

Usages et limites des droits de l’homme en Europe : liberté, dignité, citoyenneté

Crystal Cordell Paris

Sciences Po (Menton) / CESPRA (CNRS-EHESS)

Avec la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (DDHC) de 1789 se pose la question de l’articulation entre deux ordres de droits : partant de la juxtaposition ambiguë de l’« homme » et du « citoyen », comment faire co-exister droits naturels et universels et droits politiques rattachés à la citoyenneté ? A l’aube du XXI^e siècle, cette question se pose de nouveau et avec insistance, dans une Europe qui se propose, depuis notamment le traité de Maastricht de 1992 consacrant la « citoyenneté européenne », de renégocier les frontières entre citoyenneté nationale et citoyenneté post-nationale, en donnant à la notion de droits – droits de l’homme¹, droits fondamentaux², ou encore droits sociaux³ – une place centrale dans cette nouvelle conception de la citoyenneté.

Les enjeux de cette transformation sont multiples et complexes, à la fois sur le plan politique et sur le plan philosophique. Ces enjeux concernent en particulier les sources d’effectivité des droits et la substance du lien entre citoyens dont le premier attribut est d’être dotés de droits. Or, ces questions s’inscrivent dans la continuité de réflexions philosophiques qui remontent bien plus loin que la construction européenne, qui naît avec le traité de Paris de 1951. En effet, dès le lendemain de la Révolution française, le débat entre défenseurs et détracteurs de la doctrine des droits de l’homme prend son essor. C’est dans ce débat, toujours en cours, que s’enracinent les différentes propositions quant à la signification de la « citoyenneté européenne ». Comme nous le verrons, ces différentes propositions sont issues de plusieurs séquences historiques qui ont contribué à façonner la notion de « droits » dans l’espace européen. Au terme de notre analyse portant sur ces séquences historiques majeures et des usages politiques des droits qui les ont caractérisées, nous serons en mesure de saisir les spécificités de deux conceptions de la citoyenneté européenne qui apparaissent aujourd’hui comme étant les alternatives principales à la citoyenneté nationale.

¹ Cf. en particulier l’article 6, paragraphe 1 du traité d’Amsterdam : « L’Union est fondée sur les principes de la liberté, de la démocratie, du respect des droits de l’homme et des libertés fondamentales, ainsi que de l’État de droit, principes qui sont communs aux États membres. » L’article 7 prévoit la possibilité pour le Conseil de constater un « risque clair de violation grave par un État membre » de ces principes.

² L’article 6, paragraphe 2 du traité d’Amsterdam dispose que « L’Union respecte les droits fondamentaux, tels qu’ils sont garantis par la convention européenne de sauvegarde des droits de l’homme et des libertés fondamentales, signée à Rome le 4 novembre 1950, et tels qu’ils résultent des traditions constitutionnelles communes aux États membres, en tant que principes généraux du droit communautaire. » Ces principes « communs » aux États membres paraissent dès lors primer sur « l’identité nationale » de chaque État membre, qui ne fait son apparition que dans le paragraphe 3 de l’article 6.

³ Mise en annexe du traité de Lisbonne, la *Charte des droits fondamentaux de l’Union européenne* (2000) affirme les droits humains, civils, politiques et – de manière plus controversée, économiques et sociaux – des citoyens européens. Cf. plus loin, partie IV.

I. Premiers usages des droits de l’homme : le moment politique

S’inspirant des principes libéraux, la DDHC affirme, dans le sillage de la Déclaration d’indépendance américaine de 1776, les droits « naturels » et « inaliénables » de l’homme. Issues de la tradition contractualiste libérale, ces déclarations annoncent des fondations ou des re-fondations politiques par lesquelles de nouvelles formes constitutionnelles seront entérinées. Elles se fondent notamment sur le droit à la résistance, affirmé par Locke dans le *Traité du gouvernement civil* (1690), droit fondamental qui protège des abus commis par des régimes « tyranniques ». Mobilisant les catégories universelles de « Nature » et d’« Homme » pour construire une nouvelle notion de légitimité politique, ces déclarations s’efforcent de justifier par le biais des droits issus du « contrat social » des actes révolutionnaires qui peuvent apparaître comme étant, par définition, contraires au droit.

Compris comme « droits naturels », les « droits de l’homme » jouent un rôle légitimant, étant considérés comme fondés sur des normes supérieures à la loi établie. Au fond, la référence à une autorité *supra*-politique et prétendument universelle – la Nature, mais aussi le Créateur, – a pour objectif de légitimer le renversement du régime existant et l’établissement d’un nouvel ordre politique. Aussi les « droits de l’homme » signalent-ils, dans leur première expression, l’établissement d’un nouvel ordre de la *liberté politique*, par opposition à l’ordre de la *tyrannie politique*. L’universalité de la catégorie « Homme » n’a alors d’autre rôle que de redéfinir la citoyenneté, en fondant un nouveau régime politique, « fédéral » (aux Etats-Unis) ou « national » (en France).

S’inscrivant dans des projets politiques certes ambitieux, mais néanmoins circonscrits du point de vue territorial, les premiers usages des droits de l’homme signalent que l’individu autonome découvert par le contractualisme ne peut jouir des droits naturels de manière immédiate. En particulier, la réalisation des droits dépend de l’existence d’*institutions médiatrices*, dotées de la légitimité nécessaire pour représenter la volonté des individus et pour faire valoir leurs droits. Selon cette perspective marquée par le rousseauisme politique, l’exercice des droits naturels et universels se confond donc avec l’exercice de la volonté d’un peuple institué.

En effet, refonder le régime implique de redéfinir le rôle des institutions médiatrices, en vue de consolider sur de nouvelles bases l’Etat-nation. Comme le rappelle la formule préambulaire de la DDHC, les institutions de la représentation sont un enjeu crucial : si c’est la Nation tout entière qui incarne désormais le principe de Souveraineté (comme l’annonce l’article 3), ce sont les « *Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale* » qui seuls sont habilités à agir au nom de la Nation. Certes, l’article 6 laisse en suspens les questions institutionnelles liées à l’expression de la volonté générale, en proposant une alternative ambiguë : « *Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à [la] formation [de la loi]* » ; mais cette ambiguïté ne réduit pas la place accordée à la question de l’instance représentative investie du pouvoir – et de la parole – légitime. Outre la représentation, la DDHC invoque les institutions médiatrices que sont la loi (art. 6, 7, 8, 9, 10, 11), la force (art. 12), et l’impôt (art. 13, 14) : en clair, il s’agit des institutions permettant d’entériner la souveraineté de l’Etat-nation, à partir de ses fonctions monopolistiques.

Il apparaît donc que la séquence 1776 – 1789 représente le *moment politique des droits* : le droit politique est ici considéré comme le vecteur privilégié pour réaliser le droit naturel.

Dans le même temps, les déclarations de droits sont porteuses d’une tension entre le cadrage universaliste du discours déclaratif et le caractère déterminé et limité de l’acte politique par lequel le discours est entériné. S’érigeant en porte-parole de l’humanité entière,

les auteurs de la DDHC s’efforcent de généraliser, dans l’article 2, le principe qu’ils entendent appliquer à la Nation française, en posant une nouvelle téléologie politique : « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme.* » Parallèlement, la souveraineté exclusive de la Nation s’affirme contre toute autorité rivale, et spécialement contre celle qui se considère comme l’autorité universelle par excellence, à savoir l’Eglise⁴. C’est ainsi que l’universalisme du discours révolutionnaire se double d’une forme de particularisme, par lequel la seule Nation française agit en puissance universalisante.

Suivant le tournant machiavélien, le droit naturel classique, compris comme ce qui conduit à rechercher le régime politique « le meilleur » absolument, en d’autres termes, le régime universellement bon, est abandonné ; il s’agit dorénavant d’établir les fondements d’un régime politique permettant au mieux d’atteindre des finalités contingentes dans une conjoncture précise. A partir de Hobbes toutefois, le droit naturel sera rétabli sur de nouvelles bases : la construction d’un « état de nature » pré-politique permettra de fonder le droit naturel sur la primauté de l’individu doté de droits individuels « naturels » par rapport à une quelconque « nature » universelle, conçue de manière téléologique. Il convient de le souligner : le droit naturel rétabli au cours du XVII^e siècle ne s’inscrit pas dans la recherche d’un Bien universel ; il s’agit d’un droit naturel *politique* et non pas *universel*. Selon la perspective déterminée par le droit naturel politique, les droits des individus ne sont autres que les droits des citoyens : le droit naturel ne peut être mis en application que par le truchement du droit politique. En d’autres termes, le droit naturel n’a pas d’existence autonome en dehors du régime politique souverain.

Dans le même temps, il faut considérer que le tournant hobbesien comportait déjà en germe le mouvement en direction du droit naturel universel qui sera signalé par le moment révolutionnaire à la fin du XVIII^e siècle : ayant posé l’individu autonome comme source du droit, la doctrine hobbesienne, puis lockéenne, annoncent le glissement, à partir du droit « naturel », vers le droit « universel » qui sera opéré par la doctrine des droits de l’homme. En alliant droit naturel et autonomie, celle-ci entérine le droit « sacré » dont jouit tout individu de s’auto-déterminer, et ce indépendamment du droit politique existant. Ainsi, il apparaît que la révolution française incarna le moment politique des droits tout en annonçant le dépassement.

Même si les premiers usages des droits de l’homme s’inscrivaient donc dans des projets politiques circonscrits, la nouvelle philosophie des droits a eu pour effet de retravailler, de manière durable, le rapport entre droit politique et droit naturel. Et les objections développées à son encontre n’ont pas manqué de remarquer le changement de fond que signalait la montée en puissance des droits, à la fois sur le plan politique et sur le plan philosophique.

II. Critiques philosophiques des droits de l’homme : opposer l’effectivité de la loi à l’ineffectivité des principes absolus

Pour les premiers critiques de la doctrine des droits de l’homme, qu’ils soient « conservateurs », « utilitaristes » ou « socialistes », il était urgent d’attirer l’attention sur les conséquences profondes produites par elle en soulignant les soubassements universalisants. Il s’agissait, pour les uns et les autres, de montrer que la réelle portée de cette doctrine consistait à redéfinir le rapport entre le politique et l’universel et, partant, celui entre le citoyen et l’homme « naturel » ou pré-politique.

⁴ La Constitution civile du clergé est votée par l’Assemblée constituante le 12 juillet 1790.

Chez Burke, le plus célèbre critique de la « Révolution en France », la doctrine des droits de l’homme signifie le triomphe de l’universalisme abstrait et l’affaiblissement du droit politique. En reconnaissant aux droits « naturels » de « l’Homme » une existence séparée, cette doctrine fait abstraction du droit politique. Dès lors, la « théorie » prend l’ascendant sur la « pratique ». Le caractère révolutionnaire de la Révolution française réside en ceci qu’elle a ouvert la voie à une relation inédite entre théorie et pratique. Désormais, la théorie – celle des droits de l’Homme – s’immisce dans la conduite des affaires politiques, de manière à remettre en question l’existence même des médiations entre la communauté historique, d’un côté, et l’individu auto-nome, de l’autre.

En outre, la montée en puissance de la théorie signifie pour Burke le relâchement des liens de la modération et la poussée des extrêmes. Libéré des préjugés traditionnels ou historiques, l’individu se trouve libéré des contraintes morales auxquelles il était assujéti auparavant. En effet, le « conservatisme » burkéen consiste à souligner que la liberté conçue à partir de droits se transforme en licence. Affirmé par les « théoriciens » des « droits métaphysiques », le droit souverain du peuple signifie en réalité son pouvoir illimité. Doctrine dangereuse donc que celle introduite par les théoriciens à qui manque la science pratique du gouvernement. De même que la liberté de pensée ne connaît chez le philosophe aucune limite, la liberté d’action qui découle des droits « métaphysiques » ne connaît chez le citoyen aucun principe modérateur.

Aussi apparaît-il que la critique formulée par Burke à l’encontre des droits de l’homme débouche sur le rejet radical des entreprises « théoriques » en politique. Selon lui, la théorie, la spéculation, la philosophie polluent la pratique en dévoilant, impudiquement, toutes les imperfections de l’ordre politique établi. Or ces imperfections – les préjugés en faveur des coutumes et des croyances héritées du passé – tiennent lieu de lien social et ne sauraient céder la place à une quelconque « vérité » philosophique. En balayant les préjugés au nom de la vérité, les philosophes ouvrent la voie à l’anarchie ou à la révolution permanente. Même si Burke ne nie pas le droit du peuple souverain de se révolter sous certaines conditions, il s’oppose à la teneur du discours révolutionnaire suivant laquelle le cas extrême se transforme en cas ordinaire : « *I never liked this continual talk of resistance, and revolution, or the practice of making the extreme medicine of the constitution its daily bread*⁵ ».

Malgré la brèche qui sépare la position antirévolutionnaire de la position prudemment optimiste de Jeremy Bentham à l’égard de la Révolution française, la critique utilitariste des droits de l’homme rejoint celle de Burke quant au caractère excessivement théorique et absolu de ces droits. Pour le penseur utilitariste, il s’agit dans son texte « *Nonsense Upon Stilts*⁶ » de déployer une critique du point de vue du législateur et de la science pratique. Son argument consiste à dire que l’Assemblée nationale, en voulant justifier l’acte révolutionnaire, qu’il qualifie d’ « insurrection », justifie et même incite à d’autres actes révolutionnaires ; elle favorise ainsi la révolution permanente et l’anarchie. Bentham pointe la « vanité » des révolutionnaires français, qui prétendent savoir mieux que tous, et mieux que les Anglais en particulier, quels sont les droits des citoyens. A travers cette critique, qui ne doit pas laisser penser que Bentham trouve refuge dans une forme de patriotisme, lui qui refusait par ailleurs toute idéalisation de la constitution anglaise, il s’agit de dresser un contraste entre l’esprit d’abstraction caractéristique des déclarations de droits et la démarche pratique propre aux hommes politiques.

Aux yeux de Bentham, ce qu’il appelle les « généralisations hâtives » caractéristiques de la Déclaration de 1789, visent non pas à fournir à l’action des principes valables mais bien

⁵ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. by Frank M. Turner, New Haven : Yale University Press, 2003 [1790], p. 53.

⁶ Texte connu en français sous le titre, choisi par Etienne Dumont, de « Sophismes anarchiques ».

plutôt à donner de la force aux passions ; en d’autres termes, à légitimer la révolution par la seule ampleur des revendications des droits, par la seule puissance de l’affirmation universalisante. En effet, dans un contexte révolutionnaire, les déclarations de droits « abstraits » sont apparues comme une justification a priori de tout acte contraire à la loi⁷. Or pour Bentham, la doctrine des droits naturels ne peut constituer un principe pratique valable dans la mesure où elle est simplement fautive – « nonsense » ; il s’agit d’une absurdité qui se vêt de l’habit noble de la théorie – « nonsense upon stilts ». Deux arguments distincts sont à relever à propos de cette critique tranchante : d’une part, Bentham souligne qu’il est faux, d’un point de vue empirique, de déclarer l’existence réelle des droits naturels, alors que ceux-ci n’en ont peu ou pas. Il y a donc une confusion entre dimensions normative et descriptive. D’autre part, la démarche qui consiste à ériger les droits naturels en autorité ultime conduit à ignorer le rôle véritable de la loi, qui seule est efficace pour punir les violations des droits. Aussi, en s’opposant à la notion de droits naturels, Bentham prône l’extension de droits individuels reconnus par la loi.

Le fond de la critique utilitariste consiste à rejeter le contractualisme hobbesien sur lequel sont fondés les droits de l’homme. Du point de vue de Bentham, la doctrine contractualiste nie les origines réelles des sociétés politiques. Loin de procéder d’un contrat entre sociétaires, conclu sur la base du droit naturel, tout gouvernement se fonde tout d’abord sur la force, et s’installe durablement grâce à l’habitude. C’est seulement dans de rares instances que le gouvernement se fonde sur un acte émancipateur par rapport à un gouvernement établi. (Bentham songe sans doute à l’émancipation des colonies américaines.) Mais en aucun cas un quelconque « contrat » issu du droit naturel ne fonde le gouvernement ; selon la formule de Bentham : « *Contracts came from government, not government from contracts.* ». Dès lors que les droits « naturels » de l’homme sont conçus comme précédant l’établissement des lois, comme étant « inaliénables », toute loi est susceptible de se voir transgressée au nom du droit naturel. Pour Bentham donc, la rhétorique universalisante de la DDHC n’est pas simplement absurde. La doctrine contractualiste sous-tendant cette déclaration constitue une interprétation, à la fois fautive et dangereuse, des origines des gouvernements, ayant pour conséquence d’affaiblir l’autorité de la loi en France mais aussi ailleurs : selon lui, « *It is against the laws themselves, and the laws only, that this declaration is levelled.* ».

Cette opposition entre loi et droit est également soulignée par Burke qui, redoutant l’importation des principes révolutionnaires en Grande Bretagne, est particulièrement sévère à l’égard de Richard Price. Ecclésiastique dissident, Price, dans un sermon prêché à Londres à l’occasion du cent-unième anniversaire de la Glorieuse Révolution (« *A Discourse on the Love of Our Country* »), met sur le même plan 1688, 1776 et 1789, se réjouissant que la doctrine des droits de l’homme se répande en Amérique et en Europe. Pour le pasteur presbytérien, le sens profond de ces trois moments révolutionnaires est identique : il s’agit du progrès des lumières, c’est-à-dire le progrès de la doctrine des droits de l’homme. Alors que pour Bentham et Burke, la doctrine des droits de l’homme ébranle l’autorité de la loi, Price s’inscrit pleinement dans la stratégie déployée dans la DDHC, stratégie suivant laquelle le droit, s’opposant à la loi établie, fonde une norme supérieure. Ainsi, lorsque Price considère que le roi George III est « *the only lawful king in the world, because the only one who owes his crown to the choice of his people* », il manque, aux yeux de Burke, de distinguer entre la loi et le principe de droit qu’il appelle de ses vœux. Car il s’agit d’affirmer le principe selon

⁷ L’argument mis en avant par les Fédéralistes américains, qui s’opposaient à l’inclusion de la *Bill of Rights* dans la Constitution de 1787, n’était pas le même : pour eux, une telle déclaration ne saurait être exhaustive, car dans la mesure où la Constitution délimitait les pouvoirs du gouvernement, tous les droits qui ne relevaient pas du gouvernement revenaient au peuple. Ainsi, selon l’argument de Hamilton, la Constitution elle-même constituait la déclaration de droits. Cf. *Fédéraliste* n° 84.

lequel seule la souveraineté populaire fonde la légitimité du pouvoir, principe contraire à la loi politique.

Le second versant de la critique dirigée contre Price porte sur les usages politiques de l’habitude. Ayant fait du roi un représentant choisi par le peuple, Price s’efforce, selon Burke, d’« habituer » son auditoire à ce nouveau « principe abstrait » qui va à l’encontre du dispositif constitutionnel britannique⁸. L’interprétation que donne Burke de la stratégie de Price rappelle la thèse de Bentham concernant le rôle légitimant de l’habitude. Pour Bentham, c’est de l’habitude, plutôt que d’un contrat mythique, que provient la légitimité des gouvernements. Or, à la différence du processus que décrit Bentham, qui s’installe dans une temporalité longue et s’opère par le truchement des pratiques coutumières, la modification des habitudes que souhaite effectuer Price procède d’une théorisation et repose, en dernier ressort, sur le droit comme principe absolu. Les objections conservatrices et utilitaristes aux droits de l’homme débouchent ainsi sur le rejet des principes absolus au nom de l’effectivité de la loi, effectivité qui repose à la fois sur le pouvoir réel du gouvernement et sur les habitudes acquises par les citoyens au cours du temps.

En revanche, si la critique utilitariste s’inscrit pleinement dans la tradition rationaliste issue de la philosophie des Lumières, la critique conservatrice s’accompagne du rejet du rationalisme et se rapproche sous cet angle du Rousseau des *Premier et Second Discours*. Tandis que Bentham considère que les passions sont antithétiques au calcul de l’utilité et donc à la mise en commensurabilité des intérêts des citoyens, dans le cadre de processus politiques démocratiques (délibérations, élections), l’attitude de Burke à l’égard des passions est plus complexe. Certes, le penseur irlandais congédie toute passion révolutionnaire, à l’inverse d’un Price qui se réjouit de voir la passion de la liberté se répandre (« *I see the ardour for liberty catching and spreading...* »). Mais il se fait dans le même temps le défenseur d’une certaine ardeur des passions, à savoir celles qui permettent aux citoyens de s’attacher à leur régime politique. En effet, Burke voit dans les passions et dans les sentiments une ressource politique primordiale. Au fond, il considère que les sentiments qui sont le fondement de la piété et du patriotisme permettent de neutraliser les effets néfastes du rationalisme exacerbé. Ainsi, contre la froideur des théories rationnelles et objectives, qui sont susceptibles de verser dans la cruauté, Burke prône les sentiments liés aux préjugés en faveur des traditions nationales, qu’elles soient politiques ou religieuses. Car ce sont à ses yeux ces sentiments-là qui constituent un rempart contre l’extrémisme, n’étant pas corrompus par la raison abstraite : « *The worst of these politics of revolution is this : they temper and harden the breast, in order to prepare it for the desperate strokes which are sometimes used in extreme occasions*⁹. » Il se félicite que les Anglais soient encore capables de sentiments authentiques : « *We have real hearts of flesh and blood beating in our bosoms*¹⁰. » Caractérisés par un esprit de rationalisme objectif, les hommes politiques et hommes de lettres français font passer leurs « projets » avant leur patrie : « *Their attachment to their country itself, écrit Burke, is only so far as it agrees with some of their fleeting projects*¹¹ ». Il s’agit donc de distinguer entre des sentiments partiels et sincères et un attachement froid à des principes désincarnés. Or l’attachement purement rationnel à des principes ne peut, aux yeux de Burke, être constitutif du sentiment patriotique.

Il est éclairant de comparer les critiques conservatrice et utilitariste de la fin du dix-huitième siècle avec celle développée par le jeune Marx cinq décennies après la Révolution française dans « A propos de la question juive¹² ». Car aussi éloignés qu’elles puissent

⁸ Cf. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, pp. 12-13.

⁹ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 54.

¹⁰ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 74.

¹¹ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 75.

¹² Texte publié en 1844.

paraître les unes des autres du point de vue idéologique, ces critiques, la socialiste y comprise, partagent, au fond, la même préoccupation quant au type de société que la doctrine des droits de l’homme allait – ou était en train de – produire. Pour Bentham et Burke, le citoyen qui vit sous le régime de la loi est à distinguer de l’homme qui vit sous le régime du droit naturel. Pour eux, la conception politique de la loi doit l’emporter sur la conception théorique du droit universel, afin de préserver l’effectivité de la loi (il s’agit de l’argument de Burke et de Bentham) et des droits (il s’agit de l’argument de Bentham en particulier). Chez Marx, le constat de l’ineffectivité des droits conduira à en appeler à un universalisme nouvel et authentique, à l’universalisme prolétarien ; mais l’argument développé à l’encontre des droits de l’homme consistait tout d’abord à affirmer la primauté du politique – de l’homme dans son existence politique concrète – par rapport à l’impératif théorique des droits universels.

Pour l’adversaire socialiste des droits de l’homme, ceux-ci ont pour effet de consacrer l’individu « égoïste » comme citoyen de la nouvelle société. Marx dénonce cette société empreinte de la philosophie libérale, dans laquelle les liens entre citoyens se dissolvent, soutenant que les droits, relevant de chaque individu isolé et non de la collectivité, deviennent vecteurs de séparation et non pas d’association. Pour lui, l’homme qui agit en tant que membre de la communauté politique est subordonné par le libéralisme à l’homme qui agit en tant que monade. Définissant chaque homme en tant que frein ou limite plutôt que co-agent, les droits de liberté, de propriété et de sécurité ne sont que les sauvegardes du droit de l’intérêt personnel. Selon cette perspective, la doctrine des droits de l’homme, en considérant la vie politique comme un *moyen* pour garantir les droits plutôt que comme une *fin* en soi, empêche l’homme de se réaliser en tant qu’ « être générique », en tant qu’homme qui est indissociablement individu et citoyen. Et Marx de s’étonner devant le paradoxe de cette doctrine qui semble ignorer l’expérience même du moment révolutionnaire, qui exigeait le sacrifice des intérêts de la société « civile » – la société des hommes privés – au nom de la nation – la société des citoyens. Loin donc de s’opposer aux finalités annoncées par les révolutionnaires français, Marx rejette la voie libérale empruntée par eux comme étant antithétique au projet de liberté. Le joug aliénant de la tyrannie politique cède la place à la dissolution aliénante du lien social dans un régime qui n’est libre qu’en apparence.

Pour le jeune Marx, la séparation de l’homme et du citoyen pose un problème fondamental. Certes, cette séparation est affirmée par la DDHC, mais elle est d’abord établie par la philosophie contractualiste qui fonde les droits à partir d’un état pré-politique. Concevoir le droit comme « naturel » et donc « universel » revient ainsi à nier son caractère politique et à négliger la vie politique réelle au profit de l’universalisme philosophique. Par conséquent, c’est dans l’effectivité des droits que réside la préservation du lien social et de la communauté véritablement politique.

Ainsi, même si les critiques burkienne et marxienne des droits de l’homme conduisent, l’une, à ériger les préjugés hérités du passé en source privilégiée de sagesse, et l’autre, à appeler de ses vœux une révolution qui permettrait la véritable « émancipation » des hommes par rapport à sa condition bourgeoise, elles ont l’une et l’autre pour effet de remettre en question le bien-fondé du projet politique dont les droits de l’homme sont l’expression. Affaiblissement des sentiments moraux et politiques, désagrégation des liens entre sociétaires, individualisme exacerbé... ce sont autant de figures de la dénaturation de l’homme et de la dégénérescence de la vie civique contre lesquelles les premiers critiques des droits de l’homme mettent en garde. Mettant l’effectivité de la loi et des droits au cœur de leurs propos, ces critiques soulignent la tension problématique entre la perspective universelle et la perspective politique.

C’est seulement dans le sillage de la seconde guerre mondiale que la tension entre universalisme philosophique et particularisme national, tension annoncée implicitement par la DDHC, entraînera une renégociation de la relation entre droit politique et droit naturel, de

manière à inaugurer un nouveau moment des droits. Ce nouveau moment va donner une inflexion universalisante aux droits qui marquera durablement la construction européenne naissante. Aussi, la question de l’effectivité des droits sera mise de côté pendant toute la première période de l’intégration européenne, pour revenir avec force à partir notamment de la fin des années 1980.

III. Le moment universaliste des droits de l’homme : le droit à la dignité

Un siècle après la publication de « A propos de la question juive », la dégénérescence de la vie politique européenne semble bien être la conséquence non pas de l’affaiblissement des préjugés nationaux mais de l’exacerbation de la passion nationale. Quant à la thèse burkienne concernant la modération des passions idéologiques par les sentiments nationaux, elle semble disqualifiée par le déchaînement des passions nationalistes sous le régime idéologique du Troisième reich. Si dans certains pays de l’Europe occidentale de l’après-guerre le projet marxien jouit d’un crédit moral important, il s’agit davantage de voir en celui-ci le vainqueur du nazisme que de valider la critique des droits de l’homme développée par le jeune Marx.

En effet, l’anthropologie anti-libérale dans laquelle s’inscrit la critique marxienne sera rapidement délaissée par les constructeurs de l’Europe. Devant la barbarie de la Shoah, le caractère libéral des droits de l’homme, aussi critiquable que cela ait pu paraître à certains, semblait en tout état de cause contrebalancé par leur caractère humaniste. Réinterprétés comme constituant une affirmation philosophique de la dignité humaine, les droits de l’homme apparaîtront, dans ce second moment des droits de l’homme, comme un remède indispensable à la barbarie, permettant à la fois de dire le mal qui s’est produit au sein de l’Europe et de le congédier : le mal consiste à ne pas reconnaître l’humanité des hommes ; le remède consiste à affirmer la dignité humaine. Partant, le droit à la dignité et à la reconnaissance en tant qu’être humain devient le droit le plus universel, dans la mesure où il sous-tend tous les autres. Mais c’est seulement dans la période récente, au cours de laquelle la réflexion sur la citoyenneté européenne est devenue de plus en plus centrale pour les observateurs de la construction européenne, que la notion de reconnaissance sera pensée comme la condition de l’effectivité des droits *européens*¹³.

C’est la dimension humaniste des droits de l’homme qui sera retenue par le premier projet européen, à savoir celui organisé autour du Conseil de l’Europe, qui verra le jour suite à la signature du traité de Londres en mai 1949. Ayant pour objectif la protection des droits individuels au sein d’un espace européen démocratique, le Conseil de l’Europe va s’appuyer sur la *Convention européenne pour la sauvegarde des droits de l’homme et des libertés fondamentales* (CEDH), signée à Rome en novembre 1950¹⁴, deux ans après l’adoption à Paris le 10 décembre 1948 de la *Déclaration universelle des droits de l’homme* (DUDH) par l’Assemblée générale de l’ONU.

A partir de la DUDH, la dignité humaine va constituer le cœur de la notion de droits. Par conséquent, l’opposition entre *liberté et tyrannie* cède la place à l’opposition entre *dignité et barbarie*. Constituant « *l’idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations* » (Préambule, DUDH), la reconnaissance de la dignité de la personne humaine s’inscrit, par définition, dans un cadre *universel* : elle ne se confond pas avec les droits

¹³ Cf. par exemple Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne : Essai sur l’identité postnationale*, Editions du Cerf, 2005 ; Paul Magnette, « Comment peut-on être européen », *Raison publique*, n° 7, octobre 2007, pp. 99-114.

¹⁴ Elle entrera en vigueur le 3 septembre 1953.

spécifiques qui découlent de la citoyenneté. Le particularisme du cadre national caractéristique de la DDHC est, du moins en théorie, résorbé par l’universalisme de « *la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine* » (Préambule, DUDH). Si l’acte révolutionnaire s’inscrivait encore dans un processus de consolidation du pouvoir étatique, par le biais des institutions monopolistiques, l’acte de reconnaissance, lui, tend à s’émanciper du cadre institutionnel. Selon les termes de Paul Magnette, qui reprend Axel Honneth, la reconnaissance mutuelle « *est un processus d’abord horizontal, par lequel s’établit une relation avec un autre, et se consolide le respect de soi*¹⁵ ». C’est vers cette conception-là de la reconnaissance que pointait la DUDH en affirmant la dignité de l’*humain* – vocable qui signale, en effet, le dépassement à la fois de l’« homme » et du « citoyen » tels qu’ils étaient pensés dans le moment politique des droits.

Or, si la paix est évidemment un objectif partagé par les logiques onusienne et européenne, comme en témoignent la DUDH et la Déclaration de Robert Schuman du 9 mai 1950, les droits de l’homme et la construction européenne emprunteront dans un premier temps des chemins parallèles. En effet, le fonctionnement de l’Europe de Schuman ne requiert pas de régler immédiatement la question de la place des droits de l’homme, et plus généralement des « valeurs », au sein de l’Europe. C’est seulement au fur et à mesure de l’approfondissement de la communauté européenne que ces questions apparaîtront de plus en plus urgentes. Or, le problème de savoir comment agencer les droits universels par rapport aux particularismes nationaux, d’une part, et par rapport aux objectifs des Communautés européennes, d’autre part, s’avérera délicat.

IV. Usages européens des droits de l’homme : les droits comme fondement d’une Europe politique ?

Dans le cadre de la construction européenne, la question des droits de l’homme se déclinera sous deux formes, l’une concernant la vie géopolitique de l’Europe – relations avec les pays extra-communautaires, élargissements, relations entre Etats membres – l’autre concernant la vie démocratique en Europe, et notamment la notion de « citoyenneté européenne ». D’une manière générale, on peut dire que les droits de l’homme vont servir surtout de substance pour donner à l’Union une dimension politique autrement évasive, à la fois en matière de géopolitique et de citoyenneté. En d’autres termes, il s’agit de conférer à l’Union une essence politique permettant de la distinguer d’une zone de libre-échange mâtinée de coopérations renforcées.

Dans un premier temps, l’élargissement à des pays gouvernés par des régimes non-démocratiques fera surgir la question de la substance politique de l’Europe. L’accord d’association avec la Grèce sera mis en sommeil suite au coup d’Etat de 1967 et sera réactivé dès la fin de la dictature. De même, malgré la signature d’un accord commercial préférentiel avec l’Espagne de Franco en 1970, la porte de l’adhésion lui sera fermée. Le refus de Juan Carlos de gracier des prisonniers politiques condamnés à mort sera l’occasion pour le Conseil des ministres des Neuf de rappeler que « *les droits de l’Homme constituent le patrimoine commun des peuples de l’Europe* » tout en appelant de ses vœux l’adhésion d’une Espagne démocratique. Et l’adhésion du Portugal sera inenvisageable tant que le pays est sous le régime salazariste. Or, même si les enjeux des élargissements étaient sans aucun doute aussi bien économiques et stratégiques que démocratiques, il reste que la Communauté européenne a voulu s’emparer de la question de l’élargissement pour s’ériger en gardien de l’héritage

¹⁵ Paul Magnette, « Comment peut-on être européen », art. cit.

civilisationnel de l’Europe. De la sorte, tout particularisme national serait sublimé par un particularisme bien plus universel puisque s’inscrivant dans une communauté à la fois circonscrite et destinée à s’ouvrir à l’adhésion d’autres pays membres.

Lorsque le Conseil européen de Copenhague arrête en juin 1993 les critères d’adhésion dont celui d’ « *institutions stables garantissant l’Etat de droit, la démocratie, les droits de l’homme, et le respect des minorités et leur protection* », il s’agit d’un effort pour formaliser l’identité politique de l’Union européenne. Un tel effort visait non seulement à « exporter » la doctrine des droits de l’homme, mais aussi à ré-interroger les fondements idéologiques de la construction européenne¹⁶. Face à l’altérité orientale, les pays fondateurs de l’Europe, dont l’Allemagne et la France au premier chef, souhaitaient doter l’Union d’une légitimité qui serait à la fois morale et politique. Dans le même temps, le souci de légitimité démocratique face à l’extérieur conduisait à réfléchir sur les valeurs démocratiques à l’intérieur de l’Union.

Cette réflexion donna lieu à une attention renouvelée à l’égard des droits de l’homme. Les Européens souhaitaient doter leur Union d’une *déclaration de droits*, à l’image de la Convention européenne, dont l’Union européenne n’est pas signataire¹⁷. Or, cette déclaration de droits – la *Charte des droits fondamentaux de l’Union européenne*, adoptée en décembre 2000¹⁸ – avait non seulement pour vocation de réaffirmer les droits civils et politiques des individus, droits qui figuraient déjà dans la CEDH ; elle devait, de manière plus urgente, contribuer à combler le manque d’identité politique dont souffrait l’Union. Cela nécessitait, d’une part, que la notion de droits soit étendue au-delà de son acception libérale classique, pour embrasser un contenu « positif », pour ainsi dire ; et, d’autre part, que l’Union européenne affirme sa spécificité en tant que structure institutionnelle revendiquant une véritable identité politique, identité dont la pièce maîtresse sera la citoyenneté européenne.

Ainsi, onze ans après l’adoption de la *Charte communautaire des droits sociaux fondamentaux des travailleurs* par le Parlement européen et les onze chefs d’Etat réunis à Strasbourg (à l’exception du Royaume-Uni), les droits sociaux vont de nouveau prendre de l’importance. S’il ne s’agit pas de soulever la question sociale dans sa forme marxienne, la *Charte des droits fondamentaux*, tout comme la *Charte des droits sociaux*, représente un effort pour concilier les finalités liées à l’intégration économique et au libre-échange avec une certaine conception du bien social. Il s’agit en particulier de poser la question sociale du point de vue de la solidarité, suivant une logique de complémentarité entre droits « libéraux » et droits « sociaux ». Aussi la notion de solidarité telle qu’elle est conçue par la *Charte des droits fondamentaux* (cf. le IV^e chapitre, consacré notamment aux droits des travailleurs et à la protection sociale) s’inscrit-elle dans la logique de la Charte de 1989, suivant laquelle « *la réalisation du marché intérieur est le moyen le plus efficace pour la création d’emplois et pour assurer le maximum de bien-être dans la Communauté* ».

Quant à la question de l’identité politique de l’Union, deux voies alternatives s’ouvrent aux Européens, selon que « identité » sera conçue en tant qu’*essence* ou en tant que *pratique*. Le moment essentialiste de l’Europe va donner lieu à de vifs débats autour de la référence à « l’héritage judéo-chrétien » dans le préambule du traité constitutionnel,

¹⁶ Sur ce point, cf. Mikael Madsen, « “For a Europe of Human Rights and the People” : The EU Charter of Fundamental Rights in the Post-Cold War Democratisation of Europe », in A. Cohen et A. Vauchez, (dir.), *La constitution européenne. Elites, mobilisations, votes*, Editions de l’Université de Bruxelles, 2007.

¹⁷ Jusqu’à l’entrée en vigueur du traité de Lisbonne, c’étaient les seules Communautés européennes (CECA, CEE, CEEA) qui étaient dotées de la personnalité juridique. Avec le traité de Lisbonne, l’Union européenne elle-même est dotée de la personnalité juridique et peut désormais conclure des accords internationaux.

¹⁸ Après l’échec du Traité constitutionnel, dont la Charte constituait le Titre II, elle sera mise en annexe du traité de Lisbonne, devenant ainsi contraignante au même titre que les traités européens, à l’exception toutefois du Royaume-Uni, de la Pologne et de la République tchèque, qui ont obtenu une dérogation sur l’application contraignante de la Charte.

ressuscitant ainsi la préoccupation burkienne au sujet de l’histoire et de son rôle structurant¹⁹. Devant l’insolubilité du problème de l’interprétation essentialiste, certains vont s’engager sur la seconde voie, centrée sur la pratique de la citoyenneté en Europe.

Mais cette voie ne va pas sans difficulté, dans la mesure où la citoyenneté européenne est tout d’abord une construction théorique opérée par les architectes de l’Union. Introduite dans le traité de Maastricht (1992), elle existe en tant que notion et *desideratum* avant d’exister dans la pratique. La citoyenneté apparaît alors comme la pierre de touche d’une *Union* qui ne se veut pas uniquement économique et monétaire. On pourrait dire qu’en voulant « établir » une citoyenneté européenne (selon la formule figurant dans le préambule du TUE), sans l’existence préalable d’un gouvernement européen, les partenaires européens s’efforçaient d’inverser le processus, que décrivent Burke, et d’une manière quelque peu différente, Bentham, par lequel sont engendrés les sentiments d’appartenance politique et la légitimité de la loi. Il s’agit, dans un premier temps du moins, de faire exister une union politique européenne – qui ne serait pas pour autant une patrie – en posant théoriquement l’existence d’une citoyenneté européenne ; autrement dit, en mobilisant une théorisation en vue de modifier les habitudes et les attachements politiques.

C’est la notion de droits qui sera le cadre théorique incontournable de cette nouvelle citoyenneté. A défaut de devoirs, qui sont, eux, imposés par les gouvernements nationaux (impôts directs ; vote obligatoire ; service militaire...), ce sont les seuls droits qui servent de socle à une citoyenneté européenne en devenir. Selon la logique interne de l’Union, suivant laquelle le caractère démocratique des institutions doit accroître au fur et à mesure de l’intégration, il s’agit notamment d’instaurer, progressivement, des relations verticales entre citoyens et institutions de l’Union. Ces relations seraient consolidées par l’attribution de droits politiques à l’échelle de l’Union : le droit de vote et d’éligibilité aux élections municipales et au Parlement européen ; le droit de pétition devant le Parlement européen ; le droit de saisir le médiateur nommé par le Parlement ; droits auxquels s’ajoute celui de circuler et de séjourner librement sur le territoire des Etats membres. L’ensemble de ces droits, inscrits tout d’abord dans le traité de Maastricht, sera repris dans le chapitre V de la *Charte des droits fondamentaux* consacré à la Citoyenneté.

Or, force est de constater que la modification des habitudes souhaitée ne s’est pas à ce jour produite. Comme l’on a pu l’observer maintes fois, le taux de participation aux élections européennes, loin de progresser, est en baisse constante, dans l’ensemble des Etats membres, depuis 1979. Aux dernières élections l’on a relevé en France un taux d’abstention chez les 18-24 ans et les 25-34 ans avoisinant les 70 %, tandis que le taux d’abstention pour l’ensemble des électeurs s’élevait à un peu plus de 59 %, et ce alors même que ce sont chez les tranches d’âge les plus jeunes que le sentiment d’appartenance à l’Union européenne est le plus fort. De manière générale, les droits politiques des citoyens européens – le droit de vote et d’éligibilité au premier chef – sont peu pratiqués dans l’ensemble de l’Union²⁰.

Cependant, en incitant les citoyens à se saisir de leurs droits, les partenaires européens souhaitaient favoriser des pratiques citoyennes. C’était, en effet, la volonté d’influer sur la pratique de la citoyenneté au niveau européen qui a conduit à reconnaître l’intérêt de la notion de droits. Par le biais du droit de pétition, le citoyen a potentiellement un pouvoir de mise sur agenda en ce qui concerne les politiques de l’Union ; par le biais du droit de vote et d’éligibilité, le ressortissant européen a la possibilité de pratiquer une citoyenneté active en exerçant un mandat local.

¹⁹ La formule plurielle – « héritages culturels, religieux et humanistes » – sera finalement retenue et figure dans le préambule du traité de Lisbonne.

²⁰ Cf. S. Strudel, « Les citoyens européens aux urnes : les usages ambigus de l’article 8B du traité de Maastricht », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 9, n° 1, 2002.

Or, il s’avère, à l’heure actuelle, qu’une citoyenneté fondée, en théorie, sur *les* droits, tend à devenir, en pratique, une citoyenneté fondée sur *le* droit : les usages des droits des citoyens sont avant tout liés à l’application du droit communautaire à des cas individuels. Il s’agit pour l’individu de faire valoir ses droits directement auprès des institutions européennes. Les usages du droit de pétition sont à cet égard éclairants : ils consistent dans la vaste majorité des cas à faire appliquer les droits individuels, et non pas à soulever des causes générales²¹. Aussi, le droit de pétition s’apparente-t-il à « *un mécanisme de contrôle extra-juridictionnel de la bonne application du droit* », qu’il s’agisse de plaintes émanant d’acteurs individuels ou collectifs (entreprises, lobbies, associations civiques...) ²².

Etant donné cette réalité, la question qui s’impose est celle de savoir quel peut être – et quel doit être – l’avenir de la citoyenneté européenne. Celle-ci a-t-elle pour vocation de contribuer à créer une *union politique* européenne, dans laquelle la relation entre citoyens européens et institutions européennes se rapproche du modèle civique et démocratique ? Ou bien, la citoyenneté européenne a-t-elle comme objectif premier de protéger les droits des Européens, sans pour autant transformer l’Union européenne en une communauté politique construite autour de valeurs et d’expériences civiques communes ?

V. Figures de la citoyenneté européenne

A cette alternative correspond celle entre une conception républicaine et une conception universaliste des droits, la première faisant signe vers la liberté politique, la seconde vers la dignité de la personne humaine. Comme nous l’avons vu, les termes de cette alternative ne sont pas apparus avec la construction européenne, mais bien avant ; ils s’enracinent dans les réflexions critiques suscitées par l’apparition de la doctrine des droits de l’homme au XVIII^e siècle et dans les séquences historiques qui ont déclenché les moments « politique » et « universaliste » des droits. La citoyenneté européenne peut-elle être effective en l’absence de sentiments d’appartenance s’apparentant au patriotisme ? L’existence de quelque chose comme un gouvernement souverain ayant la légitimité démocratique et la capacité de rendre effectifs les droits rattachés à la citoyenneté est-elle nécessaire au niveau européen ? L’être humain peut-il se réaliser sans que soient réalisés certains droits fondamentaux, droits qui donnent à l’existence humaine un caractère digne ? Telles sont précisément les questions que se posent ceux qui arguent aujourd’hui en faveur de la citoyenneté européenne.

Ceux qui souhaitent que se renforce la citoyenneté européenne prônent, en effet, deux visions distinctes de la citoyenneté et, partant, de la signification politique de l’Union européenne. Or, c’est lorsqu’il est remis dans le contexte du débat historique entre défenseurs et détracteurs des droits de l’homme que le débat contemporain autour de la citoyenneté européenne donne à voir toute sa signification.

Le débat entre les défenseurs du patriotisme constitutionnel et du cosmopolitisme républicain²³ et les tenants du postnationalisme libéral²⁴ renvoie à des enjeux majeurs pour l’avenir de l’intégration européenne. Pour les uns, il s’agit de prôner une citoyenneté fondée

²¹ Paul Magnette relève que « Depuis 1995, seules cinquante à cent des quelque mille pétitions que le Parlement reçoit chaque année émanent d’associations et concernent des causes générales », « Vers une citoyenneté européenne directe ? Pratiques du droit de pétition dans l’Union européenne », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 9, n° 1, 2002, p. 73.

²² Cf. P. Magnette, « Vers une citoyenneté européenne directe ? Pratiques du droit de pétition dans l’Union européenne », art. cit., p. 71.

²³ Par exemple : Jürgen Habermas, Jean-Marc Ferry.

²⁴ Par exemple : Justine Lacroix, Paul Magnette.

sur une conception épaisse ou essentialiste de la communauté politique à laquelle elle est rattachée. Pour les autres, il s’agit de promouvoir une citoyenneté fondée sur des normes communes. Tandis que la première conception souligne l’unité nécessaire à toute communauté politique, la seconde voit la spécificité de l’Europe comme étant sa diversité structurelle (les Etats avec leurs histoires et identités propres)²⁵.

Pour les défenseurs d’une citoyenneté qui s’inscrirait dans une « république européenne », la question des valeurs communes, des sentiments partagés et d’une identité collective est centrale. Selon cette perspective, la citoyenneté présuppose une communauté morale et politique ; elle ne saurait se passer indéfiniment de la participation politique, qui passe par l’adhésion à un projet politique substantiel²⁶. Pour le postnationalisme libéral, en revanche, la citoyenneté européenne est désirable voire nécessaire pour que soit maximisé le respect des droits dans l’espace européen. A la lumière de cette perspective, la citoyenneté apparaît comme un titre de reconnaissance des droits. Son fondement est juridique : il s’agit de garantir l’égalité de traitement de tous sur le territoire européen. L’objectif de la citoyenneté étant l’égalité de traitement et non pas l’adhésion positive à un ensemble de valeurs, la citoyenneté doit être octroyée, à terme, non pas en fonction du critère de nationalité mais en fonction du critère de résidence²⁷.

Il apparaît ainsi que le désaccord entre ces deux perspectives provient de l’opposition entre une perspective davantage politique, déterminée par la question de l’adhésion, et une perspective essentiellement juridique, dans laquelle la question des droits est primordiale ; et ce, nonobstant le fait que les deux perspectives sont également attachées au respect des droits fondamentaux.

Constatant le manque de participation politique chez les citoyens européens, certaines analyses s’inscrivant dans la perspective libérale soulignent l’écart qui sépare la conception « verticale » de la citoyenneté de la conception « horizontale », la première correspondant davantage à la vision de la Commission européenne ; la seconde reflétant davantage la jurisprudence de la Cour de justice ainsi que le vécu des citoyens²⁸. Pour Paul Magnette, « *dans les faits* », la citoyenneté européenne ne se traduit principalement ni par la participation politique ni par le surgissement d’un attachement exclusif à l’Union européenne, ce dernier étant démenti par les enquêtes d’opinion Eurobaromètre. Le propre de la citoyenneté européenne résiderait bien plutôt dans la modification des relations horizontales entre citoyens, modification qui découle tout d’abord de l’érosion des frontières entre Etats membres. Suivant cette analyse, le droit de circuler et de séjourner librement sur le territoire européen est en vérité le premier droit rattaché à la citoyenneté européenne : « *La citoyenneté reflète ainsi le noyau essentiel du projet européen, qui est d’éroder les frontières de la citoyenneté.*²⁹ » Le corollaire du droit de circuler librement est l’égalité de traitement entre ressortissants de tous les Etats membres, de sorte qu’aucune discrimination fondée sur la nationalité ne puisse entraver la reconnaissance mutuelle entre citoyens et entre nations. Selon cette perspective, tout déni de reconnaissance constitue, au fond, une violation du droit à la

²⁵ Contrairement à Kalypso Nicolaidis (« Notre Démon-cratie européenne. La Constellation Transnationale à l’horizon du Patriotisme Constitutionnel », *Politique européenne*, n° 19, 2006), nous considérons, en effet, qu’il s’agit là d’une réelle alternative, éclairante à la fois politiquement et philosophiquement, et non pas simplement de « désaccords en fin de compte assez formels ».

²⁶ Cf. Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne : Essai sur l’identité postnationale*, Editions du Cerf, 2005.

²⁷ La Directive 2003/109/CE du 25 novembre 2003 va en ce sens, en accordant un « statut européen » aux ressortissants de pays extérieurs à l’Union. Sur ce point, cf. Justine Lacroix, « Une citoyenneté européenne est-elle possible ? », *La Vie des idées*, juin 2009.

²⁸ Cf. Paul Magnette, « Comment peut-on être européen », art. cit.

²⁹ Paul Magnette, « Comment peut-on être européen », art. cit. Sur ce point, cf. Justine Lacroix, « Does Europe Need Common Values ? Habermas vs. Habermas », *European Journal of Political Theory*, 2009 : 8(2).

dignité. Ainsi, la citoyenneté européenne est pensée comme participant à la réalisation d’un droit humain fondamental.

Suivant la perspective républicaine, la réalisation des droits constitue, en effet, une finalité de la construction européenne. Mais le respect du principe de l’égalité de traitement dans la jurisprudence européenne est, selon cette perspective, insuffisant. Il est indispensable que les citoyens « *intériorisent les principes qui constituent [la communauté politique] comme société juste* » de sorte que chacun puisse dire : « *Est mon compatriote celui qui investit les mêmes principes de justice politique dans le même sens que moi*³⁰ ». Ainsi, le principe de reconnaissance mutuelle, ainsi que celui de réciprocité, de non-discrimination, de coopération, de tolérance, de transparence et de participation, sont élevés au rang de « *bien moral* », devenant ainsi les composantes actives d’une identité politique commune³¹. Là où la perspective libérale considère que la non-discrimination effective fournit à la citoyenneté un réel contenu³², la perspective républicaine exige que les citoyens adhèrent aux principes constitutionnels, de manière à produire une culture politique commune. Conformément à cette conception, les sentiments d’appartenance à une telle culture commune font partie intégrante de la citoyenneté : il s’agit d’ « *un lien affectif engageant les citoyens à transcender leurs intérêts égoïstes immédiats au profit de valeurs qui s’inscrivent dans des principes de rang constitutionnel*³³ ».

Aussi le cosmopolitisme républicain s’inscrit-il dans la lignée du moment politique des droits, rejoignant, *mutatis mutandis*, certaines dimensions clés des critiques des droits de l’homme élaborées au cours des XVIII^e et XIX^e siècles ; en particulier, celles qui considèrent les sentiments politiques et moraux comme nécessaires à toute citoyenneté « patriotique » et celles qui soulignent l’importance de favoriser la production d’une identité politique commune, au-delà de la jouissance de droits individuels, jusqu’au sacrifice des intérêts privés. Le postnationalisme libéral, quant à lui, s’inscrit davantage dans la tradition rationaliste qui récuse la subjectivité des affects et s’efforce de maximiser le respect des droits fondamentaux, indépendamment de toute communauté d’affects ou de valeurs.

Plus fondamentalement, il apparaît que, tout en prolongeant les questionnements concernant l’effectivité des droits et la substance du lien social et politique, le débat entre cosmopolitisme républicain et postnationalisme libéral traduit l’hésitation européenne, lourde de sens et qui existe de longue date, quant à l’articulation entre la communauté politique particulière et circonscrite et l’affirmation des droits universalistes. Plus encore, il montre l’ambiguïté politique au cœur même de la doctrine des droits de l’homme : en effet, celle-ci seule ne permet ni de définir le citoyen, ni de déterminer le cadre de la citoyenneté, ni même de délimiter le cadre juridique de la défense des droits de l’homme. Il convient de rappeler à ce propos qu’il existe aujourd’hui dans l’espace européen de multiples juridictions qui se chevauchent et, dans une certaine mesure, se font concurrence. Ayant pour mission d’assurer le respect par les Etats signataires des obligations découlant de la CEDH³⁴, la Cour européenne des droits de l’homme ne dépend pas du droit communautaire et constitue à ce titre une source de droit parallèle au droit européen. L’histoire longue et complexe des négociations en vue de l’adhésion de l’Union européenne à la CEDH témoigne du caractère épineux de la question de savoir quelle doit être la relation de subordination entre la Cour de Strasbourg et la Cour de justice de l’Union européenne, ainsi qu’entre les sources juridiques

³⁰ Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne : Essai sur l’identité postnationale*, op. cit., pp. 208 ; 210.

³¹ *Ibid.*, pp. 206-207.

³² Selon la formule de Justine Lacroix : « one is ‘European’ not because one adheres to a set of ‘common values’ but simply because one is not discriminated against when one is in another member state. », « Does Europe Need Common Values ? Habermas vs. Habermas », art. cit., p. 154.

³³ Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne : Essai sur l’identité postnationale*, op. cit., p. 207.

³⁴ Convention signée par 47 pays, dont 19 qui ne sont pas membres de l’Union européenne.

européennes et internationales des droits de l’homme³⁵. Par-delà la question juridictionnelle, il s’agit de savoir si la défense des droits de l’homme est en mesure de constituer le fondement stable d’une communauté qui se veut politique, ou si, au contraire, elle mène inéluctablement vers une forme d’universalisme juridique.

Il est encore temps pour les Européens de se réinterroger sur le sens de la « communauté » dont la notion de « citoyenneté » présuppose l’existence, étape préalable pour œuvrer à son émergence. En soulignant le rôle décisif des lois effectives, des habitudes, des affects ou encore en pointant les limites de l’individualisme libéral, les critiques historiques des droits de l’homme éclairent encore ce débat, dont l’issue sera déterminante pour la vie politique européenne de demain.

³⁵ Questions sur lesquelles la Cour de justice de l’Union européenne devra se prononcer prochainement, suite à la finalisation en avril 2013 du projet d’accord d’adhésion de l’Union européenne à la Convention européenne des droits de l’homme.