes de tyrannie et de despotisme qu'avait connues jusque là l'Histoire, les penseurs de la philosophie politique occidentale des XVIIIe et XIXe siècles avaient très bien perçu les virtualités totalitaires du libéralisme moderne. Répondant à la critique que lui adresse P. Manent à propos du fossé que créent les droits entre la société civile et l'Etat, Lefort réitère :

(...) ma conviction profonde est que nous n'avons quelque chance d'apprécier le développement de la démocratie et les chances de liberté qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public dont les individus sont autant les produits que les instigateurs (...). (Lefort, 1985:70)

S'il faut reconnaître que de l'Etat-providence à l'Etat-gendarme, il n'y a qu'un pas, Lefort concède que c'est précisément parce que l'Etat-providence n'a pas de maître que cette possibilité demeure virtuelle. Qu'advienne un maître et l'Etat perdrait dès lors "l'inquiétante ambiguïté qui est la sienne dans la démocratie". Ainsi, la proposition de Manent selon laquelle les droits aurait scindé la société civile (lieu des opinions sans pouvoir) et l'Etat (lieu du pouvoir sans opinion) néglige, selon Lefort, l'originalité politique de l'invention démocratique, c'est-à-dire :

(...) un pouvoir voué désormais à demeurer en quête de son fondement, parce que la loi et le savoir ne sont

plus incorporés dans la personne de celui ou de ceux qui l'exercent, une société accueillant le conflit des opinions et le débat sur les droits, parce que se sont dissous les repères de certitude qui permettaient aux hommes de se situer d'une manière déterminée les uns par rapport aux autres. (Lefort, 1985:73)

De ce règne de l'ambiguïté ressort la fameuse indétermination de l'Etat libéral qui est obligé d'asseoir son pouvoir sur la légitimité que lui reconnaît l'opinion publique plutôt que sur la coercition et la force brute. Par osmose, l'indétermination des droits devient l'indétermination de l'Etat dont la légitimité a la mouvance de l'opinion publique et l'impondérable de la satisfaction de la multitude. Mais peut-on accorder un même poids à tous les droits humains? Lefort dégage, à ce propos, une hiérarchie des droits humains:

(...) les droits économiques, sociaux et culturels peuvent cesser d'être garantis, voire même reconnus, la lésion n'est pas mortelle, le processus reste réversible, le tissu démocratique est susceptible de se refaire du fait même que sont préservées les conditions de la protestation" (Lefort, 1985:75)

Ceci suppose donc que le noyau dur des droits humains, qui constitue aussi l'essence de la démocratie, est composé des droits politiques et civils. D'après les principaux instruments internationaux qu'ont entérinés la plupart des Etats, ces droits politiques et civils comprennent, entre autres, la liberté d'expression, la liberté d'association, le droit de voter et d'être élu à la législature. Force nous est de reconnaître que ce ne sont pas là les seules conditions sine qua non de la protestation. Les révoltes populaires des

dernières années dans des pays où étaient, de fait, suspendus la plupart de ces droits politiques et civils, par exemple en Haïti ou aux Philippines, démontrent que c'est souvent en réaction à un déni de ces droits par l'Etat qu'est enclenchée la mobilisation des masses populaires. A propos de la révolution haïtienne de février 1986 qui mena au "déchoukage" du Président à vie (sic!) Jean-Claude Duvalier, Hérard Jadotte relate comment on pouvait retracer, à travers même les faits divers, un profond changement social. A l'instar de Jadotte, prenons l'exemple de cette femme dont le mari est assassiné au cours d'une intervention militaire qui, transforma une banale histoire d'infraction au code de la route en véritable hécatombe (bilan 5 morts, 20 blessés) :

<cette femme> craignant que <son mari> soit jeté dans la fosse commune des indigents <elle> exige, et c'est là sa seule et unique demande, un constat légal de décès. La réaction de cette femme, ouvrière dans une des nombreuses usines d'assemblage du parc industriel de Port-au-Prince, est en soit significative de la nouvelle conscience politique populaire. Vers 21 heures, elle entreprend de transporter le cadavre de son mari et le place au beau milieu du boulevard, bloquant ainsi la circulation. D'ordinaire manifestation privée et familiale, la veillée funèbre se donne alors une scène publique vite construite à coups d'autobus renversés. Et cette scène prend une allure totalement irréaliste. Un cadavre enveloppé d'un linceul blanc au beau milieu de la chaussée. Formant un premier cercle concentrique autour du cadavre comme pour le protéger, la veuve entourée de ses deux enfants de 11 et 10 ans, assis sur des pneus usagés. Le deuxième cercle se compose des amis, voisins, parents proches et pleureuses racontant indéfiniment les circonstances de cette mort affreuse et injuste. Enfin, le dernier cercle formé de chômeurs du quartier expérimentant l'usage d'un discours plus dénonciateur et revendicateur. (...) Peu après minuit, heure de tombée du couvre-feu, l'armée investit les lieux, procède sauvagement à de nombreuses arrestations et enlève le cadavre, sans que ne soit fait le constat légal de décès. Elle <l'autorité étatique> s'était

révélee incapable de mettre en marche les procédures administratives d'urgence requises pour la circonstance. (Le Devoir, 21-04-86)

On excusera aisément cet intermède impressionniste et légèrement anthropographique, mais il illustre magnifiquement bien notre propos sur l'invention démocratique c'est-à-dire, d'une révolution de la société civile engagée sur le terrain des droits. Ainsi, même dans un pays où l'Etat est aussi répressif et où l'espace public fut pendant si longtemps "privatisé" par l'élite dominante (noire sous Duvalier père, mulâtre et comprador sous Duvalier fils), la puissance publique ne peut empêcher le recours aux droits et au droit par la société civile. Il est significatif de noter qu'un des premiers représentants non-militaires -- qui cependant démissionna peu après -- à être nommé au Conseil national de gouvernement provisoire fut précisément le directeur de la Commission haïtienne des droits de l'homme. Concluant cette description, Jadotte précise :

La demande de légalité se trouve autant dans l'acte même que dans la façon de le conduire, de le rendre public et de le commenter. Sa force réside dans le fait qu'elle prend appui sur un espace public de liberté auto-produit par les classes populaires. En ce sens, la demande de légalité n'est qu'une demande de légalisation du nouveau rapport de forces. Cette demande s'adresse ensuite à un Etat qui n'a jamais fonctionné comme Etat de droit, mais comme structure minimale et autocratique. (...) On s'achemine donc de plus en plus vers une confrontation entre une demande populaire de légalité et de démocratie et une militarisation douce et rampante. A l'image d'une société civile encore "primitive et gélatineuse", l'armée se prépare à cohabiter avec un Etat de droit, mais ne sait pas trop comment, pendant la période de transition, en assurer la mise en marche dynamique et fonctionnelle. (...) Ce qui semble le plus important même aux chômeurs, c'est l'existence d'un espace public

démocratique: le droit à la dignité, au respect précède le droit au travail. D'où la modération et le légalisme des revendications. D'où aussi leur radicalité.
(op.cit.; emphase de R.D.)

Lefort précise que c'est l'expérience collective des libertés formelles -- comme celle que connaît Haïti à l'heure actuelle -- qui ont rendu possible tant de revendications contribuant à évoluer les conditions socio-économiques des peuples. Cependant, en démocratie, s'il est essentiel que personne ne soit maître, il est tout aussi essentiel que personne ne soit juge, pas même la grande majorité. Lefort reprend ici, à son compte, l'idée d'Hanna Arendt pour qui :

Il est tout à fait concevable (...) qu'un beau jour, une humanité hautement organisée et mécanisée arrive à conclure le plus démocratiquement du monde -- c'est-à-dire à la majorité -- que l'humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties. (Arendt, 1982:287)

Cette sombre perspective est évacuée par la société démocratique dans la mesure où elle demeure en quête continue de ses fondements, et dans la mesure aussi où elle est vouée à des vérités contingentes et pluriformes : "une majorité se forme, ici et maintenant, et livre une réponse tenant lieu de vérité" (Lefort, 1986:77). Et c'est précisément cette réponse, livrée dans l'espace public, qui rend possible le débat -- et le questionnement -- entre le légitime et l'illégitime. La dégradation du droit et des droits est invariablement engendrée lorsque ce débat (ou plutôt son absence) est dominé par une "opinion massive, compacte, constante" qui décide dans le dédale administratif (pensons ici à la description

cauchemardesque de l'administration de la justice que fait F. Kafka dans Le procès), au lieu des majorités, aussi contingentes et pluriformes soient-elles. Quant à savoir si cet espace public est en voie de dépérissement, vu la position toujours plus forte de l'Etat, Lefort reconnaît que bien que les revendications actuelles témoignent d'un sens du droit infiniment plus étendu que dans le passé, aucune institution ne peut en elle-même suffire au maintien de cet espace qui permet le questionnement du légitime et de l'illégitime.

1.2.7 L'Etat social et les droits

Les lectures que nous venons de parcourir suggèrent qu'au contraire du totalitarisme, les droits humains en régime libéral sont intégrés à la logique du système. Habermas remarque cependant, fort justement, que les droits de la personne occupent une place ambiguë dans les sociétés du capitalisme avancé dans lesquelles l'Etat met de plus en plus à contribution les sciences et les techniques dans l'exercice du pouvoir. Cette ambiguïté tient à plusieurs raisons.

D'abord, parce que les garanties offertes par les droits fondamentaux font partie de la constitution de l'Etat qui doit s'en réclamer pour être légitime alors que le droit naturel, qui constitue le socle ontologique des droits de la personne, n'a pas besoin de justifications philosophiques pour fonder

son existence. C'est donc dire qu'il y a un rapport de dépendance de l'Etat à l'égard des droits humains (et non l'inverse, bien que cela ne récuse en rien la nécessité du concours de l'Etat pour que ces derniers puissent devenir pleinement opératoires). L'Etat, dans le capitalisme avancé, ne peut se priver de la référence aux droits politiques et civils pour asseoir le bien-fondé de l'ordre politique et social dans lequel il s'inscrit. En revanche, les droits humains, s'ils ont besoin de l'Etat pour assurer leur application (le devenir positif de droits), ont une existence, une légitimité qui ne requiert pas l'assentiment de l'Etat. Ceci fera dire à Habermas que le droit positif (c'est-à-dire, le droit institué par l'Etat), contrairement au droit naturel, demeure au-dessous du niveau de la philosophie contemporaine.

Ensuite, parce que l'interprétation libérale -- celle qui est encore largement dominante -- des droits fondamentaux a graduellement perdu sa base sociale compte tenu du fait que l'Etat et la société sont de plus en plus intimement liés. L'Etat tente d'absorber le social et de s'appropriier complètement du contrôle de la sphère de la circulation des marchandises et le monopole des moyens de légitimation. Les acteurs "privés" sont sans cesse exclus de ces processus. Dans ce contexte, toute tentative d'instrumentalisation des droits devient alors équivoque.

Enfin, l'élargissement de l'Etat social dépend, quant à

l'orientation de ses interventions et à l'exercice de son pouvoir, "des analyses scientifiques des données sociales". Le pouvoir législatif, dans son efficacité, est même court-circuité dans ces processus. Alors que sous l'Etat libéral, le pouvoir pouvait s'en tenir à l'expérience et à la définition des situations juridiques, sous l'Etat social :

(...) des instructions reposant sur une expérience technique des situations sociales sont devenues indispensables. Ce qui entraîne une scientification de la pratique étatique; les sciences sociales qui s'en trouvent mises à contribution ne procèdent plus de façon herméneutique <c'est-à-dire d'une manière qui exige d'abord la compréhension des phénomènes sociaux et ensuite leur interprétation--note de R.D.> mais de façon analytique. Elles peuvent fournir des recommandations techniques quant aux moyens à mettre en oeuvre en vue de certaines fins mais ne peuvent donner d'indications normatives quant à ces fins elles-mêmes; elles s'en tiennent strictement à éclairer l'action en fournissant des indications utiles sur ce qui est pratiquement nécessaire dans de situations données, le choix des moyens à utiliser, la priorité des buts à poursuivre et les normes à appliquer. (Habermas, 1975: 136)

L'interprétation libérale des droits -- on le verra plus loin, dans sa version américaine surtout -- vise la délimitation du pouvoir.

(...) ils <les droits> garantissent la société comme sphère de l'autonomie de la personne privée; face à celle-ci les pouvoirs publics se limitent à quelques tâches centralisées; et, assurant en quelque sorte une sorte de médiation entre ces deux sphères, on trouve l'opinion publique constituée par le rassemblement des personnes privées, lesquelles servent en tant que citoyens d'intermédiaires entre l'Etat et les besoins de la société civile. Il est alors possible de donner des droits de l'Homme une interprétation libérale : ils servent de protection contre les interventions abusives de l'Etat dans des domaines où les personnes privées, respectant dans leurs relations les règles universelles fixées par le Droit, doivent par principes rester les maîtres. Mais on peut tout aussi bien les interpréter comme les principes d'une constitution organisant et la

Société et l'Etat (...). (Habermas, 1975: 137)

C'est précisément sur le socle de cette dernière interprétation -- aussi d'origine libérale -- que repose l'Etat social qui procède -- au contraire de l'Etat libéral -- par des garanties positives qui permettent une intégration toujours plus poussée des groupes d'intérêt qui tentent d'influer le cours de la pratique étatique. Nous reviendrons plus loin sur cette idée de l'intégration. Or, cette gestion, par l'Etat social, des revendications parfois antinomiques mises de l'avant par les groupes d'intérêt, ne peut pas reposer seulement sur les prescriptions techniques que lui fournissent les sciences sociales (3). La pratique de l'Etat social a besoin :

(...) des critères des droits fondamentaux; non seulement elle est liée à eux, mais elle est de plus en plus déterminée par eux, en tant qu'ils lui fournissent des maximes d'action, à prendre en mains les processus de transformation (Habermas, 1975: 140; emphase de R.D.)

Si les sciences sociales contemporaines peuvent fournir à l'Etat social les techniques nécessaires à la gestion efficace et optimale des rapports de production (Habermas précise ailleurs que si l'Etat social s'immisce dans l'ensemble des "processus de transformation" c'est justement à cause de la formidable propension à la crise du système capitaliste) et du contrôle social, elles se révèlent toutefois incapables de fournir à l'Etat le contenu normatif nécessaire à sa légitimation. En ce sens, serait-on presque tenté de dire, l'Etat est anti-paradigmatique. Il a besoin de

référents extérieurs pour justifier son autorité et ne peut se contenter d'une rationalisation circulaire -- du genre par exemple, l'Etat est légitime parce qu'il est et, il est parce qu'il est légitime. Ceci nous est apparu particulièrement probant lors d'une récente étude d'évaluation (dont l'auteur de cette thèse a assumé la responsabilité) d'un programme gouvernemental ayant comme objectif de sensibiliser la population canadienne aux droits humains (nous reviendrons plus en détail sur ce programme). Précisons cependant que l'Etat fédéral canadien s'est révélé étonnamment incapable, au cours de la quinzaine d'années d'existence de ce programme, d'énoncer clairement la raison d'être du programme et de justifier la majorité de ses interventions autrement que par le fait que ce dernier s'inscrivait dans le cadre de ses obligations domestiques et internationales en matière de droits de la personne.

En partie expliqué par un manque de "mémoire corporative", ce vacuum de politiques en matière de droits de la personne place l'Etat canadien en position de dépendance normative par rapport, d'une part, aux organismes multilatéraux oeuvrant à l'échelle internationale (comme par exemple, l'ONU et l'OCDE) et d'autre part, aux organismes non-gouvernementaux canadiens -- organismes comme la Ligue des droits et libertés et qui sont financés par ce programme. On verra aisément la conséquence la plus immédiate de cette situation : celle d'opacifier auprès des militants des droits

humains une partie importante du champ des interventions étatiques. Dans le domaine de l'analyse et de la critique des politiques gouvernementales, l'atrophie du discours (le "pouvoir sans opinion" de Manent) contribue davantage à occulter l'intention derrière la pratique. Au moins peut-on espérer, devant une situation d'hypertrophie discursive, percer le voile de la rhétorique et mettre à nu l'intention. Ceci n'exclut pas le fait que l'Etat a besoin des droits fondamentaux -- même s'il demeure souvent passif face à leur mise en discours -- pour donner une justification à ses actions. Et, s'il en a besoin, c'est justement parce qu'ils expriment un universel.

Nous reviendrons, un peu plus bas, sur cette idée d'universel sur une toile de fond de gestion de crise. L'analyse que propose ici Habermas enrichit sensiblement notre problématique de départ. En postulant que l'Etat social est en quelque sorte l'aboutissement logique de l'Etat-providence (ce que l'on peut faire d'une lecture, en filigrane, des propos d'Habermas sans toutefois les travestir), on est amené à conclure que si l'Etat instrumentalise les droits pour accroître sa domination sur la société, ce n'est pas par choix tactique (notamment en vue de neutraliser le radicalisme de certaines exigences que posent les groupes d'intérêts particuliers) mais bien par nécessité vitale.

Faute de pouvoir faire appel à d'autres véhicules de

valeurs universalisantes (i.e., la morale, la religion) parce qu'elles n'ont plus d'emprise sur la société civile, l'Etat a recours aux droits (à partir desquels il est encore possible de générer un consensus au niveau des principes comme on le verra plus loin avec notre analyse de l'opinion publique canadienne). Il est étonnant de constater la similitude des propos, en surface seulement cependant, on le verra plus loin, chez M. Foucault et J. Habermas par rapport aux droits. Bien que proposant une analytique du pouvoir tout à fait unique (et forcément différente de celle d'Habermas), Foucault remarque que :

(...) de l'Etat à la famille, du prince au père, du tribunal à la menue monnaie de punitions quotidiennes, des instances de la domination sociale aux structures constitutives du sujet lui-même, on trouverait à des échelles seulement différentes, une forme générale du pouvoir. Cette forme, c'est le droit, avec le jeu du licite et de l'illicite, de la transgression et du châtiment. (...) Pouvoir législateur d'un côté et sujet obéissant de l'autre. (Foucault, 1976: 112)

Foucault précise que c'est à condition de masquer une partie importante de sa logique et de ses pratiques que le pouvoir devient tolérable pour le plus grand nombre (cette idée de l'impératif d'occultation par le droit est aussi centrale dans l'analyse que proposera Loschak). Historiquement, le droit a été à la fois une forme privilégiée de l'expression du pouvoir et une façon de rendre le pouvoir plus acceptable pour les personnes qui doivent le subir.

Cependant,

(...) s'il est vrai que le juridique a pu servir à

représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtiment mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'Etat et ses appareils. (Foucault, 1976:118; emphase de R.D.)

La société serait donc de moins en moins juridique dans la mesure où le juridique ne peut plus servir à coder et à représenter le pouvoir de manière appropriée ou convenable. Mais, il y a plus. Pour Foucault, c'est précisément de cette représentation juridique du pouvoir qu'il faut s'affranchir, si l'on veut faire "l'analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés". Nous reviendrons sur cette idée un peu plus loin en parlant des avatars des "sixties" philosophantes.

1.3 Droits et Forme Juridique

1.3.1 De la forme juridique

On a vu qu'avec Marx il n'y a rien à espérer des droits de la personne. Purs produits de l'idéologie "révolutionnariste" bourgeoise, les droits de la personne servent à masquer les rapports de classes en entretenant des aspirations illusoire de liberté et d'égalité chez les masses prolétariennes. Les droits ainsi instrumentalisés par l'Etat au profit de la bourgeoisie montante permettent de consolider les rapports de production plutôt que de les transformer.

Par leur contenu, les droits de l'homme expriment, selon Marx, l'apothéose de l'individualisme bourgeois : l'homme producteur, replié sur lui-même, est séparé de la collectivité, complètement désinvesti de la chose politique. A l'encontre de cette lecture, Lefort s'est employé à réhabiliter le potentiel de transformation social des droits humains. Les luttes actuelles qui prennent forme au sein de la société civile sont marquées de l'empreinte de l'humanisme juridique. Lefort nous apprend que c'est bien en ce qu'ils contiennent de contenu (le pléonasme est délibéré!) pour l'idéal démocratique, que les droits nous permettent d'atteindre le coeur même des rapports entre la société et l'Etat. Instruments de pérennisation de l'ordre social bourgeois pour Marx, les droits humains deviennent chez Lefort de puissants outils de changement social.

Par leur contenu "libertaire", les droits permettent d'affirmer l'autonomie de la société civile par rapport à l'Etat. Par leur contenu "égalitaire", les droits permettent aux groupes d'intérêts particuliers de poser de véritables créances sur la société. Ces deux lectures "sémantiques" diamétralement opposées que nous proposent Marx et Lefort (en cela la lecture que propose Manent ne déroge pas de celle de Lefort) passent invariablement par le contenu (ou le référé) des droits humains.

Il existe cependant une autre analytique des droits humains. Cette lecture puise à la forme (forme juridique) qu'imposent les droits humains à la société et à l'Etat qui s'en réclament. D. Loschak (1984) élabore une telle lecture "formaliste" des droits humains. Pour Loschak, si les droits de la personne ont perdu leur dimension subversive et polémique c'est parce que leur signification juridique s'est graduellement érodée. Une fois la forme juridique dénaturée, le droit est incapable de garantir les droits humains. Mais en quoi tient cette mutation des droits de la personne et du droit?

Loschak explique qu'il faut d'abord dégager le rapport entre le droit et les droits. Dans la problématique juridique traditionnelle, définie par les théoriciens du droit naturel (jusnaturalisme), trois postulats sont proposés :

- l'homme possède des droits inaliénables qui sont liés à son essence même, à sa nature, et qu'aucun pouvoir ne peut abroger;
- la légitimité du droit définie par l'Etat tient essentiellement du respect du droit naturel qui est posé comme antérieur à la création de l'Etat;
- les droits de la personne, découlant du droit naturel, précèdent logiquement et chronologiquement le droit positif, c'est-à-dire le droit institué par l'Etat à qui revient la responsabilité de protéger les droits humains.

Ces postulats sont radicalement rejetés par le courant positiviste de la pensée juridique pour qui la réalité des droits de la personne repose exclusivement sur leur consécration dans la législation. Donc, pas de droits sans Etat. Ainsi, comme l'explique Loschak, tant pour les jusnaturalistes que pour les positivistes, il y a un lien "évident, incontestable mais non nécessaire" entre le droit et les droits. Dans la conception jusnaturaliste, les droits de la personne existent indépendamment de la contingence du droit institué par l'Etat -- quitte à ce que la légitimité même de l'Etat soit remise en question.

Au contraire, dans la conception positiviste, les droits de la personne sont appréhendés comme une composante contingente du droit positif qui pourrait très bien être modifiée sans pour autant qu'en souffre le caractère

opératoire du droit positif. Loschak estime que cette forme de positivisme juridique à forte teneur de "realpolitik", et pouvant mener jusqu'à la négation des droits de la personne comme réalité juridique, semble de plus en plus prévaloir chez les théoriciens et praticiens du droit. Ce changement est important car, pour Loschak, les droits de la personne ont toujours été plus que des simples propositions idéologiques exprimant une vision juridique de la société :

Historiquement, on constate effectivement que l'émergence des droits de l'homme est concomitante de la juridicisation de l'ordre social: ils apparaissent à une époque où le droit va progressivement imprégner non seulement les rapports sociaux concrets mais aussi les représentations que les individus s'en font, où l'idéologie dominante va devenir l'idéologie juridique, caractérisée par le fait que les valeurs dominantes sont traduites et s'expriment directement par la forme de catégories juridiques (liberté, égalité ...). (Loschak, 1984:55)

L'auteure admet que le droit naturel a pu servir à alimenter plusieurs idéaux révolutionnaires. Seul cependant le droit positif demeure véritablement opérationnel. Par conséquent, les droits humains ont besoin du droit et de la forme juridique pour exister. Soulignons, au passage, que cette vision est diamétralement opposée à celle de Lefort pour qui, nous l'avons vu, les droits humains comportent en eux-mêmes les principes ~~générateurs~~ de la démocratie. Et, toujours chez Lefort, c'est justement en vertu du contenu de ces droits, qu'un nouveau rapport à l'Etat devient possible en permettant le débat public sur le légitime et l'illégitime.

Cette perspective qu'offre Loschak contrevient aussi

singulièrement à celle de G. Gurvitch pour qui le droit est immanent à l'ensemble social qui n'a pas besoin de la référence au droit naturel pour le produire (voir L'idée du droit social, 1972). Pour Loschak, la vérité des droits (et aussi, leur potentiel de transformation du rapport entre l'Etat et la société) ne tient pas au contenu, mais bien plutôt à la forme.

Les droits ne peuvent être pensés en dehors des catégories juridiques. Centrale parmi celles-ci est la notion de sujet de droit, c'est-à-dire cette capacité formelle de la personne humaine d'avoir des droits qui lui appartiennent en propre et dont elle peut se prévaloir face au pouvoir. On reconnaîtra aisément ici l'apport de la pensée jusnaturaliste.

Or, la problématique juridique des droits de la personne mène, selon Loschak, à une formidable mythification. D'abord, elle conduit à une définition des droits en termes universels qui occultent les rapports de domination et d'exploitation (on reconnaît là la critique formulée par Marx) et qui ne font que masquer le caractère foncièrement bourgeois des droits de la personne. Ensuite, elle camoufle l'essence politique des droits, lesquels, conformément à l'optique positiviste, ne peuvent être effectivement garantis que par l'Etat. Devant l'Etat, l'individu reste le plus faible. Et, cette seconde occultation mène à un fétichisme de la loi :

Le droit est traversé de part en part par la politique, de sorte que la reconnaissance des droits de l'homme, dans la mesure où elle est entérinée par le droit, est elle-même politique: elle découle d'un certain mode d'exercice du pouvoir, d'une certaine conception du pouvoir et des rapports sociaux, et non l'inverse. (Loschak, 1984:58)

Marx est ici bel et bien sur ses pieds. Enfin, en référence à l'une des idées-force de la théorie de l'Etat de droit (voir par exemple, G. Soulier, 1981) selon laquelle le droit lie obligatoirement le pouvoir, la problématique juridique est doublement mystificatrice d'après Loschak : d'une part, cette proposition de l'autolimitation des pouvoirs par l'Etat est irréaliste et "théoriquement contestable" et d'autre part, elle sert principalement à légitimer le pouvoir d'Etat et donc le renforce.

La juriste Loschak retrace l'origine de cette troisième mythification dans les thèses spontanéistes de Carré de Malberg ("l'Etat demeure souverain, en tant qu'il reste maître de se fixer sans cesse à lui-même les règles qui sont de nature à le limiter" cité par Loschak) et dans les thèses du droit objectif élaborées par L. Duguit (c'est à partir d'une critique de la pensée de Duguit que G. Gurvitch a été amené à énoncer sa notion du droit social, néglige curieusement Loschak), pour qui le droit trouve son origine dans la conscience sociale et oblige ainsi l'Etat à se conformer à celle-ci. D'où, le constat suivant que pose Loschak : loin de limiter la puissance de l'Etat, la théorie de l'Etat de droit la renforce en la mettant à l'abri de la contestation. Une

fois de plus revient cette idée de la contestation (qui est aussi centrale, nous l'avons vu, dans l'analyse de Lefort).

Chez Loschak cependant, c'est précisément à cause de l'ambiguïté que l'on retrouve dans les droits humains que le pouvoir d'Etat peut s'en servir pour se prémunir de la contestation. Voilà en quoi tient l'équivoque des droits de la personne :

(...) d'un côté le droit apparaît comme dimension constitutive des droits de la personne et une condition de leur réalisation; de l'autre comme facteur d'occultation du contenu politique et de la fonction idéologique de ces mêmes droits. (Loschak, 1984:60)

Ceci amène Loschak à reconnaître l'impératif de dépasser la problématique traditionnelle des droits de la personne et de leur contenu, vers ce qu'elle appelle la consubstantialité des droits et de la forme juridique. Mais quelle est cette forme juridique?

Loschak distingue trois éléments propres à la forme juridique : la centralité du sujet de droit, la dialectique du rapport juridique et la transcendance de la loi. A la fois notion idéologique et concept important du langage juridique, Loschak précise que :

l'apparition de la catégorie du sujet de droit sur la scène politico-juridique signifie que le pouvoir ne sera plus conçu comme une relation de propriété impliquant une subordination totale et un assujettissement quasi-physique, mais comme une relation fondée sur l'obligation et la sanction juridique et médiatisée par la règle de droit. (Loschak, 1984:61)

Du sujet de droit provient cette capacité de la personne de disposer de droits et de les opposer, si nécessaire, au pouvoir d'Etat. La dimension dialectique du droit repose sur une dualité entre les droits objectifs (les droits que possèdent les institutions) et les droits subjectifs (les droits que possèdent les individus). La reconnaissance de cette dualité exige que l'on tienne compte des volontés autres que celles des pouvoirs étatiques et institutionnels, et qui leur sont, une fois de plus, opposables. Dans une brillante analyse de la dégénérescence de la forme juridique dans les institutions totalitaires (1977), Loschak précise que :

(...) le totalitarisme est radicalement incompatible avec quelconque référence aux droits de l'homme, à des droits subjectifs, puisque reconnaître des droits à l'individu c'est admettre qu'il est porteur d'une volonté et de pouvoirs propres, c'est accepter l'existence d'activités privées autonomes échappant à l'emprise du pouvoir, c'est remettre en cause la primauté du tout sur les parties et l'homogénéité parfaite du corps social atomisé (...). (Loschak, 1977:164)

De l'altérité du social que posait Lefort, on passe ici à l'altérité du privé. Mais, il y a plus. La transcendance de la loi empêche que le droit soit approprié par un groupe social en particulier. Loschak estime que c'est seulement sous l'angle de cette transcendance de la loi que l'Etat de droit devient réalité et non plus une formule vide.

Clairement, pour Loschak, la forme juridique doit dépasser le simple formalisme. C'est par sa forme que le

droit ne se ramène pas au "règne de la force brutale et à l'assujettissement intégral de l'individu au pouvoir". (Loschak, 1984:66) D'où, l'impérieuse nécessité de conserver la forme juridique.

La lecture que fait l'auteure de la société occidentale actuelle, et plus précisément de "là où sévit" l'Etat-providence, est assez révélatrice.

Dans ce cadre, la forme juridique subit une dénaturation par l'accumulation progressive des droits-créances et des droits nouveaux qui exigent l'intervention de l'Etat au détriment souvent des libertés publiques. Dénaturation par rapport à l'origine de la forme juridique : alors que les droits politiques et civils sont fondés sur le principe de la liberté, les droits sociaux et les droits nouveaux (ces droits dits de la troisième génération -- la première génération étant les droits civils et politiques et la seconde, les droits sociaux et économiques -- comprennent entre autres, le droit à un environnement sain) sont fondés sur le principe de la sécurité, et que la sécurité soit sociale ne change rien. Dans leur expression même, les droits dépendent de moins en moins, remarque Loschak, du droit. Il y a donc autonomisation des droits par rapport à la forme juridique :

(...) ceci revient à constater que si les droits économiques et sociaux font l'objet d'une reconnaissance juridique, ils n'ont pas tant besoin de cette reconnaissance, ni même de garanties juridiques pour exister que de l'intervention de l'Etat. (Loschak, 1984:76)

Même la fameuse catégorie "sujet de droit" n'échappe pas à cette mutation : désormais, les titulaires de ces nouveaux droits sont, plus souvent qu'autrement, un groupe social (bien identifié ou non), ou les bénéficiaires d'un programme gouvernemental, etc, et non plus uniquement une personne humaine sans autre détermination. Les bases jusnaturalistes du sujet de droit s'effritent pour laisser place à un concept contextuellement déterminé--le plus souvent par l'Etat. Cette mutation du sujet de droit, quoique Loschak ne pose pas directement ce constat, mène à l'instrumentalisation du droit par l'Etat. Et elle correspond au déclin de l'idéologie juridique (pris ici non pas dans son acception négative) que connaît la plupart des sociétés occidentales.

Désormais la règle de droit sera "mouvante, élastique, d'origine administrative beaucoup plus que législative". Ceci conduit inexorablement à l'effacement du sujet de droit (plus la zone des droits subjectifs se rétrécit, moins il y a d'espace pour l'autonomie individuelle), à l'abolition de la dialectique (la satisfaction des droits passe de plus en plus par le pouvoir), et à la perte de la transcendance de la loi (une fois instrumentalisée, elle passe aux mains de l'administratif). Le droit devient alors technique de gestion au service de l'Etat. Ici l'analyse de Loschak rejoint celle que fait Habermas de l'Etat social. Alors que pour Habermas,

la technocratie est le résultat direct de la scientification de la pratique étatique et de l'absorption du social dans l'Etat, chez Loschak, la technocratie est engendrée par la dégénérescence de la forme juridique.

L'analyse que propose Loschak permet d'entrevoir la possibilité qu'un nouveau rapport à l'Etat soit possible à partir de la référence aux droits humains dans la mesure et dans la mesure seulement où la forme juridique est sauvegardée. Or, de toute évidence, selon l'analyse qu'elle fait de l'impact de l'Etat-providence sur la forme juridique, celle-ci est en voie de rapide dénaturation. Alors que dans les sociétés concentrationnaires, les droits de la personne contiennent encore une potentialité subversive justement parce qu'ils s'inscrivent en faux par rapport à la logique totalitaire, dans le cadre de l'Etat-providence, les droits intégrés à la logique du système (souvent par un Etat qui va même jusqu'à encourager activement la revendication de droits humains comme c'est le cas au Canada, on le verra plus loin) sont anesthésiants. Ils n'évoquent guère plus qu'une formule vide. S'ils sont ainsi neutralisés, c'est parce que le droit sert d'abord et avant tout à la gestion étatique des conflits individuels et collectifs plutôt qu'à la promotion et à l'élargissement des droits humains.

Dans cette veine, J. Grand'Maison remarquait à propos de la situation canadienne que :

(...) peu de citoyens se sont rendus compte que la multiplication des droits a hypertrophié la bureaucratie, décuplé les règles de jeu, les contrôles, les structures et les fonctionnaires. Et voilà le droit devenu instrument de bureaucratisation. (Grand'Maison, 1980:47)

1.3.2 Droits et forme marchande

L'analyse de la forme juridique fait aussi au centre de la critique du droit bourgeois que formule E.B. Pasukanis. Pasukanis est un juriste soviétique étroitement associé à la formulation de la première constitution de l'URSS. Prêchant la thèse du dépérissement de l'Etat et du droit, Pasukanis est tombé en disgrâce, suite à l'une des nombreuses purges idéologiques menées par Staline. Bien que Pasukanis n'aborde pas de front la question des droits de l'homme, il le fait de façon oblique par l'analyse de la subjectivité juridique. Pour Pasukanis, l'idée du sujet de droit provient du droit naturel :

L'école du droit naturel ne fut pas seulement l'expression la plus marquée de l'idéologie bourgeoise à une époque où la bourgeoisie apparut comme classe révolutionnaire et formula ses revendications de manière ouverte et conséquente, mais elle nous livra le modèle de compréhension le plus profond et le plus clair de la forme juridique. (Pasukanis, 1970:58)

Aussi, pour Pasukanis, ce n'est pas par hasard que l'émergence de la doctrine du droit naturel coïncide historiquement avec la formulation de l'économie politique bourgeoise. La subjectivité juridique est l'un des principes agissants de la société bourgeoise même s'il "faut que le rapport économique de l'échange existe pour que le rapport juridique du contrat d'achat et de vente puisse naître" (1970:82). La réification de la valeur dans la forme "marchandise" appelle la conversion de l'homme en sujet de

droit :

Après être tombé dans une dépendance d'esclave à l'égard des rapports économiques qui naissent derrière son dos sous la forme de la valeur, le sujet économique reçoit, en compensation pour ainsi dire, mais alors en tant que sujet juridique, un singulier présent : une volonté juridiquement présumée qui le rend absolument libre et égal parmi les autres propriétaires de marchandises. (Pasukanis, 1970:104)

C'est dans le cadre de l'économie marchande, dit Pasukanis, que la forme juridique abstraite peut pleinement s'épanouir pour soutenir les rapports de production.

Historiquement l'acte d'échange a fait mûrir l'idée du sujet comme porteur de toutes les prétentions juridiques possibles. C'est seulement dans l'économie marchande que naît la forme juridique abstraite, autrement dit, que la capacité générale d'avoir des droits se sépare des prétentions juridiques concrètes. (1970:107)

Cette séparation entre les droits concrets et la forme juridique abstraite est nécessaire à l'épanouissement des rapports de production capitalistes encore embryonnaires. Ainsi, c'est bien le transfert continuuel de droits (le contrat, étant à la base de toute forme d'échange marchand, exige la présence d'acteurs économiques porteurs de droits) sur le marché qui est à l'origine du sujet de droit, c'est-à-dire, de la personne humaine comme porteuse immuable de droits.

On voit ici que Pasukanis nous offre une interprétation tout à fait opposée à celle, plus classique (c'est-à-dire, fidèle aux préceptes du droit naturel) que propose Loščak de la notion de sujet de droit. A cette idée du sujet de droit

abstrait correspond bien celle de l'abstraction impersonnelle d'un pouvoir d'Etat qui agit dans le temps et dans l'espace et qui donne clarté et régularité à la forme juridique.

Dans une large mesure, chez Pasukanis, pouvoir d'Etat et sujet de droit s'appellent et se répondent. La notion même de pouvoir public (c'est-à-dire un pouvoir qui n'appartient à personne en particulier et qui se situe au-dessus de tous) est, selon Pasukanis, directement issue du droit naturel. Quant à l'idée d'Etat de droit (que Loschak voit, nous l'avons vu, comme une formule vide justement lorsque la forme juridique est galvaudée) développée dans sa forme la plus poussée par le parlementarisme britannique, elle doit être aussi historiquement située :

La bourgeoisie anglaise qui assura plus tôt que toutes les autres bourgeoisies la domination du marché mondial et qui par la suite de sa situation insulaire se sentit invulnérable, put aller plus loin que toutes les autres bourgeoisies dans le sens d'une réalisation de l'Etat de droit. La réalisation la plus conséquente du principe juridique dans les rapports réciproques entre le pouvoir d'Etat et le sujet singulier ainsi que la garantie la plus efficace pour que les porteurs du pouvoir ne puissent pas outrepasser leur rôle, celui de la personnification d'une norme objective, sont données par la subordination des organes étatiques à la juridiction d'un tribunal indépendant (qui bien entendu n'est pas indépendant de la bourgeoisie). Le système anglo-saxon est une sorte d'apothéose de la démocratie bourgeoise.
(Pasukanis, 1970:137)

Pour Pasukanis il ne fait aucun doute que le droit et, par extension, la construction jusréaliste que constituent les droits humains (de même d'ailleurs que l'Etat et la morale) peuvent être instrumentalisés au profit de la lutte

des classes pour l'établissement d'une dictature du prolétariat :

(...) la Morale, le Droit et l'Etat sont des formes de la société bourgeoise. Même si le prolétariat est contraint d'utiliser ces formes, cela ne signifie absolument pas qu'elles peuvent continuer à se développer en intégrant un contenu socialiste. Elles ne peuvent pas assimiler ce contenu et elles devront dépérir à mesure que son contenu <communiste> se réalisera. Néanmoins, le prolétariat doit, dans l'actuelle <Pasukanis écrivait ceci dix ans à peine après la révolution d'octobre> période de transition, exploiter dans le sens de ses intérêts de classe ses formes héritées de la société bourgeoise en les épuisant ainsi complètement. Mais pour cela, le prolétariat doit avant tout avoir une représentation très claire, libérée de tout voile idéologique, de l'origine historique de ces formes. (Pasukanis, 1970: 147-148, notes de R.D.)

Instrumentalisation du droit mais surtout dans l'optique que celui-ci, incapable d'accueillir le contenu d'une société sans classe, devra être aboli au même titre que d'autres formes de la société bourgeoise. Il est intéressant de soumettre à l'épreuve l'analyse de Pasukanis par rapport au relevé critique de la forme du droit que fait K. Pomian, près de soixante ans plus tard, dans l'un des pays "satellisés" de l'URSS : la Pologne. Pomian démontre en quoi l'édifice juridique polonais :

(...) depuis le sommet jusqu'à la base, depuis la Constitution jusqu'aux plus humbles arrêtés des conseils locaux (...) forment un mélange <de légalité et d'arbitraire> dont on parvient pas à dissocier les composantes. (Pomian, 1980:28)

La part d'arbitraire varie selon le type de rapports dans lesquels intervient le droit. Ainsi, dans les rapports entre individus, la part d'arbitraire est plus réduite, alors que dans les rapports entre l'individu et l'appareil d'Etat,

la part d'arbitraire est plus grande; particulièrement, en ce qui a trait aux interventions des pouvoirs politiques (entendre ici la "nomenklatura" du Parti Ouvrier Unifié Polonais) dans la gestion de l'économie. Pomian précise que l'appareil d'Etat polonais a besoin du droit parce qu'il permet de faire "l'économie de la violence en la remplaçant à un certain degré par la menace dont l'utilisation peut être fort efficace tout en étant moins coûteuse et moins risquée."

En ce sens, le droit sert aussi au régime totalitaire en Pologne à assurer sa légitimité. Voilà pourquoi, loin de faire table rase comme le soutient Pasukanis, l'Etat communiste a conservé le droit dans sa forme bourgeoise et a même intégré à son contenu des éléments de l'ancien régime (entendre ici pré-communiste).

Le maintien des anciennes lois, d'anciens noms de certaines institutions, de l'hymne, du drapeau, de l'emblème national (modifié, il est vrai, l'aigle blanc ayant été privé de sa couronne), etc., tout cela instaurait une continuité qui, quoique fort réduite, n'en n'était pas moins réelle. Conscients que le nouvel Etat n'est pas un prolongement de l'ancien - la présence soviétique suffisait à interdire toute illusion sur ce sujet -, les gens ne se trouvaient pas dans un autre pays qu'ils eussent cessé de percevoir comme le leur, à cause de la disparition de tous les signes traditionnels de reconnaissance. Pour beaucoup, la continuité avaient d'ailleurs des conséquences tout à fait tangibles: ainsi par exemple les retraites et les pensions attribuées par l'Ancien Etat étaient versées et on tenait compte des années passées à son service. (Pomian, 1980:32)

Il s'agit donc ici d'un exemple de recherche de

légitimité, d'une quête de la loyauté des masses par l'appropriation par l'Etat communiste de la tradition juridique bourgeoise. Et, cette mise à contribution passe par l'instrumentalisation du droit. Or, les choses ne pouvaient en rester là. "La contradiction entre la légalité professée et l'arbitraire pratiqué est apparue au grand jour." Pomian décrit comment se sont développées de multiples formes d'oppositions sur la base du droit et des droits: "(...) le droit joue le rôle d'un programme d'opposition, du seul programme d'opposition écrit par le pouvoir. Car les buts de l'opposition peuvent être résumés en une seule phrase: respecter les lois!" (Pomian, 1980:37, emphase de R.D.)

Ce cri de dénonciation peut être entendu dans les grandes mobilisations ouvrières du mouvement "Solidarnosc". On n'a qu'à écouter les principaux chefs de file du Comité pour la défense des ouvriers (le KOR) :

Il <le KOR> ne préconise pas la révolution. Il n'utilise pas la violence. Il ne se fait l'interprète d'aucune doctrine politique : la défense des droits de l'homme lui semble suffisante pour lutter contre l'oppression communiste. (L. Kolakowski à l'Express, 06-09-80)

A mon avis, la seule voie à prendre pour les dissidents des pays de l'Est est celle d'une lutte incessante pour les réformes, en faveur d'une évolution qui élargira les libertés civiles et garantira le respect des droits de l'homme. (A. Michnik, 1978:106)

De même, J. Kuron, dans son appel pour l'établissement d'une plate-forme unique de l'opposition en Pologne, pose le

constat suivant :

Dans un système totalitaire, le pouvoir et le peuple sont séparés. Tout pouvoir de proposer, de réfléchir et de décider réside exclusivement dans le gouvernement. Les gens sont destinés à former une masse amorphe, dépourvus de droits personnels quels qu'ils soient. Ce système met en danger notre survie nationale et si par survie nationale nous entendons la capacité pour la nation de décider de son propre destin, le système est contraint de la détruire. (Kuron, 1978:116).

Nous reviendrons, un peu plus loin avec H. Arendt, sur cette équation entre les droits et l'idée de la nation. Pour l'instant, limitons-nous au constat que même après quarante ans dans le giron communiste (Pasukanis considérerait-il que la Pologne est encore en phase de transition?), les leaders syndicaux et même l'Episcopat Polonais expriment toujours ce recours aux droits humains dans la justification publique d'une cause ouvrière qui réclame, entre autres, la liberté d'association et les garanties contre le harcèlement étatique pour le mouvement syndical. De même, l'Etat polonais use de cette référence afin de se légitimer auprès d'une population qui refuse toujours de reconnaître le bien-fondé de son autorité. Ainsi la forme juridique, loin d'être éliminée, est encore centrale dans l'exercice du pouvoir et dans sa contestation. Glucksman remarquait à propos de cette alliance entre opposants au régime polonais :

L'alliance des intellectuels laïques polonais et de l'Eglise catholique se veut davantage qu'un accord circonstanciel, sans pour autant finir en une conversion qui fusionnerait les deux discours. <citant A. Michnik> "Dans le langage de la gauche laïque, cela signifie que l'homme, à cause même de sa nature humaine, possède des droits qu'aucun pouvoir n'est autorisé à rendre caducs. Voilà les raisons pour lesquelles la

gauche laïque devrait tenir à la défense des droits religieux." Ici le droit est le bon droit, non pas parce qu'il est le droit du Bien - la conscience laïque ne s'est pas convertie - mais parce qu'il limite un pouvoir mauvais (totalitaire). (Glucksman, 1983: 245)

1.4 Droits et nation

Avec H. Arendt, les données de la question des droits de la personne sont présentées sous un angle radicalement nouveau par rapport à ce que nous avons vu jusqu'à maintenant. Dans sa triologie sur le totalitarisme (en particulier l'essai sur L'impérialisme), Arendt esquisse la question des droits sur une toile de fond composée d'apatrides, de sans-patrie, de peuples sans-Etat -- ces vocables étant, pour la brillante historienne de la pensée politique, largement interchangeables.

Pour Arendt, les droits fondamentaux sont inextricablement liés à la question de l'émancipation nationale. C'est précisément le propre des Déclarations du XVIIIe siècle que d'avoir ancré les droits de l'homme (pensés sous forme abstraite par le droit naturel) dans le concret d'un territoire national. D'où, le constat suivant :

Les droits de l'homme en principe inaliénables, se sont révélés impossibles à faire respecter, même dans les pays dont la Constitution se fondait sur eux, chaque fois qu'y sont apparus des gens qui n'étaient plus des citoyens d'un Etat souverain. (Arendt, 1982: 276)

Arendt pose l'équation suivante : sans-Etat = sans-droits. La misère des sans-droits n'est pas seulement d'être victimes de l'arbitraire d'Etat, d'être privés de la vie, de la liberté, de la "quête du bonheur" (comme disent les Américains), mais elle consiste surtout en une

non-reconnaissance de son appartenance à la communauté humaine:

Même chez les Nazis, l'extermination des Juifs avait commencé par les priver de statut juridique (le statut de citoyen de 21ème classe) en les coupant du reste du monde des vivants et en les parquant dans des guettos et des camps de concentration; avant de faire fonctionner les chambres à gaz, les nazis avaient soigneusement étudié la question et découvert, à leur grande satisfaction, qu'aucun pays n'allait revendiquer ces gens-là. Ce qu'il faut bien savoir, c'est qu'une condition de totale privation de droits avait été créée bien avant que le droit à la vie ne soit contesté. (Arendt, 1982: 280; emphase de R.D.)

Arendt précise que cet état de privation des droits se caractérise par la perte d'une place dans le monde qui rend les opinions signifiantes et les actions efficaces. Concomitante avec cet état est la perte du droit d'agir (et non pas seulement le droit à la liberté) et de celui d'avoir des opinions (et non pas uniquement le droit de penser). En fait, Arendt rattache les droits humains à ce qu'il y a de plus fondamental et essentiel pour le maintien de la vie humaine. Or, justement, les apatrides se voient refuser ce "fondamental et essentiel" du maintien de la vie humaine parce qu'ils se situent en dehors de la logique de la protection des droits (et forcément exclus du droit lui-même), précisément à cause de leur non-appartenance à une entité nationale quelconque. Arendt résume remarquablement bien la tragédie de l'extermination des Juifs de la manière suivante :

Le drame c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation (...) mais qu'elle était, au contraire, inéluctable parce qu'il n'y avait plus un seul endroit non-civilisé sur terre, parce que bon gré mal gré, nous avons vraiment commencé à vivre dans un

Monde Unique. Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que ~~la~~ perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsée de l'humanité entière. (Arendt, 1982: 282).

Ceci amène Arendt à conclure qu'un être humain peut perdre ses droits sans pour cela abandonner sa qualité d'être humain de même que la dignité qui s'y rattache, mais que l'aliénation complète de l'être humain par rapport à toute communauté politique a pour effet de l'exclure du reste de l'humanité. Reprenant la critique qu'E. Burke faisait de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen, et selon laquelle les droits universels et inaliénables n'étaient que pures abstractions et que seuls prévalent, en dernière analyse, les droits qui émergent "au coeur de la nation", Arendt remarque :

Non seulement la perte des droits nationaux a entraîné dans tous les cas celle des droits de l'homme; jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux (...) peut assurer la restauration de droits humains. (Arendt, 1982: 287)

C'est justement dans des conditions extrêmes telle que celle de l'apatride que se révèle la faiblesse prophylactique des droits de la personne. Il en va donc d'une brèche fondamentale dans l'édifice des droits humains, lesquels s'avèrent totalement inefficaces dans des circonstances extrêmes. Alors qu'ils devraient devenir pleinement opératoires lorsque la personne humaine se voit dépouillée de tous les signes distinctifs de son identité sociale et nationale -- délestée de sa citoyenneté, de sa profession, de

ses opinions, la personne humaine rejoint, en théorie tout au moins, l'abstraction qui est au fondement des droits humains -- et qu'elle devient un être humain sans les artifices reliés à la socialité et à l'identité individuelle, les droits humains perdent toute effectivité toute signification pratique. C'est précisément lorsque la personne a le plus besoin de ses droits que ceux-ci se montrent inopérants.

Arendt conclue que cette menace, c'est-à-dire l'enfermement, dans une condition de non-existence complète (le non-être juridique ne peut avoir de droits), de segments entiers de la population, est reliée à la virtualité totalitaire (sur ce point Lefort est très "arendtien") de la civilisation occidentale. On se rappellera la boutade lancée par le Mahatma Gandhi à qui un journaliste demandait "Que pensez-vous de la civilisation occidentale?" et qui répondit, avec beaucoup d'esprit : "Je crois que ça serait une bonne idée!"

Un trop peu de civilisation (Gandhi) ou, comme le suggère Arendt, un trop plein d'une certaine civilisation qui tend vers un "Monde Unique", peu importe le sens du constat, le fait demeure que l'Histoire a démontré que l'on pouvait refuser l'humanité à certains groupes nationaux (et le plus souvent minoritaires). Ainsi, la question de savoir si les droits permettent un nouveau rapport à l'Etat en appelle une autre encore plus fondamentale dans la perspective

arendtienne. Dans quelle mesure ce rapport serait-il possible en dehors du cadre de la Nation puisque, historiquement, les droits ont eu une signification essentiellement circonscrite aux frontières nationales et dans les bornes de sa citoyenneté. Hors de la Nation, point de salut!

L'analyse d'Arendt et surtout ses conséquences théoriques remettent en question les prémisses, mêmes d'une école de pensée importante issue des études en politique internationale. Cette école examine depuis un bon moment les effets de la "montée de l'humain" dans l'arène des relations internationales. Représenté par D. Colard et J.M. Becet en France et R. Falk aux Etats-Unis (voir bibliographie), ce courant propose une perspective historico-mondialiste de la question des droits : depuis la proclamation juridique des droits politiques et civils avec les grandes Déclarations du XVIIIe siècle en passant par leur socialisation avec la prise en compte des revendications ouvrières de la fin du XIXe, début du XXe siècle par la reconnaissance des droits sociaux et économiques, nous serions maintenant entrés dans l'âge de l'internationalisation des droits de la personne caractérisée par une nouvelle définition de la notion de sujet de droit et par l'entrée en jeu d'acteurs multilatéraux (entendre les diverses commissions et comités onusiens, l'OCDE, etc.) dans la problématisation des droits à l'échelle mondiale. De l'internationalisation des droits humains, ce courant de pensée retient trois grandes leçons :

La première est la reconnaissance par tous les Etats et toutes les Sociétés de l'existence des droits fondamentaux. Ils ne sont contestés ni à l'Ouest, ni à l'Est - c'est à dire dans les sociétés industrielles de l'hémisphère Nord, qu'elles soient capitalistes ou socialistes - ni au Sud - c'est à dire dans les sociétés en développement du Tiers-Monde. (...) Aujourd'hui ce qui caractérise la matière: c'est l'hypertrophie des droits de l'Homme. D'où une prolifération de textes tant sur le plan national qu'international. La deuxième leçon qui s'impose à nous concerne les idéologies. L'hypertrophie des droits de l'homme semble avoir conduit à une crise des idéologies. Crise évidente du marxisme et ses différentes variantes; crise du socialisme non-marxiste et des doctrines favorables à l'Etat-providence; crise enfin du capitalisme libéral condamné par l'ensemble des "nations prolétaires". (...) La troisième leçon touche particulièrement l'évolution des sociétés occidentales. (...) Nous vivons dans des sociétés de consommation qui permettent de satisfaire facilement les besoins élémentaires. (...) Nous jouissons des droits civils et politiques, économiques, sociaux et culturels. Mais - consciemment ou non - les citoyens de ces sociétés surdéveloppées ont pris la détestable et dangereuse habitude de tout demander à l'Etat-Providence. (...) Or, la combinaison de l'Etat-providence avec la Société scientifique recèle de grands risques pour les libertés. (Colard et Bécet, 1982: 117-118)

Nul ne peut contester que les droits ont fait l'objet d'une inflation du discours au niveau des instances internationales. Déclarations, Pactes et Protocoles (4) ont littéralement pullulé depuis les trois dernières décennies, "entérinés, ratifiés et endossés" par les Etats (pour la plupart coupables des pires ignominies nous apprend Amnesty International, voir en particulier la mise en accusation présentée dans le dossier Les assassinats politiques, 1983), sans pour autant qu'en soit modifié le "sort des damnés de la terre". Au contraire, de nombreux appendices "onusiens" produisent chaque année quantité de statistiques permettant de

jauger de façon précise l'horreur scientifiquement appelée "écart entre pays riches et pays pauvres" qui comprend non seulement des dimensions socio-economico-sanitaires mais bien aussi des dimensions politiques (négarion des droits civils et politiques).

Et c'est là, le paradoxe : la troisième leçon à tirer de l'internationalisation des droits que soulèvent Colard et Becet (manifestement, c'est celle là qui semble la plus fâcheuse pour ces auteurs) se situe bel et bien au coeur de la Nation. On pourrait difficilement croire à l'internationalisation de l'Etat-providence, même (et surtout) en regard d'un examen critique et minutieux de l'aide internationale. Ainsi, si l'on peut accorder une réalité discursive (cette hypertrophie des droits dont parlent Colard et Becet) sur le plan international, les droits prennent leur réelle "efficace" et ne se "dialectalisent" véritablement que dans le périmètre national et en sa citoyenneté. La longue et jusque là infructueuse marche du peuple palestinien, ces apatrides contemporains, à faire reconnaître la légitimité de sa cause sur le terrain du droit international en témoigne avec ardeur.

Face à la question palestinienne, la plupart des Etats occidentaux se retranchent dans leur sacro-saint principe de non-ingérence. D'ailleurs, un des principaux chantres de ce courant (R. Falk, 1978) admet que dans la sphère des relations

internationales en ce qui touche les droits humains, la logique étatique-nationaliste est toujours largement hégémonique. "L'internationale des droits de la personne", du moins celle dont se gave la raison d'Etat "bien pensante" (5), ne serait-elle que l'une de ces "chimères insaisissables"? En essayant de transcender ce cadre étatique-nationaliste des relations internationales en vue de tenir compte du rôle des mouvements sociaux dans l'établissement d'un nouvel ordre mondial, R. Falk posait récemment l'observation suivante :

An important aspect of the message of new social movements is that "politics" concerns human relations, including those within the family, and that the state can rarely control these domains by its coercive apparatus. The state is not as domineering as many fear even in highly authoritarian political arrangements. More space exists for "political" reform than had been understood. In this regard, the cumulative impact of social movements may largely remain "underground" until it erupts at an opportune moment to reshape the relation of forces in many parts of the world as to the character of challenges and responses. (Falk, 1987:178)

Faisant largement écho aux thèses soutenues par C. Offe (que nous verrons un peu plus loin), Falk reconnaît le potentiel de transformation globale des rapports inter-étatiques qu'offrent les mouvements sociaux bien qu'il admet du même coup que leurs ressources restent faibles et leurs moyens d'action, limités. Contentons-nous de noter que la problématique des droits humains -- et la dramatique qu'elle sous-tend -- telle que posée par Arendt (en dehors de la Nation, les droits humains ne sont qu'une formule vide) demeure très actuelle. Elle présente aussi l'avantage d'être historiquement vérifiée. Cette problématique risque même de

se poser ici même au Canada avec une acuité et une configuration particulière. Pensons à la réaction xénophobe de l'Etat canadien -- cette réaction est aussi manifestée par une partie de la population -- face au "problème des réfugiés". L'Etat canadien va probablement adopter des mesures fort draconiennes à l'intention des réfugiés "illégaux", mesures qui, de toute évidence, vont -- dans l'esprit tout au moins -- contrevenir aux dispositions de la Charte canadienne des droits et libertés. Dans quelle mesure les groupes de défense des réfugiés vont pouvoir instrumentaliser la Charte dans le but d'atténuer cette réaction xénophobe reste à voir car il faut bien voir que certaines des dispositions de la Charte ne s'appliquent qu'à la citoyenneté canadienne -- ceci est explicite dans le libellé de l'article 3 (droits démocratiques), et l'article 6 (liberté de circulation et d'établissement). Situés en dehors de la citoyenneté canadienne, les réfugiés en terre canadienne demeurent tout à fait exposés à l'arbitraire d'Etat.

Par ailleurs, les luttes que mènent les peuples sans Etat aujourd'hui confirment encore la validité de l'analyse arendtienne. Ceci n'exclut pas que l'on veuille dépasser les bornes de cette analyse. Les interventions d'organismes tels que Amnesty International et la Commission internationale des juristes -- tout en faisant preuve d'un grand réalisme politique -- de même que les théorisations autour de la question des mouvements sociaux en font foi. Mais avant

d'amener la discussion sur le terrain des mouvements sociaux, il est nécessaire de s'interroger sur les rapports entre les droits et la question minoritaire puisque c'est souvent par cette médiation que se pose aujourd'hui le problème des droits.

1.5 Droits et minorités

Le questionnement le plus fondamental de l'idée de la nation est souvent relié à l'interrogation qu'exigent la réalité, l'action et la revendication minoritaire. Aussi, la problématique actuelle au Canada des droits de la personne se révèle avec beaucoup d'acuité dans la question des minorités qui, à la différence des apatrides à qui on refuse tout statut national, s'insèrent le plus souvent, bon gré, mauvais gré, dans le giron d'un territoire national.

Dans son analyse du fait minoritaire dans l'ordre du droit, A. Fenet (1985) distingue deux grands courants du discours contemporain des droits humains : le premier est libéral, humanitaire et contient des éléments paternalistes et ethnocentriques, "on apporte le droit aux populations comme autrefois la culture!"; le deuxième est militant et fortement empreint de jusnaturalisme qui mène vers une conception étatique du droit (en cela, Fenet se trompe : c'est plutôt dans leur dimension positiviste que les droits conduisent à un renforcement de l'Etat; le droit naturel, s'il peut constituer "l'esprit des lois" peut difficilement s'opérationnaliser).

De cette exportation du droit, F. Chatelet et E. Pisier-Kouchner ont déjà noté qu'elle pourrait très bien être abandonnée sans pour autant qu'en souffre l'humanité : "le

constitutionalisme est en vogue et les dictatures les plus sordides ont déjà compris et comprendront de mieux en mieux qu'elles ont intérêt à l'imitation de la forme-modèle." (Châtelet et Pisier-Kouchner, 1981:146).

Dans sa conclusion logique, le discours militant rejoint le discours libéral, précise Fenet. Il propose la prémisse suivante : c'est parce que les communautés minoritaires produisent le droit qu'elles revendiquent des droits et non pas l'inverse. On doit constater d'emblée que le point de départ est semblable à celui de Gurvitch bien que les conclusions que tire Fenet soient très différentes. La notion d'ordre juridique, très proche de l'idée du droit social, est centrale dans son analyse :

La notion d'ordre juridique indique que le droit est commandement, mais aussi qu'il est ordonnancement. En tant qu'ordonnancement il est autre chose qu'une collection de règles. Il est un ensemble cohérent, articulé en tous ses éléments, réducteur de ses propres contradictions. Il est un système formel, structuré par une logique et dynamisé par une raison, une raison unique préservant les relations sociales de l'incohérence. Il ne peut être de l'ensemble des processus intégratifs par lesquels une société maintient son unité, perpétue son ordre propre, et assure sa survie. Le droit est donc forcément conservateur : avec ses qualifications propres, relié de façon plus ou moins élaborée, il formule un ordre social établi qu'il vise à défendre. (Fenet, 1985:30)

Parce qu'il est aussi ordonnancement, c'est-à-dire porteur en soi d'un ordre social, le droit institue la société au même titre qu'il est institué par elle et, de ce fait, ne dépend pas de l'Etat. Du sacro-saint principe de la

souveraineté de l'Etat dans les relations internationales, Fenet dira qu'il s'agit non pas d'un pouvoir particulier dont dispose l'Etat en vertu du droit mais bien plutôt de l'appropriation du droit par l'Etat. La formation de l'Etat appelle, selon l'auteur, trois remarques :

- a) la création de l'Etat est un acte par lequel une autorité s'institue et un corps social se constitue;
- b) la souveraineté de l'Etat ne devant pas, normalement, se déployer de façon arbitraire, par conséquent l'Etat est limité par sa propre raison (cette conception de la raison d'Etat est diamétralement opposée à celle de J. Ziegler);
- c) la prétention à la souveraineté "rencontre le consentement des hommes parce qu'elle est légitime".

Cette troisième remarque mérite qu'on s'y attache un peu plus longuement. Elle renvoie aussi à la notion d'Etat idéal élaborée par Carré de Malberg : "L'Etat idéal est bien celui qui a le moins besoin d'user de la puissance pour obtenir le concours de tout son peuple". Cette notion amène Fenet à énoncer que la légitimité d'un Etat tient au juridique, qu'il s'agit là d'un acte juridique essentiel.

L'Etat a donc besoin de la participation des citoyens à l'acte juridique de légitimation. On est ici très loin, aux antipodes en fait, on le verra plus loin, de l'analyse que fait Habermas de la légitimité où le pouvoir administratif, s'il a besoin des droits comme véhicules de valeurs

universalisantes, met aussi tout en branle pour éviter une participation populaire réelle au processus démocratique.

Pour Fenet, le fait que les minorités sont exclues de cette participation démontre clairement que : "la notion de minorité n'est donc pas d'ordre ethnologique: elle appartient au vocabulaire juridico-politique" (Fenet, 1985:36).

Ainsi, le rapport de domination sur les minoritaires ne peut se réduire à un facteur quantitatif (en l'occurrence, leur nombre par rapport à la communauté majoritaire) ou à un facteur qualitatif (c'est-à-dire, leur spécificité culturelle par rapport à la majorité). Certes, ces facteurs ont leur importance quant à la manière dont se vit la situation minoritaire, mais la notion de minorité ne dépend pas de ces derniers.

Il est intéressant de noter que c'est bien à partir de ces facteurs que se sont développées les plus courantes analyses du fait minoritaire au Canada. Pensons, par exemple, aux travaux de R. Breton (c.f., bibliographie) où la vitalité sociale des communautés minoritaires est largement jaugée en fonction de son degré de plénitude institutionnelle qui est, en partie tout au moins, déterminée par la présence de facteurs d'ordre quantitatif (une masse critique d'effectifs) et qualitatif (la "convivialité" et l'autogestion des institutions). Dans ces analyses "sociologiques" du fait

minoritaire au Canada, la question des droits passe presque sous silence, quoique plus récemment Breton ait noté dans un examen critique de la politique fédérale en matière de multiculturalisme, l'apport symbolique des droits à la revendication minoritaire :

The underlying conception of the <canadian> society, sociopolitical philosophy, and cultural assumptions are conveyed through a multiplicity of media. They are expressed, for instance, in the Constitution and the Canadian Charter of Rights and in statements (e.g., white papers, speeches, task force reports) presenting, justifying, or explaining policy options. And of course the various policies are themselves a reflection of a system of values and cultural identity. As far as ethnocultural groups are concerned, the Charter of Rights and the government's policy on multiculturalism constitute symbolic statements of considerable importance. (Breton, 1986: 26)

Plus qu'une expression symbolique des valeurs sociales, les droits, l'ordre juridique qu'ils impliquent, sont constitutifs, d'après Fenet, du fait minoritaire. Ainsi, la catégorie "minorité" est le produit d'une structuration déterminée, où "l'acte de pouvoir qui de la diversité fait une infériorité, transforme un groupe en minorité" (Fenet, 1985:38). Et, cet acte de pouvoir est d'essence juridique. Voilà pourquoi une minorité est d'abord pour Fenet une catégorie juridique. Bien qu'une définition du concept de minorité ne soit pas donnée ("chaque minorité est un cas bien spécifique puisqu'elle est le résultat d'un acte de pouvoir"), Fenet précise qu'un groupe est en situation minoritaire lorsque son existence n'est pas couverte par les énoncés de légitimité.

Du principe selon lequel l'exclusion de la Nation signifie la perte effective des droits -- que nous avons vu avec Arendt -- on passe ici, avec Fenet, au principe selon lequel l'exclusion par rapport aux références à la légitimité implique l'abrogation des droits. Depuis la "lente montée de la bourgeoisie et son accession au pouvoir", le fondement de la légitimité est passé de la religion à la proclamation des droits de l'homme et de la nation sur la place publique. Etant donné que la nation appelle l'Etat de la même manière que l'Etat invoque la nation, l'unité de la communauté (entendre la nation) exige l'unité de l'Etat.

Avec ce raisonnement d'une éclatante symétrie, Fenet démontre pourquoi chaque organisation étatique crée ses minorités. Ainsi, la minorité est toujours en rapport étroit avec l'Etat qui, dans sa recherche active de l'unité de la Nation, doit exclure certains groupes de l'ordre politico-juridique pour assurer la cohésion sociale. On voit dès lors que les propositions de Fenet sont tautologiques (exemple, une minorité est une catégorie juridico-politique parce qu'exclue par le pouvoir juridico-politique) et que le processus dynamique de la formation d'une communauté minoritaire est loin d'être expliqué voire même, décrit.

Il posera ensuite qu'une minorité est une entité sociale "parce qu'elle est un être collectif, un groupe, qui se manifeste en subjectivité collective" et donc génératrice de

droits qui permettent sa cohésion.. En un certain sens, Fenet étale ses propositions sur deux registres qui sont mutuellement exclusifs : d'un côté, il semble par moment endosser l'idée du droit social dont le principe agissant est l'intégration des parties au tout (6); d'un autre côté, Fenet joue aussi sur le registre de l'exclusion où le droit sert à ostraciser certaines parties qui réclament la reconnaissance de leur spécificité par rapport au tout.

L'incompatibilité de ces deux registres ne semble pas poser problème chez Fenet. D'ailleurs, le problème est ici totalement esquivé. Et pourtant, on le verra plus loin avec les avatars des "sixties" philosophantes, il en va de la logique même de l'Etat et des institutions qui en sortent de son giron depuis les révolutions démocratiques que de s'interroger sur l'antinomie exclusion-intégration.

Mais qu'en est-il de la réalité composite du fait minoritaire aujourd'hui? Car il faut bien voir que bon nombre de groupes sociaux se réclament aujourd'hui de ce droit à la différence sans toutefois que leur spécificité soit socialement et/ou "étatiquement" reconnue. Que l'on pense, par exemple, aux jeunes, aux personnes âgées, aux handicapés, aux homosexuels. Ces groupes exigent le respect de leur spécificité souvent exprimée sous forme de droits. Face à la notion très libérale de minorité "à géométrie variable", Fenet propose un usage beaucoup plus modéré de la notion de

minorité:

Un groupe de jeunes, un foyer de retraités, un cercle de femmes peuvent constituer une institution, un ordre juridique restreint, mais ni les jeunes, ni les retraités, ni les femmes, en tant que catégories, ne forment des entités sociales et ne sont donc des minorités.(...) La revendication < dans ces cas > vise donc à l'obtention de droits individuels et non collectifs. Est en jeu le sort d'individus et non pas d'une entité sociale.(Fenet, 1985: 54)

Il n'est pas clair comment, à prime abord, Fenet ait pu arriver à cette conclusion -- peut-être est-ce parce que les femmes, les retraités, les jeunes, les homosexuels, etc., sont incapables, dans l'esprit de Fenet, pour paraphraser C. Wright Mills, de transposer leurs épreuves personnelles en enjeux collectifs? Pourtant, il doit bien exister une condition humaine -- et les angoisses existentielles qu'elle peut engendrer -- qui soit quelque peu généralisable -- aussi éclatée soit-elle -- dans le fait d'être femme, jeune, vieux ou gai.

On peut déduire que Fenet est parvenu à cette conclusion par la prémisse suivante: l'ordre social n'est pas réductible à l'ordre juridique et l'application du critère "revendication de droits collectifs" sert à démarquer la minorité de la non-minorité. Du premier volet de la prémisse, on pourra facilement en convenir -- sauf si l'on refuse à ces groupes, que Fenet relègue au rang de catégories juridiques, une existence sociale réelle. Quant au second volet, il est beaucoup plus difficile d'en supporter les présupposés.

Comment croire, en effet, que la revendication -- qu'elle soit féministe ou homosexuelle -- ne soit pas en soi porteuse d'un projet social et, dans ce sens, véhicule de droits collectifs. Cette argumentation permet à Fenet de tirer les deux propositions pratiques suivantes :

- 1) lorsqu'un groupe revendique des droits il affirme son existence comme ordre juridique, donc comme réalité sociale;
- 2) lorsqu'un groupe ne dispose plus des "articulations et des ressorts nécessaires pour constituer un ordre social", il n'est plus un ordre juridique.

La conséquence théorique immédiate -- qui n'est pas sans avoir de conséquences pratiques -- de cette deuxième proposition est que dès qu'un groupe d'intérêt ne constitue pas un ordre social, les droits qu'il peut revendiquer sont individuels et non pas de nature collective. "La problématique à adopter n'est plus celle des droits du groupe car il n'y a plus de droit du groupe : elle est celle des droits de l'homme." (Fenet, 1985:54)

C'est précisément cette équation que C. Lefort s'est acharné avec tant de ferveur à remettre en question, on l'a vu, dans son examen critique des thèses de Marx, "prisonnier du piège de l'idéologie". Dans la même veine, Fenet reste captif de l'interprétation libérale des droits de l'homme.

Cette équation a largement servi à disqualifier les luttes menées au nom des droits humains en les reléguant aux confins de la vie privée. Cette disqualification n'est-elle pas un des signes distinctifs de ce que Habermas appelle, on le verra plus loin, la privatisation de la vie publique comme résultat immédiat du déplacement des crises systémiques (de légitimité et de rationalité) vers la sphère de l'individu (crises de l'identité)?

Du même coup, les réclamations qui portent sur plusieurs plans à la fois (que l'on pense aux exigences d'égalité qu'expriment les femmes), devenues individuelles et ayant perdues leur transcendance collective, sont banalisées (à chacun/chacune ses épreuves !), ce qui rend plus difficile encore la mobilisation générale et l'effort concerté.

Là où l'analyse de Fenet a quelque chose en soi d'intéressant à contribuer à notre questionnement sur les droits (et non pas en nous opposant à celle-ci comme nous l'avons fait jusqu'à maintenant), c'est justement au niveau de la revendication minoritaire. En effet, pour Fenet :

(...) revendiquer des droits c'est d'accepter de voir la revendication prendre place dans le dispositif d'un ordre plus vaste dont elle doit respecter au moins partiellement le jeu, et nécessairement les contraintes fondamentales. (Fenet, 1982: 58)

La revendication est donc, par essence, l'acceptation d'une forme de compromis par rapport à l'autorité envers qui elle est dirigée. Cette contrainte agit tant sur la forme de

la revendication que sur son contenu.

Dans sa forme, la revendication prend habituellement l'expression de la parole (qu'elle soit écrite ou verbale) et se veut avant tout une recherche de vérité. L'identité de l'ensemble minoritaire passe par l'expression de cette parole. "Plus qu'ailleurs, la revendication apparaît alors aussi comme une épreuve de vérité pour le groupe." (Fenet, 1982:59)

Et à quoi se juge cette épreuve de vérité? Précisément, répond Fenet, à la représentativité de ceux et celles qui parlent au nom du groupe. Voilà pourquoi les mouvements nationalitaires sont invariablement confrontés à la question de la représentativité. La représentativité tient à l'identité du groupe nationalitaire lui-même. Ceci expliquerait aussi probablement pourquoi cette question de la représentativité est si centrale pour l'Etat canadien dans ses interactions avec les organismes porte-parole des communautés minoritaires. Nous reviendrons là-dessus un peu plus loin -- qu'ils soient autochtones, minoritaires de langue officielle ou ethno-culturels.

Il y a dans la définition de l'identité minoritaire et dans la mise à l'épreuve de la représentativité de ses porte-parole, un écueil majeur concède Fenet : l'ensemble minoritaire devra absolument voir à ne pas verser dans un nationalisme "nationalitaire". En d'autres mots, la poursuite

d'un idéal nationalitaire -- même si ce n'est qu'au niveau de l'imaginaire collectif du groupe minoritaire -- qui aboutit nécessairement sur un projet d'Etat indépendant ne fait qu'enclaver le groupe minoritaire dans son particularisme. Du même coup, le groupe minoritaire s'aliène par rapport à l'Etat qui présente une propension à combattre avec acharnement toute tentative de "balkanisation".

La forme de la revendication minoritaire doit plutôt tendre vers l'universalité. C'est seulement et à ce prix seulement (i.e., mise au banc de ses visées séparatistes) que la revendication a quelque chance d'être prise en compte par l'Etat. Ceci implique donc que certains choix et replis stratégiques s'imposent à la revendication minoritaire :

Cette stratégie n'est pas dirigée contre la société ni contre l'Etat, mais dans la société et dans l'Etat, dont les minoritaires font partie par une multitude d'appartenances diversifiées. (Fenet, 1985:61)

La revendication minoritaire devient alors un "instrument politique opérationnel", un "signe de raison", une "marque de confiance dans la majorité et d'espoir dans l'Etat". Cette confiance et cet espoir seront-ils trahis par la majorité? Ceci reste une "affaire relevant d'analyses circonstanciées" estime Fenet.

On a déjà vu avec Arendt, à partir des données d'une analyse "circonstanciée" -- par exemple, de l'extermination des Juifs pendant la deuxième guerre mondiale -- comment une

majorité pourrait un jour décider, dans le respect le plus complet de la forme démocratique, de la mise en oeuvre d'un génocide. Un résultat paradoxal, tout au moins pour Fenet, de la revendication minoritaire est qu'en "affirmant ses exigences autonomes, le groupe valorise et renforce les liens l'unissant à la société tout entière." (Fenet, 1985:62)

Cette appartenance à la société doit d'abord s'exprimer selon le principe de l'égalité des droits entre individus. Si cette égalité des droits prend réellement force, elle favorise l'intégration de la minorité à la société nationale. Plane alors le spectre de l'assimilation. Cette virtualité est pour Fenet la conséquence inévitable de la pleine actualisation des droits humains, d'où :

Le premier droit du minoritaire est donc paradoxalement le droit à l'assimilation, parce qu'il est la condition implicite d'un exercice positif de sa différence. Sinon on retombe dans la logique de l'enfermement, étrangère de la démocratie, menée à son terme absurde et odieux par le système de l'apartheid. (Fenet, 1985:63)

La revendication minoritaire, si elle cherche à devenir crédible, doit donc, tout au moins dans sa forme, multiplier ses points de contact avec la société nationale majoritaire et l'ordre étatique, quitte à ce qu'une partie de ses effectifs s'assimile à la majorité. Ce sacrifice ne fera qu'accroître l'efficacité de l'action minoritaire menée par les "purs et les durs", les "irréductibles".

Dans cet ordre d'idée, un chef de file de la minorité

franco-ontarienne nous confiait, il y a quelques années, qu'en dernière analyse, la survie de la minorité franco-ontarienne au sein de la mosaïque canadienne ne pouvait compter que sur un noyau "d'irréductibles pour qui le français qu'ils parlent est aussi important que l'air qu'ils respirent!". Il y a donc ici même au Canada, une acceptation de l'assimilation chez les "professionnels" de la revendication minoritaire bien que celle-ci ne soit pas formulée sous forme de droit -- le droit à l'assimilation -- mais bien plutôt comme finalité inéluctable.

Quant à son contenu, la revendication minoritaire recherchera la relevance juridique (le terme est de Santi Romano, précise Fenet). Cette recherche de la relevance juridique va faire que la minorité devra tenter de définir ses aspirations essentiellement en fonction des paramètres fixés par l'ordre juridique dominant. Certaines composantes de la revendication minoritaire devront être abandonnées, sacrifiées au nom de l'efficacité. Par exemple, des projets tels que la constitution d'un Etat indépendant ou la dissolution pure et simple de l'Etat, s'ils ont pu être incubés et entretenus par la revendication minoritaire, devront être carrément rejetés au risque de voir sinon la revendication projetée en dehors de l'ordre juridique (ce qui entraînerait une perte totale de toute effectivité). La relevance juridique permettra à la revendication minoritaire de se porter "au coeur de la domination étatique : à l'idée de la légitimité".

Nous sommes ici très loin de l'oblique contrepoids au pouvoir étatique que représente, pour Lefort, la lutte pour la reconnaissance des droits humains. Nous sommes aussi loin des lectures à prémisses "formalistes" (Loschak, Pasukanis) et "systémiques" (on le verra plus loin avec Habermas) des droits humains.

Lessivée de son contenu séditionnel (pour ne pas dire galvaudée), intégrée à la logique de l'Etat, la revendication minoritaire pourra alors être prise en compte par l'Etat :

Ainsi dans la plupart des cas la revendication minoritaire suppose un compromis laissant subsister partiellement la situation minoritaire. Ce compromis est une chance pour la minorité mais aussi un risque puisqu'il peut se révéler dévitalisant pour elle. Il gomme l'oppression manifeste mais, abaissant par là les défenses du groupe <minoritaire>, il emprunte toujours plus à la rationalité dominante qu'à celle de l'ordre minoritaire. Celui-ci peut ainsi perdre progressivement ses références unifiantes. Si le groupe minoritaire ne réussit pas à s'adapter à cette définition nouvelle de lui-même induite par le compromis, ce dernier n'ouvre alors que la voie de l'assimilation, via la folklorisation instituée. (Fenet, 1985:66)

On voit donc poindre l'enjeu fondamental de la revendication minoritaire tel que posé par Fenet : se situer entièrement en dehors de la logique de l'ordre juridique en réclamant, par exemple, comme une brèche anarchique dans le bloc étatique, la dissolution de l'Etat, ou encore en affirmant, ce qui peut sembler une hérésie en démocratie libérale, la primauté des droits collectifs -- notamment, le droit à l'autodétermination des peuples -- sur les droits individuels, et ne pas être pris en compte par la société et

par l'Etat; ou se situer à l'intérieur de la logique de l'ordre juridique et devenir crédible et légitime (relevance juridique) et voir l'idéal nationalitaire considérablement diminué.

Que la voie du compromis soit choisie, la revendication minoritaire augmentera inévitablement la demande de droit auprès de l'Etat. Cette demande de droit, remarque Fenet :

(...) fait pénétrer l'Etat dans des domaines qu'il ignorait jusqu'alors. Elle lui donne une prise accrue sur la société. L'Etat de droit est indispensable à l'organisation des libertés dans les sociétés modernes, ses avancées n'en réduisent pas moins la sphère d'autonomie des individus. Les implications de cela, dans le cas des groupes minoritaires sont bien réelles, et d'abord du point de vue des minoritaires eux-mêmes. Le fait <que les groupes minoritaires> s'adressent à l'Etat est déjà un signe de reconnaissance de la centralité et de la puissance <de l'Etat>. Mais <le renforcement de l'Etat> indique aussi une perte d'efficacité autonome de l'ordre minoritaire : pour se préserver, pour continuer à assumer ses fonctions, ce dernier a besoin du renfort de l'ordre étatique. En satisfaisant la revendication, l'Etat peut donc obtenir plus en réalité qu'il n'en donne en apparence. Il renforce sa centralité, il authentifie son rôle de protecteur universel, de dispensateur suprême, il accroît chez les minoritaires le sentiment d'appartenance étatique nationale.

De façon concrète on peut poser en règle que l'Etat ne consacre pas de droits sans en réglementer l'exercice, et ne reconnaît pas une entité sociale sans en contrôler ou au moins en encadrer le fonctionnement. (Fenet, 1985: 67)

Bien que l'argumentation qu'élabore Fenet soit parfois tronquée, parfois tautologique et souvent incohérente dans son contenu théorique, les conclusions qu'il en tire jettent néanmoins une certaine lumière sur l'instrumentalisation du droit : séduite par l'efficacité qu'offre l'ordre juridique et

ensuite modelée par lui au profit de sa relevance juridique, la revendication minoritaire est absorbée par l'Etat. Une fois intégrée à l'Etat, la revendication minoritaire est incapable d'en modifier, de l'intérieur, la logique; au contraire, elle en devient partie intégrante et contribue ainsi à la cohésion, à l'unité de l'ensemble national. D'où le pessimisme de la conclusion de cette analyse : l'Etat, même "providentiel", ne fait jamais de cadeau. Face à la raison d'Etat, rien n'est gratuit, le "monstre froid" ignore la philanthropie. Dans l'enceinte étatique, tout est calcul. Voilà en quoi tient la principale leçon que l'on peut retirer de l'analyse de Fenet -- presque en réaction à celle-ci: si la société civile (ses composantes minoritaires tout au moins) sait instrumentaliser les droits, cela n'implique pas pour autant qu'elle puisse en contrôler complètement les effets.

Nous reviendrons un peu plus loin sur cette idée lorsque nous tenterons d'établir dans quelle mesure cette économie politique de la demande de droit a pu jouer un rôle dans l'émergence, et, finalement sur le plan de la gestion étatique de la revendication de droits au Canada.

1.6 Droits et révolutions

Un bref retour historique est à ce stade-ci nécessaire afin de retracer les origines et les antinomies des premières Déclarations des droits de l'homme. Les éléments théoriques qui en seront dégagés serviront par la suite à mieux cerner le sens et la pratique de l'humanisme juridique actuel.

H. Arendt dans son Essai sur la révolution, précise que la signification profonde d'une révolution est véritablement la fondation de la liberté et plus précisément, "la fondation d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître" (1967: 181). Ainsi, pour Arendt, toute guerre civile, insurrection, révolte ou rébellion, qui a comme finalité effective le remplacement d'une forme de gouvernement par une autre ne peut être considérée comme une révolution -- tout au moins, dans son acception moderne.

La conception moderne de la Révolution, inextricablement liée à l'idée que le cours de l'Histoire, brusquement, recommence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant, va se dérouler, étaient inconnue avant la fin du XVIIIe siècle et ses deux grandes révolutions. (...) Pourtant, dès que les révolutions eurent commencé leur déroulement, et longtemps avant que ceux qui s'y trouvaient engagés pussent savoir à quoi s'en tenir sur l'issue de l'entreprise, victoire ou désastre, la nouveauté de l'histoire et la signification la plus secrète de l'action devinrent manifestes pour les acteurs comme pour les spectateurs. (...) La coïncidence de l'idée de liberté et de celle d'un "nouveau commencement" ou avènement est donc capitale pour toute compréhension de la révolution moderne." (Arendt, 1967: 37)

Essentiellement, Arendt distingue deux grandes conceptions de la Révolution : la révolution sociale française et la révolution politique américaine. La différence fondamentale entre les deux révolutions est qu'aux Etats-Unis l'élan révolutionnaire était principalement dirigé par la quête du bonheur public et de la liberté politique alors qu'en France, la révolution était guidée par la "question sociale" c'est-à-dire, par le paupérisme des masses auquel tentait de répondre l'Etat républicain en herbe. En France, "c'est la nécessité, les besoins urgents du Peuple qui déchaînèrent la Terreur et sonnèrent le glas de la Révolution" (1967: 84) précise Arendt. Ceci explique la transformation de l'idée originelle des droits de l'homme -- à l'origine confinée aux droits politique et civils -- en droits des "Sans-Culottes" c'est-à-dire en droits économiques et sociaux. A propos de la lecture que fait Marx de la révolution française, Arendt remarque :

(...) Marx, le plus grand théoricien qu'aient jamais eu les révolutions, s'intéressait beaucoup plus à l'Histoire qu'à la Politique et pour cette raison, négligea presque complètement les intentions originelles des hommes de la Révolution, fonder la Liberté, et qu'il concentra presque exclusivement son attention sur le cours apparemment objectif des événements révolutionnaires (...) il est hors de doute que le jeune Marx était convaincu que la raison pour laquelle la Révolution française n'avait pu fonder la Liberté est qu'elle n'avait pas réussi à trouver une solution à la question sociale. (Arendt, 1967: 85-86)

C'est donc l'éruption de la misère dans l'arène politique -- qui sous le joug monarchiste avait jusque là

négligé la question sociale -- qui transforma l'intention révolutionnaire en France. Arendt précise cependant que les choses étaient d'un tout autre ordre aux Etats-Unis où la question sociale -- si elle se posait avec force pour la population noire réduite à l'esclavage qui, de toute façon, n'avait encore aucune existence politique reconnue -- n'avait pas la même ampleur qu'en France. Alors qu'en France, la pauvreté était endémique, les treize colonies britanniques en Amérique étaient relativement prospères. L'intention révolutionnaire aux Etats-Unis était bel et bien d'ordre politique, c'est-à-dire vouloir jeter les bases d'une société politique où la liberté de tous pourrait s'épanouir avec le minimum d'interférence de la part de la puissance publique. En France, la révolution visait à mettre fin à l'Ancien Régime et à édifier un ordre social juste et bon pour les miséreux, alors qu'aux Etats-Unis, la révolution visait à édifier un ordre politique où chaque individu pourrait librement poursuivre sa "quête du bonheur".

On peut noter -- Habermas l'a déjà fait -- qu'il y a chez Arendt une idée de la bonne (l'américaine) et de la mauvaise (la française) révolution comme l'indique le passage suivant:

Il est curieux de constater que l'Américain du XXe siècle, plus encore que l'opinion informée de l'Europe, est souvent disposé à interpréter la Révolution américaine à la lumière de la Révolution française pour ne s'être pas conformé, visiblement, à l'exemple de la seconde. La triste vérité à ce sujet est que la Révolution française, qui devait se terminer en

désastre, c'est l'histoire mondiale, cependant que la Révolution américaine, si triomphalement réussie, reste un événement d'importance locale et pas beaucoup plus. (Arendt, 1967: 77-78)

J. Habermas (1975) a examiné les rapports entre le droit naturel et les révolutions française et américaine. Dans son acception classique, précise Habermas, le droit naturel était voué avant tout à l'établissement de normes morales définies à partir de la vertu. Avec les Déclarations française et américaine des droits de l'homme, le droit naturel fut progressivement transmué en droit positif, c'est-à-dire en droits qui exigent, en vue de leur réalisation, le concours actif de la puissance publique, en l'occurrence, l'Etat. Habermas reconnaît cependant que la signification historique des deux révolutions est fort différente :

En recourant aux Droits de l'homme, les colons américains veulent légitimer leur indépendance vis-à-vis de l'empire britannique; les Français quant à eux, légitimer la chute de l'Ancien Régime. (Habermas, 1975: 113)

Reprenant pour l'essentiel les thèses d'Arendt, Habermas dit que le sens révolutionnaire en France sera de fonder une nouvelle constitution, de former la société et l'opinion publique alors qu'en Amérique, il s'agira de fonder l'indépendance en laissant jouer librement le sens commun (commonsense) et les forces du marché dans la définition du social. C'est véritablement dans sa version française :

(...) que le devenir-positif du droit naturel se mue en tâche révolutionnaire: la philosophie ne devait plus orienter une action politique habile dans le cadre des lois données; elle devait, par des lois, instruire des

moyens d'établir un ordre techniquement bien conçu" (Habermas, 1975a:117)

Habermas distingue deux conceptions du droit naturel : la conception libérale exprimée par T. Paine et les maîtres à penser de la révolution américaine, et la conception classique influencée par les Physiocrates et reprise par le mouvement jacobin qui donna à la révolution française son impulsion première :

Les forces révolutionnaires sont utilisées aux Etats-Unis pour restreindre les débordements d'un pouvoir despotique alors qu'en France elles le sont pour contruire un ordre naturel qui ne peut compter sur une coïncidence avec une base naturelle. Dans un cas la Révolution peut laisser l'égoïsme des intérêts naturels travailler pour elle, tandis qu'elle doit dans l'autre mobiliser les forces morales. (Habermas, 1975: 129)

La rationalité diamétralement opposée des deux révolutions conduit inévitablement à deux conceptions du pouvoir et de la place des droits dans sa transformation. Dans son expression française, la révolution (qui est en soi une manifestation de pouvoir) devient une révolution théorique où il devient impératif de voir se conformer la réalité sociale en fonction d'un projet politique (cristallisé dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen); alors que dans son expression américaine, la révolution devient une révolution pratique où il s'agit de laisser la réalité sociale moduler le projet politique. On verra plus loin comment cette antinomie -- Habermas y voit là une des grandes tensions entre la théorie et la pratique qui traversent les sociétés du capitalisme avancé) habite toujours le discours et la pratique

des militants pour la défense des droits de la personne au Canada.

Avant d'examiner une des caractéristiques fondamentales des sociétés du capitalisme avancé (c'est-à-dire, cette propension continuelle à la crise), il est intéressant de noter, avec Habermas, que c'est à la conception américaine des droits de l'homme que s'est surtout attaqué Marx -- car cette conception était aussi présente, quoique au second plan, en France dans l'intention de certains révolutionnaires. N'ayant pu différencier entre ces deux conceptions, Marx s'est fait, sans le savoir et sans le vouloir, d'après Habermas, le chantre de la tradition révolutionnaire classique (théorique et politique) :

(...) la doctrine libérale <américaine> du droit naturel n'aurait pu en aucun cas fonder la conscience que la Révolution Française avait d'elle même. Celle-ci prenait bien plutôt appui sur l'idée d'une société politique, d'une organisation englobant à la fois l'Etat et la Société. Sans le savoir, Marx continue cette tradition et reprend à son concept de révolution tout en lui donnant un autre contenu : tandis que la révolution politique a émancipé le citoyen du point de vue juridique, la révolution prolétarienne future doit émanciper l'homme du point de vue social. (...) Le prolétariat doit utiliser le pouvoir qu'il a conquis politiquement pour organiser à son tour la base sociale naturelle de l'Etat issu de la révolution politique bourgeoise, et ce par une révolution venant d'en haut au moyen d'interventions des politiques dans les rapports de production bourgeois. (Habermas, citant Marx, 1975a: 134)

Mais la conséquence la plus profonde de cette méconnaissance de Marx est d'avoir, d'après Habermas, discrédité pour le marxisme l'idée même de la légalité et

l'intention du droit naturel, à un point tel que se sont rompus les liens entre le droit naturel et la Révolution. Cet "obstacle épistémologique" (comme empêchement au développement de la pensée scientifique -- G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique) de la pensée marxiste justifie la critique que lui adresse Lefort (i.e., d'être tombé dans le piège de l'idéologie) de même que le reproche que formule Kolakowski (i.e., l'incompatibilité conceptuelle du marxisme à l'idée des droits de la personne).

Plusieurs marxistes portent encore ce lourd héritage quand ils/elles évacuent le droit et les droits comme étant uniquement une expression de l'ordre politique bourgeois. Habermas nous apprend ailleurs que l'espace qui permet justement la communication publique de l'opinion, s'il est d'origine bourgeoise, aura aussi servi de terreau à de nombreuses revendications ouvrières.

1.7 Tendances à la crise

Habermas a analysé les tendances à la crise du capitalisme avancé (voir Raison et légitimité, 1980). Sans reprendre l'argumentation complète que développe Habermas à ce propos, certains éléments théoriques ressortent de cette lecture systémique de la notion de crise dans la société du capitalisme avancé et ajoutent à la compréhension de la problématique contemporaine des droits humains.

Selon le philosophe de l'Ecole de Francfort, la domination manifeste (en régime féodal, du noble sur le serf, par exemple) fait place, dans le capitalisme libéral, au "pouvoir anonymement politique des sujets de droit privé". Ainsi, l'anonymat politique de la domination de classe est supplanté par un anonymat social. Empruntant au langage de la théorie des systèmes, Habermas précise que les valeurs universalistes de l'idéologie bourgeoise ont généralisé les prétentions de la personne à avoir des droits civils et politiques. Et ces droits ne peuvent être niés par la puissance publique.

Pensons, par exemple, au droit de participer à des élections. Ce droit fait maintenant partie du système légitimatoire du capitalisme avancé. Or, les contradictions qui minent le capitalisme avancé, notamment les tensions qui

résultent d'une "production qui est administrativement socialisée, et l'appropriation et l'utilisation de la plus-value qui demeurent des affaires privées" (Habermas, 1980:58) deviennent de plus en plus difficiles à contrôler. Les masses populaires -- elles ne peuvent être constamment bernées par le système législatif -- sont amenées à constater les insuffisances et les inéquités de l'appareil productif, malgré le fait qu'elles ont droit au suffrage universel.

Cette prise de conscience a comme conséquence immédiate d'accroître la conscience de classe du prolétariat. Les rapports de classe sont alors exacerbés. D'où, la formidable propension à la crise qui est, selon Habermas, si caractéristique du système capitaliste. La réponse du capitalisme avancé face à cette tendance -- qui, comme tout système, trouve son équilibre en tentant de résorber les facteurs internes de crise et en se prémunissant contre les facteurs externes de crise -- est d'avoir mis en place des institutions et des procédures de démocratie formelle. Par leur participation au processus démocratique, les citoyens ont l'illusion d'être consultés dans la gestion des affaires publiques.

Dans les faits, cependant faute de mécanismes concrets -- au-delà de l'électoratisme -- qui permettent une participation réelle de la base populaire à la prise de

décision, les citoyens interviennent très peu dans les grandes orientations de la pratique étatique. Les puissants technocrates ont tout le loisir de gérer la chose publique en mettant à contribution la science et la technique.

Cela est permis grâce à un processus de légitimation qui crée des motifs généralisés, c'est-à-dire qui assure la loyauté diffuse des masses, mais qui évite la participation. (Habermas, 1980:58)

Loyauté des masses et participation factice des couches populaires au pouvoir politique, tels sont les termes de l'illusion démocratique. L'opinion publique se trouve complètement désinvestie de sa charge politique et le citoyen est relégué au rôle passif du consentement implicite ou de la dissension silencieuse. Voilà, en quelques lignes, la mécanique réelle, d'après Habermas, qui sous-tend "l'invention démocratique" dont l'intention est d'assurer au pouvoir étatique la loyauté des masses et leur servilité par une participation illusoire au processus politique. Mais quelles sont donc ces crises qui, pour Habermas, ébranlent de façon endémique le capitalisme?

La notion de crise chez Habermas est multidimensionnelle et exige une solide élaboration théorique. Sommairement, il distingue quatre grandes tendances à la crise :

a) crise économique où l'appareil d'Etat doit intervenir sans cesse dans la formation de la valeur (au sens marxien du terme) et contrebalancer les tendances monopolistes du capitalisme avancé; cette tendance nuit à l'accumulation du

capital en exerçant une ponction toujours plus importante des ressources exigées par l'organisation et la prestation de services publics;

b) crise de rationalité qui prend lieu dans la sphère politique où des intérêts capitalistes individuels (et égoïstes) en opposition menacent la rationalité administrative de l'appareil d'Etat; cette remise en question est souvent enclenchée par l'alourdissement du fardeau fiscal--voir à ce propos l'étude de J. O'Connor, The Fiscal Crisis and the State, 1976;

c) crise de légitimation où les citoyens retirent leur confiance à l'Etat qui est incapable de résorber les contradictions qu'il s'était proposé de résoudre; l'actualisation de ce type de crise peut avoir comme effet de "re-politiser" l'opinion publique et les rapports de classes;

d) crise de motivation, dont le théâtre est la sphère socio-culturelle, qui est caractérisée par l'érosion des traditions qui sont à la base même de tout l'édifice social; les crises de motivation sont souvent engendrées par des exigences excessives découlant de besoins nouveaux auxquels l'Etat ne peut répondre; la justification de ces besoins nouveaux prendront source dans les valeurs universalistes de la bourgeoisie.

Mais où, dans cette complexe mécanique de la crise, intervient la question des droits ? Bien qu'Habermas reste muet à ce propos, il nous semble suffisamment démontré tant

par les analyses d'inspiration libérale autant que marxiste, que leur point de départ soit le contenu ou la forme, que les droits humains sont un condensé idéologique des préceptes du "vivre ensemble" distillés pendant les "Lumières" à partir de composantes de la philosophie classique (la pensée de Saint-Thomas d'Aquin, entre autres) et moderne (l'apport de Rousseau est reconnu par tous).

En soi, les droits expriment un certain idéal qui, sans être nécessairement universalisable, comporte néanmoins une prétention à l'universel (voir à ce sujet l'élaboration de R. Panikkar - 1982 - qui examine le caractère universel des droits humains pour conclure que l'on peut retrouver des principes fort semblables des civilisations d'origine différente comme, par exemple, dans la culture spirituelle coranique). Le libéralisme permet l'éclosion de groupes de revendication qui réclament des droits spécifiques justement sur la base de ces valeurs universelles. Face à un Etat dont la capacité de prendre en compte ces nouvelles exigences est de plus en plus limitée, les contradictions du système capitaliste prennent davantage d'acuité.

Ainsi, la référence aux droits, par les créances qu'elle pose sur la société, force l'Etat à intervenir dans des champs jusque là laissés aux forces du marché et l'amène à admettre, du même coup, son incapacité à résoudre les contradictions structurelles qui secouent l'appareil productif. Compte tenu

de sa marge de manoeuvre financière décroissante (comme le démontre l'analyse de O'Connor) l'Etat se voit dans l'obligation de taxer toujours plus lourdement encore l'appareil productif. Et en avant la crise!

Or, cette mécanique serait relativement facile à élucider -- et à dénoncer -- si ce n'était du fait que, pour Habermas, le capitalisme présente cette étonnante faculté à déplacer ses contradictions fondamentales de l'ordre économique vers l'ordre politique et finalement vers l'ordre individuel. Les crises, de rationalité et de légitimation sont, en quelque sorte, transmues en crise de l'identité. Il y a, implicitement, une forme d'eschatologie à la base de l'élaboration habermassienne du concept de crise : plus les contradictions fondamentales passent de la sphère économique à la sphère socio-culturelle et finalement, à la sphère individuelle, plus la crise devient profonde et incontournable. Ainsi, c'est ultimement l'individu qui est amené à porter l'odieux des contradictions du système.

En ce sens, l'analytique de la crise que nous propose Habermas est, en dernier ressort, d'ordre psycho-social. Tant l'individu -- et son identité -- que la société elle-même perdent alors le sens de l'action, qu'elle soit de nature privée ou publique. D'où, la généralisation de ce que Habermas appelle une attitude privée devant la vie publique; c'est-à-dire, un repli sur la vie privée qui se reflète par la

primauté de l'espace familial et aussi par la poursuite d'un mode de vie hédoniste (comme, par exemple, l'hédonisme "à-la-club-Med" dans lequel s'enlissent tant de "B.C.B.G." -- ou "Yuppies" comme il convient ici de les appeler). D'où aussi, la course effrénée envers les avantages qu'offre la vie publique comme le signalent de façon si éloquente le carriérisme et l'opportunisme de bon nombre de "politiques" -- hommes et femmes. De ce repli sur le privé, naît une recherche continuelle du sens à l'existence au sein de la sphère privée (7).

C'est ce qui fait dire à Habermas, que le sens (tant à l'existence individuelle qu'à la vie collective) est une ressource rare et qui le devient de plus en plus. Pour contrer cette crise de motivation qui débouche inéluctablement sur une crise de l'identité (perte de sens), le capitalisme doit toujours puiser davantage dans ses réserves de traditions. L'acuité d'une crise de motivation est d'autant plus avancée que,

(...) les sociétés capitalistes ont toujours été dépendantes des conditions marginales culturelles qu'elles ne pouvaient engendrer d'elles-mêmes: elles vivent en parasites sur les réserves de traditions. (Habermas, 1980:109)

Il y a donc, dans la société capitaliste, une incapacité à renouveler le stock socio-culturel, qu'il s'agisse de l'art (bien qu'Habermas admette qu'étant donné que l'art n'a pas encore été complètement instrumentalisé par la culture

politique bourgeoise, il peut encore servir de refuge aux besoins résiduels de créativité que connaissent certaines personnes, besoins qui ne sont pas encore complètement pris en charge par l'Etat), de la science (selon Habermas, le système des sciences génère lui-même les critères qui servent à le critiquer et donc à démontrer la faillite de la science par rapport à sa propre rationalité; par ailleurs, la science peut aussi servir de catalyseur à la formation de synthèses populaires d'information scientifique qui conduisent à un ésotérisme de la compétence et de l'expertise scientifique), ou de la morale universaliste qui englobe le droit formel bourgeois et le droit naturel moderne (qu'Habermas traite, de manière approfondie, dans son analyse, on l'a vu plus haut, des révolutions bourgeoises).

Selon Habermas, les problèmes de régulation des crises structurelles du capitalisme avancé provoquent une dissociation de plus en plus complète entre la morale qui, idéalement, devrait fournir les principes universels de la socialité à l'ensemble de la société et, le droit qui, engendre les normes particulières servant à délimiter "les marges compatibles dans lesquelles l'individu peut suivre ses intérêts particuliers de façon autonome et privée" (Habermas, 1980:124). La force de légitimation du droit (entendre ici le droit positif, c.-à.-d., institué par l'Etat) en tant qu'idéologie est justement fonction de sa proximité avec des valeurs "universelles" comme celles exprimées par les droits

humains.

Ainsi les constitutions bourgeoises écrites contiennent un catalogue de droits fondamentaux fortement immunisé contre les changements qui a force légitimante dans la mesure, et dans la mesure seulement, où il est compris en corrélation avec une idéologie du système de domination. (Habermas, 1980: 140)

A défaut de cette référence à l'universel que permet ce "catalogue", l'idéologie dominante du capitalisme avancé perd son pouvoir de légitimation. Désormais, l'autorité de la domination d'une classe sur une autre repose (en plus de la force brute) sur la puissance normative -- donc d'intégration, ce qui place Habermas aux antipodes par rapport à Foucault -- plutôt que sur la formation d'un consensus par exclusion de l'altérité. Habermas précise que la puissance normative peut être non-coercitive si elle permet des compromis dans la poursuite des intérêts individuels qui inévitablement s'entrechoquent.

Si, pour Lefort, c'est justement l'essence de l'invention démocratique que de rendre possible ce compromis entre les intérêts individuels et leur adéquation à la société, Habermas pose, en revanche, un constat sévère quant à la démocratie :

On ne comprend plus par démocratie les conditions qui permettent de satisfaire tous les intérêts légitimes par la voie de la réalisation de l'intérêt fondamental pour la participation et l'autodétermination. Elle désigne maintenant un code de distribution pour compensation conforme au système, autrement dit un régulateur pour la satisfaction d'intérêts privés.(...) L'égalité politique ne désigne plus désormais que le droit formel à un accès au pouvoir avec des chances égales pour tous (...). <La

démocratie> doit au contraire rendre possible des compromis entre les élites dominantes. (Habermas, 1980:169)

Le pluralisme des élites (élites qui utilisent abondamment le langage des droits, notons-le au passage) ayant graduellement supplanté la souveraineté du peuple, le pouvoir administratif doit alors modifier ses stratégies de légitimation. Les crises, dont l'origine est économique, sont déplacées vers l'ordre politique. L'Etat tente alors de minimiser les effets des contradictions structurelles de l'appareil productif. Ce faisant, il se montre largement incapable de répondre aux exigences des masses que font naître les discours idéologiques, notamment les aspirations et les attentes résultant de la reconnaissance de nouveaux droits.

Par l'effet pervers de ce repliement de l'individu sur sa sphère privée, la crise de légitimité, que l'Etat est incapable de résorber complètement, mène à une crise de l'identité chez l'individu :

La séparation d'avec la société expose l'individu à une multitude de dangers qu'il est incapable d'affronter tout seul, et dans le cas extrême, au danger d'une disparition imminente. La séparation d'avec la société impose aussi d'insupportables tensions psychologiques à l'individu, des tensions qui ont leur origine dans le fait anthropologique de la socialité. Le danger ultime d'une telle séparation, cependant, est le danger de l'absurdité (meaninglessness). (...) Etre en société, c'est être normal (sane), précisément en ce sens qu'on est protégé de la "folie" (insanity) ultime que représente cette terreur de l'anomie. (1980: 162).

Retournement de la crise contre l'individu qui sombre

dans le marasme de sa recherche d'identité personnelle dont la non-résolution peut mener jusqu'à la folie. L'analyse que fait Habermas est intéressante à plusieurs égards. Elle incite à l'examen des rapports entre les systèmes économique, politico-administratif et socio-culturel jusqu'à leurs frontières extrêmes c'est-à-dire, jusqu'à l'individu.

En ce sens, l'approche que développe Habermas est holistique : les tensions entre la théorie (par exemple, l'idéal démocratique exprimé dans les droits humains) et la pratique (par exemple, la raison instrumentale qui pousse l'Etat à utiliser les droits humains dans l'exercice et la légitimation de son pouvoir) qui prennent lieu dans la société (crises du système) sont intériorisées par l'individu sous une forme ou une autre (crises de l'identité).

Cette approche amène Habermas à se demander si les conditions qui prévalent au sein du capitalisme avancé ne présideront pas à la fin de l'individu étant donné l'érosion constante de l'identité individuelle.

L'analyse d'Habermas est aussi intéressante à un autre égard. Elle permet de compléter le constat que nous poserons plus bas quant à la réalité institutionnelle qui est muée par une logique d'intégration plutôt que par une logique d'exclusion. Ainsi, ce n'est pas parce que l'individu (qu'il soit fou ou criminel) est intégré (en vertu du sacro-saint

principe, en démocratie, de l'égalité) au système que son identité est pour autant préservée. D'autres facteurs, comme la vitalité des mouvements sociaux qui donnent une voix à la société civile et un sens à son action, doivent aussi agir. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect avec C. Offe et dans l'examen que nous proposerons du paysage canadien des droits.

Certains (voir par exemple, P. Birnbaum, 1982) ont reproché à Habermas de négliger le problème de l'Etat lui-même. En décrivant l'Etat comme une institution réifiée, Habermas passe sous silence son histoire, sa spécificité institutionnelle et le type de personnel qu'il recrute de même que l'éthos qu'il distille. Il est vrai qu'Habermas préfère à l'Etat la notion plutôt élastique de "pouvoir administratif" et que, dans une certaine mesure, l'Etat semble parfois innocenté par rapport à la pérennisation d'un ordre social particulier. Bien que ces critiques soient valables, elles n'invalident pas pour autant la contribution que fait Habermas vers une plus grande intelligibilité des contradictions inhérentes au capitalisme avancé.

En ce qui a trait à notre problématique, l'analyse d'Habermas a le mérite de mettre en lumière la complexe (et le plus souvent, ambiguë) relation entre le discours des droits de la personne comme véhicule de l'universel bourgeois et la capacité qu'a le capitalisme à déplacer les crises de rationalité du système vers l'identité de l'individu par un

recours constant à la réserve des traditions libérales universalisables, dont font indiscutablement partie les droits de la personne. Nous verrons comment ce phénomène de la déstructuration de l'identité individuelle agit dans les sphères institutionnelles canadiennes.

En plus de reconnaître la centralité de l'individu dans la question du pouvoir (ce que les lectures "sémantiques" et "formalistes" que nous avons exposées ci-haut, à l'exception peut-être de celle de Lefort, reconnaissent peu ou pas), la grille que propose Habermas permet de dégager deux moments critiques de l'instrumentalisation des droits de la personne :

- 1) dans un premier temps, les droits instrumentalisés par les groupes de revendication sont constitutifs d'un espace public communicationnel (et donc démocratique, dirait Lefort) en dévoilant les contradictions fondamentales du système et en permettant leur discussion dans l'opinion publique; que cet espace soit d'origine bourgeoise, nous le notions plus haut, n'empêche pas que les masses populaires puissent l'utiliser pour mettre de l'avant leurs exigences;
- 2) dans un deuxième temps, les droits humains, à titre de valeurs universalisables de l'héritage socio-culturel bourgeois sont instrumentalisés par l'Etat; ils mènent ainsi, par le truchement de la sphère socio-culturelle où se vit une désaffection générale (crise de motivation), à l'individualisation de la crise du système, et agissent, par conséquent dans le sens d'une déstructuration (neutralisation

ou perte d'effectivité) de l'espace public. De façon concomitante, l'instrumentalisation des droits par l'Etat mène à la destruction de l'identité individuelle elle-même.

1.8 Avatars des "sixties" philosophantes

Permettons-nous ici une digression. Il s'agit de s'interroger un peu plus longuement sur cet impératif du dépassement du droit que propose Foucault. L'enjeu de cette proposition est central dans la question de l'instrumentalité des droits humains quant au ré-calibrage des rapports de force entre la société et l'Etat puisqu'il soulève l'épineux problème de l'égalité.

Il ne serait donc plus possible de penser, selon Foucault, le pouvoir à partir du juridique. Le droit empêcherait même de comprendre la volonté derrière les multiples et insidieuses formes de contrôle social qui produisent et reproduisent des êtres socialement dociles, politiquement serviles et économiquement utiles. Dans sa fameuse analytique de la naissance des pouvoirs disciplinaires, Foucault signale que :

Historiquement, le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIII^e siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif. Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur, de ces processus. La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaire était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces sous-systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. (...) Les "Lumières" qui ont découvert les libertés ont aussi inventés les disciplines. (Foucault, 1975:223-224)

Cet "autre versant obscur" que s'est attaché Foucault à analyser avec tant de minutie et de tranchant formerait une sorte de contre-droit dont le rôle est essentiellement de reproduire le "plus de pouvoir" des uns et le "moins de pouvoir" des autres.

Foncièrement inégalitaires, les institutions disciplinaires (prisons, casernes, asiles, etc.) consolident les rapports de force en ce qu'ils représentent et perpétuent le modèle dominant d'organisation sociale. Lorsque, par exemple, Foucault décrit le modèle panoptique de Bentham, il vise à cerner l'essence même de la société disciplinaire, tout au moins dans son projet. Ainsi, tant que le corps et l'esprit, du berceau au cercueil, restent captifs de cette toile tissée par les infimes et subtils micro-pouvoirs, on aura beau pontifier autant que l'on veut à propos des droits de la personne et du principe égalitaire qui les sous-tend, cela ne changera en rien la distribution du pouvoir dans la société.

A certains égards, cette lecture est assez proche de celle que faisait Marx, nous l'avons vu, de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen. Là où Foucault voit l'effet insidieux des disciplines, Marx y voyait le principe de la police masquée derrière celui de la sûreté. Les deux se rejoignent pour dire que ces chimères que sont l'égalité et les droits de la personne profitent à la classe

dominante (bien que Foucault ne raisonne pas exactement en termes de rapports de classe) qui contrôle l'appareil productif.

Or, la pensée de Foucault (comme celle de Marx d'ailleurs) étant elle-même le produit d'un "épistémè" (notion chère à Foucault désignant un ensemble de convictions et de croyances qui façonnent la constitution du savoir à une époque donnée), il est important de se demander quels sont les fondements ontologiques de cette pensée qui s'est penchée, quoique de façon surtout oblique, sur la question du droit et des droits.

Toute une génération de "nouveaux philosophes" issue des années soixante s'est regroupée autour de thèmes tels que:

- 1) la fin de la philosophie : la tradition philosophique maintenant épuisée, il reste alors à la philosophie la longue et laborieuse tâche de déconstruction de son histoire;
- 2) le paradigme de la généalogie : la question fondamentale pour la philosophie est devenue "qui est-ce qui...?" et non plus "qu'est ce que ...?", il importe pour la philosophie de retrouver qui est derrière le langage du pouvoir pour mettre au grand jour sa signification;
- 3) la dissolution de l'idée de vérité : dans la démarche généalogique, il n'y a plus de référent, l'adéquation du sujet à la chose perd son sens;
- 4) l'historicisation des catégories et la fin de toute référence à l'universel: il s'agira désormais de replacer les

pratiques discursives dans leurs conditions concrètes de production.

C'est à partir de ces thèmes que L. Ferry et A. Renaut (1985) se sont attachés à analyser l'anti-humanisme contemporain dont M. Foucault, J. Derrida, J. Lacan et P. Bourdieu ont été, en France, les figures de proue avec aussi L. Althusser. Marqués respectivement par Nietzsche, Heidegger, Freud et Marx, les chantres des "sixties" philosophantes ont été les maîtres du "prêt-à-penser" philosophique de ceux et celles qui ont dirigé les grandes contestations en France de la fin des années soixante. Même le Québec, dans la mouvance de sa révolution tranquille, n'a pas échappé à ces élans de contestations.

Au-delà des effets de style qui font de l'ambiguïté, une vertu, et de la recherche du paradoxe, un culte, ces philosophes ont posé, pour Ferry et Renaut, une véritable critique contemporaine de la subjectivité. Les effets de cette critique ont, nous croyons, rejoint le domaine de la subjectivité juridique (entendre, le sujet de droit).

En réaction à l'analytique que fait Foucault de l'institution asilaire (voir son Histoire de la folie à l'âge classique) et surtout à la lumière de l'examen que font M. Gauchet (qui, par ailleurs, nous a donné un texte fort résonnant sur les droits de l'homme, voir bibliographie) et G.

Swain (1980) de la science de l'esprit humain, Ferry et Renaut avancent :

Contrairement à ce que soutient Foucault, la dynamique de la modernité n'est pas, pour l'essentiel, celle d'une exclusion de l'altérité; la logique des sociétés modernes serait bien plutôt celle qu'a décrite Tocqueville, à savoir une logique d'intégration, sous-tendue par le postulat d'une égalité fondamentale entre les hommes. (Ferry et Renaut, 1985:130; emphase de R.D.)

Pour Foucault, la raison d'être des institutions disciplinaires modernes telles la prison et l'asile est principalement dominée par l'exclusion de ce qui est différent: "si le fou fait peur, dérange, c'est qu'il est le tout autre par excellence". Ainsi, alors que le Moyen-Age est capable d'accorder une place au fou, la modernité, qui débute avec l'Age classique, sera principalement caractérisée par une formidable capacité de normalisation et de nivellement des différences individuelles.

Cette perception des choses, chez Foucault, est fondée, pour faire écho à Gauchet et Swain, sur une double illusion:

- 1) que les sociétés pré-classiques étaient plus tolérantes or, corrigent Gauchet et Swain, c'est bien parce qu'il était foncièrement inégalitaire et hiérarchisé, que le Moyen-Age n'avait pas à être tolérant à l'endroit du fou; celui-ci était ou bien relégué à un rang d'infra-humanité ou bien relevé à celui d'une supra-humanité;
- 2) que si la folie fait problème dans les sociétés modernes "(...) ce n'est nullement parce que le fou est l'Autre, mais

c'est au contraire dans la mesure où il est un alter ego, que nous devons penser comme un semblable, comme un autre homme" (Ferry et Renaut, 1985:131) en vertu justement du principe de l'égalité.

Alors que la société pré-classique pouvait être de facto familière avec le fou parce que, de jure, le fou n'était pas considéré comme un autre homme, la société moderne ne peut se permettre cette familiarité de fait car elle doit penser, juridiquement tout au moins, le fou comme un être parmi les autres, égal en droits et devant la loi.

Bref, au Moyen Age, il existe avec le fou, une proximité de fait, mais une distance absolue de droit: à l'époque moderne, au contraire, l'identité est de droit, et la distance n'est que de fait. (...) Dans la logique de l'Etat moderne, deux éléments expliquent la véritable nature de l'enfermement: 1. dans son principe, l'Etat moderne est clairement porté par une dynamique de l'égalité; 2. dans sa fonction, il intervient à la fois comme "gendarme", assurant des tâches de répression, et comme "protecteur", avec pour horizon le devenir de l'Etat-providence". Réinscrite dans cette logique, la signification de l'enfermement devient à la fois claire et subtile:

• Percu sur fond d'égalité, le fou est menaçant pour nous <modernes>, puisqu'il représente, de droit, un homme en qui, de fait, l'humanité vacille: dans la logique de la fonction répressive de l'Etat, le fou devra donc être enfermé.

• Mais, menaçant, le fou est aussi menacé par ceux qui se moquent de lui et en face desquels il se trouve démuní: le principe de l'égalité imposant de voir en lui un alter ego, il redevient en droit ce qu'il ne semble plus être en fait, à savoir un homme comme les autres qui, en tant que tel, a droit à la protection de l'Etat; dans la logique de la seconde fonction de l'Etat, il devra donc non plus seulement être enfermé, mais être soigné. (Ferry et Renaut, 1985: 132; emphase de R.D.)

Ainsi, l'invention démocratique que s'est attaché à décrire Lefort n'aura pas échappé aux institutions

disciplinaires. Elles aussi doivent composer avec l'idéal égalitaire. Cette invention tient à ce que l'on peut, au sein de la société démocratique moderne, nier de fait les droits humains (entendre ici, par exemple, le droit à l'égalité du fou) mais on demeure incapable, de jure, d'en empêcher la référence. On verra plus loin que cette référence est bel et bien agissante ici même au Canada.

Le traitement psychiatrique de la personne enfermée (qu'il s'agisse d'un fou ou d'un criminel) qui caractérise si bien l'émergence des disciplines, et de manière concomitante, les sciences humaines, selon cette dialectique du savoir et du pouvoir, repose sur l'idée que l'on peut et que l'on doit communiquer avec la personne enfermée parce qu'elle reste d'abord et avant tout une personne humaine. Cet irréductible de la personne, bien qu'il soit systématiquement nié par les institutions disciplinaires, est consacré dans la société par le principe de l'égalité.

Il y a même dans le projet qui mène à l'institution asilaire, précisent Ferry et Renaut, les éléments d'une utopie de la démocratie : coupé du reste de la société, organisé par un savoir scientifique et instrumentalisé par l'application de disciplines, l'asile vise en effet la production d'un homme nouveau. Cet idéal de l'institution est éventuellement donné comme idéal de la société.

(...) il ne s'agit nullement de défendre systématiquement

l'asile contre les critiques que lui adresse Foucault. Il existe bien, en effet, un danger "totalitaire" inhérent à la pratique asilaire, même s'il est inverse de ce que croit Foucault. Ce danger (qui témoigne de l'utopie du projet) tient à une fantastique volonté d'intégration, et non d'exclusion: d'une part, le projet de pouvoir qui anime l'idée asilaire est à la fois irréaliste (on le sait aujourd'hui, l'oeil panoptique ne voit rien, la planification totale ne planifie rien) et dangereux par ses effets; d'autre part, la conviction qui est à la base de cette utopie consiste à croire qu'en transformant radicalement l'environnement, c'est aussi l'homme que l'on transforme: or, s'il n'est pas douteux que l'environnement naturel conditionne les esprits, la difficulté tient au fait qu'on ne contrôle pas ses effets; bref, si l'homme, peut-être, est déterminé par la société, cela n'implique pas pour autant que la société sache le produire. (136)

Tout comme Marx fut prisonnier de l'idéologie bourgeoise (les droits de l'homme menant indubitablement à la séparation complète de l'homme et du citoyen), Foucault est incapable de penser les droits humains autrement qu'en tant que forme désuète du langage du pouvoir, pouvoir dont le principe agissant est l'exclusion de l'altérité. On pourrait dire, en ce sens, que Foucault est aussi prisonnier de l'idéologie bourgeoise ou plutôt, de son projet disciplinaire. C'est ce qui explique peut-être pourquoi chez Foucault, l'égalité et les droits ne sont guère plus que de vaines figures de rhétorique servant à masquer "l'autre versant obscur" de la société. Nous reviendrons sur ce thème des droits dans le contexte des institutions totalitaires au Canada.

l'espace public. Or, comment briser ce cercle vicieux : la revendication (demande de droits) mène à une reconnaissance de droits et donc à un renforcement de l'Etat, ou, pour reprendre l'expression de P. Rosanvallon, à un accroissement de la demande d'Etat. Compte tenu que "l'Etat ne peut être le moyen de réduction de cette demande d'Etat" (Rosanvallon, 1981:115), c'est dans la société que doit prendre naissance ce mouvement.

S'inspirant de l'idée du droit social de Gurvitch (dans sa généralité, tout au moins) Rosanvallon estime qu'il est nécessaire de dépasser le "cadre juridique individualiste-étatique qui est le nôtre" afin de créer des formes non-étatiques de socialisation :

La définition d'alternatives positives, à l'Etat-providence suppose à la fois que des segments de la société civile (groupes de voisinage, réseaux d'entraide, structures de prise en charge d'un service collectif, etc.) puissent être reconnus comme sujet de droit et des instances productrices d'un droit autonome par rapport à la loi d'essence étatique.(...) Tant que les frontières entre l'Etat et la société, le privé et le public resteront rigides, nous serons condamnés à payer un prix croissant pour un Etat-providence aux performances comparativement décroissantes. (Rosanvallon, 1981:117-118)

L'enjeu est clair : ou bien reconnaître à la société la capacité de produire les droits; ou bien fléchir sous le poids d'un Etat de plus en plus lourd et parasitaire. Que l'une ou l'autre voie soit privilégiée, il s'agit en définitive de revoir le partage du pouvoir entre la société et l'Etat. C'est précisément vers les frontières entre la société et l'Etat mais aussi entre le privé et le public, entre le

collectif et l'individuel, que nous convie l'analyse de C. Offe (1985) des nouveaux mouvements sociaux, nouveaux non pas au sens chronologique du terme mais bien plutôt parce qu'ils sont porteurs d'un nouveau paradigme politique.

Au départ, Offe établit que les nouveaux mouvements sociaux remettent en question l'ancien paradigme politique. Offe définit un paradigme politique comme un agencement particulier d'acteurs politiques, d'enjeux, de valeurs et de modes d'action qui prennent forme et s'expriment de façon spécifique dans une société et à une époque données. Dans l'ancien paradigme politique issu de la révolution industrielle, on retrouve les thèmes de croissance économique, de justice distributive et de sécurité nationale. De même, les valeurs politiques de ce paradigme politique sont ancrées dans une culture civique spécifique où l'ordre, l'autorité, la mobilité sociale, la vie privée et la consommation sont au centre des préoccupations.

Avec l'ancien paradigme politique, nous sommes ici très près de la définition que donne Habermas de la privatisation de la vie publique qui est engendrée par l'organisation sociale propre au capitalisme avancé. Les multiples crises qui prennent d'assaut la rationalité de l'organisation de l'Etat, la légitimité de son pouvoir et la motivation des acteurs sociaux, amènent l'ensemble du système à remettre en question le postulat selon lequel le retranchement sur une vie

privée principalement orientée vers la consommation est pleinement satisfaisante. C'est précisément devant cette incapacité du système et de ses préceptes sociaux à répondre aux aspirations de tous et de toutes que naissent les mouvements sociaux.

Pour Offe, les mouvements alternatifs proposent un nouveau paradigme en accordant une charge politique à des thèmes jusque là difficilement codifiables dans le mode binaire du modèle politique libéral -- lequel est basé principalement sur les dichotomies du privé et du public, de l'individuel et du collectif. En d'autres termes, dans leurs tentatives de redonner un sens à la socialité, les mouvements sociaux mettent sur la place publique des enjeux qui ne sont ni tout à fait privés, ni tout à fait publics, mais qui sont pertinents sur le plan collectif (collectively relevant). Ces enjeux se situent dans une sphère au confluent de la vie privée et de la vie publique.

Offe désigne cette sphère comme étant celle de la politique non-institutionnelle.

The space of action of new social movements is in a space of noninstitutional politics which is not provided for in the doctrines and practices of liberal democracy and the welfare state. (Offe, 1985:826)

Dans ce nouvel espace public, la pratique d'acteurs sociaux, qu'ils soient individuels ou collectifs, a des effets

pour lesquels ces mêmes acteurs ne peuvent être tenus entièrement responsables et en vertu desquels ces acteurs ne sont pas les seuls à être mobilisés. Dans cette perspective, Offe définit les nouveaux mouvements sociaux de la façon suivante :

(...) new social movements can be defined as those movements that do make a claim to be recognized as political actors by the wider community -- although their forms of actions do not enjoy the legitimacy conferred by established political institutions -- and who aim at objectives, the achievements of which would have binding effects for society as a whole rather than just for the group itself. (Offe, 1985:828)

L'essentiel de cette définition tient à ce que les nouveaux mouvements sociaux poursuivent des objectifs dont l'atteinte aurait des implications pour l'ensemble de la société. En somme, les nouveaux mouvements sociaux sont porteurs d'un projet de société. Offe trace un portrait idéal-typique de ces nouveaux mouvements sociaux.

Au niveau des enjeux, les nouveaux mouvements sociaux véhiculent des enjeux qui sont localisables soit dans un espace physique (par exemple, l'équilibre écologique d'un territoire donné, la santé physique du corps humain, etc.) ou soit dans un espace conceptuel ou social (par exemple, l'identité sexuelle, l'héritage culturel et linguistique d'un groupe).

Au niveau des valeurs cependant, les mouvements sociaux n'inventent forcément rien de nouveau. Que l'on pense aux

valeurs telles que l'autonomie, la convivialité, l'identité (ce droit à la différence!) qui composent l'arsenal idéologique des mouvements sociaux. Ce qu'il y a cependant de nouveau, c'est que les mouvements sociaux associent ces valeurs à un impératif "maintenant ou jamais" qui amplifie l'urgence des réclamations.

Au niveau des modes d'action, les mouvements possèdent des modes d'organisation interne qui mettent l'accent sur l'intégration et sur la fusion des rôles privés et publics plutôt que sur une différenciation horizontale (entre membres et non-membres, par exemple) ou verticale (entre dirigeants et exécutants). Les mouvements utilisent aussi des modes d'action externes orientés vers la démonstration publique qui impliquent la mobilisation d'un grand nombre de personnes. Par la force du nombre et l'éclat de ses formes d'expression, les mouvements sociaux visent à attirer l'attention de l'opinion publique et la sensibiliser à la validité de la cause défendue.

Offe précise qu'il n'est pas rare qu'un mouvement social passe par une dramatisation de la cause défendue (Snow, 1986, parle à ce titre de "belief amplification") en l'affublant d'ultimatums et autres attributs visant à signifier la gravité de la situation :

Social movements relate to other political actors and opponents not in terms of negotiation, compromise, reform, improvement, or gradual progress to be brought

about by organized pressures and tactics but, rather, in terms of sharp antinomies such as yes/no, them/us, the desirable and the intolerable, victory and defeat, now or never, etc. Such a logic of thresholds, obviously, hardly allows for practices of political exchange or gradualist tactics. (Offe, 1985:830)

Ainsi, le langage passionnel des extrêmes prévaut dans la revendication des mouvements sociaux. L'incrémentalisme ou le gradualisme (au Québec, les socio-démocrates parlaient, jusqu'à leur dernière débâcle électorale de 1984, d'étapisme), pourtant si cher à de nombreux regroupements politiques traditionnels, n'a aucun droit de cité dans le discours des nouveaux mouvements sociaux.

Nous sommes ici très loin de l'analyse que Fenet propose de la revendication minoritaire qui, dans sa recherche de crédibilité et de légitimité, en vient littéralement à "pactiser" avec l'ordre dominant. La revendication minoritaire, celle qui, pour Fenet, est amenée à faire des compromis avec l'Etat, n'a rien à voir avec l'idéal-type que nous dresse Offe. Celui-ci dira qu'au contraire les mouvements sociaux sont incapables de négociation avec le pouvoir justement parce qu'ils n'ont rien à offrir en retour des concessions que pourrait leur proposer l'Etat. Bien plus,

(...) movements are also unwilling to negotiate because they consider their central concern to be of such high and universal priority that no part of it can be meaningfully sacrificed (e.g., in issues linked to the values of survival or identity) without negotiating the concern itself. (Offe, 1985:831)

L'intransigeance dont font preuve les nouveaux mouvements sociaux devant l'importance de leurs causes est étroitement associée au caractère universel que l'on prête à ces réclamations. Bien que Offe n'aborde pas directement la question, on voit dès lors comment le recours au droit naturel pourra servir de terrain idéal à l'universalisation d'une cause et par conséquent, à sa légitimation. Pensons par exemple au mouvement "pro-choix" qui défend ardemment devant ses détracteurs (notamment le mouvement "pro-vie" ainsi que la plupart des dénominations religieuses au pays) le droit à l'avortement justement à partir de l'argument que les femmes ont le droit absolu et naturel (et donc inaliénable) de décider du moment de la procréation. Le débat entourant la question de l'avortement constitue aussi un bon exemple de ce nouvel espace public : bien qu'étant d'essence privée, la question de l'avortement mérite cependant d'être débattue sur la place publique.

Enfin, au niveau des acteurs, Offe précise que les critères de différenciation adoptés par les nouveaux mouvements sociaux ne reposent pas sur les clivages classiques de la pensée politique (la gauche versus la droite, le libéralisme versus le conservatisme) ni, d'ailleurs, sur les catégories socio-économiques ou spacio-géographiques qui y sont généralement associées (le prolétariat, la classe moyenne et la haute-bourgeoisie, les possédants et les non-possédants, le rural et l'urbain, etc).

Règle générale, le paysage politique des mouvements sociaux est codifié en fonction des catégories qui sont intrinsèques aux enjeux mis de l'avant; comme par exemple l'identité sexuelle s'il s'agit du mouvement féministe, l'âge s'il s'agit d'un mouvement en faveur de la jeunesse ou du troisième âge, le territoire s'il s'agit d'un mouvement écologique ou même la terre entière, s'il s'agit du mouvement pacifique -- et cela indépendamment de la morphologie socio-économique de leur base constituante. Ceci ne veut cependant pas dire que les mouvements sociaux soient amorphes et hétérogènes du point de vue de leur composition sociale.

Au contraire, précise Offe, une grande partie des effectifs des mouvements sociaux provient de la "nouvelle" classe moyenne (principalement des segments reliés au secteur public), de l'ancienne classe moyenne et finalement, des secteurs marginalisés de l'économie de marché (chômeurs/euses, étudiants/es, personnes à la retraite). Issus d'une alliance de classe, les nouveaux mouvements sociaux sont conscients de la présence des classes sociales au sein de la société (class-aware) mais n'ont pas nécessairement de conscience de classe (class-conscious) :

In several senses, it can be said therefore that the pattern of social and political conflict that we find expressed in new social movements is the polar opposite of the model of class conflict. First, the conflict is not staged by one class but by a social alliance that consist, in varying proportions, of elements coming from different classes and "nonclasses". Second, it is not a conflict between the principal economic agents of the model of production but an alliance that includes

virtually every element but these principal classes. Third, the demands are not class-specific but rather strongly universalistic or, to the contrary, highly particularistic, and thus in any case either more or less inclusive or categorical than class issues. (Offe, 1985:835)

Situés en quelque sorte au-delà et en-deçà des classes sociales, les nouveaux mouvements sociaux proposent, selon Offe, une action politique qui agit simultanément sur trois plans : le privé, le politique non-institutionnalisé et le politique institutionnalisé. Compte tenu du fait que la base sociale des nouveaux mouvements sociaux est en pleine croissance (principalement deux de ses composantes, soit la nouvelle classe moyenne et les segments de la population qui sont ostracisés par rapport à l'économie de marché mais pas pour autant exclus du système), Offe croit que les nouveaux mouvements sociaux seront appelés à jouer un rôle de plus en plus prépondérant dans la vie publique. Entre autres, les nouveaux mouvements sociaux vont étendre l'aire d'action de leurs interventions jusqu'à l'ensemble de la société civile. Et, dans cette aire d'action, les nouveaux mouvements sociaux vont interpellier et remettre en question l'action politique des acteurs-privés (comprenant l'individu) et des institutions (comprenant l'Etat).

Centrant son analyse sur l'importance de l'acteur dans les mouvements sociaux (une idée chère aussi à A. Touraine), Offe définit un enjeu collectif de la manière suivante :

Some question is said to be an issue if there are

significant numbers of actors who feel, according to their particular values, needs, wants, or interests of other actors, and if events or developments occur in the light of which needs are considered salient enough to make an "issue" out of a hitherto unrecognized "problem". (Offe, 1985:842)

Pour Habermas, le système, en l'occurrence l'Etat, possède une très grande capacité à déplacer les crises de la sphère économique à la sphère individuelle, de même que les nouveaux mouvements sociaux, selon Offe, ont cette étonnante faculté de transposer des questions d'ordre individuel au niveau collectif -- c'est-à-dire, de convertir les épreuves individuelles en enjeux collectifs. Il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure cette agilité de l'Etat et cette capacité des mouvements sociaux sont en étroite corrélation, les mouvements sociaux étant, en quelque sorte, une réaction de défense de la société civile face à cette dextérité étatique.

Une question devient donc un enjeu dans la mesure où certains facteurs subjectifs et objectifs sont réunis et conjugués. L'effet de cette conjonction est de faire ressortir le caractère "collectif" de la question et l'urgence d'agir qu'on lui prête. On verra combien certains éléments de cette définition nous aideront à comprendre les interventions d'un des organismes de défense des droits de la personne les plus actifs au pays, la Ligue des droits et libertés du Québec.

Les nouveaux mouvements sociaux par leurs pratiques

discursives vont rendre saillants certains enjeux collectifs afin de démontrer l'élargissement de la domination (i.e., les effets négatifs du capitalisme s'étendent maintenant jusqu'à l'ensemble de la population et non plus seulement dans les couches exploitées), l'approfondissement des moyens de contrôle (au sens foucaldien du terme) et l'irréversibilité de certaines formes de domination (c'est-à-dire, l'incapacité structurelle des institutions -- militaire, par exemple -- à s'auto-limiter afin de contenir les crises qu'elles-mêmes ont engendrées et qui peuvent même aller jusqu'à remettre en cause la survie biologique de l'espèce humaine).

Quant à l'idée de l'approfondissement des moyens de contrôle, elle rejoint l'analyse de Foucault pour qui le pouvoir est en effet de plus en plus diffus, ramifié, et insidieux. Les multiples formes de pouvoir insufflent aux institutions sociales une vocation de contrôle et de régulation (totalitaire) de l'ensemble de la vie quotidienne jusque dans ses capillaires les plus infimes.

Pour que certaines questions deviennent enjeux, les mouvements sociaux auront recours à des valeurs qui, en soi, nous l'avons vu plus haut, ne sont pas nouvelles. Par exemple, l'autonomie, l'identité (lesquelles sont au premier plan dans le registre des nouveaux mouvements sociaux, selon Offe) mais aussi, les droits humains, ne sont pas des constructions contemporaines.

En ce sens, les mouvements sociaux, précise Offe, ne sont ni post-modernes dans leur orientation normative fondamentale, ni pré-modernes (ils le seraient s'ils adhéraient à des vestiges d'un passé pré-rationnel romantisé tel, par exemple, l'honneur). En endossant et souvent, en radicalisant, les valeurs qu'ils incarnent, les mouvements sociaux formulent une critique moderne de la modernité :

(...) the proponents of the new political paradigm rely upon structural changes, pieces of knowledge, and standards of-legitimation which are provided to them by (dissenting minorities within) ruling elites themselves (or reformist projects of such elites which have remained incompleated), rather than on norms and models derived from a distant premodern past or an equally distant utopian future. (Offe, 1985: 855)

Ce dernier point est fondamental pour la compréhension du mouvement des droits humains. Loin de véhiculer une vision utopique de la société, le mouvement des droits de la personne, on le verra plus loin avec la description de la Ligue des droits et libertés et l'analyse des pratiques discursives de l'humanisme militant, défend un projet de société (défendre les libertés civiles et l'Etat de droit, par exemple) qui, dans une large mesure a été élaboré par les classes sociales dominantes, et que l'on peut difficilement qualifier de révolutionnaire (non pas au sens jacobin ou "bostonien" mais bien au sens "post-bolchévique" du terme). Même en se situant dans la sphère non-institutionnelle de la politique, les mouvements sociaux ne sont pas pour autant marginaux quant à leurs acteurs et aux valeurs qu'ils

défendent.

Au contraire, le discours des mouvements sociaux s'alimente d'artefacts idéologiques communs aux factions dominantes de la société. Les effectifs des mouvements se recrutent aussi (mais pas exclusivement) parmi les élites dirigeantes.

Dans quelle mesure, demande Offe, ces mouvements sociaux représentent véritablement une remise en question de l'ancien paradigme politique reste difficile à déterminer. Cependant, chose intéressante, les réclamations mises de l'avant par ces mouvements sont modulées en fonction des configurations particulières d'alliances de classes qui les sous-tendent.

Appliquée à la problématique des droits de la personne, la grille que nous fournit Offe pourrait nous amener à conclure que d'une alliance entre la droite conservatrice et certaines factions de la nouvelle classe moyenne naît un mouvement social dont le leitmotiv est une critique libérale de l'Etat-providence. Ainsi, dans un débat sur les droits humains, un tel mouvement social aurait une propension à faire valoir la primauté des droits individuels sur les droits collectifs. Inversement, d'une alliance entre la gauche social-démocrate et certaines factions de la nouvelle classe moyenne émerge un mouvement social qui, toujours dans un débat sur les droits humains, aurait tendance à exprimer, au

contraire, la préséance des droits collectifs sur les droits individuels.

Outre cette vision quelque peu mécaniciste des mouvements sociaux et le fait que la classe moyenne (tout au moins dans ses nouvelles composantes qu'Offe se garde bien de définir si ce n'est que de dire qu'elles sont issues du secteur tertiaire privé et public) semble constituer l'agent liant des alliances de classes qui permettent les nouveaux mouvements, ce qu'il faut retenir de cette analyse est que les réclamations de ces mouvements ne peuvent être évacuées comme "marginales et périphériques" par l'Etat. Justement parce que les nouveaux mouvements sociaux représentent, en partie, certains fragments des élites dominantes (ou, tout au moins s'inspirent de projets idéalistes qu'elles ont pu ébauchés) et aussi parce que ces mouvements sont issus de la société civile (et ne sont pas seulement l'expression de quelques groupes radicaux), l'Etat, ne serait-ce que d'un point de vue "realpolitik", est forcé tenir compte de leurs exigences.

Offe n'aborde que très indirectement la question des droits humains dans la problématique des nouveaux mouvements sociaux. Dans la taxinomie des mouvements qu'il propose, la défense des droits humains figure parmi les enjeux collectifs qui confrontent la société contemporaine au même titre que la protection de l'environnement, le désarmement et la promotion de la convivialité et de l'autonomie dans la vie économique.

Il est assez significatif de voir que Offe inclut, dans la même catégorie, féminisme et droits humains. Sans toutefois récuser qu'une synergie puisse exister entre ces deux causes, cette fusion peut surprendre. Ceci tient à ce que, pour Offe, les valeurs mises de l'avant par les nouveaux mouvements sociaux sont véritablement secondaires par rapport à la morphologie sociale de ces mouvements en l'occurrence, les alliances de classes qui les permettent. Ainsi, entre droits humains et féminisme, voire même entre droits humains et protection de l'environnement ou paix universelle, une différence presque négligeable n'existerait qu'au niveau, pour s'exprimer en langage systémique, de l'output ou l'extrant.

C'est véritablement au niveau de l'input (l'intrant) que tout se joue, c'est-à-dire, au niveau des configurations spécifiques d'alliances de classes qui composent les mouvements sociaux. Ces configurations décideront de l'orientation stratégique des mouvements -- les valeurs ne possédant, en soi, rien de déterminant pour les mouvements eux-mêmes.

Ceci n'exclut cependant pas que la prise en compte de ces réclamations (ou de leur négation) par l'Etat, risque d'avoir un impact considérable sur la distribution du pouvoir au sein de la société, mais c'est bel et bien parce qu'ils s'insèrent dans un système (au contraire de Lefort qui fait

reposer sa démonstration sur le contenu d'une valeur comme les droits humains ou de Loschak qui situe la sienne au niveau de la forme) que les mouvements sociaux sont porteurs d'un nouveau rapport au politique, rapport qui part justement de ce questionnement du légitime et de l'illégitime.

SECTION 2 : PAYSAGE DES DROITS DE LA PERSONNE AU CANADA

2.1. Propositions

Devant l'ampleur du questionnement, comme en témoignent le pluriel et la polysémie des lectures que nous venons de recenser, des choix doivent être faits. Ainsi, pour les fins de cet essai, nous soumettrons plus modestement à l'examen les propositions qui suivent. Chacune de ces propositions visera à éclairer la configuration spécifique de la question des droits humains telle qu'elle se pose aujourd'hui au Canada.

1. L'instrumentalisation des droits humains comme outils de changement social et d'autonomie de la société civile implique qu'une opinion publique "éclairée" et engagée (la conscience de droits chez Lefort) soit agissante. Plus l'opinion publique est favorable à l'extension et à la protection des droits, plus élevée est la probabilité que les droits humains seront instrumentalisés dans le sens de l'autonomie de la société civile et de l'altérité du social. Il importe donc de voir le degré d'intérêt de l'opinion publique pour la question des droits et en quelle mesure elle est investie socialement et politiquement par la population en général.

2. L'instrumentalisation des droits par l'Etat est associée au développement de l'Etat-providence. Ainsi, la mesure de leur intégration aux discours et aux pratiques étatiques sera révélatrice de cette instrumentalisation. En supposant que

les droits servent principalement d'outils de légitimation de l'Etat et que l'Etat a tout intérêt à voir à ce que les crises soient transposées de l'ordre macrosocial à l'ordre individuel, l'Etat fera preuve d'une double tendance: d'abord, il aura une propension à "individualiser" et à "privatiser" la question des droits humains. Ensuite, l'Etat fera preuve d'une plus grande disposition à l'égard de la reconnaissance des droits politiques et civiques (lesquels sont déjà reconnus et protégés en régime libéral) plutôt qu'envers les droits sociaux et économiques (souvent définis comme droits collectifs). Corollairement, la position réelle de l'Etat vis-à-vis les droits humains va aussi se manifester dans le contexte de ses institutions totalitaires en l'occurrence, l'asile et la prison.

3. En vue de contrer cette tendance, la société civile, par le biais d'organismes de défense des droits, tant au niveau de la pratique qu'au niveau du discours, aura tendance à interpeller l'Etat, de faire valoir la responsabilité de l'Etat dans la promotion et l'extension des droits. Surtout, la société civile tentera de réinvestir la question des droits de charge sociale, d'où une tendance à collectiviser les droits humains -- i.e., faire valoir la question sociale. Ainsi, le sens (entendre direction) du discours militant sera aussi déterminant que les actions concrètes.

4. Si le mouvement des droits de la personne a une efficacité

dans la définition du rapport entre la société et l'Etat, il doit d'abord être un mouvement historique fortement ancré dans la réalité sociale de la collectivité.

Nous nous emploierons, dans cette section du paysage canadien des droits de la personne, non pas à valider empiriquement ces propositions -- telle entreprise dépasserait grandement le cadre de référence de cet essai -- mais bien plutôt à apporter certains éléments tant factuels que théoriques et qui seront susceptibles d'éclairer ces quatre propositions de notre questionnement.

2.2 L'Etat et la question des droits

2.2.1. La juridification du politique au Canada

Avant de se pencher sur le discours militant des droits de la personne, sur l'articulation des droits dans l'opinion publique canadienne de même que sur la question des droits humains à l'intérieur des institutions, il est nécessaire de rendre compte de deux aspérités qui sont actuellement présentes dans le paysage des droits de la personne au Canada: la juridification du politique et l'univers subventionnaire des organismes de revendication.

En effet, la plupart des critiques s'entendent pour dire que le moment précis de cette tendance à juridifier des questions politiques et sociales remonte au Canada à l'enchâssement d'une Charte des droits dans la Constitution en 1982. Cette juridification nous rapprocherait du modèle américain (non pas du modèle révolutionnaire, comme le comparait Arendt et Habermas, mais bien du modèle juridique actuel) où les tribunaux sont appelés à jouer un rôle déterminant dans le désarmement de litiges tant privés que publics.

Suite à un sondage qualitatif (réalisé pour le compte de l'Institut québécois de recherche sur la culture) auprès d'une trentaine d'intellectuels et chefs de file bien en vue dans la société québécoise, J. Dufresne repère les principaux signes de

ce qu'il nomme "l'inflation judiciaire" : hausse démesurée des primes d'assurance responsabilité, accroissement des plaintes et réclamations auprès des Commissions des droits de la personne (lesquelles ont, en effet, presque quintuplé depuis cinq ans) et autres organismes para-judiciaires, popularité croissante des cours et programmes de droit dans les universités, intervention de plus en plus fréquente des avocats dans la préparation de contrats entre entreprises, densité et complexité croissante des conventions collectives, etc.

Bref, un ensemble de signes témoignent de façon éloquente de l'engouement actuel pour le droit et les droits. Dans le procès de l'inflation judiciaire qu'il dresse, Dufresne remarque à propos de l'américanisation du modèle juridique canadien avec la constitutionnalisation des droits:

C'est l'ensemble de la justice canadienne qui passe ainsi dans l'orbite américaine avec toutes les conséquences que cela peut avoir dans l'optique où nous situons <que Dufresne précise plus loin comme étant de rendre à la sphère sociale et à la sphère morale une partie du terrain qu'elles ont perdue au profit de la sphère légale, p.89>. Et ce n'est là qu'un aspect d'une américanisation qui, de toute évidence, s'accélère et se généralise, notamment à cause des Chartes.(...) Tout se passe comme si la Charte canadienne, dont le but avoué était tout autre, avait eu pour principal effet de préparer les bases juridiques de l'intégration économique qui s'amorcerait, peu après, par les négociations sur le libre-échange. Impressionnante continuité: Diefenbaker et Pearson ont voulu la Charte, Pierre Trudeau l'a obtenue et Brian Mulroney s'apprête à prolonger ce processus d'assimilation sur le plan économique. (Dufresne, 1987:86-88)

Il existe toutefois une critique beaucoup plus radicale

-- qui examine le rôle de l'Etat -- de l'émergence de ce processus de juridification de questions politiques (que nous définissons sommairement par un accroissement du pouvoir des tribunaux de décider des questions qui étaient jusque là du ressort politique et législatif). Dans son analyse de la position de la "gauche" canadienne (d'aucuns en contesteraient même l'existence) vis-à-vis la Charte canadienne des droits et libertés, C. Campbell soulève la question suivante:

No historical analysis, no jurisprudence, was advanced to explain why, in the year 1982, Canada needed an entrenched Charter when we had done without one throughout our history. What major socio-political changes in the mid-twentieth century could have caused us to abandon our traditional belief in the sovereignty of Parliament, and adopt the rhetoric of the American view of government powers limited by a Bill of Rights interpreted by a powerful, independent court? (1984: 30)

C'est précisément à cette question que s'attache l'examen critique proposé par H.J. Glasbeek et M. Mandel, qui se demandent pourquoi l'Etat canadien a investi, dans les tribunaux, tant de pouvoir de décision dans des questions éminemment politiques alors que traditionnellement la magistrature canadienne, une vaste jurisprudence en fait foi, a toujours évité de statuer dans ce domaine. Avec l'enchâssement de la Charte dans la Constitution, les auteurs notent:

(...) the judiciary has been given a central role to play in Canadian socio-political affairs, beyond the role of umpire between the two levels <fédéral et provincial> of government. It has become a recognized participant. There had been no public demand for this change. Indeed, the process of constitutional rearrangement was remarkable for the lack of popular participation. (Glasbeek, Mandel, 1984: 84)

Cette absence de débat public, relevée aussi par S. Rush (1984), est très significative : les droits de la personne, s'ils sont constitutifs de la démocratie, comme l'entend C.Lefort, leur constitutionnalisation a néanmoins été incubée en vase-clos dans les officines du gouvernement canadien, échappant ainsi à tout débat démocratique.

Sans toutefois expliquer cette passivité du juridique qui se laisse "co-opter" par l'Etat, Glasbeek et Mandel reprennent à leur compte la critique marxiste du juridique vu comme un outil de pérennisation du capitalisme. Ils en tirent la conclusion suivante : en juridifiant le politique, on évacue du même coup toute référence aux classes sociales et à l'histoire étant donné que la forme juridique est totalement étrangère à ces notions -- ce qui ne nie pas le fait, on l'a vu avec Pasukanis, que la forme juridique est une construction historique marquée par la lutte de classes. Mais, il y a plus. La forme juridique impose des contraintes à la revendication sous litige:

Arguments must take a particular form. Furthermore, not anyone can speak in court. In most courts, particularly the ones in which these kinds of issues are decided, only lawyers do the actual debating. This may be why lawyers find this forum so appealing. But the problem is not that it is lawyers who do the speaking, it is the language they speak. (op.cit., p.98)

Ce langage est, bien entendu, celui de la bourgeoisie (bien que les auteurs ne démontrent pas en quoi les magistrats

constituent une classe sociale et en quoi surtout leur pratique discursive est monolithique). Dans cette optique, il faut donc faire preuve d'une très grande naïveté pour croire que les droits peuvent être un outil de transformation, des rapports de force :

To suppose (...) that a court administering the Charter would be likely to launch an attack on the dominant relations of production, even without property enshrined therein (for now) would be naive. Moreover, there is nothing in the historical record to indicate that courts will protect those crucial political rights of criticism and dissent to which we are theoretically entitled, even under capitalism. (Glasbeek, 1984:96)

Les auteurs ne nient pas pour autant que l'Etat de droit, comme idéal politique, a une certaine valeur. C'est le caractère abstrait des droits et leur opérationnalisation laissée à la magistrature qui posent un problème. Ainsi, les tribunaux canadiens ont toujours agi dans le sens des intérêts dominants et cette situation est aggravée par le fait que la magistrature échappe à tout contrôle démocratique (notamment, au suffrage universel).

Aussi, le constitutionnalisme exerce sur l'activisme social une ponction considérable du "capital humain" engagé dans la revendication:

This means, in addition, that political activists must devote enormous resources to litigation which, besides promoting the direct surplus value in favour of the legal profession, is a drain on the reservoir of energy and material available for the direct participation in the political process. The last several years have seen the energies of Native people and the women's movement consumed in the process of constitution-making, the end-result of which is to entrench a series of concepts to be worked out by judges (mostly male and all

non-Native). Constitutionalism has reached such proportions that, in the case of aboriginal rights, the right to discuss the issues is being entrenched! (Glasbeek, 1984: 101)

Sur ce dernier point, les auteurs font référence au fait que c'est principalement sur le terrain du droit et des droits que les organisations politiques autochtones ont livré bataille dans leur réclamation d'un statut politique particulier pour les nations amérindiennes. Dans cette veine, plusieurs de ces organisations porte-parole exigent de plus en plus le monopole du discours revendicateur au nom des peuples autochtones. L'échec de la dernière conférence constitutionnelle (mars 1987) forcera sans doute le leadership aborigène du Canada à repenser cette forme de stratégie de revendication ne serait-ce que sous son rapport coût-efficacité.

Un autre aspect intéressant de l'analyse que font Glasbeek et Mandel de la juridification du politique porte sur l'impact de ce phénomène sur la légitimité. Sans pour autant qu'ait été modifié ce qui est légitimé comme tel (l'ordre établi), la juridification du politique est en train de changer la forme du discours légitimatoire lui-même.

Glasbeek et Mandel reprennent ainsi la dichotomie explicitée par R. Dworkin (1976), pour qui la pensée juridique s'articule surtout autour de positions de principes qui débouchent essentiellement sur des droits individuels

alors que les politiques (ici désignant le sens que l'on confère à la notion de "policy" en anglais, c'est-à-dire un objectif précis que l'Etat vise à atteindre par le déploiement de ressources) conduisent invariablement vers des objectifs collectifs. Justement à cause de ce caractère paradigmatique de la pensée juridique, les juristes présentent une impossibilité inhérente (8) à penser les droits autrement qu'en question de principes donc, en droits individuels. Cette impossibilité mène ainsi non seulement à l'individualisation des droits humains mais aussi à leur abstraction: d'où, la prééminence du concept et de la valeur (non pas au sens marxien, mais bien au sens normatif du terme: le bien et le mal, etc.) sur l'intérêt et le coût (le langage des politiques) dans le discours juridique des droits de la personne. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette dichotomie dans l'analyse que nous ferons de l'univers subventionnaire au Canada.

Ainsi, dans une société où la légitimité est de plus en plus fondée sur le discours juridique, comme c'est le cas au Canada, le débat démocratique peut escamoter sans cesse davantage les conditions concrètes de réalisation des droits pour porter sur des questions de principes abstraits. Dès lors, l'observation de Marcel Gauchet (1977), selon laquelle les droits de l'homme ne sont pas une politique, prend tout son sens.

En juridifiant le politique par la constitutionnalisation des droits humains, l'Etat (car il faut bien voir que ces développements se sont actualisés, au Canada, grâce au concours actif de l'Etat) neutralise le potentiel de transformation sociale des droits humains devenus principes objectivés, plutôt que réalités concrètes incarnées dans des politiques tangibles :

This is, in fact, what it means to argue from principle as opposed to policy. It means justifying decisions without reference to their real material benefit or impact. While the real material benefits and advantages it provided was in fact how capitalism justified itself in practice, capitalist jurisprudence has been forced to seek its justification in abstract principles relying essentially on the notion of "free will", which is defined as being unaffected by history and class, and which, therefore, in most instances has but given a transcendental sanction to the rules of existing society. (Glasbeek, 1984: 110)

Le discours légitimatoire procède donc, indépendamment du contenu des droits humains auxquels il se réfère, par la substitution de la réalité concrète pour des principes abstraits où luttes de classes et histoire ont peu d'emprise. Cette substitution servirait alors magnifiquement bien la souplesse qu'a l'Etat, comme on l'a vu avec Habermas, à déplacer les crises systémiques de rationalité (qui font surface suite aux difficultés généralisées à maintenir les conditions nécessaires à la ponction et l'accumulation de la plus-value) vers l'individu et son identité. Les auteurs démontrent, quoique de façon fort timide, que cette juridification du politique, sans pour autant mettre véritablement en péril la démocratie, pose néanmoins une

limite réelle à sa croissance. De plus, ce phénomène concède à la société canadienne, un faux sentiment d'unité -- cette sacro-sainte unité canadienne -- en favorisant une scission dans l'économie politique canadienne :

The legalisation of canadian politics represented by the Charter of Rights and Freedoms promotes a false unity, that is, one that is not built on class lines in attempt to maintain, in the public sphere at least, this distinction between economic and political issues. (Glasbeek, 1984:115)

L'analyse de l'impact de la Charte canadienne des droits et libertés s'enrichit sensiblement avec R. Vandyke (1986). Pour Vandyke, la Charte aurait comblé le vacuum laissé par l'abandon des grands projets collectifs. Mais, il y a plus. Le discours des droits humains serait même inhibiteur, au Canada, de l'espace public où se déroule le débat démocratique:

(...) la constitutionnalisation des droits conduit jusqu'à un certain point à la politisation de la fonction judiciaire, au rétrécissement et à l'affaiblissement du débat démocratique, à l'uniformisation des cultures et des nationalités au Canada. (Vandyke, 1986: 140)

Pour Vandyke, l'enjeu fondamental de l'instrumentalisation des droits, tel qu'il se manifeste au Canada, ne peut pas être retrouvé dans la lutte des classes comme l'entendent Glasbeek et Mandel, mais bien plutôt dans la lutte entre les deux principaux paliers d'Etat, le fédéral et le provincial. Dès lors, le rapport est inversé : de la juridification du politique on passe à la politisation du juridique.

L'extension du contrôle constitutionnel exercé par les tribunaux, appelés désormais à juger de la conformité des lois et règlements avec des principes généraux contenus dans la Charte des droits, implique, en dernier ressort, un transfert de compétence des parlements - central et provinciaux - au judiciaire. Concrètement, cela signifie que la décision ultime reviendra à des juges nommés par le seul gouvernement central; en dernière instance, c'est la Cour suprême qui tranchera, c'est-à-dire un appareil de l'Etat central, dont le siège est à Ottawa et dont les membres, provenant pour les deux tiers du Canada anglais, sont nommés de façon discrétionnaire par le gouvernement central. (1986: 141)

La Charte ainsi instrumentalisée par l'Etat central aura servi à "grignoter" les pouvoirs des gouvernements provinciaux et particulièrement ceux de l'Etat québécois. Vandyke étaye sa thèse en soulevant le cas de l'article 23 de la Charte canadienne qu'il affirme être diamétralement opposée à certaines dispositions de la loi québécoise sur la langue française. Cette clause aura servi à invalider des segments de la loi québécoise par la Cour suprême du Canada. En reprenant le postulat de O. Kirshheimer selon lequel la justice devient politique dans la mesure où elle intervient dans les rapports de pouvoir, soit pour les renforcer soit pour les renverser, Vandyke définit la politisation du judiciaire de la manière suivante:

(...) nous considérons comme politique l'activité du judiciaire chaque fois qu'elle consiste à conférer une signification nouvelle à une norme juridique ou en déduire de nouvelles spécifications non prévisibles en droit, et que cette opération entraîne une modification dans les rapports de force dans la société; sera de nature politique également, toute intervention par laquelle le tribunal apporte des solutions plus collectives qu'individuelles aux conflits et se substitue ainsi aux mécanismes politiques ordinairement. (Vandyke, 1986: 147)

Outre le fait que les fondements ontologiques de cette définition respectent la plus stricte "orthodoxie" libérale (nommément celle que la portée du droit soit circonscrite à l'individu, le sujet de droit classique), cette définition présente des difficultés opératoires considérables. Comment, en effet, distinguer les interventions judiciaires à signification politique de celles qui ne le sont pas? Pratiquement parlant, la totalité de la pratique judiciaire correspond aujourd'hui à cette définition.

Il y a plus important. Vandyke ne "s'enfarge pas dans les fleurs du tapis" quant il s'agit d'aller à l'essentiel. Cet essentiel tient précisément au fait que d'une part, la pratique judiciaire est politique parce qu'elle est le produit d'une oligarchie qui a vocation au pouvoir et d'autre part, "l'irresponsabilité du judiciaire découle directement de ce qu'il n'a pas été conçu pour élaborer des politiques". Nous sommes ici très près de la dichotomie de Dworkin.

Cette politisation du judiciaire aura des effets à quatre niveaux:

- 1) la mise en place d'une mécanique lourde et coûteuse qui exclut, de fait, les éléments marginaux de la société;
- 2) l'Etat de droit et la suprématie de la loi (the rule of law) sont sérieusement compromis parce que subjugués par les intérêts politiques;

3) le rôle social et économique de l'Etat pourra être plus aisément remis en cause devant les tribunaux par des éléments ultra-conservateurs et réactionnaires (on a qu'à penser au "procès d'intention" que fait le mouvement réactionnaire et anti-féministe REAL Women à certains programmes gouvernementaux);

4) une centralisation accrue du fédéralisme canadien "la dualité des peuples fondateurs du Canada est faiblement institutionnalisée au plan de l'Etat central, sauf en ce qui concerne la reconnaissance des deux langues officielles" (Vandyke, 1986: 150).

Notons, au passage, qu'il y a belle lurette que cette mythologie -- du moins la présente-t-on de plus en plus comme telle -- des deux peuples fondateurs a été rejetée par l'Etat fédéral. On n'a qu'à revoir l'histoire des débats entourant l'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (Rapport Laurendeau-Dunton) qui connut sa conclusion logique dans la formulation de la loi sur les langues officielles (son actualisation reste à voir comme en témoigne l'accablant dossier dressé chaque année par le Commissaire aux langues officielles) et la mise en discours et la promotion de la mosaïque culturelle canadienne par l'éthos du multiculturalisme.

On vient de voir deux analyses de cette montée du juridique qui compose maintenant le paysage politique au pays.

La première, d'inspiration marxiste, y voit le calcul de la classe dominante qui cherche à pérenniser l'ordre bourgeois, le but de l'instrumentalisation des droits étant d'occulter les rapports d'exploitation et de mettre un frein à la croissance de l'Etat en matière de justice sociale.

La seconde, d'inspiration libérale, démontre en quoi, l'instrumentalisation des droits sert les desseins de l'Etat fédéral dans sa lutte pour l'élargissement de ses pouvoirs au détriment des gouvernements provinciaux.

(Là où les deux analyses se rejoignent, c'est précisément sur le fait que : l'accroissement de cette tendance à juridifier les questions politiques profite plus souvent à la raison d'Etat alors que pour la société civile, elle revient souvent à une diminution de son autonomie. Ainsi, par rapport à la problématique qui nous intéresse et si ces analyses sont correctes, on serait forcé de conclure qu'il n'y a rien à espérer, pour la société civile, de l'instrumentalisation des droits dans la définition d'un nouveau rapport à l'Etat. L'Etat sort gagnant d'une juridification des questions politiques. Les pouvoirs sociaux sont graduellement érodés au profit d'une magistrature encline à décider en faveur du pouvoir d'Etat. Même les organismes de revendications n'échappent pas à cette logique juridique. Tout "enfirouappés" dans la réclamation de droits spécifiques, les organismes de revendication perdent contact avec leur base

constituante et s'aliènent une grande partie de leurs effectifs.

La construction de cette économie politique repose sur un double postulat : d'une part, que l'Etat encourage effectivement la demande de droits afin de canaliser la revendication et la dissension vers l'appareil judiciaire et d'autre part, que les organismes de revendication orientent leurs interventions vers la demande de droits.

Examinons d'abord les rapports actuels entre l'Etat et les organismes de revendication dans ce que nous avons qualifié d'univers subventionnaire, avant de passer à la demande de droits exprimée par les organismes de revendication, au discours militant proprement dit, au sens de l'opinion publique et à l'examen détaillé de l'un des organismes de défense des droits les mieux articulés au pays, la Ligue des droits et libertés du Québec.

2.2.2 L'univers subventionnaire des organismes de revendication.

La situation des organismes de revendication au Canada est tout à fait particulière. Depuis l'après-guerre, des organismes de revendication de tout acabit reçoivent des subventions de soutien de la part des gouvernements fédéral et provinciaux. Les organismes de défense des droits de la personne n'échappent pas à cette règle à l'exception de quelques cas notoires qui, comme l'Association canadienne des libertés civiles, refusent toute subvention de l'Etat afin de préserver leur autonomie. D. Whiteside remarque fort justement à propos de ces organisations libertaires :

Les associations pour la défense des libertés civiles ont, en général, une plus longue histoire et sont nées en dehors de toute intervention gouvernementale, alors que le développement des ligues des droits de l'homme est directement lié aux activités du gouvernement, spécialement en ce qui regarde les subventions accordées par le gouvernement aux programmes en rapport avec le 20e anniversaire de la signature de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1968). (Fédération, non-daté: 4)

Reconnaissons d'emblée qu'une faction importante du mouvement des droits humains -- se réclamant surtout de l'idéologie des "libertés civiles" et fortement inspirée par la conception américaine des "civil rights" -- se situe en dehors de l'univers subventionnaire. Les remarques qui suivront ne s'appliquent donc pas à cette faction.

En 1986-87, le Secrétariat d'Etat a versé, par le truchement du programme de développement de la citoyenneté, au-delà de 101,1 millions de dollars en paiements de transfert à des groupes d'intérêt de tout genre, allant de la représentation des droits des personnes handicapées à la défense des réclamations territoriales des peuples autochtones, en passant par les organismes de promotion de la femme. En plus de ce montant, près de 3,5 millions de dollars ont été octroyés à des organismes spécifiquement de défense des droits de la personne tels que la Ligue des droits et libertés du Québec, le Centre des droits de la personne et la Fondation canadienne des droits de la personne, dans le cadre du programme des droits de la personne du Secrétariat d'Etat. Ce programme a comme objectif explicite "d'accroître la jouissance (sic!) des droits de la personne et d'assurer le respect des obligations nationales et internationales au Canada en matière de droits de la personne" (source: Budget des dépenses, partie III, 1987-88, p. 96).

Ce programme a récemment fait l'objet d'une étude d'évaluation (Secrétariat d'Etat, rapport interne d'évaluation, non-publié, mars 1987) dans le but de déterminer l'atteinte de ses objectifs. L'approche méthodologique reposait essentiellement sur l'utilisation de techniques qualitatives (analyse de contenu, entrevues en profondeur, enquête par questionnaires auto-administrés, etc.). Les sources d'information étaient multiples : agents de programme,

officiels d'autres ministères et paliers de gouvernement, représentants d'organismes non-gouvernementaux, documents et rapports, dossiers administratifs du programme, etc.

Au total, au-delà de 80 intervenants des droits humains furent interviewés et huit organismes de défense et de promotion des droits humains firent l'objet d'une étude de cas. Globalement, nous avons constaté qu'il existe au sein de la communauté d'intervenants engagés dans la promotion et la défense des droits humains un fort consensus face à la nécessité vitale d'un programme de soutien financier et technique aux organismes de droits humains. La majorité des intervenants s'accorde pour dire que le niveau de ressources consacré à ce programme devrait être accru. Mais, même chez les plus ardents supporters du programme, cette "demande d'Etat" n'est pas sans problèmes.

Nous résumerons ici les principales observations qui ressortent de cette étude d'évaluation et qui ont une pertinence par rapport à la problématique qui nous intéresse.

1) La raison d'être (nommément "rationale" en anglais) du programme, en dépit de ses quinze années d'existence, est confuse. Même les gestionnaires du programme se sont avérés largement incapables d'articuler de façon claire et non équivoque cette raison d'être. Le plus souvent, on a recours à des formules discursives qui n'expliquent rien, comme par

exemple, affirmer que le programme est le point central de référence pour les intérêts domestiques et internationaux du Canada en matière des droits humains. Du côté des organismes financés par le programme, cette gélatineuse raison d'être se traduit par une absence notable de compréhension des objectifs, opérations et priorités du programme;

2) Le programme ne repose sur aucun énoncé de politique (nommément, "policy" en anglais) explicite. Ceci explique la nébulosité de l'objectif (ci-haut) et l'incapacité de rationaliser certaines pratiques (exemple, pourquoi l'organisme A reçoit proportionnellement le même montant d'octroi chaque année depuis au-delà de cinq années ?). Le plus souvent, les pratiques sont justifiées de façon circulaire et par la référence à des précédents historiques (exemple, l'activité A existe étant donné qu'en l'année X, le/la ministre / gestionnaire-cadre décida qu'il en serait ainsi et que depuis on procède de cette façon). Cette absence d'énoncé de politique explique en grande partie pourquoi il est pratiquement impossible d'établir une adéquation des moyens par rapport aux fins et d'apprécier la contribution du programme quant aux progrès vis-à-vis l'atteinte de son objectif;

3) Le programme fait preuve d'un ahurissant manque d'articulation entre ses deux grandes sphères d'activité : entre d'une part, la coordination de comités gouvernementaux

chargés d'examiner les problèmes relatifs aux droits humains dans l'administration publique aux niveaux fédéral et provincial -- exemple, l'action positive -- et dans la préparation de rapports destinés aux Nations Unies en vue de faire état de la situation des droits au Canada et d'autre part, les activités du programme dans le domaine de la promotion et de l'éducation en matière de droits de la personne;

4) Dans les faits cependant, on peut observer un changement notable au cours des trois dernières années quant au type d'activités financées par le programme : on incite de plus en plus les organismes récipiendaires à orienter leurs interventions vers des activités d'éducation et de sensibilisation aux droits (approche consensuelle) plutôt que vers des activités de revendication et de dénonciation (approche conflictuelle).

Les trois premières observations (nous reviendrons un peu plus loin sur la quatrième observation) exigent que l'on pose de sérieuses réserves quant à la rationalité de l'Etat. Où est donc cette rationalité scientifique (dont parle, entre autres, Habermas) de l'Etat lorsque ses pratiques sont rendues opaques non seulement pour la société civile (en l'occurrence, les organismes non-gouvernementaux) mais aussi pour ceux et celles qui travaillent dans son giron? Même, les intellectuels organiques de l'Etat (Gramsci) ont toute la

difficulté du monde à y voir clair. Mais à quoi tient cette incurie de l'Etat à s'auto-réfléchir? Et ce cas de "vacuum" politique du programme des droits de la personne n'est pas unique. Un autre exemple notoire est la position de l'Etat fédéral face à l'auto-détermination des peuples autochtones.

Après quatre conférences constitutionnelles réunissant autour d'une même table les premiers ministres du Canada et le leadership autochtone, après ensuite la résolution par négociation de deux ententes-cadres de réclamations territoriales (l'entente "comprehensive land claim agreement" de la Baie James et du Nouveau-Québec de même que celle de l'Arctique de l'Ouest - Inuvialuit), après enfin au-delà de quinze années de soutien financier et technique visant l'émergence et la consolidation d'organisations politiques autochtones (au seul chapitre du financement de base à ces organisations, l'Etat fédéral déployait au-delà de 13 millions de dollars à 61 organisations en 1987-88) précisément mises sur pied pour donner "une base dirigeante forte et organisée qui permette aux autochtones de participer à la vie politique, sociale et économique du Canada" (Budget des dépenses, 1987-88:79), l'Etat fédéral est toujours incapable de définir et d'opérationnaliser les concepts d'auto-détermination politique et d'autonomie administrative des peuples autochtones.

Certes, diverses hypothèses pourraient être avancées

pour expliquer cet état de fait et en déceler le calcul machiavélique qui possiblement s'y cache. Or, il nous apparaît plutôt que l'Etat fédéral, en suivant l'analyse habermasienne, est en situation de dépendance "normative" par rapport aux organismes des droits de la personne. Ne dominant ni la pratique du discours ni le sens des débats, l'Etat fédéral est en position de réaction par rapport aux réclamations des organismes de revendication. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas une forme d'utilitarisme derrière cette réactivité. L'Etat peut toujours choisir de réagir ou de ne pas réagir. En effet, il ne faut pas sous-estimer l'importance de l'inertie comme mode de gestion étatique.

Ainsi, l'absence de politiques claires pour l'Etat dans un secteur donné est aussi, en soi, une politique (voir à ce propos la fort intéressante étude de R.J. Jackson, 1986, de l'élaboration des politiques -- le "policy development" -- au sein de l'appareil étatique fédéral). Par ailleurs, on peut faire un rapprochement avec ce que nous disions plus haut en ce qui a trait à la dichotomie proposée par Dworkin c'est-à-dire, l'opposition entre principes et politiques, les premiers menant à la prise en compte de droits individuels et les seconds aux droits collectifs. L'absence de politiques claires dénote d'une part, que l'Etat canadien en matière des droits est largement prisonnier du paradigme juridique et d'autre part, que l'Etat canadien tend à "individualiser" la question des droits.

En ce qui concerne l'autre versant, c'est à dire le domaine des organismes non-gouvernementaux, nous nous pencherons plus tard en profondeur sur le cas de la Ligue. Mais avant, explicitons ce qu'il convient d'appeler les paramètres du financement d'Etat. M. Loney reproche, entre autres, aux programmes de financement d'être des instruments de contrôle sur la société civile:

In effect, the plethora of government funding becomes an instrument not for citizen control over government but for government control over citizens. Approved activities will be rewarded, and recipient groups will serve as poles of attraction for potential members. Favoured individuals will emerge through government funded groups to take their place on social planning councils as representatives of the poor or some other worthy minority, and in the process will themselves cease to be poor. (Loney, 1977:464-465)

Cette dénonciation de l'écroulement par l'Etat des éléments les plus dynamiques de la société civile afin de canaliser leurs activités de dissidence vers des sphères acceptables à l'Etat n'est pas nouvelle. Reposant sur le postulat que la valeur première de toute société est son "capital humain", tout drainage des éléments les plus actifs constitue une perte nette pour la société civile et autant de bénéfices pour l'ordre étatique. Mais, il y a plus:

What is involved in government funding is not the effective creation of groups which would never exist without state patronage but also the transformation of groups whose existence is not rooted in government initiative, but for whom the attraction of government funding produces a slow erosion of their original purpose. (...) Receipt of government funding will not, however, provide adequate funds for the employment of all members of the organization, and an immediate

conflict can be expected between the organization's members for those paid positions available. The consequence of this conflict may well be the alienation of those who fail to secure a job. Those who do succeed in getting themselves on the payroll will have every reason to seek to secure the permanence of their positions, in so far as that is possible. The primary group objective will then be to satisfy the donor's criteria, which will frequently conflict with the original group criteria. Group time and activities will be absorbed in accounting for the expenditure of the current grant and preparing the submission for the next. (...) This funding will necessitate the organization shifting its attention away from generalized oppositional activities towards offering concrete programs which are in reality often little more than appendages to the existing social service delivery system. (Loney, 1977:467-477)

Le financement par l'Etat impliquerait donc une distorsion de la raison d'être des organismes subventionnés qui sont soumis à une mise en tutelle financière souvent très subtile. "Dis-moi qui te subventionne, je te dirai qui tu es!" La critique est justifiée mais remarquablement simpliste car elle néglige le fait que la plupart des organismes développent, au fil de leurs interactions avec les programmes subventionnaires de l'Etat, un "modus vivendi" qui leur permet de poursuivre leurs objectifs, indépendamment de l'Etat, tout en donnant l'illusion d'une conformité absolue par rapport aux objectifs et critères gouvernementaux. Ce "modus vivendi" est clairement ressorti lors de l'étude d'évaluation discutée plus haut. Les huit organismes de droits de la personne que nous avons étudiés plus en détail n'ont d'aucune façon changé de cap -- de façon drastique, tout au moins -- lorsque les priorités du programme changeaient : "business as usual!" Ceci ne veut cependant pas dire que ces priorités resteront sans effet.

Au contraire. On a noté plus haut que le programme en question encourageait, depuis les quelques dernières années, les organismes subventionnés -- en fait, ce sont plutôt des projets que l'on finance -- à orienter leurs actions en fonction d'une approche consensuelle (prise au sens que l'on confère à "non-litigative" en anglais) au lieu d'une approche axée sur la revendication et la dénonciation. Concrètement, la stratégie retenue par l'Etat fédéral a été -- et est encore aujourd'hui -- de favoriser la promotion des droits humains dans le réseau scolaire. Le ministre fédéral responsable du programme des droits de la personne déclarait devant le Caucus canadien des droits de la personne en 1983:

A mes yeux, les nouvelles perspectives qui s'ouvrent aux droits de la personne sont fondées avant tout sur la connaissance et la compréhension. Nous sommes très conscients qu'il faut établir de bons programmes d'éducation du public pour mieux faire connaître et apprécier les droits et libertés et leurs chances de progrès. (...) Il nous faut rédiger des manuels qui puissent rejoindre l'enfant à l'école et qui puissent sensibiliser tout autant l'enseignant que l'étudiant. Il nous faut fournir aux néo-canadiens des renseignements concrets sur les droits de la personne au Canada et à l'étranger. Il nous faut rejoindre le Canadien tout autant sur le marché du travail que sur les bancs de l'école et il nous faut aussi le rejoindre dans son foyer par le biais de télémissions sérieuses et dynamiques qui traitent des véritables questions. (...) Il faut enseigner aux Canadiens, dès leur jeune âge, leurs droits et ceux des autres; il faut leur apprendre où en est l'évolution des droits dans le monde. Et pour réussir cette percée cruciale, pour faire en sorte que les droits de la personne deviennent tout aussi importants que la géographie comme matière de classe, il faut pouvoir compter que les différentes associations et les diverses organisations bénévoles du Canada se mettent à faire des pressions auprès de leur gouvernement provincial pour qu'il y consente. (Allocutions du Caucus, 1983:54-55)

Mise à part la dernière remarque qui vise les gouvernements provinciaux -- la longue lutte de pouvoirs entre ces deux paliers de gouvernement l'explique -- et qui se justifie par le fait que l'éducation relève de la sphère de compétence provinciale dans le régime fédératif canadien, il est surprenant de constater d'une part, le ton impératif de l'énoncé (il faut ...) et d'autre part, l'ubiquité de sa portée (l'école, le marché du travail, les médias, etc.). Tout, ou presque, doit être mis à contribution dans cette vaste mission qu'est la socialisation des Canadiens aux droits humains. Dans cette optique, on veut apporter aux Canadiens les droits de la personne comme on apporte aux Américains la mission universelle de protéger la Liberté (que la Statue soit de concept et fabrication français n'importe guère).

Il ne fait aucun doute que ce mouvement de socialisation aux droits dont parle le ministre est depuis sérieusement enclenché.

En 1985-86, en plus de multiples initiatives au niveau local (par exemple, au-delà de 130 séminaires, conférences, colloques et activités de sensibilisation de tout genre furent financés par le programme au cours de la période allant de 1983-84 à 1986-86), le programme des droits de la personne appuyait:

- 1) la Fondation canadienne des droits humains dans la mise sur pied d'un ensemble de consultations sur l'enseignement des

droits dans les écoles des provinces de la Nouvelle-Ecosse, de l'Alberta et des Territoires du Nord-Ouest en plus de l'organisation de séminaires sur la question au Québec et en Ontario;

2) la Croix-Rouge pour la mise en oeuvre d'un projet intitulé "Nos droits sont sacrés" -- la dimension symbolique n'est pas à négliger -- visant à sensibiliser les élèves des écoles secondaires au contenu de la Déclaration universelle des droits de l'homme;

3) le Centre de recherche et d'enseignement sur les droits de la personne de l'Université d'Ottawa pour l'organisation d'un cours d'été de deux semaines sur divers aspects des droits humains.

Et cette tendance se poursuit. Plus récemment encore, la Ligue des droits et libertés recevait des subventions de ce programme, entre autres, pour développer un projet d'éducation aux droits de la personne. Mais, qu'y a-t-il derrière cette volonté de l'Etat, par la médiation d'organismes non-gouvernementaux, à vouloir socialiser les Canadiens aux droits humains? En supposant, avec Lefort, que la conscience des droits est un élément essentiel à leur exercice, pourquoi l'Etat vient-il apporter son concours actif à ce processus? Une fois de plus, il serait facile de conclure qu'un calcul machiavélique est à l'oeuvre. Un examen un peu plus approfondi des "produits" de ces projets est révélateur -- nous disons produits et non pas forcément les résultats

puisque que les effets d'une démarche de socialisation ne sont repérables qu'à long terme et qu'aucune étude, à ce jour, ne s'est penchée sur les résultats tangibles de ces efforts de socialisation dans les écoles du pays.

Examinons un peu plus en détail, quoique de façon non-exhaustive, un manuel du professeur et un guide des élèves (1985) portant sur la Charte des droits et libertés préparés par le Public Legal Education Society de Vancouver avec l'aide financière et technique du programme fédéral des droits de la personne. Ce guide est destiné aux élèves de niveau secondaire. Nous n'avons cependant pas pu établir dans quelle mesure ces instruments didactiques ont pu essaimer les réseaux scolaires canadiens. Sous forme de jeux-questionnaires, ce guide passe en revue le "pourquoi" de la Charte de même que l'ensemble de ses dispositions.

Le "pourquoi" de la Charte mérite qu'on s'y attarde. La raison d'être de la Charte y est présentée de la manière suivante: "Enchâssés dans la Constitution, nos droits et libertés sont renforcés et protégés comme l'est le château fort par ses donjons (sic!), sa muraille et son rempart" (guide, p.3). Drôle d'analogie pour décrire la loi suprême du pays. Parler des donjons, n'est-ce pas là reconnaître symboliquement la virtualité totalitaire de la démocratie. Ou, peut-être sous-estime-t-on l'intelligence de l'adolescent en classe. Au-delà de l'anecdote, on doit reconnaître que la

question de la raison d'être de la Charte est totalement esquivée. Là où le guide devient plus intéressant, c'est au niveau des questions qu'il convie à la réflexion en classe. Par exemple, à propos de la garantie des droits et libertés offerte par la Charte, on problématise la question de la manière suivante:

Qu'est-ce qui constitue une limite raisonnable des droits et libertés? (...) Qu'en est-il de la propagande haineuse, par exemple? La liberté d'expression comprend-elle le droit de rédiger et de distribuer de la propagande destinée à susciter la haine contre d'autres groupes? (...) Le gouvernement est-il autorisé à supprimer temporairement les droits et les libertés si le Canada est en guerre, (...) ou, encore s'il croit à l'imminence d'une révolution violente, comme il l'a fait à l'occasion de l'enlèvement et de l'assassinat d'un homme politique du Québec? Qu'en pensez vous? (guide, p.5)

Le manuel suggère à l'enseignant quelques questions supplémentaires quant à cette problématique:

"Question: Que doit faire un gouvernement qui souhaite supprimer ou limiter certains des droits et libertés énoncés dans la Charte?

Réponse: Il doit prouver que la suppression ou la limitation en question est raisonnable et justifiable dans le cadre d'une société libre et démocratique."
(manuel, p.6-7)

Outre leurs allures de "petit catéchisme des droits et libertés", ces instruments pédagogiques sont en effet traversés de la même pensée, et ces exemples l'illustrent de façon éloquente : on raisonne toujours à l'intérieur des paramètres juridiques définis par la Charte. Cette pensée est circulaire et paradigmatique (voir aussi la critique de la raison juridique de M. Mialle -- 1982). D'où, la question

de la suspension des droits abordée à partir des termes et du raisonnement spécifiques à la Charte elle-même et qui évoque le fait que les droits peuvent être restreints par:

" (...) une règle de droit, dans les limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique. (article 1 de la Charte)

En plus d'être expressément paradigmatiques -- et de ce fait, visent à créer des automatismes -- ces instruments évacuent carrément certains éléments importants qui aideraient à la formation d'une pensée critique par rapport aux droits et à l'Etat. Par exemple, comment négliger le fait que d'une part, cette justification du "raisonnable" des mesures d'urgence appliquées en 1970 tarde toujours à venir -- dix-sept ans plus tard -- tant d'Ottawa que de Québec et que d'autre part, la population québécoise s'est sentie beaucoup plus menacée par la présence des militaires en octobre 1970 que par la subversion fêlquiste (voir à ce propos l'étude de M. Bellavance et M. Gilbert, L'opinion publique et la cise d'octobre, éditions du Jour, 1971). Ainsi, on peut conclure que les interventions de l'Etat, médiatisées par les organismes non-gouvernementaux, dans le domaine de l'éducation et de la sensibilisation aux droits humains apparaissent, dans l'intention tout au moins, essentiellement apologétiques et idéologiques et ne favorisent d'aucune façon l'éclosion d'une pensée critique.

Il faut cependant se garder d'y voir là l'action

pernicieuse d'une "planification panoptique". Il suffit en effet travailler à l'intérieur de l'appareil d'Etat pour constater, en se référant à Ferry et Renaut, que l'oeil panoptique -- si parfois il y voit quelque chose -- est obscurci par une chronique myopie. Les observations qui ressortent de l'étude d'évaluation que nous venons de présenter plus haut confirment cet état de fait.

Il y a autant de risque à conférer une trop grande rationalité aux interventions étatiques qu'à prêter aux organisations de la société civile une trop grande docilité. Les points de résistance au pouvoir sont multiples nous apprend avec raison Foucault. Ceci ne veut cependant pas dire que le financement d'Etat n'opère aucun changement chez l'organisme récipiendaire d'octrois. Bien au contraire.

Mais ces changements seront "incrémentaux" (le terme "incrémentalisme" signifie une forme de gradualisme que l'on retrouve dans les interventions étatiques; voir Lecompte et Rutman, 1986) plutôt que radicaux. C'est justement parce qu'ils sont incrémentaux, que ces effets sont si insidieux et difficiles à cerner. Faute de rendre compte de cette subtile réalité, D. Stasiulis est amenée, quoique de manière un peu plus mitigée que Loney, à conclure dans son analyse de la dynamique politique et sociale des communautés ethno-culturelles au Canada:

From the point of view of the state, the granting of

state aid involves the expansion of its function of gaining legitimation in often imaginative and innovative ways, within sectors of previously neglected subordinate interests. State aid to minority and dissent groups serves the important function of representing these groups and thus sustaining the view that the state, as a neutral body, is the benefactor of not only the dominant interests in society, but of all interests. At the same time, by persuading members of ethnic collectivities of its role as the supporter of community associations and organizations, the state is able to exercise its function of social control over the types of activities pursued by these groups. (Stasiulis, 1980:35)

Stasiulis ira plus loin dans sa critique en examinant le type de financement reçu par l'organisme (des octrois pour des projets spécifiques versus un financement de base aux opérations générales de l'organisme), de même que la nature des organismes subventionnés (des organismes nationaux dont la base constituante est plutôt incertaine au lieu d'organisations locales ancrées dans un terroir communautaire). Ces variables jouent un rôle prépondérant dans la gestion étatique du fait minoritaire au Canada, notamment dans sa fragmentation politique :

(...) the trend in federal funding has recently been toward non-recurring projects grants rather than sustaining grants which would sustain a voluntary association over the long run. This granting predilection works to the disadvantage of nascent and deprived groups. (...) By bestowing funds to ethnic associations which have some semblance of national organization, the intent of the federal government may be to foster structures which will further nationalist sentiments and feelings of gratification for the federal government. (Stasiulis, 1980: 35)

Dès lors, l'analyse de l'univers subventionnaire des organismes de revendication au pays s'enrichit considérablement. Ce n'est plus seulement dans le fait de recevoir ou de ne pas recevoir des subventions d'Etat, mais

bien aussi dans les modalités de ce financement qu'il faut rechercher les effets du contrôle étatique. Cette analyse amènera l'auteure à reconnaître que les politiques et les programmes du multiculturalisme ont eu comme effet d'accroître, paradoxalement, la représentation d'intérêts minoritaires au sein de l'Etat et de la société en générale (donc de rehausser la démocratie au sein de la société civile) tout en favorisant l'élitisme parmi ces groupes de revendication (donc, du même coup, d'en diminuer l'essor de la démocratie civile). L'idée est intéressante et pourrait probablement être démontrée par une analyse des réseaux qui constellent la revendication minoritaire au Canada.

En récapitulant les principales données du tableau de l'univers subventionnaire que nous venons de décrire, disons d'abord que l'Etat fédéral, par son absence totale de politiques claires quant à la promotion et l'extension des droits humains, aura tendance à faire valoir la dimension individuelle des droits humains -- et donc à les privatiser -- au détriment de leurs aspects collectifs. Ensuite, il faut reconnaître que les interventions de l'Etat, médiatisées par le biais d'organismes subventionnés, sont surtout orientées vers la socialisation des Canadiens aux droits humains. Cette socialisation est cependant dépourvue d'éléments qui permettraient l'éclosion d'une pensée critique. En ce sens, les droits humains -- ou plutôt la socialisation aux droits -- sert d'outil de légitimation de l'Etat. Enfin, ce n'est pas

parce qu'un organisme recoit des octrois gouvernementaux qu'il est pour autant entièrement dominé par lui bien que le financement d'Etat impose certains changements incrémentaux quant aux projets mis de l'avant.

2.2.3 La question des droits et les institutions

On a vu plus haut qu'il est très difficile de cerner le discours et les pratiques de l'Etat canadien en matière de droits humains. En situation de dépendance normative par rapport aux organismes de revendication (qui, par contre, dépendent largement du financement d'Etat), l'Etat canadien manifeste une certaine passivité vis-à-vis le discours et les débats qui entourent la question des droits.

En ce qui a trait à la rationalité instrumentale des droits humains pour la société civile, elle peut être appréhendée à travers le prisme de l'institution -- qui, en soi, est souvent une création de l'Etat, ou tout au moins, sert la raison d'Etat.

On a aussi vu avec Foucault, Ferry et Renaut, que le milieu institutionnel offre un cadre très riche à l'analyse de la question des droits d'une part, parce qu'il oblige à s'interroger sur le développement des disciplines dans leurs rapports avec le principe de l'égalité issu de la révolution démocratique et d'autre part, il force aussi à soulever le difficile problème de la logique derrière la société disciplinaire : intégration versus exclusion de l'altérité.

En outre, c'est souvent en milieu institutionnel que

s'actualise la "virtualité totalitaire" de la démocratie canadienne. D. Loschak, s'inspirant à la fois des travaux de Foucault et de I. Goffman, définit l'institution totalitaire de la manière suivante :

(...) une institution érigée en univers clos et spécifique, coupée du reste du monde, exerçant un contrôle total sur l'activité de ceux <ajoutons, celles> qui en font partie et constituant l'environnement exclusif dans lequel s'inscrivent tous les aspects d'une existence strictement et minutieusement réglée. (Loschak, 1981:126)

Deux institutions répondent particulièrement bien à cette définition: la prison et l'asile. Dans ces espaces institutionnels,

(...) à l'abri du secret qui en est aussi la marque et la condition, le despotisme peut librement s'épanouir : la soumission des membres de l'institution est entretenue par une série de mécanismes mêlant l'injonction et l'interdiction, l'avertissement et la menace, la récompense et le châtiment, le rituel et l'arbitraire. (Loschak, 1981: 133)

La très grande majorité des sujétions que l'on fait subir à la personne enfermée sont contraires aux préceptes des droits de la personne. Or, et c'est justement là le propre de l'institution totalitaire selon Loschak, le statut de membre de l'institution est imposé à la personne enfermée à l'exclusion de tout autre statut (l'équation étant: en institution = sans droits). Aussi, c'est bien à l'identité de l'individu que s'attaque l'institution.

Il est intéressant de mettre en rapport ce procès de l'institution avec la grille habermassienne. D'après cette

grille, le système capitaliste, pour se pérenniser, doit déplacer les crises économiques et de rationalité qui ébranlent de façon endémique l'ensemble du système vers la sphère socio-culturelle et ultimement vers la sphère individuelle. En extrapolant à partir de cette analyse, on pourrait dire que l'institution, par son accès complet et total -- totalitaire -- à la personne, permet justement ce transfert. Sorte "d'interface" entre l'Etat et l'individu, l'institution aurait comme fonction de "privatiser" les contradictions systémiques. La conséquence la plus immédiate de cette atteinte à l'individu est la déstructuration de la personnalité individuelle. Les crises et les enjeux collectifs sont transmués en épreuves individuelles et en angoisses existentielles.

S'il faut reconnaître que seule une infime parcelle de la population canadienne est "institutionnalisée", il ne faut pas négliger les effets d'entraînement -- du moins comme idéal -- qu'a le modèle institutionnel sur l'ensemble de l'organisation sociale, et plus spécifiquement, sur les institutions de socialisation telles par exemple, l'école.

Loschak démontre que c'est dans l'effacement du sujet de droits, l'assujettissement physique et la négation des droits subjectifs (bien que l'institution secrète un droit objectif) que se dévoile la vraie nature du totalitarisme :

Le totalitarisme ne rejette pas la notion de droit; l'univers totalitaire, en apparence du moins, n'est pas un univers de non-droit, puisqu'il maintient une réglementation étoffée, plus étoffée souvent que celle qui existait auparavant. Mais cette réglementation a perdu sa dimension protectrice: l'individu n'a plus de droits, plus de facultés, plus de pouvoirs autonomes, mais seulement des devoirs, des obligations, des contraintes. (Loschak, 1981:168)

Cette analyse suggère une piste importante à l'examen de la question de l'instrumentalisation des droits au Canada : dans quelle mesure les droits sont-ils désamorçés et rendus inopérants en milieu institutionnel canadien (en milieu sociétal, comme maintenant disent certains); et, plus fondamentalement pour la question de leur instrumentalisation, dans quelle mesure tente-t-on de les réactiver en vue de modifier en profondeur la nature même de l'institution? Le Canada -- ses institutions pénitencières et asilaires principalement -- possède un dossier relativement accablant en ce qui concerne la violation de droits en milieu carcéral. Nous précisons "relativement" car, dans le domaine des droits, tout est relatif nous apprend Charles Humana dans son Guide mondial des droits de l'homme d'après lequel le Canada score 94 % sur l'échelle du respect des droits de l'homme, légèrement derrière la Nouvelle Zélande (96 %), le Danemark (96 %), la Finlande (95 %) et la Norvège (95 %) -- bien que la formule de cet arithmétique n'est pas expliquée, on peut présumer que l'évaluation repose sur le corpus international d'instruments, c'est-à-dire, la Déclaration universelle, les Pactes, Conventions et Protocoles de même que sur les Accords

d'Helsinki (principalement la troisième corbeille relative aux droits des détenus d'opinion).

En 1982, l'Office des Droits des Détenus du Québec demande à la Fédération internationale des droits de la ~~personne~~ (Paris) et l'International Human Rights Law Group (Washington) de faire enquête sur le sujet d'allégations de mauvais traitements infligés à des détenus du pénitencier Archambault (Montréal). Le rapport de l'IHRLG (rapport Kolb) confirme que plusieurs prisonniers ont, en effet, été victimes de sévices corporels. Les résultats de cette enquête sont ensuite corroborés par l'étude de la Fédération (rapport Maleville). De même, le Conseil général de l'Eglise Unie du Canada envoie une mission (rapport MacDonald) et confirme, une fois de plus, les observations de la première enquête. Devant le sérieux des accusations, Amnesty International décide de procéder à sa propre évaluation des faits. Le rapport d'A.I. conclut :

(...) qu'il existait au moins des motifs raisonnables de croire que -- au sens de la Déclaration des Nations Unies sur la torture <dont le Canada est signataire> -- il y avait eu des actes de tortures et autres peines et traitements cruels, inhumains ou dégradants au pénitencier Archambault pendant la période postérieure au 26 juillet 1982 <période suivant une prise d'otage et une émeute>. (Amnesty International, 1983:46)

Amnesty International recommanda, entre autres, au Gouvernement du Canada, de publier une déclaration "vigoureuse" dans laquelle la torture et autres traitements dégradants seraient condamnés. De même, l'organisme

recommanda que les détenus se voient accorder libre accès aux services juridiques et médicaux appropriés au traitement de violences physiques. Jusqu'à ce jour, mis à part un échange de correspondance entre A.I. et le Solliciteur général du Canada, le gouvernement canadien n'a pas encore entièrement répondu, de façon formelle, aux requêtes d'A.I.. J.C. Bernheim, directeur de l'ODD, écrivait à propos de ces incidents, dans une publication portant sur les "goulags" canadiens:

On the contrary, the inertia of the Solicitor General of Canada and the warden of Archambault has resulted in several prisoners signing, under torture, declarations incriminating themselves and/or other prisoners. (...) The federal authorities are on a war footing and are trying by every means to short-circuit the legal actions we could eventually take. The stakes for external and international policy-making are surely greater than we are in a position to estimate. Dictatorships and democracies alike are following the evolution of the case with close attention. The ideal image Canada likes to project in rights and liberties is a source of envy abroad. Consequently the international credibility of Canada is on the line. Unfortunately, in contravention of its international obligations, the government has adopted a policy of denying the evidence. This attitude will have even more negative effects than the torture which has taken place at Archambault. Rather, than to admit to a reality which must be corrected, a head-in-sand policy has been adopted. (J.C. Bernheim, pas de date, Canadian Dimension, 18,4:3-4)

Face à ses pratiques coercitives, la raison d'Etat peut-elle faire autrement que faire l'autruche? Même devant l'opprobre international et la diplomatie de coulisse, l'Etat peut-il nier la mécanique opératoire de ses propres institutions? Une fois de plus, il ne faut pas sous-estimer le poids de l'inertie comme stratégie délibérée de la part de

l'Etat en vue d'opacifier le caractère totalitaire de certaines de ses institutions. Le non-agir, pour l'Etat, est un recours parfois plus efficace que la mise en discours et l'intervention directe.

Au Canada "institutionnel", la négation des droits n'est pas confinée à l'institution pénitentiaire. L'asile constitue aussi une autre plaie ouverte à notre belle "nation moderne, tolérante et humanitaire" pour paraphraser le dernier discours du Trône. Dans les hôpitaux psychiatriques du pays, certaines pratiques, considérées comme formes de tortures par la plupart des organismes internationaux de défense des droits de la personne, subsistent encore aujourd'hui. C'est le cas notamment de l'application d'électrochocs. Un procès semblable à celui que nous venons de décrire pour le pénitencier pourrait être dressé. Une fois de plus, le rôle des droits humains dans la mise en accusation de l'institution psychiatrique est de tout premier ordre. Le mouvement "On Our Own" qui regroupe d'anciens "patients" en psychiatrie, par la voix de la revue "Phoenix Rising, the Voice of the Psychiatrized" (Toronto), témoigne avec brio de la critique de la "pratique de l'esprit humain" (pour emprunter les termes de M. Gauchet et G. Swain) à partir d'une instrumentalisation des droits humains. Écoutons le collectif de rédaction dans sa page éditoriale:

"What could the Charter mean to us, as inmates of Canada's psychiatric prisons? Why would we, who seek freedom for our incarcerated brothers and sisters, find

any use in an elaborately devised litany of ideals? Why would this piece of paper hold such enormous potential for the victims and survivors of the medieval maze known as the Canadian mental health system? (...) In fact, every single one of these gross abrogations of human rights <tels que la suspension du droit de vote, la négation du droit de se voir accorder un procès juste et impartial avant d'être interné, etc. dont sont victimes les "patients" psychiatriques> are dealt with in clause after clause of this landmark document. (...) Let's face the facts: these rights will not just be handed to us. To make them real will demand a lot of study, understanding, organization. And to make them real will demand a struggle. Yet, in our hands, the Charter can be, must be, a powerful legal weapon. We must get to know and learn to use this weapon in our continuing battle for the rights and freedoms outlined in the Charter; rights and freedoms that could put an end to the nightmare of injustice we now suffer." Phoenix Rising, 1985, 5: 2; note et emphase de R.D.)

Ce passage illustre magnifiquement bien l'instrumentalisation des droits par les nouvelles formations de revendication. On voit comment, sous l'angle de ces groupes de défense, les droits humains permettent d'une part, de se situer à l'intérieur de la logique du système (libérale et démocratique) et d'autre part, de poser une critique de fond des enclaves totalitaires où foisonnent la violence et l'arbitraire avec le support de l'Etat (en fait, ces institutions sont des appendices importants de l'Etat, bien qu'au Canada, sous la poussée d'une caste de spécialistes et professionnels syndiqués qui y travaillent, le secteur para-public tente de plus en plus d'affirmer son autonomie par rapport à l'Etat).

Ce qu'il faut bien faire ressortir c'est que cette critique, en se réclamant de l'observance de la loi

constitutionnelle du pays (la Charte en fait partie), ne peut être écartée par l'institution ou par l'Etat comme étant le fait d'un activisme "anarchique" ou "puéril". L'Etat est forcé d'en tenir compte même s'il demeure inerte quant aux correctifs qui s'imposent. En ce sens, les droits humains permettent à ces mouvements de revendication d'atteindre le coeur même de l'Etat (l'Etat serait donc doué de plus qu'une raison!).

On voit avec D. Loschak que l'institution totalitaire tend à anéantir l'identité, la personnalité de l'individu:

L'ordre despotique qui règne dans l'institution totalitaire et ne laisse d'autre choix que de se soumettre aveuglément aux commandements de l'autorité sans considération de leur contenu, la codification intégrale des activités et des conduites qui vise à imposer des comportements strictement normalisés, reviennent à retirer aux individus toute possibilité de libre détermination, à leur dénier jusqu'à la plus petite parcelle de volonté autonome. (Loschak, 1981:162)

Il s'agit donc aussi de s'interroger sur la direction et le sens de la critique que formulent les mouvements sociaux. En d'autres termes, que vise le procès de l'institution et de l'Etat élaboré en référence aux droits humains? Est-ce le respect de droits existants ou la reconnaissance de droits nouveaux? L'examen des stratégies proposées par le mouvement "On Your Own" révèle que l'on vise bel et bien les droits existants, c'est-à-dire ceux formellement reconnus par la Constitution.

La programmation -- car c'est bien d'un programme d'action dont il s'agit -- de ce mouvement exprime une remarquable symétrie par rapport aux droits établis:

The Charter states:

Every one has the right on arrest or detention (a) to be informed promptly of the reasons therefor; (b) to retain and instruct counsel without delay and to be informed of that right; and (c) to have the validity of the detention determined by way of habeas corpus and to be released if the detention is not lawful (section 10).

This means...

- Disabled people have the right to be immediately informed of the reason for any detention in a hospital or institution.

- Disabled people have the right to an independent advocate to assist them in protecting their freedom and they must be informed of this right.

(...)

- Disabled people can expect to be immediately set free if the court or tribunal finds that there are no good reasons for their detention. (Phoenix Now, 5, 2-3: 4A)

Cette programmation s'étend jusqu'aux droits démocratiques (droit de vote), à l'égalité (devant la loi, ne pas être soumis à des pratiques discriminatoires); bref, l'ensemble des dispositions de la Charte est traduit et opérationnalisé pour la défense des intérêts de la personne enfermée.

Inmates of an institution lose many rights. Often they are denied the right to wear their own clothes, which attacks their individual identity and self-respect and increases their sense of powerlessness and worthlessness. Individual identity and self-respect are fundamental human rights, without which a person's mental, emotional and physical well-being are harmed. (Phoenix Rising, article de K. Ruff, 1985, 5, 2-3: 7A)

Ces revendications visent à protéger l'intégrité de la personne et de son identité. Ceci ne veut pas dire que la portée collective de ces droits soit niée. Bien au contraire.

En fait, dans la critique de l'institution que porte l'humanisme juridique, l'opposition "droit individuel - droit collectif" est un faux-problème étant donné que les premiers sont coextensifs des seconds. La demande de droits qui est à la base de ces revendications a précisément comme objectif de réinvestir l'individu de sa capacité d'avoir des droits. Aujourd'hui, la vocation totalitaire des milieux institutionnels, pourtant longtemps soustraite à ce type de critiques, peut maintenant être dénoncée. Quant à savoir si cette vocation sera transformée en profondeur parce qu'on instrumentalise maintenant les droits dans la protection de l'identité individuelle, ceci reste à voir. Chose certaine, cette référence aux droits humains a créé une brèche dans le monolithisme institutionnel, et en cette brèche souffle maintenant un vent de liberté qui, vraisemblablement, va oxygéner de multiples formes d'altérité tant en dedans qu'en dehors de la grisaille des murs et des barreaux. Déjà, l'action des mouvements de revendication démontre cette fraîcheur nouvelle.

2.3 La société civile et les droits

2.3.1 Les organismes non-gouvernementaux canadiens et les droits humains

Suite à l'enchâssement de la Charte canadienne des droits de la personne dans la Constitution en 1982 et l'entrée en vigueur des clauses de l'égalité (section 15) de la Charte en avril 1985, le Conseil canadien de développement social entreprenait une enquête auprès de plus de trois cents organismes de développement social.

Le but de cette étude (voir CCSD, bibliographie) était de déterminer l'impact qu'auraient les dispositions de la Constitution en matière de droits humains notamment, sur les stratégies et les moyens d'action qu'empruntent ces groupes dans la poursuite de leurs objectifs. Les organismes consultés dans le cadre de cette enquête représentaient un très large éventail de groupes de revendication allant de la National Citizens Coalition (de tendance néo-libérale) à l'Anti-Poverty League (plus à gauche), en passant par la Fédération des Femmes du Québec (comment les situer dans le spectre de l'idéologie?). On peut donc présumer que les résultats de l'étude ont une validité "supra-idéologique". De cette enquête sont ressortis les points suivants :

1) les organismes, particulièrement ceux qui s'intéressent aux droits des personnes handicapées, des femmes, des minorités visibles, sont en grande partie en train de développer des

stratégies de "contestations judiciaires" (le terme anglais "litigation programs" est employé). La plupart de ces organismes oeuvrent, règle générale, aux niveaux soit régional (provincial), soit national;

2) au contraire, la majorité des organismes oeuvrant au niveau communautaire n'avait pas développé une telle approche, faute de ressources techniques et financières adéquates;

3) la majorité des organismes qui ont affirmé vouloir développer des stratégies de contestation judiciaire, ont avoué que celles-ci seraient considérées comme complémentaires par rapport à leur activités courantes de revendication (exemple, le lobbying de politiciens);

4) au moment du sondage, peu d'organismes ont manifesté une ouverture à révéler en détail aux enquêteurs leurs stratégies de revendication. D'aucuns considéraient que toute publicisation de ces efforts ne ferait que miner leur efficacité;

5) plusieurs organismes ont exprimé certaines réserves quant à l'utilisation de ce type de stratégie de revendication. Ces stratégies placent leurs causes en situation de vulnérabilité par rapport à la magistrature;

6) plusieurs organismes ont avoué ne pas disposer de moyens

d'action pouvant contrecarrer les décisions des tribunaux qui pourraient être défavorables à leurs causes;

7) la plupart des organismes se sont montrés sceptiques quant au potentiel de développement social que peuvent avoir les engagements (Pactes, Protocole et Conventions) de l'Etat canadien devant la communauté internationale;

8) à l'intérieur de chacune des aires spécifiques de revendication (par exemple, les organismes qui représentent les communautés ethno-culturelles) caractérisées par la poursuite d'objectifs en commun, se trouve un consensus quant aux causes-types qui devraient être soumises à l'examen juridique, bien qu'il y ait désaccord en ce qui a trait au choix des organismes qui devraient s'engager dans les contestations judiciaires;

9) les organismes n'estiment pas que la Charte canadienne des droits et libertés est, en soi, porteuse de nouvelles valeurs dans le sens d'un projet global de développement social. Au contraire, la Charte semble être envisagée comme un instrument permettant de gagner certains acquis de façon sectorielle.

L'enquête révèle aussi, entre autres, que nombre d'intervenants en développement social sont consternés par la manière dont l'Etat s'acquitte de ses responsabilités internationales en matière de droits humains.

Au premier plan des préoccupations se situe le peu d'aide financière que le gouvernement accorde aux organismes de défense des droits de la personne. Les organismes réclament un financement de base c'est-à-dire, un appui financier aux opérations qu'accorde l'Etat fédéral aux organismes dont les objectifs correspondent aux politiques gouvernementales. Les enquêteurs ont noté que beaucoup d'intervenants considèrent que les programmes gouvernementaux répondent mal aux nouvelles exigences associées aux stratégies de contestations judiciaires (par exemple, les organismes ont besoin, estiment-ils, d'une aide technique fournie par des conseillers juridiques qualifiés).

Les auteurs du rapport ont recueilli un certain nombre d'observations qui se rapportent aux organismes de planification sociale. Ces organismes sont, pour la plupart des créatures para-publiques, administrativement indépendantes de l'Etat et, si elles se trouvent parfois en opposition à celui-ci, elles agissent le plus souvent pour le compte de l'Etat comme courroie de transmission des efforts de concertation et de consultation auprès des intervenants qui travaillent à la base. La plupart de ces organismes, est-il nécessaire de le rappeler, ont été conçus dans le faste technocratique des années 1970 :

A number of social planning organizations that had been actively involved in Charter related strategies have become increasingly pessimistic about the Charter as an

effective tool to further the social and economic rights of citizens. This disillusionment reflects a concern that the courts will become tied up in "legalisms", thereby losing sight of the substantive issues involved. There are also concerns that some provincial governments may "opt out" of social matters if judgements go against their interests. (CCSD, non-daté :10)

L'idée est intéressante: par la judiciarisation de certaines questions éminemment sociales et dont le dénouement dépend très souvent de la volonté politique, on craint un certain désinvestissement du politique (dans ce cas-ci, de l'Etat provincial). L'instrumentalisation des droits, pour qu'elle soit efficace au développement social (tout au moins tel que définit par les intervenants eux-mêmes), doit mener vers une responsabilisation de l'Etat. On reviendra sur ce thème de la responsabilisation de l'Etat lors de l'analyse du discours militant des droits de la personne.

D'ailleurs, plusieurs organismes de défense des droits humains ont déjà manifesté une très grande inquiétude devant la clause dérogatoire qui permet aux divers paliers gouvernementaux de déroger des dispositions de la Charte dans certaines conditions. Aussi, la majorité de ces organismes de défense des droits humains ont indiqué que la constitutionnalisation des droits humains allait profondément modifier leurs priorités. Bien que les auteurs du rapport n'expliquent pas en quoi ces priorités allait changer, les intervenants ont noté que plus d'accent était désormais mis sur le développement de matériel pédagogique et de programmes

d'enseignement des droits humains dans les écoles.

Il y a donc ici une parfaite congruence entre la volonté de l'Etat -- comme nous l'avons vu plus haut -- et celle des organismes non-gouvernementaux d'utiliser l'institution scolaire en vue de socialiser les jeunes Canadiens aux droits humains -- serait-ce là un des signes de l'Etat social ?.

Même constat chez les organismes qui représentent les francophones hors-Québec qui sont engagés de plein pied depuis plusieurs années dans la lutte juridique pour la reconnaissance de leur droit à l'autogestion scolaire. Fait intéressant, les enquêteurs ont relevé la récrimination suivante, de la part des organismes francophones hors-Québec travaillant à la base, à propos de leurs organisations porte-paroles à l'échelle provinciale :

There is now some concern among francophone community organizations, that their provincial affiliates are not providing active support and leadership. Some provincial affiliates <e.g., l'ACFO, la SANB> are seen as more concerned with maintaining the status quo, than acquiring Franco-Canadian rights. (CCSD: 21)

Cette observation est surprenante à la lumière du fait que les organismes porte-paroles des communautés minoritaires de langue officielle furent parmi les premiers au pays à avoir recours aux stratégies de contestations judiciaires (avec l'appui financier du gouvernement canadien) dans la revendication de leurs droits linguistiques. Il faut se demander si l'instrumentalisation des droits comme moyen de promotion de causes sociales et politiques mène à une érosion

de la base sociale du leadership minoritaire dont les efforts sont de plus en plus orientés vers l'appareil judiciaire, au détriment souvent de l'action communautaire. Ceci expliquerait peut-être l'aliénation croissante de certains organismes de revendication.

Chose certaine, on accepte mal "à la base" de voir sacrifier le temporel et l'immédiat pour la poursuite d'une consécration juridique de droits dont l'avenir est moins que certain. Aussi, entend-t-on dire, à quoi sert d'avoir des droits linguistiques reconnus pour les minorités francophones si les ravages de l'assimilation ont déjà sérieusement miné la viabilité culturelle de ces communautés.

En dépit de ces réserves face au mécanisme de litige juridique comme moyen de revendication qu'expriment les organismes communautaires de développement social, le Conseil canadien de développement social dans une soumission au Comité parlementaire sur les droits à l'égalité (Commission Boyer) réitérait sa foi dans la Constitution :

We believe that the Constitution provides Canada with a new framework upon which we can determine our social values which in turn influence social development directions. As such, it offers to those of us responsible for social development the opportunity - indeed the challenge - to define the "spirit" or intent of the Constitution in the context of our social conditions, experiences and values. (CCSD, 1985: 2, emphase de R.D.)

Cette prise de position idéologique d'inspiration

néo-libérale, qui regorge de "partnership" et de "concertation", amène le Conseil à formuler, entre autres, trois recommandations à l'intention de l'Etat fédéral en matière d'élaboration de politiques et de programmes de développement social :

1. That the federal government undertake the necessary steps to introduce adjustments to the organization and operation of government required to accomodate an effective process for developing policies and programs. (...) It should ensure a realistic balance between the political and judicial systems;

2. That the government, develop and encourage programs related to preparing and supporting those Professionals involved in social development as a consequence of the Constitution;

3. That the expanded rights of experts in the courts on Constitution-related matters be facilitated. (CCSD, 1985: 10, emphase de R.D.)

Ceci constitue une dimension importante du paysage de revendication de droits humains. Foncièrement, on est ici témoin d'une transmutation de l'intention derrière la promotion des droits : d'instruments de promotion de développement social, ils deviennent droits des professionnels (qu'ils soient de la revendication minoritaire ou de développement social) à faire valoir leur savoir devant la magistrature et à obliger l'Etat à en tenir compte dans l'organisation de ses interventions.

Habermas dirait probablement que de telles interventions aident à prolonger les tentacules de l'Etat social. Car, au-delà d'une demande de droits et des ambivalences signalées plus haut, la professionnalisation de la

revendication exige une organisation scientifique de l'Etat. En ce sens, la revendication, en instrumentalisant les droits, vise un approfondissement de la domination technocratique sur la société. Dès lors, il s'agit de se demander si la demande de droits, qui semble ici se traduire en une demande d'Etat, n'est pas un facteur déterminant dans la formation de l'Etat social. Dans une certaine mesure, ce serait donc la société civile qui appelle l'Etat à se scientifier.

2.3.2 Discours militant des droits de la personne au Canada

Nous tenterons dans cette partie du paysage des droits humains au pays de mieux cerner le contenu et le sens des discours de ceux et celles qui militent en faveur des droits de la personne.

En octobre 1983, une coalition, regroupant plus de quarante-cinq organismes de défense des droits humains, organisait un colloque en vue de commémorer le 35^e anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Au cours de cet événement sans précédent dans l'histoire des droits de la personne au pays, un groupe de chercheurs de l'Institute for Research on Contemporary Interpretation of Man de l'Université de Sudbury, en Ontario, profita de l'occasion pour recueillir les opinions et les perceptions de militants engagés dans la défense des droits humains. Au total, 241 participants à ce colloque furent sollicités. Plus de 70 acceptèrent d'être interviewés (9)

L'analyse des résultats de cette étude a fait l'objet d'un volumineux rapport (non-publié jusqu'à ce jour) intitulé A study of Human Rights Advocacy in Canada: Taking Freedom Seriously, préparé sous la direction de Suzan Evans (nous nous y référerons, dès lors, comme le rapport Evans).

Bien que ne se réclamant pas explicitement du paradigme de la construction sociale de la réalité (voir, par exemple, les travaux de P. Berger et T. Luckman) ou de ses variantes ethno-méthodologiques (par exemple, Garfinkel), l'étude part du postulat que les militants des droits humains interprètent, implicitement, les événements "objectifs" de même que leurs propres expériences "subjectives" à partir de schèmes qu'ils se sont forgés au cours leur pratique sociale.

L'étude vise donc à mettre en lumière ces schèmes d'interprétation afin de rendre possible une meilleure compréhension (au sens weberien du terme c'est-à-dire, de l'intérieur) de "l'humanisme militant" (les auteurs parlent plutôt de "human rights advocacy"). Evans précise, en effet:

(...) this study begins simply with the observation that if one listens, one can hear some people in Canada advocating respect for human rights principles in a variety of ways and tries to answer the question what do human rights means to these people. That is, this study focuses on the nature and value of ~~the~~ human rights perspective as understood by people who are actively involved in "human rights" issues. (Evans, 1986: 9-10)

L'intérêt de cette étude pour la problématique qui nous concerne est que l'on part essentiellement de la perception subjective -- et non pas médiatisée par la voix d'organismes de revendication -- de l'acteur, à un point tel que la recherche est largement a-théorique dans le sens où aucune thèse n'est défendue. De même, aucune référence n'est faite aux travaux d'ordre théorique qui auraient pu considérablement enrichir l'analyse. Ce vacuum théorique -- qui en soi est une

très grande faiblesse de l'ouvrage -- n'enlève cependant rien à sa richesse empirique encore largement non-analysée.

Les auteurs de l'étude dégagent deux grandes positions chez les militants des droits de la personne par rapport à leur pratique : 1) une position caractérisée par l'idée que les droits humains sont constitutifs d'une démocratie responsable (une idée chère à Lefort, nous l'avons vu); cette position a été exprimée par seulement 24 % de l'échantillon; 2) la majorité des militants interviewés ont relié les droits humains aux notions de communauté démocratique, de société juste et de liberté humaine.

Nous reprendrons ici les grandes lignes de ces quatre positions (en comptabilisant les trois sous-groupes de la position majoritaire) afin d'illustrer la diversité et la polysémie actuelle des discours des droits de la personne au Canada. Nous croyons qu'il s'agit là d'un premier relevé systématique des pratiques discursives de ce que l'on pourrait qualifier d'humanisme militant (ou mieux, peut être, de militantisme humaniste) tel que les acteurs eux-mêmes se le représentent actuellement au Canada. Nous présenterons d'abord un condensé de ces pratiques telles que rapportées par Evans -- sans toutefois prétendre que nous rendrons pleine justice à la complexité et aux nuances des quatre positions. Ensuite, nous ferons ressortir, dans l'analyse, les éléments qui éclairent le propos de cette thèse. On excusera le ton

parfois "évangélique", le style répétitif et même parfois carrément monotone des discours résumés ci-bas. Il appert que dans le domaine des valeurs et des croyances, dont nous proposons ici un aperçu, les discours prennent souvent, tout au moins en ce qui concerne l'humanisme militant, une formulation dogmatique. Par ailleurs, la cohérence de ces discours quelque fois incertaine et plus encore l'emploi de certaines notions (par exemple, l'amour et la dignité humaine) qui marquent les diverses positions de l'humanisme militant pourront aussi faire problème à l'esprit rationaliste qui prime encore en sociologie. Enfin, comme le lecteur ne pourra que difficilement retourner à la source (le rapport n'ayant pas été jusqu'à ce jour publié), nous tenterons d'être le plus exhaustif possible dans la présentation de ces artefacts de discours.

1) Démocratie responsable

Cette position formulée par une minorité de personnes interviewées est caractérisée par le cliché suivant: le bien-être matériel et la possibilité pour la personne humaine de s'épanouir pleinement font partie intégrante de la dignité humaine. Lorsque la société n'assume pas sa responsabilité collective de voir au bien-être de tous, cela implique que la dignité humaine de nombre de personnes sera atteinte. Et ceci est foncièrement mauvais tant pour l'individu que pour la société étant donné que chaque être humain doit être tenu

comme une valeur absolue" (rapport Evans, p. 64).

Les tenants de cette position minoritaire, ont remarqué les chercheurs, présentent des caractéristiques qui diffèrent de ceux et celles qui défendent l'une ou l'autre des autres positions. Ils sont majoritairement des hommes. La proportion de personnes exerçant une profession reliée à la pratique juridique est plus élevée et leur sympathie électorale au niveau fédéral se porte vers le parti Libéral. Ces caractéristiques diffèrent sensiblement des autres positions, où hommes et femmes se retrouvent en proportion à peu près égale, où la proportion de ceux et celles qui exercent une profession juridique est en nombre beaucoup moins élevé et où enfin l'allégeance politique se porte plutôt vers la gauche du spectre politique canadien c'est-à-dire, le Nouveau Parti Démocratique.

Les tenants de la position de démocratie responsable partagent une vision "incrémentale" du changement social, c'est-à-dire, entre autres, de travailler à l'intérieur du cadre juridique de la société canadienne afin de faire valoir la dignité de la personne humaine dans tout projet social.

Les thèmes suivants reviennent souvent chez les tenants de cette position :

a) l'intégrité de la personne est corrélative de l'inviolabilité de la liberté humaine;

- b) l'importance pour chacun de voir à satisfaire ses propres besoins matériels; la préoccupation sociale pour le bien-être collectif constitue une menace à l'autonomie individuelle;
- c) la dignité humaine est primordiale;

Les militants qui endossent cette position s'insurgent contre le paternalisme truffé de bonnes intentions de la société à l'endroit des personnes en situation de difficultés matérielles. Dans cette optique, le paternalisme est un obstacle à l'autonomie individuelle.

Foncièrement, les tenants de cette position voient dans la personne humaine un être doué de raison qui doit exercer son libre arbitre devant sa destinée. L'univers social est conçu de manière mécaniciste où les individus sont interdépendants les uns des autres dans le maintien de conditions optimales de bien-être matériel. C'est justement en vertu de cette interdépendance que la collectivité doit offrir (mais non pas imposer) un appui à ceux et celles qui vivent dans une situation de misère matérielle.

Les préceptes rationalistes de cette position (i.e., que l'être humain est doué d'une raison) vont faire que l'on rejette, par exemple, l'argumentation de l'inégalité raciale et les préjugés raciaux qui en découlent, sur la base qu'ils ont été infirmés par la science. Les droits de la personne sont perçus à l'intérieur de cette position comme des principes qui assurent aux individus un certain bien-être

matériel afin de permettent leur libre épanouissement.

Le concept de la dignité humaine est ici central dans la notion des droits de la personne. La dignité humaine, sans être un droit comme tel, est plutôt un idéal à atteindre. De même que la notion de bien-être physique prend ici une importance capitale, les tenants de cette position font appel à l'idée de l'égalité en ce sens que tous doivent être traités avec égalité par la société afin que tous puissent posséder des chances égales d'atteindre cet état idéal de la dignité.

Ainsi, les menaces aux droits humains font justement surface lorsque que les structures sociales et les lois ne reflètent plus l'obligation qu'a la société vis-à-vis le bien-être matériel de tous. Ces structures et ces lois doivent être modifiées afin de permettre au plus grand nombre d'accéder à cet état de plein épanouissement de ses capacités individuelles.

Dans cette optique, les changements législatifs (incluant le recours à la Charte des droits et libertés en vue d'invalider certaines dispositions législatives et pratiques gouvernementales) appuyés de solides efforts en vue d'éduquer la population à la responsabilité sociale face aux catégories désavantagées de la société sont les moyens à utiliser pour faire avancer la cause des droits de la personne au Canada.

2) Communauté démocratique

Cette deuxième position est caractérisée de la manière suivante : les problèmes sociaux au Canada font surface parce que nous nous sommes engagés dans un cycle de destruction qui perpétue le désespoir collectif et confirme les préjugés. Nous devons nous reconnaître comme une communauté de "frères et de soeurs" (les termes "brothers and sisters" sont employés) dans laquelle les différences de tous et de toutes sont comprises et respectées (rapport Evans, p.140).

Les défenseurs de cette position se recrutent surtout parmi les personnes engagées dans la prestation de services sociaux directs à des segments de la population qui présentent des besoins spécifiques (par exemple, les personnes handicapées). Une des principales récriminations de ce groupe à l'endroit du cadre juridique et législatif actuel est qu'il est nettement insuffisant dans la protection des groupes sociaux désavantagés (alors que dans la position de la démocratie responsable explicitée ci-haut il s'agissait surtout de voir à la pleine et entière application de ce cadre).

Par ailleurs, l'incidence du bénévolat au profit d'organismes à but non-lucratif est plus élevée chez les tenants de cette position par rapport aux autres groupes. En outre, la proportion de femmes qui endossent cette position

est aussi plus importante.

Les thèmes que l'on retrouve chez les défenseurs de la communauté démocratique sont les suivants :

- a) une préoccupation pour le désespoir et la douleur que ressent la personne exclue de la communauté; les sources d'exclusion sont multiples: chômage, sans-abri;
- b) plus que la satisfaction des besoins humains, ce qui importe c'est que tous et toutes deviennent participants-es à la vie communautaire;
- c) l'exclusion par rapport à la communauté a des effets destructifs sur l'équilibre psycho-social de la personne exclue;
- d) à cause de préjugés, certains groupes sociaux vont toujours tenter de tirer avantage de la faiblesse des autres et des imperfections du système;
- e) la majorité des préjugés prend racine dans la socialisation; ainsi, c'est bien à partir de la socialisation que l'on peut le plus efficacement combattre les préjugés.

Les tenants de cette approche partagent une vision organique -- contrairement à la position précédente où l'on entretient une vision mécaniciste -- de la société. Au-delà de l'interdépendance matérielle, l'impératif de l'inter-relation dans le développement de la personne humaine doit primer.

By nature, human beings live in personal relationship

with one another and it is through relationships with others that one comes to experience oneself as a person. Such relationships generate self-respect and the sense of dignity. (Evans, 1986: 146).

Dans cette position, on postule qu'il est nécessaire de dépasser le gigantisme et le formalisme de la société contemporaine afin de créer une véritable communauté humaine où la personne ne sera plus considérée comme un simple numéro et où chacun pourra contribuer, dans le respect de ses différences, à l'essor de la communauté. Alors que la position de démocratie responsable accorde une attention considérable aux dénominateurs communs que l'on retrouve dans les besoins humains, la position de communauté démocratique place davantage l'accent sur les dissemblances et divergences dans la nature et l'ampleur des besoins humains.

Dans cette perspective, les droits humains sont définis comme des principes qui permettent la participation de tous et de toutes à la communauté à laquelle ils appartiennent. La sphère interpersonnelle est donc éminemment touchée par l'application des principes des droits humains.

Le concept d'égalité est ici au centre de la notion des droits humains. Les tenants de la communauté démocratique parlent volontiers du droit à l'égalité voire même du droit à la dignité (alors que dans la position précédente, celle-ci exprime un idéal à atteindre). Dans cette optique, l'égalité est valorisée d'abord pour sa capacité d'intégration à la

communauté. Ainsi, il ne suffit pas de permettre une égalité d'accès aux services, encore faut-il que cet accès mène vers une réelle participation.

La discrimination, avant d'être le résultat d'une inégalité d'accès aux richesses de la société, est d'abord caractérisée par un refus de penser et d'accepter les différences individuelles.

Les droits humains au Canada, pour les défenseurs de cette position, sont d'abord campés dans une culture et une histoire spécifiques. L'universel qu'ils expriment ne semble pas ici préoccuper outre mesure. Au contraire, les droits humains doivent être relativisés en fonction de la communauté dont il est question. Au Canada, les tenants de la communauté démocratique estiment que le principal enjeu des droits humains est la discrimination raciale et ethnique -- compte tenu du caractère multiculturel du pays. Ainsi, les droits collectifs sont importants dans la mesure où ils permettent aux diverses communautés ethno-culturelles d'accéder à la pleine reconnaissance de leur spécificité.

Ceci ne veut cependant pas dire que tout droit est de nature collective. On reconnaît que certaines questions sont privées et doivent le demeurer. Les enjeux des droits de la personne sont d'abord collectifs et ensuite individuels (alors que la position de société démocratique propose une lecture

individuelle des droits). D'où, l'emphasis que donnent les défenseurs de cette approche à l'éducation et à la sensibilisation de la population notamment aux méfaits de la discrimination.

Viennent en second lieu comme moyens d'action, les changements législatifs visant à transformer les "systèmes" qui perpétuent, dans leurs structures et dans leur éthos, la discrimination à l'égard de certains groupes sociaux (ce que l'on nomme dans le jargon, la lutte à la discrimination systémique).

Il est intéressant de noter que les tenants de cette approche confinent leurs propositions à la situation canadienne, s'excusant presque, à certains moments, de l'urgence qu'ils attachent au redressement des inéquités sociales au Canada alors que la situation des droits de la personne dans d'autres pays est beaucoup plus tragique. Comme quoi le "sanglot de l'homme blanc" (voir P. Bruckner) trouve écho ici comme ailleurs.

3) Société juste

Cette troisième position que le rapport Evans s'emploie à dégager s'exprime de la manière suivante: l'analyse des problèmes sociaux au Canada indique qu'il y a nombre d'injustices qui sont perpétuées de manière systématique. La

justice sociale ne sera atteinte que lorsque nous reconnaitront que les êtres humains sont moralement interdépendants. (rapport Evans, p.181).

Les militants des droits de la personne regroupés sous l'égide d'une société juste sont majoritairement des hommes dont le travail est relié, de près ou de loin, à la recherche. Le niveau d'éducation des tenants de ce groupe est plus élevé que celui des autres groupes. La proportion des personnes exerçant une profession qui implique une relation d'aide avec des groupes défavorisés est aussi plus faible que ce que nous retrouvons dans le groupe précédent, celui qui endosse le discours de la communauté démocratique. Les défenseurs de cette position ont tendance à penser les droits humains en fonction d'un projet de société. Leur pensée est donc forcément plus normative que celle des autres positions.

Les thèmes qui reviennent chez ceux et celles qui défendent cette position sont:

- a) une interprétation du bien commun qui représente la société et les groupes sociaux à l'intérieur de celle-ci comme étant en conflit est fausse;
- b) le matérialisme et le pouvoir doivent être repensés; en soi, la recherche de la richesse et la quête du pouvoir ne doivent pas constituer des valeurs primaires mais bien plutôt doivent être considérées comme des moyens qui permettent le développement de l'individu et de la collectivité;

- c) les possibilités de changements radicaux à l'intérieur du système actuel sont limitées;
- d) les injustices économiques transcendent les frontières nationales; elles , ont des ramifications à l'échelle internationale.

Les tenants de cette position auront donc tendance à envisager l'avenir du système actuel de manière apocalyptique: graduellement, tout va s'écrouler. D'où, l'importance d'entretenir l'idéal d'une société juste. Une société juste est une société qui favorise le plein épanouissement de tous. Il faut prendre garde toutefois de ne pas verser dans un individualisme moral ou dans un idéalisme totalitaire. Les droits humains sont définis, dans cette optique, comme des principes qui, lorsque mis en place, président à l'établissement d'une société juste.

Le concept central de cette approche est le droit à la vie humaine entendu ici comme le plein épanouissement du potentiel humain. Ce droit à la vie humaine, pleinement humaine, constitue le socle sur lequel reposent les autres droits humains. Alors que dans la position précédente, celle de la communauté démocratique, on met l'accent sur la dimension psychologique du développement individuel, la position de la société juste place l'emphase sur les dimensions morales du développement humain.

La question de l'universel des droits de la personne ne fait pas problème pour les tenants de la société juste: les droits sont, par définition, universels bien que leur application soit soumise aux spécificités des sociétés nationales. Les droits humains ne sont pas en conflit avec le bien commun contrairement à cette virtualité que laisse planer la position de la démocratie responsable. Plus moralistes que les défenseurs des trois autres positions, les militants regroupés sous l'égide de la société juste voient dans les droits de la personne des principes qui permettent de distinguer le bien et le mal car ils incarnent avant tout le caractère sacré de la vie.

L'approche des droits de la personne qui est privilégiée par ce groupe est définie de la façon suivante : les enjeux des droits de la personne au Canada font surface justement parce que la structure de la société repose sur un ordre des valeurs qui est faussé au départ. L'ordre de ces valeurs doit être revu et corrigé. Les ressources et le pouvoir au sein de la société doivent être considérés non pas comme fins mais bien plutôt comme des moyens qui permettent le développement humain.

Les problèmes économiques font surface lorsque le bien être matériel de tous est menacé. { Compte tenu de l'interdépendance de la vie humaine, lorsque la survie matérielle de certains groupes est menacée, c'est la vie

collective au complet qui est remise en cause. Ceci ne veut cependant pas dire que les tenants de cette position établissent une équation entre droits humains et droits collectifs. Indépendamment de l'appartenance sociale de chacun, les membres de la société vivent tous des problèmes en commun. Bien que les situations objectives de chacun puissent varier, les sentiments humains que l'on éprouve devant l'indigence et le rejet sont foncièrement comparables.

A titre de stratégie de changement social, les tenants de la société juste favorisent, en premier lieu, l'éducation en vue, non pas de diffuser de l'information à propos des droits de la personne mais bien plutôt d'éduquer et de former la population aux valeurs et aux principes des droits de la personne. En second lieu, bien qu'un certain scepticisme soit exprimé à l'égard de l'Etat qui est gouverné par des intérêts dominants, les tenants de la société juste proposent des mesures législatives appropriées (en vue notamment d'éliminer les multiples formes de discrimination) et suggèrent que l'Etat consente davantage de programmes sociaux afin de répondre aux multiples besoins des segments démunis de la population.

Comme programmation pour les organismes de défense des droits humains, on favorise, dans cette optique, la coopération et la mise en commun de ressources -- le "networking" comme il est maintenant fréquent de s'y référer

-- avec d'autres groupes et organismes qui oeuvrent dans le sens d'un développement humain, qu'ils se réclament ou non des droits de la personne.

En outre, les défenseurs de cette position ont foi aussi dans une approche incrémentaliste face au changement social où il vaut mieux travailler à l'intérieur du système (d'aucuns s'y réfèrent comme la technique du grignottage) plutôt que de se positionner à l'extérieur (par la pratique ou le discours) du système et de perdre toute effectivité.

4. Liberté humaine

Cette position, regroupée sous le vocable de la liberté humaine, est caractérisée de la manière suivante: il est difficile de résoudre les problèmes sociaux au Canada parce que, dans notre quête de la justice sociale, nous oublions le fait que le développement de la personne humaine est un processus global et partagé et nous sous-estimons la valeur qu'a "l'autre" (au sens d'autrui) dans ce processus. La liberté humaine ne sera pleinement réalisée que lorsque nous prendrons conscience du fait que nous sommes tous personnellement interdépendants (rapport Evans, p.238).

Les chercheurs ont noté que les militants associés à cette position manifestent le plus haut niveau d'articulation dans leurs croyances personnelles quant au sens de la vie

humaine et à ses rapports avec les principes des droits de la personne.

La proportion de militants qui avouent avoir une pratique religieuse est plus élevée chez ce groupe par rapport aux autres. De même, ce groupe présente le nombre le plus élevé d'appuis au Nouveau Parti Démocratique.

Les thèmes que l'on retrouve chez les tenants de cette position de la liberté humaine sont les suivants:

- a) l'identité personnelle et le développement individuel dépendent étroitement des relations psychologiques et culturelles que l'on établit avec autrui;
- b) le développement de la personnalité est par définition "ouvert" et il est impossible d'en prévoir les limites ou la trajectoire;
- c) le développement humain a une dimension individuelle et une dimension sociale;
- d) la vie sociale est paradoxale en ce sens qu'elle rend possible l'éclosion de la liberté humaine tout en la confinant;
- e) les structures sociales sont porteuses de valeurs (value-ladenness) et comme telles ne sont jamais neutres: elles peuvent favoriser ou empêcher la liberté humaine;
- f) le but de toute activité humaine doit être le développement auto-centré de l'autonomie (en anglais, les vocables "open-ended and self-directed" sont utilisés), de la personne

humaine.

Les droits de la personne sont définis dans cette perspective comme des principes qui permettent le développement des capacités spécifiquement humaines et particulièrement, cette capacité qu'a l'être humain pour la liberté.

Ce groupe utilise le plus fréquemment, par rapport aux autres, la référence à l'histoire dans sa justification des principes fondamentaux du développement humain. Au centre des préoccupations pour les tenants de la liberté humaine se trouvent deux notions: la liberté et l'amour.

Ainsi, certains considèrent que le droit le plus fondamental que possède chaque être humain est celui d'être aimé. Cette idée de l'amour tient du fait que la personne humaine est, par définition, un être qui s'actualise par ses rapports avec autrui (the human as a relational being). L'amour caractérise le mieux cette mise en rapport des êtres humains.

De même, le droit à la liberté est au centre du discours véhiculé par les tenants de cette position. Ce droit articule trois composantes: le droit à une reconnaissance égale en société (valued equally); le droit à la satisfaction des besoins fondamentaux; le droit de choisir une vie pleinement humaine.

Parce que l'être humain est d'abord et avant tout "relationnel", ses droits le sont aussi. Ainsi, toute atteinte à un aspect ou l'autre de la liberté humaine a un impact sur l'ensemble de la vie en société. Les tenants de la liberté humaine, par rapport à ceux et celles qui endossent les trois autres positions, pensent les droits de la personne de façon "holistique".

L'universel des droits humains -- alors que dans les positions précédentes il est ou bien complètement négligé, ou présent de manière périphérique -- est ici carrément affirmé. On reconnaît cependant que l'application "universelle" des droits humains fait problème.

En ce sens aussi, les droits collectifs prennent, dans la position de la liberté humaine, une importance fort saillante étant donné que l'humanité de chacun ne s'acquiert qu'au contact des autres c'est-à-dire, au sein de la collectivité. Il y a ici une équation entre les droits de la personne et les principes moraux qui sont applicables à la vie privée et publique.

Dans leur vision de la promotion des droits humains, les tenants de cette approche favorisent nettement l'éducation par rapport aux changements législatifs. L'éducation aux droits humains doit cependant s'inscrire dans un cadre plus large où

il est question plus globalement des grands problèmes actuels de l'humanité et de la condition humaine (humaneness).

Analyse

Que peut-on repérer dans ces fragments de discours des différentes variantes de l'humanisme militant tel qu'il s'exprime actuellement au Canada? Evans précise que c'est d'abord au niveau des fondements ontologiques que se distinguent les positions minoritaire (la première) et majoritaire (les trois dernières) lesquelles peuvent être résumées comme suit:

The minority group sees human beings as interdependent beings. This word applies to human life the biological concept of the web of life in nature where life and evolution of various species of plants and animals are seen to affect one another and where, because of the needs of each species for certain kind of environment, the survival of these species and also, then, the particular members of each are seen to be interdependent. The recognition of human interdependence, then, has survival value. Social life is a web of interdependence so that each person may flourish. For governments and individuals to take responsibility for maintaining the health of this web of human beings has long term value. Apart from this, to take responsibility for the rights of particular individuals is a matter of principle based on the idea that human beings are self-conscious, autonomous persons and, as such, self-evidently of ultimate value, that is, ends in themselves. Responsible protection of the social web serves human beings as individuals.

The majority group sees human beings as interrelational beings. This word expresses the specifically human characteristics of social life without analogy to another part of reality. It doesn't deny the Minority view that human beings are materially interdependent -- but leaving this aside to indicate that personhood

itself, including the uniquely human capacities, develop only if human beings relate to one another in a personal way. (...) Thus to choose to nurture the interrelational nature of human beings is a choice not simply for the survival of the species but for the fullness of human freedom wherein people can participate, indeed direct, open-ended human development. Within this view, then, it doesn't make sense to represent individuals as self-contained thinkers or choosers but it does make sense to value them as intrinsically unique social beings capable of enriching the lives of one another. (rapport Evans, p.129)

De l'interdépendance à l'interrelation, voilà ce qui constitue, selon Evans, les deux principaux créneaux de l'humanisme militant. Mais, en allant au-delà de cette dichotomie que nous propose Evans, ne peut-on pas y voir les traces des paradigmes dominants de la pensée occidentale : par exemple, la première position s'inspire nettement de l'évolutionnisme social ou de sa version moderne. Bien que Evans n'y attache aucune discussion, cet isomorphisme des propriétés sociales et des propriétés biologiques n'est pas nouveau comme l'a démontré M. Sahlins dans sa Critique de la sociobiologie (1980) où il nous rappelle:

Nous sommes apparemment prisonniers de ce mouvement perpétuel de va-et-vient entre la culturalisation de la nature, et la naturalisation de la culture. Dans les sciences sociales, nous épuisons sans cesse nos propres facultés symboliques en une reproduction sans fin de la théorie utilitariste, que ce soit dans la sphère de l'économie ou celle de l'écologie. Dans les sciences de la nature, cela donne les sociobiologies vulgaire et scientifique. Toutes ces entreprises, considérées dans son ensemble, attestent l'emprise actuelle, dans le domaine des sciences -- de la culture et de la vie --, de l'idéologie dominante de l'individualisme possessif. (Sahlins, 1980:182)

L'humanisme juridique et militant au Canada, dans sa position minoritaire tout au moins, n'a pas échappé à cet

individualisme possessif. Les pratiques discursives d'une faction importante des militants des droits humains sont marquées par les concepts biologiques. Dans cette vision des choses, les droits humains deviennent justement des principes qui permettent le maintien du tissu social composé d'un réseau inextricable d'interdépendances. Ce mouvement de la "naturalisation de la culture" n'a pas épargné l'humanisme militant au Canada. D'ailleurs, Evans elle-même reconnaît l'apport important de la conception utilitariste des droits humains à la formation des discours actuels de l'humanisme militant. Cette conception utilitariste, qui prend souche dans le rejet des préceptes du droit naturel qu'ont donné lieu certains systèmes philosophiques des XVIIIe et XIXe siècles tels que ceux de J. Bentham et J. Stuart Mill, habite toujours une partie des discours contemporains (démocratie responsable) sur les droits de la personne au Canada. Cette conception utilitariste des droits est formulée par Bentham -- le père du panopticon -- de la manière suivante:

Rights is the child of law; from real law come real rights; but from imaginary laws, from the law of nature, come imaginary rights ... Natural rights is simple nonsense; natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense, nonsense upon stilts. (cité par M. Cranston, 1983:4) *

Cette conception trouva aussi historiquement écho, quoique avec une tonalité différente, chez E. Burke dans sa critique de la Déclaration française pour qui il n'y a de droits que dans la mesure seulement où il y a une nation -- on retrouve aussi cette idée, nous l'avons vu, chez Arendt.

Alors que la philosophie du droit issue des Lumières visait à construire un système juridique de la moralité publique fondée d'abord sur les principes du droit naturel, la philosophie utilitariste visait elle aussi à établir une moralité publique en vue du bien commun mais par des moyens empiriques concrets plutôt que par des principes. C'est à partir de cette conception utilitariste que se sont développées, comme l'a démontré Foucault, les "disciplines" qui trouvent encore expression aujourd'hui, comme au XIXe siècle, dans les "institutions totalitaires" -- pour reprendre l'expression de Loschak.

On peut cependant voir dans cette opposition entre la conception utilitariste des droits (exprimée dans une forme discursive au Canada par les tenants de la "démocratie responsable") et la conception du droit naturel (exprimée par les trois autres groupes), une tension génératrice du débat, voire de l'espace, démocratique. Evans retrouve, particulièrement dans la perspective de la "liberté humaine", une tentative de synthèse, de réconciliation entre ces deux conceptions bien qu'elle soit encore embryonnaire. Ainsi, lorsque l'on passe de la position de démocratie responsable à la position de liberté humaine, Evans note, entre autres, un sens accru des droits de la personne comme éléments essentiels du bien-être de la société et une plus grande emphase sur leur caractère collectif (dépassement de l'individualisme dans lequel peut aussi verser la conception du droit naturel). Du

même coup, on attache moins d'importance aux mesures législatives et davantage aux programmes de sensibilisation (dépassement de l'obsession pour la loi que l'on retrouve dans l'utilitarisme et le positivisme juridiques).

Mais que peut-on dire de la direction de ces discours de l'humanisme militant au Canada? Que nous apprennent-ils par rapport à la question de l'instrumentalité des droits pour l'Etat et pour la société. Manifestement tous utopiques, ces discours présentent un dénominateur commun : ils sont dirigés vers la société, vers les rapports intra-sociaux et non pas vers le pouvoir étatique. Ainsi, l'intention, le projet derrière la pratique de l'humanisme militant -- en supposant que l'on puisse l'élucider à partir de ces fragments, et c'est ici ce que nous proposons -- est non pas de définir un nouveau rapport entre la société civile et l'Etat, mais vise plutôt les rapports qui prennent lieu dans la société elle-même. Lorsque l'Etat est interpellé dans ce procès, ce n'est pas dans le sens d'une mise en accusation mais bien dans le sens d'une plus grande responsabilisation de l'Etat vis-à-vis les problèmes sociaux. Ainsi, l'humanisme militant, dans son discours, instrumentalise l'Etat en vue d'agir sur la société. Les pôles de la problématique de départ sont donc inversés.

Au-delà des nuances que l'on peut faire entre les diverses pratiques discursives et leurs racines philosophiques, l'examen de ces pratiques, ou plutôt leurs

omissions, révèle quelque chose de fondamental sur l'humanisme militant au Canada : les militants conçoivent leurs engagements en faveur des droits de la personne non pas en fonction d'un nouveau rapport entre la société et l'Etat mais bien en fonction des rapports au sein même de la société. Dans cette perspective (celle de l'acteur, dirait Touraine), la question de l'instrumentalité des droits humains dans la définition des rapports entre les citoyens et l'Etat est négligeable. C'est au coeur de la société que doivent porter, selon les militants des droits de la personne, les effets de leurs actions. Ainsi, aborder les droits de la personne sous l'angle du rapport Etat-société, comme nous l'avons fait, bien qu'étant une question théorique très riche à l'analyse -- comme nous l'avons vu avec la polémique Lefort-Manent -- semble avoir peu d'emprise sur la réalité (discursive tout au moins) de l'humanisme militant au Canada.

Dans la réalité discursive des "praticiens" de la défense des droits humains, c'est dans le concret des rapports de forces qui s'exercent au sein de la société (i.e. entre citoyens et non pas entre les citoyens et la puissance publique) qu'il faut rechercher les enjeux des droits de la personne. Cette dualité Etat-société qui alimente tant de discours savants sur les droits humains n'a donc ici pas à être dépassée puisqu'elle ne semble pas, au niveau du discours militant au Canada, faire problème.

2.3.3 L'opinion publique canadienne et les droits humains

On a vu avec C. Lefort que l'instrumentalisation des droits humains par la société civile en vue de l'enrichissement de l'espace démocratique suppose qu'une opinion publique éclairée et sensibilisée aux droits soit agissante. Lefort ira même jusqu'à dire que cette conscience de droit est un sine qua non à l'épanouissement de l'idéal démocratique. On a vu aussi que l'Etat canadien, par le biais de son programme des droits de la personne, est activement engagé dans la formation de cette conscience de droits par l'appui qu'il octroie pour le développement et la diffusion de matériel pédagogique dans le réseau scolaire canadien. Les effets de cette socialisation aux droits restent encore à voir. Aucune étude sérieuse à l'heure actuelle ne permet d'établir avec précision les résultats de ces efforts. Or, on peut cependant se demander comment se porte l'opinion des Canadiens face aux droits de la personne. Que nous apprend cette opinion brute que l'on mesure périodiquement, quoique de façon imparfaite au moyen de sondages (lesquels, par ailleurs, matière à suspicion additionnelle, sont souvent réalisés par la commandite des gouvernements)?

Globalement, en 1981, une majorité (8 sur 10) de Canadiens-nes se prononçait en faveur de l'enchâssement d'une Charte des droits et libertés dans la Constitution canadienne

(Crop, 1981-5). Ainsi, en plus d'être favorable à cette tendance à la constitutionnalisation des droits, la population canadienne affiche un très haut niveau de confiance envers l'édifice juridique, un niveau comparativement plus élevé par rapport au système politique et au monde des affaires (voir sondages Crop, 1979-5, 1981-4 et 1982-3). Ceci démontre indiscutablement que la "demande de droits" est très forte et agissante dans l'opinion publique canadienne.

Mais avant d'aller plus loin, faisons d'abord quelques remarques quant à la formation de l'opinion publique en matière de droits humains. Récemment, le pays était saisi d'un cas de publication haineuse sans précédent. Un ressortissant ouest-allemand immigré au Canada nommé Ernst Zundel, a rédigé et distribué il y a quelque temps, une brochure dans laquelle il récusait la véracité de la tentative du génocide juif pendant la deuxième guerre mondiale et dans laquelle aussi il dénigrant profondément le peuple juif. Cette brochure fut explicitement interprétée comme un encouragement à l'anti-sionisme actif. Un long procès s'en est suivi au terme duquel Zundel fut expulsé du pays.

G. Weinmann et C. Winn (1986) ont entrepris à la suite de ces événements une étude afin de déterminer dans quelle mesure l'opinion publique avait été touchée par le cas Zundel. L'observation la plus importante qui ressort de cette étude est que le niveau de sympathie à l'égard des minorités, toutes

catégories socio-économiques de la population canadienne confondues, croît avec le degré "d'exposition" (au sens "d'exposure" en anglais) aux médias d'information. Ainsi, plus on lit les journaux, plus on écoute la télévision (tout au moins ses composantes de nouvelles), moins on est susceptible d'avoir des préjugés envers les minorités visibles. Les auteurs concluent leur étude de la manière suivante:

A major reason why Ernst Zundel failed to augment his following is that the people most receptive to his arguments were the least aware that he was even on trial. The survey data show anti-Jewish prejudice to be strongest among those who were poorly educated, who were ill-informed, and who did not use the media to follow the news. (Weinmann, 1986:163)

Cette conclusion n'a rien, en soi, de surprenant. Il était presque prévisible qu'il en serait ainsi. Cependant, les auteurs font état d'un paradoxe qui mérite ici d'être soulevé:

Increased public understanding of the Holocaust and increased sympathy for Jews were accompanied by a tendency to believe that other people now have doubts about the Holocaust. Paradoxically, objective public opinion has improved while subjective public opinion has worsened. Canadians have become more knowledgeable and more benign while fearing that the trial had caused more of their fellow citizens to have doubts about the official record of this chapter in history. (Weinmann, 1986:163)

Les auteurs voient dans ce paradoxe, un danger réel si cette tendance devait se poursuivre. Ainsi, les Canadiens et Canadiennes qui expriment une attitude favorable face aux minorités visibles se sentiront de plus en plus "assiégés" par

une marée d'intolérance et de racisme. Devant une telle situation, les personnes qui font preuve de tolérance hésiteront à afficher publiquement leurs vues.

Il y a une autre explication possible à ce paradoxe que nous pourrions poser. Il a été démontré, à moult reprises par plusieurs expériences en psychologie sociale, que l'on tend à imputer à autrui des opinions "socialement inacceptables" que l'on peut soi-même entretenir dans notre for intérieur. Il ne fait aucun doute que le syndrome de la réponse "socialement désirable" a pu jouer dans cette enquête comme dans toutes les enquêtes. Dans quelle mesure est-ce le cas reste difficile à déterminer. Un sondage effectué pour le compte du ministère fédéral de la Justice au début de 1987 démontre qu'une majorité de Canadiens (66 %) et de Canadiennes (70 %) sont d'avis que leurs droits n'étaient pas suffisamment protégés avant l'entrée en vigueur de la Charte canadienne des droits et libertés. Il s'agit là d'un indicateur de l'impact de la constitutionnalisation des droits sur la formation de l'opinion publique canadienne. De même, six canadiens sur dix croient indéfectiblement que la discrimination est toujours un sérieux problème au Canada (Crop-Focus Canada, 1987-2:51). Une fois de plus, on retrouve le même "pattern" de réponse que dans l'étude Weinmann-Winn discutée ci-haut : la majorité des Canadiens affirment qu'eux-mêmes ne sont pas porteurs de préjugés -- en disant, par exemple, que seuls l'éducation, l'expérience et le dossier judiciaire devraient entrer en

ligne de compte comme variables dans le recrutement -- bien qu'ils admettent que l'origine ethnique, la race, le statut marital, le sexe et la religion peuvent aussi, à des degrés divers, intervenir dans l'emploi.

Là où le bât blesse, c'est dans la question de l'orientation sexuelle et de l'âge comme mobiles de discrimination. Trois personnes sur dix considéraient, au début de 1987, que l'homosexualité constitue un critère de sélection important dans le recrutement. Cette proportion est nettement en hausse, en considérant qu'en 1983, une personne sur cinq exprimait la même opinion. En contrôlant certaines variables, on constate que cette attitude est fortement modulée par l'âge (plus on est jeune, moins on considère que ce trait a un impact), le statut socio-économique (plus on est riche, moins ...) et la province d'origine (les Québécois étant moins discriminatoires en attitude à l'égard des homosexuels-les que les Albertains, les Manitobains, ...).

De même, l'âge est toujours considéré comme un facteur de discrimination important dans l'emploi bien que la proportion des Canadiens qui s'y attache est en baisse par rapport à 1983. Les analystes de la maison de sondage ont posé l'observation suivante:

The survey supports the view that meritocratic criteria are becoming more important for Canadians in job hiring decisions, and that the traditional criteria of ethnicity, sex, race, or religion are viewed as less important. Age and homosexuality may prove to be the

grounds on which future discrimination will be fought.
(Crop-Focus Canada, 1987-2:52)

Il est possible de s'aventurer dans diverses voies qui expliqueraient l'accroissement de l'attitude discriminatoire à l'endroit des homosexualités. Par exemple, les multiples expressions de la nouvelle moralité ultra-conservatrice (que l'on pense au mouvement "Moral Majority" aux Etats-Unis, à "Real Women" au Canada et même aux multiples mouvements qui représentent la base constituante du Front National de J.M. Le Pen en France) qui sévissent actuellement partout en Occident auront peut être réussi à augmenter le sentiment de ressac face aux homosexuels-les. Il est important de noter que la population homosexuelle est peut être présentement en passe de devenir encore plus minorisée et ostracisée. Dans quelle mesure le mouvement de défense des droits des homosexuels-les va-t-il pouvoir instrumentaliser les droits humains reste à voir. Le tollé de protestation soulevé lors de l'annonce par le gouvernement de Ontario, en janvier 1986, d'un projet de loi -- qui fut, par la suite, adopté par la législature ontarienne -- visant à amender le code provincial des droits de la personne afin d'y inclure l'homosexualité comme motif proscrit de discrimination, démontre clairement que cette question avive les esprits. On doit aussi constater que l'identité homosexuelle ne figure toujours pas dans le libellé des droits à l'égalité (section 15) de la Charte canadienne des droits et libertés où sont énoncés les motifs proscrits de discrimination. En fait, seule la Charte

québécoise des droits de la personne fait état de cette identité. Devant la question à savoir si les droits des homosexuels-les devraient être enchâssés dans la Charte, une pluralité de Canadiens-nes est d'accord à ce que ces droits soient formellement reconnus et protégés par la Charte bien qu'une majorité n'approuve pas le mode de vie homosexuel.

Opponents of the addition of sexual orientation to the Charter of Rights and Freedoms cite a number of possible adverse effects. Majorities of Canadians agree with them when they say the AIDS will spread more rapidly (62 %) and that promiscuity among homosexuals will increase (52 %) (...). (Crop-Focus Canada, 1986: 54)

Voici donc une perspective totalement nouvelle sur les droits humains qui échappe complètement à tous les énoncés couverts jusqu'ici : les droits comme vecteur de propagation du sida! Mis à part l'odieux de cette proposition, ces données sur l'opinion publique confirment qu'au Canada, les attitudes tendent à être modulées de façon conjoncturelle et tendent aussi à être façonnées "à la majorité" comme le proposait, nous l'avons vu, H. Arendt. Les Canadiens-nes ne seraient donc pas aussi tolérant qu'ils aimeraient bien le croire. Majoritairement d'accord avec l'extension de jure des droits des homosexuels, les Canadiens-nes n'approuvent cependant pas, de facto, les homosexualités.

Une étude comparative E.-U./Canada de l'opinion publique (Crop-Focus Canada, 1986-4) révèle que bien que sur certains plans, les Canadiens sont aussi, sinon plus, rétrogrades et conservateurs (par exemple en matière de protection syndicale)

que leurs voisins du sud, dans l'ensemble :

Les valeurs égalitaires et l'idéalisme social existent dans les deux pays. Cependant, les Canadiens insistent davantage sur l'égalité véritable (on présume qu'il s'agit ici de l'égalité dans les résultats bien que cette notion reste non-définie), parce qu'historiquement, nous avons adoptés des valeurs orientées vers la communauté. Les Américains, par ailleurs, mettent l'accent sur l'égalité des chances, parce que leurs origines sont révolutionnaires et, par conséquent, ils ont créé le mythe de l'homme nouveau, le self-made man qui n'a besoin que de l'occasion pour réussir. (Crop-Focus Canada, 1986-4:54)

La justesse de cette analyse est difficile à apprécier. Comment négliger en effet les origines révolutionnaires des droits et de l'égalité? Il est possible que les Canadiens incarnent aujourd'hui une conception française (interprétation classique) des droits humains alors que les Américains restent fidèles à leur tradition libertaire (libérale). Cette différence peut aussi refléter le désir typiquement canadien de vouloir sans cesse se distinguer (besoin et goût de la "distinction" dirait probablement P. Bourdieu) par rapport aux Américains. Ainsi, les droits humains canadiens contre les libertés civiles américaines, l'action positive canadienne contre l'"equal opportunities" américain peuvent très bien servir cette recherche de la distinction. Outre cette rivalité, on ne peut nier le fait que des différences existent entre les deux "nations". Par exemple, les Canadiens affichent plus d'appui face à l'interventionnisme d'Etat en matière de justice économique. A ce propos, que nous apprennent les sondages au sujet de l'opinion canadienne vis-à-vis les droits-créances? D'abord, la grande majorité de

Canadiens-nes sont plus favorables à l'extension des droits-créances (entendre droits économiques et sociaux) que leurs voisins du Sud. Ensuite, l'Etat doit jouer un rôle de tout premier plan dans la reconnaissance et l'opérationnalisation de ces droits (voir entre autres, Crop 1979-1, 1983-4 et 1984-2). Le devenir positif des droits passe donc invariablement, pour l'opinion publique canadienne, par le devenir positif de l'Etat c'est à dire, l'affirmation de la vocation "providentielle" de l'Etat.

Parmi, les droits-créances les plus discutés et les plus débattus à l'heure actuelle au Canada, figurent sans contredit les revendications territoriales des peuples autochtones. En 1983, un sondage (Crop, 1983-3) révélait que l'opinion publique est divisée quant à la légitimité des revendications territoriales autochtones : 46 % disent que ces revendications sont légitimes alors que 43 % croient qu'aucune ou seulement quelques-unes de ces revendications sont légitimes. Ces données sont intéressantes à la lumière du fait que le même échantillon de la population canadienne dans le contexte de cette enquête se déclarait à 75 % favorable à l'enchâssement des droits autochtones et à la reconnaissance du caractère distinctif des nations autochtones dans la Constitution. On voit donc une certaine forme d'inconséquence (de dissonance cognitive diraient les psychologues), au mieux, ou d'hypocrisie, au pire, dans le sens de l'opinion publique au Canada. Quant il s'agit d'une reconnaissance de jure des droits

(droits à l'identité collective), à peu près tout le monde est d'accord. Mais, lorsqu'il s'agit de reconnaître de facto les conditions nécessaires à l'exercice de ces droits (entre autres, la pleine souveraineté sur un territoire donné), là les choses deviennent beaucoup plus polémiques. Ainsi, cette tension entre l'égalité de fait et l'égalité de droit est fondamentale: ultimement, dans les cas où doivent primer la raison et l'intérêt, c'est la reconnaissance de droits qui est subjuguée par l'impératif de fait (et non pas l'inverse). Avec cette économie politique de l'opinion publique face aux droits, Marx est bel et bien sur ses pieds. Le cas n'est pas unique. La même "schizophrénie" dans l'opinion publique peut en effet être retrouvée en ce qui a trait à la question de l'action positive: de jure, on est passionnément d'accord, mais, de facto, on est beaucoup plus tempéré. Que la réalité refroidisse l'ardeur de l'humanisme, ne fait maintenant plus de doute.

Que conclure devant ces données d'opinion publique qui composent une partie importante de la fresque des droits humains au Canada? D'abord, il faut constater que la demande de droits est bel et bien présente au pays. Non seulement est-elle présente mais elle est aussi le plus souvent accompagnée d'une demande d'Etat (i.e., on exige que l'Etat intervienne). La société est rarement interpellée dans ce processus. Ensuite, l'opinion publique est modulée par certains facteurs tels que l'âge, le lieu de résidence, le

statut socio-économique de même que par le niveau de consommation mass-médiatique. Enfin, et plus fondamentalement, l'opinion publique est "schizophrène" : sur le plan des principes, l'opinion publique supporte le prolongement des droits de la personne alors que sur le plan de leur opérationnalisation pratique (dans la plupart des cas, la mise en oeuvre de certains droits exige une redistribution des ressources -- territoriales, pour les peuples autochtones) l'opinion publique est beaucoup plus mitigée et reflète clairement une volonté de statu quo. Ces observations suggèrent en effet que l'instrumentalisation des droits tant par la société que par l'Etat, si elle doit rencontrer l'assentiment de l'opinion publique -- ce qui n'est pas nécessairement obligatoire -- doit aussi être confinée à l'intérieur de certaines limites. Et ces limites dictées par l'opinion publique sont les suivantes: d'accord pour la reconnaissance de droits et la mise en discours de ces droits -- à la rigueur aussi, leur mise en débat -- mais pas question de toucher à l'équilibre du pouvoir. Ainsi, si l'on doit conclure que la "conscience de droit" (bien que parfois factuellement inexacte comme le démontrent certains sondages) existe au Canada, elle demeure largement dominée par les rapports de pouvoir dominants. Nous sommes ici très loin d'une conscience de droit émancipée.

2.3.4. La Ligue des Droits et Libertés: un cas-type

Nous proposons, dans cette dernière partie du paysage, une monographie de la Ligue des droits et libertés du Québec. L'objectif sera moins d'analyser que de situer historiquement le développement de la Ligue des droits et libertés qui constitue un organisme de défense des droits de tout premier plan au Québec et au Canada.

Le choix de la Ligue fut guidé par deux critères : d'une part, la disponibilité d'une documentation relativement riche et abondante et d'autre part, le fait que cet organisme est parmi les plus anciens et les mieux établis du genre au pays. Quant à savoir si la Ligue est représentative des organismes canadiens de défense des droits, on peut raisonnablement en douter. Une étude que nous avons récemment complétée (étude d'évaluation interne, rapport non-publié -- nous en avons déjà traité dans la section "Univers subventionnaire"), nous a permis de constater l'a-typisme et la diversité des organismes de défense des droits humains quant à leurs formes, structures, activités, opérations. Ceci n'exclut cependant pas que l'ensemble de ces organismes soit périodiquement ébranlé par certaines difficultés d'être. Parmi les plus importantes, citons la survie financière de ces organismes qui est systématiquement éprouvée et qui oblige les organismes à consacrer une part sans cesse grandissante de leurs énergies à

la recherche de financement.

A) Antécédents

La Ligue des Droits et Libertés (LDL) du Québec constitue, en effet, une étude de cas intéressante dans l'examen du paysage des droits de la personne au pays que nous proposons. Fondée en 1963 par un groupe d'intellectuels qui comprenait, entre autres, Jacques Hébert, Léon Patenaude et Pierre Trudeau, la Ligue visait à créer un forum de revendications dont l'objectif serait la promotion et la défense des droits fondamentaux. Il serait révélateur, à partir d'un schème analytique de "développement du capital humain" ou d'une théorie des élites (en s'inspirant de C. Wright Mills, par exemple), de voir comment la Ligue de cette époque a pu servir de tremplin à quelques-unes des carrières politiques les plus marquantes au Canada de même que de terrain d'apprentissage pour certains des "activistes" (par exemple, le Dr. Henry Morgentaler) et syndicalistes (par exemple, Louis Laberge) les plus influents au pays.

La Ligue eut cependant des précurseurs importants. Dans sa monographie de la LDL, L. Laurin a retracé les origines de trois organismes pionniers des droits humains au Québec.

Il y a eu d'abord, la Société canadienne des droits de l'homme (SDH - section de Montréal). L'un des principaux

instigateurs de la SDH fut Frank R. Scott, juriste socialiste (l'un des rares au Canada!) qui connut une certaine notoriété publique dans sa lutte acharnée à la fameuse "loi du Cadenas" (Loi protégeant la province contre la propagande communiste) votée par le gouvernement Duplessis en 1937. Laurin explique la principale préoccupation de la SDH en ces termes :

Les militants de la Société canadienne des Droits de l'Homme étaient des libertaires, c'est-à-dire des partisans inconditionnels des libertés individuelles; pour eux, mieux valait laisser diffuser un discours malsain en faisant confiance au discernement de la population que réprimer la liberté de parole. "Are we to allow Fascists and Communists to harrangue crowds? The answer is yes ..." déclarait Frank Scott. (Laurin, 1985: 21)

Composée majoritairement d'anglophones, issus, selon Laurin, de la petite bourgeoisie anglo-saxonne et de la minorité juive de Montréal, la SDH prit part dans plusieurs débats publics d'envergure de 1937 à 1941 tels que celui de la Guerre civile en Espagne, celui concernant les entraves à la liberté d'expression sous le régime Duplessis ou encore celui touchant les arrestations effectuées à partir de 1940 en vertu des Règlements de la défense du Canada.

Vint ensuite le Comité ouvrier juif. D'inspiration américaine, le Comité fut mis sur pied au Canada en 1936 afin de venir en aide aux victimes du nazisme. Plusieurs militants syndicaux se rallièrent au Comité ouvrier juif. L'appel du COJ, lancé à tous, "juifs et non-juifs attachés aux libertés démocratiques et aux valeurs humaines", visait à soutenir les mouvements de résistance en Europe pendant la guerre. Après

la guerre, le Comité, de concert avec le gouvernement fédéral, porta secours aux victimes des camps nazis dont plusieurs vinrent s'établir au Canada. Laurin décrit l'appel du COJ de la manière suivante :

L'infrastructure étant établie au sein des unions ouvrières, le COJ put entreprendre sa tâche de sensibilisation aux dangers du nazisme et du fascisme. Le message diffusé par les comités syndicaux établissait d'abord que le racisme existe, même au Canada; puis, faisant appel, non pas à la charité ou aux bons sentiments, mais à la simple prise de conscience du fait que la discrimination crée des problèmes sociaux, politiques et économiques qui finissent par se refléter sur le bien-être de toute la société, il concluait que l'intérêt même des syndicats étaient de promouvoir l'égalité. Car à travers les minorités, répétait-il sans relâche, ce que le fascisme vise véritablement, c'est le mouvement ouvrier. (Laurin, 1985:39)

Le COJ retenait deux grands moyens pour promouvoir cette égalité : l'amélioration de la législation et l'éducation et la sensibilisation du public. Nous avons vu dans l'analyse des pratiques discursives de l'humanisme militant, que ces deux moyens, plus de quarante ans plus tard, sont toujours les moyens privilégiés par ceux et celles qui professent aujourd'hui un engagement en faveur des droits de la personne au Canada.

Un troisième organisme vit le jour à peu près en même temps que la LDL. Le Comité ouvrier pour la défense des droits de l'homme (CDDH), le pendant francophone du COJ en quelque sorte, reçut son impulsion première du milieu syndical au Québec. Présidé en 1962 par Louis Laberge, l'action de ce Comité fut principalement orientée vers la revendication,

auprès du gouvernement Lesage, d'un code des droits de l'homme et la mise sur pied d'une Commission qui serait mandatée pour en surveiller l'application. Une fois de plus, les interventions du CDDH étaient surtout orientées vers la sensibilisation et les changements législatifs. Lors de son assemblée constituante en 1964, l'objectif du Comité fut arrêté de la manière suivante :

Le comité a pour but de promouvoir l'égalité complète de tous les citoyens sans distinction de couleur, de race, d'origine, de sexe, de croyance ou de religion. (Laurin, 1985: 47)

Laurin signale que deux organisations jouèrent un rôle déterminant au sein du Comité : la FTQ et le COJ. Des différences fondamentales dans la morphologie sociale du CDDH et de la LDL sont relevées par Laurin :

Alors que le conseil d'administration du CDDH réunissant des représentants du mouvement syndical et de minorités susceptibles de souffrir de discrimination, celui de la LDL rassemblait des élites "autochtones" ne représentant qu'elles mêmes, et généralement peu menacées de souffrir des violations des droits dont elles s'occupaient. (Laurin, 1985: 52)

Plusieurs événements secouèrent le cheminement de la Ligue. Certains militants, dont le docteur Henry Morgantaler, proposèrent le fusionnement des deux organismes. Du côté du Comité, on croyait que l'annexion d'un organisme issu de l'élite aurait considérablement ajouté du lest aux revendications. Mais selon Laurin, la Ligue tenait jalousement à son indépendance. La CSN, par ailleurs, se montra plutôt indifférente aux appels de ralliement du CDDH.

Laurin précise que la forte présence de la FTQ, principale centrale syndicale rivale de la CSN, au sein du Comité explique le désengagement de cette dernière. Ce n'est qu'à partir de 1966, avec l'ébauche par la CSN d'un projet de société québécoise à la fois socialiste et indépendantiste (Charte des droits de l'homme pour l'Etat libre du Québec) que cette centrale syndicale commença véritablement à s'intéresser aux interventions du Comité. En 1972-73, le Comité a pu jouer un rôle de premier plan dans l'affrontement entre l'Etat québécois et ses employés. En avril 1973, alors que L. Laberge (à la fois président de la FTQ et du CDDH) de même que les deux autres principaux chefs syndicaux (M. Pélissier - CSN, Y. Charbonneau - CEQ), étaient en prison pour outrage au tribunal et incitation à la désobéissance civile, le Comité modifia sa constitution. Devenu le Conseil uni des droits de l'Homme, les activités de l'organisme connurent un ralentissement pour aboutir, en 1975, à la dissolution complète du Conseil "pour des raisons qui restent à élucider", selon Laurin.

Ce qu'il faut retenir de ces quelques jalons historiques qui marquèrent l'émergence d'un mouvement des droits de la personne au Québec, ou tout au moins d'une faction importante de ce mouvement, c'est son ambivalence : alors que son histoire demeure inextricablement liée à la naissance du mouvement ouvrier et à la formulation d'un projet "syndicaliste" de société qui fait éclater le syndicalisme de

boutique au Québec, le dynamisme du mouvement des droits humains reste largement le fait, non pas de la base syndicale, mais bien plutôt de personnes issues des élites dominantes qui ont peu d'ancrage dans la réalité ouvrière. Ainsi, l'observation que fait C. Lefort à propos de la symbiose entre le syndicalisme et le mouvement des droits de la personne mérite d'être nuancée. On peut, en effet, constater une certaine symbiose quant à l'émergence de ces deux mouvements. Il s'agit cependant d'une symbiose remplie de vicissitudes et qui s'accommode parfois fort mal de ses propres luttes intestines. Quant à son expression, le mouvement embryonnaire des droits humains au Québec a été loin d'être monolithique; cette volonté de maintenir la scission entre la LDL et le CDDH en témoigne. On doit cependant reconnaître que ces organismes précurseurs de l'humanisme militant ont fait preuve d'une remarquable similitude quant aux causes et enjeux pour lesquels ils se sont mobilisés (par exemple, pour la liberté d'expression et d'association dans la période de "grande noirceur" que connut le Québec sous le régime Duplessis), et quant au moyens tactiques qu'ils ont choisi de déployer (par exemple, cette disposition à la revendication de changements législatifs). Cette identité des objectifs stratégiques et des moyens tactiques entre ces organismes de défense des droits s'est manifestée indépendamment de l'origine et de la composition sociale pourtant fort différente de ces groupes.

B) Evolution

L'évolution de la Ligue mérite qu'on s'y arrête un peu plus longuement. L. Laurin distingue deux grandes périodes de l'histoire de la Ligue depuis sa création jusqu'à 1975 : la période juridique (1963 à 1972); la période sociale (1972 à 1975). A partir de 1975 (d'autres situent à 1978 le début de cette nouvelle ère), la documentation indique que la Ligue serait entrée dans sa période populaire. Il est de bon aloi, règle générale, de se méfier de ces schémas évolutifs. La réalité fuyante et composite se laisse difficilement embouteiller sous le réductionnisme des étiquettes simplistes. N'anmoins, pour les fins de la description, nous reprendrons ces rubriques.

1. La période juridique

Cette période de l'histoire de la LDL est caractérisée, selon Laurin, par un souci constant de la part de l'organisme de promouvoir les droits individuels par le moyen des changements législatifs. Ainsi, la Constitution de la Ligue faisait explicitement référence à la nécessité "d'informer le public et d'intervenir en faveur des parties lésées" et cela dans le cadre des lois existantes. De même, il est aussi question de réclamer des modifications aux lois par l'examen

critique des législations à la lumière des garanties constitutionnelles. A l'intérieur de ce cadre résolument "légaliste" seront définis les paramètres de l'action de la Ligue. Deux grands dossiers seront menés de front pendant cette période. D'abord, les militants de la Ligue vont exiger du gouvernement l'adoption d'une Charte des droits qui soit enchâssée dans la Constitution. Une longue série de tractations sera engagée entre la Ligue et l'Etat québécois. Ces efforts aboutiront en 1977 avec l'adoption par l'Assemblée Nationale du Québec de la Charte québécoise des droits de la personne. Ensuite, l'administration de la justice préoccupera la Ligue. En outre, la Ligue va prendre position en faveur du respect des dispositions légales dans le traitement des détenus politiques (bien que l'Etat -- tant fédéral que provincial -- a toujours considéré les felquistes comme des criminels de droit commun). Laurin signale à ce propos :

En juin 1968, à l'occasion du procès de Pierre Vallières dont la cause avait été reportée jusqu'à douze fois, la Ligue fit une déclaration publique pour dénoncer les retards et remises dans certains dossiers, l'inadmissibilité à cautionnement des victimes de ces retards et le gonflement arbitraire des dossiers dans certains cas par des preuves sans rapport; elle conclut en demandant comment la société compenserait les victimes qui seraient acquittées par la suite. (Laurin, 1985: 73)

La Ligue mène durant cette période un important travail au niveau de l'intervention en milieu carcéral en vue de faire enquête et d'obtenir réparation dans les cas où les droits des détenus auraient été transgressés. L'approche sera surtout individualisée et les interventions sont établies sur la base

du "cas par cas". Ainsi, très tôt dans son histoire, la Ligue entamera une mise en procès de l'institution carcérale, des "disciplines" pour paraphraser Foucault (qui, du reste, ne serait pas insensible à ce type d'engagement ayant été lui-même militant pour la défense des droits des détenus).

On a déjà fait état de certaines interventions au pénitencier Archambault de l'Office des droits des détenus, elle-même issue de la Ligue. L'organisme s'impliquera aussi dans nombre de cas d'allégation d'abus et de violence policière à l'endroit de citoyens. Cette mobilisation débouchera, entre autres, par la mise sur pied d'une commission (Commission Prévost) chargée de faire enquête sur la question de la brutalité policière. Face à la proposition de "bill omnibus" préparée par P.E. Trudeau alors ministre fédéral de la Justice, la Ligue se prononce en faveur de la liberté individuelle des femmes vis-à-vis l'avortement. Soulignons au passage que cette résolution avait été proposée à la Ligue par le Dr. H. Morgentaler devenu depuis figure de proue et ardent militant de l'option "pro-choix" dans le débat actuel sur l'avortement.

Une parenthèse importante doit cependant être ouverte sur cette période juridique de l'histoire de la LDL. Elle concerne la crise d'octobre et plus précisément la position de la Ligue face à la Loi des mesures de guerre. Laurin note l'ambiguïté de la déclaration publique de la Ligue dans

laquelle elle proclamait :

(...) ne pouvoir accepter, à aucun prix, l'utilisation de la loi des mesures de guerre, pour, un peu plus loin admettre que le gouvernement <avait> agi dans l'intérêt des citoyens. (Laurin, 1985: 80)

Cette valse-hésitation a été désastreuse. En effet, P.E. Trudeau, (celui-là même qui sera, en 1982, largement responsable de la constitutionnalisation des droits au Canada) à qui revient -- de concert avec l'actuel premier ministre du Québec et le ministre de la Justice du Québec de l'époque, Jérôme Choquette (qui, depuis a quitté la politique et est de retour à la pratique privée du droit, assura dernièrement la défense d'ex-felquistes exilés revenus au pays : curieuses ruses de l'Histoire !) -- d'avoir utilisé le recours aux mesures d'urgence, s'est servi d'extraits de cette déclaration de la Ligue afin de publiquement justifier la prorogation des droits et libertés civiles. Ceci entacha sérieusement la réputation et la crédibilité de la Ligue auprès du réseau d'organismes de défense des libertés civiles et des droits humains (notamment du Canada anglais), organismes qui avaient, pour la plupart, dénoncé l'application de ces mesures répressives. Ainsi, la Ligue apprit, à ses dépens, la formidable capacité de récupération du discours libertaire (surtout si celui-ci est formulé de manière ambiguë) par l'Etat et cela, en dépit du fait que cet Etat était dirigé, formellement du moins, par un membre fondateur de la Ligue. Le Prince, raison d'Etat oblige, a des raisons que le coeur ne connaît pas! Curieuse coïncidence, la Ligue reçut, peu de

temps après, sa première subvention du Secrétariat d'Etat dont la gouverne était assurée à l'époque par l'une des colombes qui marquèrent les débuts de la "Trudeaumania", Gérard Pelletier. Ce vieux compagnon de route de P.E. Trudeau venait lui-même de publier un essai sur la crise d'octobre dans lequel il y dénonçait le fanatisme des felquistes et l'intolérance provoquée par le terrorisme tout en demeurant au mieux "étonnamment" ambivalent et au pire carrément apologétique sur la question des mesures d'urgence. Ce passage tiré de son ouvrage en témoigne :

Il n'est pas difficile de comprendre les sentiments de rancoeur et de dégoût que ces personnes <libertaires et militants des droits humains> peuvent nourrir à l'égard d'un appareil policier qui était censé protéger leurs droits et qui, au contraire, les bafoue. On comprend aussi qu'elles ne soient pas disposées à considérer que l'un des effets du cercle vicieux de la répression, déclenché par les terroristes, consiste précisément à engendrer la nervosité sociale, le mécontentement et l'injustice. Car, pour cruelle que soit la constatation, toute mesure répressive ~~est~~ justifiée qu'elle soit en période de crise engendre fatalement un certain nombre d'injustices. (Pelletier, 1971: 163)

L'ambiguïté de la position de la Ligue face à la crise d'octobre et son entrée subséquente dans l'univers subventionnaire du Secrétariat d'Etat ne se fit pas sans heurt comme le signale Laurin :

Le conseil d'administration de la Ligue fut sévèrement blâmé par les groupes contestataires et les syndicats, que les mesures de guerre avaient lésés, et également par plusieurs membres de la Ligue, pour son manque de fermeté en octobre 1970. (...) Brandissant des affiches sur lesquelles on pouvait lire: "la Ligue des droits de l'homme <l'appellation officielle de la LDL à l'époque>, la Ligue du Silence", les mécontents remirent à Jacques Hébert <un autre proche collaborateur de Trudeau, qui est maintenant sénateur et qui se distinguait récemment encore par une grève de la faim, cet éternel "boy

scout", en faveur de la cause de la jeunesse canadienne> une liste de quatorze points à propos desquels ils estimaient que l'organisme avait failli à son rôle; ils ne manquèrent pas d'insister sur la "récompense" attribuée à la LDH par le gouvernement fédéral: celle-ci, en effet venait tout juste de toucher sa première subvention du Secrétariat d'Etat (21 000\$). (Laurin, 1985:91-92, notes de R.D)

Cette période juridique de la Ligue se poursuit jusqu'aux débuts des années 1970. Les grands dossiers menés par la Ligue durant cette période interpellent surtout l'Etat dans sa fonction législative -- et non pas dans son devenir-positif immédiat -- comme le démontre son souci de voir l'Etat québécois adopter une Charte des droits de la personne et réduire l'arbitraire dans l'administration de la Justice. Dans sa pratique, la Ligue réussit à catalyser certains changements. Laurin, par exemple, lui impute la mise sur pied d'une commission d'enquête sur les activités policières. Désormais, une partie de l'arbitraire d'Etat, et qui plus est, le coeur même de ses fonctions répressives, serait soumise à l'examen et au débat public. Cependant, dans son discours, la Ligue demeure très vulnérable à la récupération par l'Etat. L'instrumentalisation de la LDL par l'Etat fédéral dans son effort de légitimer le recours aux militaires et les exactions perpétrées par les "forces constabulaires" et de pacifier le Québec lors de la crise d'octobre en témoigne ardemment.

2. La période sociale

Laurin situe le moment de l'émergence de la période sociale de la Ligue à la publication d'un manifeste, en 1972, dans lequel la Ligue affirme vouloir "abandonner son poste périphérique d'observation et de recensement des violations des droits, pour devenir un instrument vivant de transformation sociale" (Laurin, 1985: 96). Ce manifeste, dont l'un des principaux artisans est Maurice Champagne-Gilbert, philosophe et penseur de la "chose sociale" québécoise bien connu (qui tout dernièrement était appelé par l'Etat québécois à penser une politique en matière de revalorisation de la vie familiale), exprime un engagement vis-à-vis la défense des droits des catégories sociales les plus souvent ostracisées: vieillards, femmes, handicapés, immigrants, autochtones, travailleurs non-syndiqués; la liste est longue.

Un projet de société participative où serait renversée "la pyramide qui caractérise l'organisation sociale actuelle et par laquelle une infime minorité d'individus décident du destin de la majorité chaque jour ..." (cité par Laurin, p. 96) est alors explicitement énoncé par la Ligue. Le programme d'action que présente la Ligue dans le cadre de ce manifeste s'inscrit en ligne directe avec les activités de la Ligue "juridique". C'est surtout au niveau du mode d'intervention que se trouve une discontinuité vis-à-vis la période

précédente : au lieu d'intervenir lorsqu'un constat de violations des droits humains est établi, la Ligue vise désormais à prévenir ces situations par l'éducation et la sensibilisation aux droits. En somme, bien que Laurin ne fasse aucunement ce rapprochement, cette mutation de l'approche de la Ligue se produit au moment même où les institutions et organismes de services publics (entre autres, le réseau des Affaires Sociales du Gouvernement du Québec) "découvrent" les mérites et les vertus de la prévention par justement le biais de l'éducation et de la sensibilisation, où, par effet de contagion, la santé, la délinquance, les droits, le bien-être collectif, etc., deviennent "l'affaire de tous". Les projets d'information-sensibilisation pullulent grâce au vaste programme de la création d'emploi (les programmes "Canada au Travail", Initiatives Communautaires" etc. foisonnent aux deux paliers de gouvernement).

A partir de ce moment, le réseau des Affaires Sociales verra une croissance exponentielle de ses ramifications communautaires (entendre ici les multiples organismes de consultation/concertation -- dont nous avons fait allusion plus haut -- mis sur pied par l'Etat québécois en vue de la planification et la prestation de services socio-sanitaires à la population). L'heure était donc à la prévention. De même que l'Etat, de concert avec les intervenants des milieux communautaires, tentait de "responsabiliser" la société face à la misère et la maladie, le LDL développait sa mission sociale

(discursive, tout au moins) axée sur l'action préventive et la transformation éventuelle des rapports de forces au sein de la société. Ainsi, à la Ligue "du discours" de 1972, en plus de la défense des droits individuels qui avait jusque là caractérisé son champ d'intervention, s'ajoute la promotion des droits collectifs. Laurin remarque à ce propos :

Certes, en choisissant de défendre aussi les droits collectifs, la Ligue prêtait flanc à la critique : les accusations de partisanerie politique ne pouvaient manquer de fuser dès lors que la Ligue se pencherait sur le droit du Québec à l'autodétermination, ou sur les droits linguistiques. (...) Il est vrai qu'en voulant bâtir un contexte propice à l'exercice des droits, la Ligue interpellait directement l'Etat. Pourtant, c'est une politique de négociation avec le pouvoir qu'elle allait adopter durant la période sociale, période au cours de laquelle Maurice Champagne mettrait à contribution ses talents de stratège pour "arracher" une Charte des droits au gouvernement québécois. La politique de combat n'allait venir qu'après l'adoption de la Charte (...). (Laurin, 1985:97-98).

Préférant la voie de la diplomatie tranquille plutôt que celle de la confrontation directe, la LDL mène de front plusieurs grands dossiers : la Charte québécoise, les droits de la femme, les droits collectifs du peuple québécois, notamment les droits linguistiques et le droit à l'autodétermination, les droits des détenus(es), droits de l'enfance et de la jeunesse et le débat sur la peine de mort.

C'est durant cette période que s'ouvre un chapitre important de l'histoire de la Ligue. En septembre 1972, la Ligue, dont l'organisation reposait sur le principe des comités (un Comité est chargé de l'examen d'une problématique

et dispose, à cet effet, de ressources humaines et financières), crée l'Office des Droits des Détenus(es) (ODD). Ce comité, à la différence des autres comités, se voyait confier un degré d'autonomie sans précédent : il dispose de son propre conseil d'administration et a la responsabilité de gérer son propre budget. Les objectifs adoptés par l'ODD en 1972 sont, entre autres, "1) faire en sorte que l'institution de détention devienne un milieu ouvert et accessible; 2) dépasser la tradition inhumaine qui lie à la perte de liberté de mouvement la suppression de droits fondamentaux." (Laurin, 1985: 120).

La recherche devait être le principal moyen retenu par l'ODD dans la poursuite de ses objectifs. Du moins, c'est ainsi que le concevait la Ligue. Un ambitieux projet de recherche fut mis sur pied en vue de décrire et d'analyser les conditions d'incarcération dans les prisons et pénitenciers au Québec. Au terme de plusieurs embûches administratives, l'ODD terminait une première phase de l'étude. Et, certaines de ces embûches étaient de taille. Par exemple, le Solliciteur Général refusa à l'ODD la permission de visiter les pénitenciers sous juridiction fédérale sous prétexte que l'Office n'était aucunement reconnue comme le porte-parole des détenus(es) -- et que forcément, on pouvait légitimement questionner sa représentativité. Devant les résultats de la première partie de l'étude, que d'aucuns considéraient comme suffisamment concluante, plusieurs militants voulaient

orienter les interventions de la Ligue vers des actions concrètes (notamment le lobbying, la dénonciation) plutôt que dans l'élargissement d'un savoir concernant la problématique carcérale. Laurin remarque qu'il y avait dans la Ligue de l'époque une forte tendance à privilégier la préparation de dossiers et l'étude de problématique au détriment de l'intervention directe. Champagne-Gilbert écrivait lui-même en 1975 que la Ligue devrait être considérée comme un organisme d'étude et de recherche dont les interventions seraient orientées vers la loi. Ceci peut sembler quelque peu paradoxal venant d'un organisme qui venait d'échafauder, par la voix d'un manifeste, un projet de société. Et, cette vision des choses, selon Laurin :

(...) allait à l'encontre de l'idéologie plus radicale et combative développée par l'ODD. Les divergences étaient nombreuses, et l'une d'entre elles concernait la deuxième partie <du projet de recherche>, que l'ODD voulait transformer en une recherche-action, alors que le directeur général <de la Ligue> souhaitait s'en tenir à la recherche de type fondamental prévue. (Laurin, 1985:145)

En reprenant -- et en réduisant à sa plus simple expression -- le schème bien connu développé par Habermas, la tension entre la pratique (manifestée par le désir qu'exprimaient les militants de l'ODD de s'engager dans l'action directe) et la théorie (exprimée par la position de la direction de la LDL de se confiner à la recherche et à la réflexion) ne se résorba que beaucoup plus tard, soit en 1982, avec la scission complète de l'ODD par rapport à la LDL. L'étude de Laurin, bien que ne couvrant que la période de 1936

À 1975, demeure pourtant fort brève quant aux rapports parfois orageux entre la LDL et l'ODD, rapports qui menèrent l'organisme vers une crise majeure de son existence. Le dépouillement de la documentation que nous avons pu recueillir sur la LDL révèle l'importance de ce schisme bien que ses effets demeurent difficiles à circonscrire. En outre, de l'avis d'un consultant expressément embauché pour faire un bilan critique de la Ligue après vingt ans d'existence :

En ce qui regarde les structures et le fonctionnement, l'histoire de la Ligue révèle une tension constante entre le sommet stratégique (C.A) et le niveau des opérations. Bien que normale dans toute organisation, cette tension commence à poser problème à la LDL dès que les comités apparaissent - et surtout lorsqu'ils prennent de l'ampleur. Des témoignages historiques révèlent que dès les années 1974-75 cette tension s'est manifestée entre le C.A. de l'époque et le Comité Office des droits des détenus(es) (ODD). Dans la période suivante (1976-79), cette tension (qui cette fois ne concernait pas l'ODD) s'est accentuée au point de provoquer une crise majeure, dont la Ligue a eu du mal à se relever. Plus récemment, une crise semblable s'est soldée par la séparation de la LDL et l'ODD, qui est maintenant un organisme autonome. (...) Bien que la continuité historique fasse problème à la LDL, la mémoire de l'organisme reste marquée des traumatismes engendrés par ces crises et ces déchirements. Les traces de ces traumatismes sont visibles dans la volonté des C.A. successifs de "garder le contrôle" sur la LDL - ou a peu près tout ce qui s'y passe. (Bulletin LDL, IV, 2, p.9)

Parce que cette tension ne se résorba que beaucoup plus tard et que l'histoire d'une organisation (tout comme celle d'un peuple d'ailleurs) ne s'explique pas de façon linéaire, ouvrons ici une parenthèse avant de passer à la description de la période populaire de la Ligue. A propos de ces tiraillements entre la Ligue et l'ODD, le directeur du Devoir

écrivait dans son éditorial du 15 mai 1985 : "d'une crise à l'autre, d'un règlement à l'autre, le mal renaissait de ces cendres, vorace, contraignant et démobilisateur." Mais quel est donc ce mal? Dans une proposition soumise à l'Assemblée Générale de la Ligue en avril 1984, trois membres de la Ligue dressent un bilan critique des rapports entre la LDL et l'ODD. On y apprend, outre les multiples histoires de magouillage de petite politique, que "le style de nombreuses prises de positions de l'ODD, jugée souvent trop polémique" fait problème, l'Office optant clairement pour la dénonciation alors que la Ligue retenait l'éducation comme moyen privilégié d'intervention. Les auteurs de ce rapport posaient le constat suivant : "les attitudes de l'ODD ont manifesté fréquemment une absence de tolérance et de pluralisme pourtant indispensables dans un organisme comme la Ligue des droits et libertés" (p.9).

Une lecture en filigrane de ces fragments de la petite histoire de la Ligue, outre les frictions liées aux personnalités en présence, indiquent que l'organisme a été tourmenté dans la définition de sa raison d'être : entre une position de dénonciation et de contestation qui exige que les acteurs se placent en opposition par rapport à l'Etat afin d'agir sur les relations de pouvoir (à l'intérieur de l'institution carcérale) et, souvent, en opposition aussi par rapport à la société (l'ODD se montre farouchement critique face aux fractions de l'opinion publique qui se déclarent

favorables à la restitution de la peine de mort) et une position plus conciliante qui agit (sans nécessairement s'inscrire) dans le sens de la logique de l'Etat en privilégiant l'étapisme des changements législatifs (par exemple, par la consolidation de la base juridique) plutôt que l'action directe (la dénonciation) et aussi la constitution d'un savoir qui permette d'éclairer la situation des droits de la personne.

3. La période populaire

D'une approche plutôt legaliste, juridique et privatiste des droits de la personne pour ensuite passer à une approche résolument collectiviste des droits mais freinée dans ses interventions, la Ligue va s'associer de plus en plus aux groupes de pressions dans la revendication de droits non plus seulement individuels mais aussi collectifs. La Ligue entre ainsi dans sa phase populaire et va endosser de plus en plus la "question sociale".

En 1978, la Ligue précisait dans ses Statuts et Règlements que sa mission serait, entre autres, de défendre les droits collectifs en tant "qu'organisme d'intervention communautaire qui veille à ce que la connaissance, la reconnaissance, la défense et le développement des droits individuels et collectifs de la personne soient assurés au mieux" (Statuts et règlements de la Ligue des droits de

l'homme, juin 1978). A partir de cette période, plusieurs grands dossiers prendront de l'importance. Le dossier sur l'immigration où la Ligue militera en faveur d'une plus grande ouverture des politiques gouvernementales à l'intention des populations réfugiées. La Ligue présentera deux mémoires à ce propos : l'un est remis au ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec en avril 1986, l'autre est soumis au ministère fédéral de l'Emploi et de l'Immigration. Ces interventions sont souvent organisées avec l'appui de nombreux organismes communautaires qui travaillent à la base.

Un autre dossier important est celui du racisme. On se rappellera l'éclosion d'affrontements racistes (principalement dirigés contre les chauffeurs d'origine haïtienne) dans l'industrie du taxi à Montréal. La Ligue collabora avec la Commission des droits de la personne lors de l'enquête. Elle — organisa aussi des forums publics sur la question du racisme dans la vie quotidienne.

La question de la sécurité nationale retient aussi son attention, dénonçant, entre autres, la création d'un service canadien de renseignement dont les pouvoirs seraient presque sans contrainte. Dans un communiqué de presse diffusé en mai 1984, la Ligue réclamait le retrait du projet de loi C-9 qui verrait à la création de l'Agence canadienne de renseignements de sécurité sur la base que ce projet est inconstitutionnel et

de plus "compromet dangereusement des droits fondamentaux inscrits dans la Charte" et qu'après "les scandales qui ont entaché la réputation de la GRC <sa "pyromanie", entre autres> durant les années '70, on se devait de nous présenter autre chose que la légalisation des crimes antérieurs" (communiqué "La Ligue demande le retrait du projet C-9, mai 1984)

Au cours de la même période, la Ligue s'en prenait à l'opacité des pratiques et de l'information gouvernementale en faisant un examen critique des lois canadienne et québécoise d'accès à l'information en réitérant la position suivante :

(...) pour émettre une opinion sur la qualité d'un gouvernement, il ne suffit plus d'examiner les programmes électoraux aux quatre ans. Il faut avoir entre les mains des documents qui permettent de porter un jugement éclairé sur la gestion gouvernementale. Nombre d'études gouvernementales permettent aux citoyens et aux citoyennes de confronter leurs opinions personnelles versus la réalité des faits. Le jugement électoral en devient alors plus éclairé. (Dossier du bulletin de la LDL, mars-avril 1984:10)

On voit ici que l'équation "droits à l'information = démocratie appliquée" ressort clairement. Mais, au-delà de la critique, la Ligue propose aussi une programmation sur la façon dont on peut se prévaloir des droits constitutionnels. C'est à ce niveau, par l'analyse des situations concrètes et l'identification de moyens d'action, que la Ligue investit le plus clair de ses énergies.

La Ligue se mobilise aussi pour les grandes causes, c'est-à-dire, celles qui retiennent l'attention des média.

Par exemple, le cas de Francesco Piperno, ce physicien italien, spécialiste de la fusion nucléaire, ex-membre du P.C.I., fondateur d'un mouvement étudiant d'obédience marxiste et auteur de plusieurs écrits théoriques sur le matérialisme historique, qui s'est exilé au Québec en 1981 et qui a fait depuis l'objet de multiples demandes d'extradition de la part du gouvernement italien qui l'accuse de meurtre, d'enlèvement et de divers autres crimes -- sans toutefois fournir aucun élément de preuve. La Ligue, conjointement avec d'autres organismes, a pris position contre la vindicte judiciaire italienne et s'est insurgée devant le refus sans motif valable du gouvernement canadien d'accorder à Piperno le statut de réfugié. La Ligue a ainsi constitué, à partir de ce cas, un dossier fort accablant à l'égard de l'Etat canadien qui fait fi de certaines dispositions les plus élémentaires des garanties constitutionnelles (voir le Bulletin de la LDL, septembre-octobre 1985).

Récemment, la Ligue prenait une part active dans le mouvement d'opposition aux visites à domicile par des agents de l'Etat (les "Boubous Macoutes") des assistés sociaux en vue de déterminer leur admissibilité à l'aide sociale. Cette campagne de dénonciation puissamment orchestrée, avec la collaboration du Front commun des assistés sociaux du Québec, suggérait "aux bénéficiaires de l'aide sociale de refuser aux enquêteurs l'accès à leur logement mais de se dire disponible pour se rendre aux bureaux de l'aide sociale dans le but de

fournir toute information jugée pertinente" (Le Devoir, 08,01,87). On peut en effet retrouver, dans ce type d'instrumentalisation des droits en vue de faire valoir les créances sociales, plusieurs justifications pratiques (i.e., freiner la mutation de l'Etat-providence en Etat-gendarme) et symboliques (i.e., l'enceinte du chez-soi relevant de la sphère privée doit demeurer hors de l'atteinte de l'Etat, c'est-à-dire de la sphère publique).

Les pratiques de la Ligue et leur mise en discours sont fort riches et nous ne prétendons pas ici en épuiser leur polysémie. Un autre beau cas qui pourrait très bien caractériser la période actuelle de la Ligue se trouve dans son engagement vis-à-vis la défense des réfugiés politiques "illégaux" au Canada -- à la lumière polémique du débat et des passions que cette question soulève. Notons cependant, au passage, que la Ligue est actuellement le "fer de lance" de la contestation québécoise de l'offensive législative de l'Etat canadien en vue de contrer le "péril des boat people".

Avant de terminer cette description, notons qu'il y a quelques années, un modèle "éthique" était présenté à la Direction et aux militants de la Ligue dans le cadre de l'une de ses nombreuses introspections. Ce modèle en huit points, croyons-nous, résume bien l'essence actuelle -- le devenir reste impondérable -- de la Ligue :

1. La LDL est un organisme qui intervient dans le

changement social et non dans la gestion ou l'administration des mécanismes de régulation découlant des législations actuelles <contrairement, par exemple, à une commission des droits de la personne>;

2. Elle est un groupe de pression, mais pas un groupe d'intérêt. Elle est le porte-parole d'aucun groupe social spécifique, dont elle aurait pour mission de défendre les intérêts. Elle est potentiellement au service de tous les groupes d'intérêt (...);

3. C'est ce qui fait d'elle une association pluraliste qui doit sans cesse résoudre en son sein la contradiction entre une mission qui lui commande de défendre tous les droits et libertés menacés et la pluralité des intérêts spécifiques qui, considérés chacun en lui-même, tend à restreindre le champ des droits, à l'endiguer en quelque sorte, à privilégier et à exclure <cette fameuse articulation de l'universel dans le particulier remarquait, nous le notions plus haut, D. Howard>;

4. N'étant ni législateur, ni administrateur, sa pratique est fortement tributaire de l'événement <ceci est particulièrement probant avec la crise d'octobre>. Elle doit donc être particulièrement sensible à tout ce qui se passe sur le terrain (...);

5. La LDL est une association volontaire militante. Son membership, ses intervenants et intervenantes ne peuvent être définis en termes de variables et de statuts socio-professionnels. (...);

6. La LDL est à la fois "chien de garde" des droits et des libertés existants et promotrice de leur extension. Elle se situe donc dans la société actuelle; elle est un produit historique. (...) Bref, elle est en même temps "chien de garde" et porteuse d'un projet social.

7. La LDL mène une action politique dans la mesure où elle agit sur les décideurs et les législateurs, et qu'elle exige des modifications dans les lois et les règlements. Mais elle contrevient aux principes de sa mission dès qu'elle agit comme un parti ou qu'elle invoque la raison d'Etat pour hiérarchiser les droits et les libertés. D'où, la nécessité d'être intransigeante (...) et farouchement indépendante (...);

8. Les mobiles de l'action de la LDL ne sont pas seulement, ni surtout politiques. Ils sont aussi éthiques dans la mesure où elle intervient au niveau des conduites sociales, individuelles et collectives. D'où sa fonction d'éducation. Elle agit sur le tissu culturel de la société. Elle ne peut pas ne pas s'impliquer au niveau des valeurs. (Bulletin de la Ligue, 1985, 4,2: 10-11, notes <> de R.D.)

Ce modèle, qui est une sorte de concrétion idéologique de la mission de la Ligue, démontre la fantastique capacité

qu'a cet organisme à s'auto-réfléchir : tantôt elle se définit en opposition à l'Etat, tantôt en opposition à la société elle-même. Ainsi, tout comme la démocratie, nous apprend Lefort, est constamment à la quête de ses fondements, l'organisme qui se réclame des droits de la personne semble être aussi perpétuellement voué au questionnement de sa raison d'être. Ce questionnement n'est cependant pas sans écueil pour le fonctionnement interne de l'organisme. On a noté fort justement à propos de la Ligue :

Au nom de principes participationnistes, égalitaristes et démocratiques, la Ligue s'est donnée un fonctionnement qui confine à l'anarchie. (...) La culture du milieu LDL est celle d'un organisme fonctionnant à l'idéologie. Ce fonctionnement a tendance à secondariser les critères d'efficience et la rationalité au profit de valeurs liées à la façon de faire ou encore de valeurs générales invoquées comme finalité de cette pratique (humanisme, collectivisme, combativité, dévouement, abnégation, etc.) mais ayant peu de rapport avec la pratique concrète. (Bulletin de la LDL, IV:2, p.11-12)

La démocratie, même transposée à ce niveau, est porteuse de vicissitudes. Que pouvons-nous retenir de cette description de la Ligue (qui ne rend pas pleinement justice, il faut le noter, à l'ubiquité de ses interventions) que nous venons de présenter quant à la question de l'instrumentalisation des droits dans le recalibrage des rapports entre la société et l'Etat? Reconnaissons d'abord que le mouvement des droits humains, en supposant que la Ligue en est un des multiples reflets, est fortement ancré dans la réalité historico-politique de la société qui en permet l'éclosion. En ce sens, le mouvement des droits humains est

nettement un mouvement historique. L'instrumentalisation des droits est de toute évidence modulée par les situations concrètes. Cependant, en tant que mouvement social (au sens où l'entend Offe), la Ligue est aussi influencée par les alliances de classe qui la composent. Les fragments d'histoire de la Ligue qui ont été reconstitués démontrent, en effet, que les alliances de classes se sont profondément modifiées au cours des trois décennies d'existence de la Ligue. D'après le relevé historique que nous avons pu faire, la Ligue est passée d'une alliance entre la bourgeoisie anglophone de Montréal et une partie de l'intelligentsia francophone à une alliance entre intellectuels engagés et groupes populaires. Du même coup, la Ligue est graduellement devenue un organisme de revendication se situant souvent en opposition par rapport à l'Etat -- et à la société elle-même lorsque nécessaire comme dans sa prise de position face au racisme larvé dans l'industrie du taxi à Montréal -- alors qu'elle était plutôt, au début, un organisme de lobbying discret (auprès du gouvernement, par exemple, pour l'adoption d'une Charte) et de recherche. Ces transformations auront eu aussi un impact considérable au niveau du discours revendicateur -- et sur l'acuité que l'on prête aux enjeux mis de l'avant -- de la Ligue qui a eu tendance à s'élargir constamment. Dernièrement, le président de la Ligue s'en prenait dans la page éditoriale du Bulletin à la tourmente néo-conservatrice qui sévit à l'heure actuelle partout en Occident (signe distinctif de l'élargissement du discours) et

qui menace d'érosion plusieurs droits sociaux et économiques.

Tantôt, les droits sont instrumentalisés dans le sens d'une demande de droits dirigée vers l'Etat, tantôt ils le sont dans le sens d'Etat contre la société (ce qui implique que même la pratique privée d'individus est susceptible d'être dénoncée par la Ligue si cette pratique contrevient à l'esprit et à la lettre des droits humains), mais toujours, ils sont traversés par une tension entre la théorie et la pratique. Le cas de la Ligue démontre sans ambage que les droits ne permettent pas de "définir" un nouveau rapport entre la société et l'Etat (ce qui impliquerait que ce rapport soit fixé de façon concrète), mais bien plutôt de le "re-définir" constamment dans la mouvance des situations concrètes.

2.4 Fresque des droits de la personne au Canada

On pourrait s'étonner, avec raison, de la complexité du paysage des droits de la personne au Canada. Nous avons relevé la présence de nombreux paradoxes. Ainsi, sur un fond de juridification croissante des questions politiques (et, de façon concomitante, de politisation de la fonction juridique), on a été amené à constater, d'une part, que la société civile voit ses pouvoirs (les pouvoirs intra-sociaux) érodés au profit de l'Etat et d'autre part, que les droits constituent aussi un terrain d'affrontement entre Etats, en l'occurrence entre l'Etat fédéral et les provinces -- notamment, dans la question linguistique.

A partir de ce fond, nous nous sommes ensuite penchés sur l'univers subventionnaire des organismes de revendication. Un univers créé et soutenu en grande partie par l'Etat lui-même et autour duquel sont entrés en orbite la plupart des organismes de défense des droits de la personne. En pénétrant cet univers, on constate cependant que l'Etat n'exerce pas un contrôle absolu sur les organismes qui dépendent du financement d'Etat. Loin de là. Les organismes, au gré des années financières, développent un "modus vivendi" avec l'Etat. Leurs interactions seront carénées en fonction des critères et objectifs de programmes étatiques dont ils dépendent, à un point tel que les pratiques des organismes

subventionnés deviennent souvent opaques à l'Etat lui-même -- ce qui n'empêche pas que l'inverse est aussi vrai.

Ceci ne veut pas dire que l'Etat n'exerce aucune pression sur les organismes de défense des droits de la personne qui sont récipiendaires d'octrois gouvernementaux. Bien au contraire. On a noté une tendance marquée de la part de l'Etat à inciter les organismes à orienter leurs interventions vers une approche consensuelle plutôt que vers une approche de dénonciation et de revendication (au sens que l'on confère à "advocacy" en anglais). Ainsi, les projets orientés vers la socialisation aux droits humains -- par le truchement de l'institution scolaire -- se voient accorder la priorité quant au financement qu'octroie l'Etat dans le cadre de son programme des droits de la personne. Notre étude du contenu de ce type de projet révèle que l'objectif implicite de cette approche de socialisation apparaît être essentiellement la transmission d'un savoir factuel -- par exemple, connaissance des dispositions de la Charte. L'approche évacue même complètement certains éléments qui seraient essentiels pour la formation d'un esprit critique sur les droits, et plus fondamentalement, sur le rôle de l'Etat. Comment ne pas voir sous cette socialisation aux droits -- dont le résultat le plus immédiat est de légitimer l'ordre établi -- l'effet d'un calcul?

Ces deux réalités du paysage canadien -- la

juridification du politique et l'univers subventionnaire -- ont été jusqu'ici dépeintes de façon indépendante l'une de l'autre. Nous tenterons ici d'élaborer un schéma explicatif purement à titre exploratoire. Au point de départ, on pourrait envisager que ces deux phénomènes sont interreliés, qu'ils sont en quelque sorte des épiphénomènes des rapports de pouvoir entre l'Etat et la société qui permettent une meilleure intégration des diverses composantes du système politico-social canadien (il n'y a aucune intention "parsonnienne" sous cette appellation). Dès lors, le paysage nous apparaît sous un nouvel éclairage.

Ainsi, la juridification du politique serait l'expression "superstructurelle" (ou idéologique) de la dépendance normative de l'Etat envers la société -- tout au moins, envers les organismes qui s'en réclament. En juridifiant les questions politiques par une appropriation des droits humains, l'Etat peut alors esquiver sa faiblesse normative. L'Etat, dès lors, n'est plus forcé de prendre position sur l'universel et sur le particulier, sur le légitime et l'illégitime. Les questions qui nécessairement suscitent de tels débats sont reléguées aux tribunaux. Si ces débats avaient véritablement lieu, c'est justement la rationalité de l'ensemble du système -- et surtout son intégration -- qui serait remise en question. Or, l'Etat ne peut se passer de normativité et ce ne sont pas les tribunaux qui sont en mesure de l'alimenter sur ce plan parce que

l'appareil judiciaire a été en grande partie "fonctionnarisé" par l'Etat. L'Etat doit alors se tourner vers les organismes de revendication (de droits ou autres) pour lui fournir le contenu normatif dont il a besoin afin de donner légitimité, orientation et cohésion à ses interventions.

Ainsi, en contre-poids à cette dépendance normative de l'Etat, le rôle de l'univers subventionnaire est de produire et de perpétuer une situation de dépendance financière des organismes de revendication (qui comptent parmi les voix les plus cohérentes et articulées de la société civile) envers l'Etat. Cet univers subventionnaire serait l'expression "infrastructurelle" de la dépendance normative de l'Etat envers la société.

Cette articulation particulière de la superstructure et de l'infrastructure n'est cependant pas complète. Elle comporte des brèches. L'Etat, dans le domaine des droits, n'est quand même pas totalement "a-normatif". Une preuve, entre autres, se trouve dans le cas canadien où l'Etat a posé un choix normatif -- et pas seulement tactique -- en choisissant la socialisation aux droits par le truchement de l'institution scolaire (d'aucuns y verraient là une volonté de "naturalisation" de la raison d'Etat).

Par ailleurs, on notait plus haut que si l'Etat peut engendrer une dépendance financière chez les organismes

non-gouvernementaux, il est moins sûr qu'il puisse en contrôler complètement les activités et opérations. Au contraire, plusieurs organismes de revendications largement financés par l'Etat réussissent à créer des brèches significatives dans la légitimité d'Etat. C'est le cas des organisations politiques autochtones qui, finalement, ont peut-être plus à gagner à long terme d'un échec que d'un succès des discussions constitutionnelles (entendre les conférences des premiers ministres sur les droits autochtones).

Même la présence d'organismes de défense des droits à l'intérieur d'institutions totalitaires peut être éclairée par cette articulation. Ainsi, l'éclosion de revendications de droits à l'intérieur même de la prison et de l'asile -- ces deux enclaves de la contre-normalité -- n'aurait-elle pas comme finalité une plus grande intégration -- et non pas son exclusion -- de l'individu à la société? Cette intégration des parties au tout de plus en plus poussée est exigée par les impératifs de production et d'accumulation -- et surtout, elle est appelée par la résorption des contradictions du système productif. Et, n'est-ce pas là la meilleure façon d'atteindre l'identité de l'individu -- ce nouvel Atlas maintenant condamné à soutenir le poids des crises systémiques -- qu'en lui reconnaissant justement des droits? Ce n'est pas forcément parce que l'on concède à la personne enfermée le "droit d'avoir des droits" qu'en sera pour autant transformée

la vocation totalitaire de ces institutions. Dès lors, on est en "droit" de se demander si, par un curieux effet de retournement, la demande de droits, même lorsque celle-ci vise la protection de l'identité individuelle, ne profiterait pas davantage à l'institution et finalement à l'Etat lui-même.

Déjà, la demande de droits généralisée -- et corrélativement, la demande d'Etat -- que nous avons pu constater chez les organismes non-gouvernementaux (toutes catégories confondues) signale la présence de cette articulation. Ainsi, non seulement endosse-t-on l'élément superstructurel (juridification) mais aussi exige-t-on, du même coup, la dimension infrastructurelle (univers subventionnaire).

L'articulation se retrouve même dans le discours militant qui interpelle l'Etat, non pas dans le sens d'une mise en accusation, mais bien plutôt dans le sens d'une plus grande responsabilisation de l'Etat dans le partage des richesses. Ce qui frappe aussi dans le discours militant, c'est le fait que le rapport entre la société et l'Etat est absent sinon largement périphérique. Tout se passe comme si les "humanistes militants" avaient totalement absorbé ou intériorisé l'idée de la plus complète osmose entre l'Etat et la société; comme si la construction de "l'Etat social" était achevée, un fait accompli.

Et que dire de l'opinion publique? Celle que l'on mesure à coup de sondages "sponsorisés" par l'Etat? Une fois de plus on peut retrouver, sur cette échelle, la logique d'intégration qui sous-tend l'articulation relevée plus haut : la demande de droits est invariablement accompagnée de la demande d'Etat. Plus fondamentalement cependant, l'opinion publique, si elle est favorable à l'idée des droits de la personne (notamment, l'égalité), est beaucoup plus mitigée quand il s'agit de trouver les moyens de les mettre en oeuvre (notamment, l'autonomie). Ainsi, cette partie de l'espace public canadien est globalement en accord avec les principes -- et leur mise en discours -- mais il n'est pas question de toucher à l'équilibre des pouvoirs au sein de la société.

Cette articulation habite même la pratique de la défense et la promotion des droits laquelle est, le plus souvent, accompagnée de la demande d'Etat. Ainsi, on le disait plus haut, ce n'est pas parce que la Ligue est subventionnée -- et donc partie intégrante de l'univers subventionnaire -- qu'elle est totalement dominée par l'Etat. Bien au contraire. Mais, cette pratique s'inscrit néanmoins dans la logique d'intégration, même -- et surtout, serait-on presque tenté de dire -- si elle sert de plus en plus de levain à la "question sociale".

Devant ce schéma explicatif, on doit inévitablement conclure que l'instrumentalisation des droits humains, parce

qu'elle s'insère dans une logique plus englobante (celle de l'intégration qui est en partie, et en partie seulement, dominée par l'Etat), peut possiblement modifier le rapport entre la société et l'Etat mais difficilement altérer en profondeur la distribution du pouvoir au sein de ce rapport.

3. CONCLUSIONS

3. Conclusions

Que conclure devant la richesse des lectures de l'archipel que nous avons survolé? Que conclure aussi devant la complexité et la mouvance du paysage des droits humains que nous avons visité?

La question centrale que nous nous étions fixés au point de départ, à savoir dans quelle mesure la référence aux droits humains permet-elle de redéfinir les rapports entre la société et l'Etat, si elle traverse entièrement cet essai, doit à ce stade-ci être abordée sans ambage. Constatons d'abord un certain décalage -- pour ne pas dire une dyslexie -- entre les principales lectures théoriques de l'archipel par rapport au paysage canadien. Alors que les lectures théoriques nous dirigent souvent ou bien dans une apologie des droits humains (e.g., qu'ils sont constitutifs de la démocratie, porteurs d'un nouveau rapport entre la société et l'Etat) ou bien dans leur rejet complet (les droits occultent les rapports de classes et servent à pérenniser l'ordre bourgeois) ou bien encore dans une appréciation mitigée (les droits sont opérants dans la mesure où ils sont inscrits dans un terroir national, dans un ordre juridique spécifique), la réalité canadienne nous apprend à relativiser la question des droits humains dans la mesure où elle s'insère dans une articulation entre des éléments d'ordre superstructurel et des éléments d'ordre infrastructurel.

Ainsi, tant dans la théorie (l'archipel) que dans la pratique (le paysage), on doit reconnaître que les droits humains interviennent dans les rapports entre la société et l'Etat. Dans quelle mesure les droits permettent-ils de redéfinir ce rapport reste difficile à dire. Le paysage canadien (tout au moins, certaines de ses régions -- le discours militant et la pratique de la Ligue) semble indiquer que ce rapport est sans cesse redéfini dans la mouvance des situations concrètes. Dire que ce rapport est redéfini exigerait que l'on puisse en faire ressortir le sens (par exemple, les droits concèdent une plus grande autonomie à la société civile). Manifestement, nous ne pouvons rien établir de définitif à ce propos. Cependant, il nous est apparu que la question de départ négligeait deux aspects fondamentaux de la problématique des droits.

D'abord, nous avons découvert, principalement par l'examen du paysage canadien -- bien que certaines aires de l'archipel (Lefort-Manent) ouvraient aussi cette piste -- que les droits humains interviennent dans les rapports intra-sociaux. Ensuite, nous avons aussi constaté que les droits humains sont aussi présents dans le procès du rapport entre l'individu et la société, de même qu'entre l'individu et l'Etat. Dès lors, nous sommes obligés de convenir que toute réflexion sérieuse sur la question des droits humains -- qu'on le fasse sous l'angle d'une économie politique ou autre -- exige le dépassement de cette vision binaire du pouvoir basée

sur la société et l'Etat.

Au-delà des sinuosités de cet archipel et des aspérités de ce paysage, il est possible de dégager certaines propositions "méga-théoriques" (au sens où elles rejoignent plusieurs horizons théoriques voire même, idéologiques) fort pertinentes quant à la problématique de l'instrumentalisation des droits humains dans le rapport entre la société et l'Etat. Ces propositions visent la démocratie, la raison d'être des interventions d'Etat -- poser la raison d'Etat comme schéma explicatif, finalement, n'explique rien -- les mouvements sociaux et, peut-être plus fondamentalement, la place de l'individu dans le procès des droits humains. Reprenons quelques-unes de ces propositions.

Si défendre les droits de la personne signifie résister aux virtualités totalitaires de la démocratie, du même coup, affirmer les droits de la personne revient aussi à protéger la société civile contre l'envahissement des pouvoirs d'Etat. La sauvegarde des droits humains devient alors une condition essentielle, mais non exclusive -- d'autres attributs formels étant aussi nécessaires -- au maintien de la démocratie. Ainsi, la société démocratique, par les droits humains, devient non plus seulement une "collectivité" indépendante de la volonté étatique mais bien plutôt l'expression vivante de multiples individualités, de manières d'être qui ne pourraient être tolérées dans un système totalitaire. Plus que

constitutifs de la démocratie, les droits humains seraient constitutifs de la personne humaine -- que l'on s'y réfère comme "individu" ou "sujet de droit". Ceci appelle donc à revoir "l'individualisme bourgeois" que d'aucuns voient consacré dans les droits humains. Cet individualisme n'aurait plus à être considéré comme une tare idéologique mais bien comme le principe fondamental d'une société démocratique.

L'Etat libéral, dans sa version "classique" (c'est-à-dire, souhaitant être, le plus souvent, minimal) semble vouloir se distinguer par une certaine hésitation à mettre en discours les droits humains dans le contexte de ses pratiques et de ses interventions. L'Etat libéral qui se veut minimal -- dont s'inspirent encore largement les régimes politiques actuels aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne et plus récemment, ici même au Canada -- utilisera plus aisément et plus fréquemment la référence à d'autres valeurs "bourgeoises" notamment, l'égalité et la liberté. Ceci ne signifie pas pour autant que ces Etats soient plus ou moins "libertaires" ou "égalitaires". Même avec l'Etat-providence, cette référence aux droits reste encore largement passive (si on interpelle l'Etat au nom des droits, ce n'est cependant que plus rarement que l'Etat interpelle la société au nom des droits) possiblement parce que l'Etat même "providentiel", ne peut en éviter ou en contourner complètement la référence. Ce serait donc parce que les droits humains existent (formellement, tout au moins) que l'Etat est forcé de les

intégrer à son discours. Or, une fois intégrés, les droits humains se révèlent de formidables outils de légitimation et d'intégration qui permettent notamment à l'Etat de déplacer les crises du système vers la sphère socio-culturelle, et graduellement, vers celle qui touche le plus directement l'identité de l'individu. Les droits confèrent donc plus qu'une opinion à l'Etat. Ils lui confèrent une forme de légitimation qui agit sur les plans du maintien et de la reproduction des rapports de force. Parce que le système capitaliste fait porter à l'individu l'odieux des contradictions qui pèsent lourdement sur la société, peut-on voir dans les efforts d'affirmation de l'individu -- souvent par le truchement des droits -- un véritable projet révolutionnaire? Contre les formes multiples de défaitisme qui clament, à l'Ouest (à l'Est, on propose la création de "l'homme nouveau") la fin de l'individu et la mort de la subjectivité (et même de l'Art), la protection de l'identité individuelle et le respect de ses idiosyncrasies constituent peut-être le plus grand projet social élaboré depuis les Lumières et la découverte de la Raison. Sa réalisation toutefois, on l'a vu dans la fresque que nous avons développée plus haut peut poser problème.

C'est dans les mouvements sociaux qu'il faut rechercher le véritable potentiel des droits humains notamment, comme balises aux pouvoirs d'Etat. Or, l'action des mouvements sociaux n'est pas unidirectionnelle (c.-à-d., vers l'Etat).

Elle est plutôt multiple et diffuse. En ce sens, les mouvements sociaux utilisent une référence aux droits beaucoup plus active que l'Etat. Les revendications portent des créances non pas seulement sur l'Etat mais bien sur l'ensemble de la société. Les "effets de vérités" recherchés par les mouvements sont cristallisés dans le contenu des droits humains et non pas dans la forme juridique qu'ils exigent. Ainsi, au nom des droits, les mouvements sociaux aideront à sonner le glas de plusieurs pouvoirs intrasociaux (e.g., de l'homme sur la femme, de l'adulte sur l'enfant, etc.) qui, par ricochet, agissent sur les rapports de force dans la société (et non pas seulement sur les rapports de production). Ainsi, les revendications des mouvements sociaux à l'égard de la société tenderont à être de nature formative et constructiviste (telle la conception française qui vise à créer l'ordre bon, l'ordre légitime). Inversement, les revendications dirigées vers l'Etat seront plutôt de nature démonstrative (telle la conception américaine qui laisse libre cours aux forces du marché) en vue de démontrer la faillite de l'Etat.

Tout comme les mouvements sociaux qui offrent une critique "moderne" de la modernité, la référence aux droits humains permettrait une critique "libérale" du libéralisme (pour ne pas dire aussi une critique "marxiste" du marxisme si on pense à Marx qui s'est fait, sans le savoir, l'apôtre de la tradition classique de la révolution). L'instrumentalisation

des droits humains amène les mouvements sociaux à "l'intérieur" de la logique libérale (pour Touraine, ne sommes-nous pas, à gauche comme à droite, tous des libéraux!). Or, cet "intérieur" n'est pas forcément exempt des germes, des virtualités du totalitarisme. C'est précisément en ça que se tiennent les vicissitudes des droits humains : l'Etat libéral, tout condamné qu'il est à l'indétermination et à la quête de ses fondements, s'hypertrophie dans cette recherche (elle-même sollicitée, par ailleurs, par les mouvements sociaux) en découvrant de nouvelles aires d'intervention, de nouveaux besoins à combler et devient par là "providentiel". Ainsi, les droits humains instrumentalisés par les mouvements sociaux seraient co-extensifs de nouveaux besoins, et par là même, de l'Etat-providence.

Chacune des propositions ci-haut a une relevance particulière par rapport à la problématique que nous avons soulevée. En effet, tout comme "le chant des Muses est insondable", les pistes qui s'ouvrent devant un questionnement sur les droits de la personne sont multiples. Rappelons la remarque que faisait Lefort, nous l'avons relevée plus haut, à propos du dédale de questions qu'entraîne une interrogation portant sur les droits humains.

Nous relevions en exergue à ce travail une pensée de R. Char selon qui la lutte pour une cause donnée exige toujours que l'on se brûle en s'identifiant. Plus que la passion --

qui souvent est éphémère -- l'engagement impose l'abnégation.
Et, cette abnégation -- plus que dans d'autres mouvements
d'idées contemporains -- est aujourd'hui repérable chez ceux
et celles pour qui le respect des droits humains doit devenir
plus qu'un idéal.

Liste des renvois

- (1) Les analyses de T. Hayter (1974) et M.F. Lappé (1981) et W. Belloc (1982) sont assez concluantes à ce propos.
- (2) A. Gunder-Frank (Crisis in the Third World) posait aussi à peu près le même constat à propos de la doctrine Carter.
- (3) Ou du moins les conseils techniques provenant des intellectuels organiques qui travaillent au sein de l'Etat.
- (4) Certains vont même jusqu'à prétendre que cette superstructure idéologique des droits humains est pratiquement achevée.
- (5) Le Canada constitue un bel exemple de cette "raison d'Etat bien pensante".
- (6) Voir Gurvitch (1972), chapitre II.
- (7) Il serait fascinant d'examiner l'existentialisme sous cette lumière.
- (8) Voir à ce propos la brillante étude de M. Miaille (c.f. biblio.)
- (9) Curieuse coïncidence, je fus moi-même interviewé par les chercheurs qui menèrent cette étude bien que ce n'est que tout dernièrement que j'ai pris connaissance du rapport.

BIBLIOGRAPHIE

AMNESTY INTERNATIONAL

1983 Les assassinats politiques: Rapport sur la responsabilité des Etats, Paris: Seuil.

1984 Rapport sur les allégations de mauvais traitements infligés à des prisonniers du pénitencier Archambault au Québec (Canada), Paris: EFAI.

ARENDT, H.

1967 Essai sur la Révolution. Paris: Gallimard.

1972 Le système totalitaire. Paris: Seuil.

1982 L'impérialisme. Paris: Fayard

ARNAUD, A.J.

1981 Critique de la raison juridique: Où va la sociologie du droit, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.

ARROYO, G.

1977 Pourquoi la répression en Amérique Latine? Projet, 116.

BARRET-KRIEGER, B.

1979 L'Etat et les esclaves. Genève: Calman-Lévy.

1980 De l'anti-étatisme à l'antijuridisme, Esprit, numéro 3.

BELLAVANCE, M. et M. Gilbert

1971 L'opinion publique et la crise d'octobre
Montréal: Editions du Jour.

BELLO, W. et al.

1982 Development Debacle: The World Bank and the Phillipines, Institute for Food and Development Policy.

BECET, J.M. et D. Colard

1982 Les droits de l'homme: dimensions nationales et internationales. Paris: Economica.

BIRNBAUM, P.

1982 La logique de l'Etat, Paris: Fayard.

BERGER, T.

1985 Liberté fragile, Montréal: Hurtubise

- BRETON, R.
1980 Cultural Boundaries and the Cohesion of Canada, Institute for Research on Public Policy, 1980
- 1986 Multiculturalism and Canadian Nation-Building in The politics of gender, ethnicity and language in Canada, Toronto: U. of Toronto Press.
- BRUCKNER, P.
1983 Le sanglot de l'homme blanc, Paris: Seuil.
- BRUYER, R.
1984 Les sciences humaines et les droits de l'homme. Bruxelles: Mardaga Editeurs.
- BURDEAU, G.
1970 L'Etat. Paris: Seuil.
- CAMPBELL, C.
1984 The Canadian Left and the Charter of Rights
Winnipeg: Socialist Studies
- CANADIAN COUNCIL ON SOCIAL DEVELOPMENT
non-daté The Constitution and Social Development: The voluntary sector
- non-daté Submission to the Committee on Equality Rights
- CANADIAN DIMENSION
non-daté Inside Canada's Goulags, vol.18, no.14.
- CAUCUS CANADIEN sur les droits de la personne
1983 Allocutions, Ottawa
- CENTER MAGAZINE
1984 Quatre numéros spéciaux sur les droits humains et la politique extérieure des E.U., janvier à juillet.
- CHATELET, F. et E. Pisier Kouchner
1981 Les conceptions politiques au XXIème siècle
Paris: P.U.F.
- CHIAMA, J.F. et P. Soulet
1982 Histoire de la dissidence. Paris: Seuil.
- CHOMSKY, N. et E. Herman
1977 The U.S. versus Human Rights in Third World
Monthly Review, vol.29, no.3.

- 1979(a) The Washington Connection and Third World Fascism: the Political Economy of Human Rights. Montréal: Black Rose Books.
- 1979(b) After the Cataclysm -- Post-War Indochina and the Reconstruction of Imperial Ideology: The Political Economy of Human Rights. Montréal: Black Rose Books.
- CHOMSKY, N.
1981 Radical Priorities, Montréal: Black Rose Books.
- COLAMOSCA, A.
1981 Amnesty International at 20, The New Republic mai.
- COLARD D.
1977 D tente, dissidence et droits de l'homme Etudes internationales, 8: 4.
- CRANSTON, M.
1983 Are there human rights?, Daedalus, 112.
- DEBRAY, R.
1978 Il faut des esclaves aux hommes libres in Le Tiers Monde et la gauche, J. Julliard,  d., Paris: Seuil.
- DESMOND, C.
1983 Persecution East and West. New York: Penguin.
- DOMINGUEZ, J. I. et. al.
1979 Enhancing Global Human Rights. New York Mc Graw-Hill.
- DOXY, M.
1979 Human rights and canadian foreign policy, Behind the Headlines, Canadian Institute of International Affairs.
- DUFRESNE, J.
1987 Le procès du droit, Montréal: Institut québécois de recherche sur la culture.
- DWORKIN R.
1976 Taking rights seriously, N.Y: Mc Graw-Hill
- EDELMAN, B.
1973 Le droit saisi par la photographie, éléments pour une théorie marxiste du droit, Paris: Maspéro

- EVANS S.
1986 Taking freedom seriously: A Study of Human Rights Advocacy in Canada, U. of Sudbury, Institute for Research on Contemporary Man (non-publié).
- EUDES, Y.
1982 La conquête des esprits: L'appareil d'exportation culturelle américain, Paris: Maspéro.
- FALK, R.
1981 Human Rights and State Sovereignty. Holmes and Meier, N.Y.
- 1985 Can decency guide the quest for peace? Alternatives, hiver 1984-85.
- 1987 The global promise of social movements: Explorations at the edge of time, Alternatives XII.
- FENET, A
1985 La question des minorités dans l'ordre du droit, in Les minorités à l'âge de l'Etat-Nation, Paris: Fayard.
- FERRY, L. et A. Renaut
1983 Penser les droits de l'homme, Esprit: numéro?, Paris.
- 1984 Philosophie Politique III: des droits de l'homme à l'idée républicaine. Paris: PUF.
- 1985 La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme Contemporain, Paris: Gallimard.
- FERRY, L. et E. Pisier Kouchner
1985 Les fondements des droits de l'homme Encyclopedia Universalis, Symposium Les Enjeux, Paris.
- FINE, B. et. al.
1979 Capitalism and the rule of law London: Hutchinson.
- FOUCAULT, M.
1975 Surveiller et punir: Naissance de la prison Paris: Gallimard
- 1976 Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, Paris: Gallimard

- GAUCHET, M. et G. Swain
1980 La pratique de l'esprit humain, l'institution
asilaire et la révolution démocratique
Paris: Gallimard.
- GAUCHET, M.
1980 Les droits de l'homme ne sont pas une politique
Le débat, juillet-août.
- GILBERT, G. et G. Saez
1983 L'Etat sans qualité. Paris: Grasset.
- GLASBEEK, H. et M. Mandel
1984 The legalisation of politics in advanced
capitalism: The Canadian Charter of Rights
and Freedoms, Socialist Studies: 2
- GLUCKSMAN, A.
1983 La force du vertige. Paris: Grasset.
- GRAND'MAISON, J.
1980a De quel droit?
Tome I: Les fondements critiques,
Montréal: Leméac
- 1980b Tome II: La pratique sociale
Montréal: Leméac
- GURVITCH, G.
1972 L'idée du droit social. Paris:
Receuil Sirey
- HABERMAS, J.
1975 Théorie et Pratique. Paris: Payot
- 1980 Raison et Légitimité. Paris: Payot
- HAYTER, T.
1974 Aid as Imperialism, N.Y.: Pelican Press
- HOROWITZ, I.L.
1982 Taking Lives,
- KOLAKOWSKI, L
1980 Le règne du mensonge, L'Express, septembre.
- 1983 Marxism and human rights, Daedalus,
112.

- KURON, J.
1978 Pour une plate-forme unique de l'opposition
in La Pologne: Une société en dissidence,
Paris: Maspéro.
- JACKSON, R.J.
1986 Politics in Canada, Toronto: Mc Graw-Hill
- JOBERT, M.
1977 D'Helsinki à Belgrade, Projet: 117
Paris.
- LADRIERE J.
1985 Droit naturel, droit, éthique
Esprit: 108.
- LAPPE M.F
1981 Aid as obstacle, Institute for food and
Development Policy.
- LAQUEUR, W.- et B. Rubin
1979 The Human Rights Reader. New York:
New American Library.
- LAURIN L.
1985 - Des luttes et des droits: Antécédents de la
Ligue des droits de l'homme de 1936 à 1975
Montréal: Edition du Méridien
- LEFORT, C.
1981 L'invention démocratique. Paris: Fayard
- 1985 Les droits de l'homme et l'Etat-Providence
Revue interdisciplinaire d'études juridiques:
13.
- LEMIEUX, P.
1983 Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme,
Paris: P.U.F.
- LONEY, M.
1977 A political economy of citizen participation
in The Canadian State, L. Panitch,
ed., Toronto:
U. of Toronto Press.
- LOSCHAK, D.
1981 Droit et non-droit dans les institutions
totalitaires in L'institution, J. Chevallier
ed., Paris: P.U.F.
- 1984 Mutation des droits de l'homme et mutation du
droit, Revue interdisciplinaire d'études
juridiques: 13
- MANENT, P.
non-daté Démocratie et totalitarisme, Commentaire:
IV: 16

- MARX, K..
1968 La question juive. Paris: 10/18
- MIAILLE, M.
1982 Une introduction critique au droit.
Paris: Maspero.
- MATTAROLLO, R. et.al.
1984 Droits de l'homme, droits des peuples
Le Monde Diplomatique, février.
- NEWBERG, P.
1980 The politics of human rights
New York U. Press
- OFFE, C.
1985 New social movements: Challenging the
boundaries of institutional politics
Social Research: 52-4.
- MILOSZ, C.
1985 Thinker on the Barricades
The New Republic, November.
- PANIKKAR, R.
1982 La notion des droits de la personne
est-elle un concept occidental?
Dioqène, 120.
- PETRAS, J
1979 President Carter and the New Morality,
Monthly Review, 29:2.
- RAYNAUD, P.
1980 Le sociologue contre le droit, Esprit
mars.
- PASUKANIS, E.B.
1970 La théorie générale du droit et le marxisme
Paris: EDI.
- POLLIS, A. et P. Schwab
1979 Human rights: Cultural and Ideological
Perspectives. New York: Praeger.
- POMIAN, K. Qui est propriétaire du droit? Esprit: 38
- POWER, J.
1981 Against Oblivion. Glasgow, G.B.: Fontana
- PETRAS, J.
1977 President's Carter and the New Morality,
Monthly Review: 29-2

- RIMLINGER, G.V.
1983 Capitalism and Human Rights, Daedalus 112.
- RIVERO, J.
1973 Les libertés publiques. Paris: P.U.F.
- RIPP, R.H.
1982 Transnationalism and Human Rights: The case of Amnesty International. Thèse de doctorat, City University of N.Y.
- ROCHER, G.
1982 Le droit et l'imaginaire social, Recherches sociographiques, XXIII:1-2.
- ROSANVALLON, P.
1981 La crise de l'Etat-Providence. Paris: Seuil
- SAHLINS, M.
1980 Critique de la sociobiologie, Paris: Gallimard.
- RUDNER, M.
1983 Human Rights Conditionality and International Development. Ottawa: ACDI.
- RUGGIE, J.G.
1983 Human Rights and ..., Daedalus, 112.
- SOULIER, G.
1981 Nos droits face à l'Etat. Paris: Seuil.
- STASIULIS, D.
1980 The political structuring of ethnic community action, Etudes ethniques du Canada, XII: 3.
- STRAUSS, L.
1971 Natural Right and History. Chicago: U. of Chicago Press.
- TANUGI-COHEN, L.
1985 Le droit sans l'Etat, Paris: P.U.F.
- THERIAULT, J.Y.
1985 La société civile ou la chimère insaisissable. Montréal: Québec-Amérique
- THIBAUT, P.
1980 Droit et politique, Esprit: numéro 3. Paris.

- VANDYCKE, R.
1986 Les droits de l'homme et leurs mode d'emploi:
à propos de la Charte constitutionnelle de 1982
Sociologie et Sociétés: XVIII: 1.
- VILLEY, M.
1983 Le droit et les droits et les droits de
l'homme. Paris: PUF.
- WEINMANN, G. et C. Winn
1986 Hate on Trial: The Zundel Affair, the Media,
Public Opinion in Canada. N.Y.: Mozaic Press
- ZIEGLER, J.
1985 Vive le pouvoir! ou les délices de la
raison d'Etat. Paris: Seuil.