

LE DROIT NATUREL DANS LA PERSPECTIVE DU PERSONNALISME ROSMINIEN

Traiter du *droit naturel* chez Rosmini oblige à réviser d'emblée le sens de cette expression. Elle est en effet porteuse d'une équivoque que l'on a sans doute abusivement exploitée depuis le développement des philosophies du droit d'origine germanique, poussant à ses dernières extrémités le subjectivisme idéaliste et parachevant ses tendances rationalistes. Le droit naturel est alors passé pour une doctrine purement ontique, dogmatique et figée, pour un exposé livré à la seule objectivité des concepts, ramené à une morphologie d'essences immuables, à une sorte de répertoire des solutions ou des réponses. Et c'est au préjudice d'une authentique réflexion philosophique en acte, reposant sur une expérience vivante et existentielle de la vérité et de la valeur... Or, s'il est un *droit naturel rosminien*, il continue une autre tradition : tradition de la métaphysique antique et médiévale, du réalisme d'Aristote et de saint Thomas et de l'idéalisme de Platon et de saint Augustin ; tradition non seulement d'ouverture aux données humaines, sociales et historiques, mais aussi d'accueil critique des divers courants rivaux, dont celui du *Naturrecht* de Thomasius et de Kant, enfoncé au contraire dans l'unilatéralité des canons de la *recta ratio* ; ce qui manifeste une singulière capacité d'intégration au regard de laquelle Rosmini peut être comparé à l'Aquinat (1).

* Nous nous permettons de renvoyer de manière générale aux diverses études que nous avons publiées en langue française : cf. in *Essais de philosophie du droit*, Gênes, 1987 ; *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, Stresa, fasc. IV, 1987 et I. 1988 (« Rosmini ; l'Europe et le droit. Sur le dépassement du politique ») ; cette *Revue d'histoire des facultés*, 1987 (5) — notice sur l'auteur ; notre monogr. *La personne juridique dans la philosophie européenne*, in notre *Philosophie juridique européenne. Les institutions*, Rome, Japadre, 1988 (analyse de la personne chez Rosmini aux p. 245 s.).

(1) Cf. la conclusion de P.P. Ottonello (« Rosmini, Tommaso, il tomismo », *Riv. rosm. di filosofia*, — Stresa, Sodalitas —, 1986, p. 373) : « non seulement Rosmini est l'un des très rares précurseurs de l'authentique néothomisme, mais il est aussi tel dans la mesure où son horizon théorique et historique est beaucoup plus vaste que celui du meilleur thomisme : dans sa confrontation avec le thomisme, il est autant en position de convergence que d'intégration. La base d'une telle position est un parfait accord théorique de programme

Le droit naturel de type rosminien n'est donc pas susceptible de s'exposer aux reproches habituellement adressés à l'ensemble des doctrines jusnaturalistes issues de l'*Aufklärung* ; le mouvement actuel des philosophies de l'*Erlebnis*, de l'historicité ou de l'existence ne saurait lui opposer aucun obstacle qu'il n'ait déjà surmonté. Ainsi apparaît-il comme l'expression de la première grande philosophie du droit moderne qui ne se situe pas dans une voie néo-kantienne ou hégélianisante (2). Et c'est probablement parce qu'il occupe cette place qu'il est moins connu dans les pays où les approches de Kant et de Hegel ont produit une influence durable.

Mais si le droit naturel de Rosmini n'est pas enfermé dans le genre théorique de l'Ecole et relève de la véritable démarche interrogative du métaphysicien, tournée vers la recherche d'un contenu axiologique et moral de justice, sa spécificité tient à son analyse de la nature. En scrutant un contenu, au-delà des formes de la raison universelle et du vouloir abstrait, c'est une nature que l'on découvre. Or, cette idée de *nature* ne se confond pas avec celle de *personne* qui la dépasse. La justice trouve par conséquent son fondement ultime dans la personne dominant la nature et pourtant perceptible en elle, médiatisée par elle. Cela entraîne une modification de la portée ordinaire des références à la nature du juste latente dans le droit. La personne, en son énergie, en son dynamisme vital, marque le point d'émergence, de jaillissement de l'être ; et la nature se présente par rapport à elle comme l'activité qui la perfectionne dans le champ de l'avoir ou du « propre ».

Sous cet aspect, une double dialectique se dessine. Partant de la nature, on remontera à la personne afin d'établir la base ontologique du droit, en révélant en même temps la valeur du juste dont il est solidaire. Si l'on suit la méthode opposée qui considère la personne avant la nature, on saisira la naissance des droits, et, plus en profondeur, le rôle générant de la personne dans le droit naturel.

avec Thomas, ce qui peut être mis en évidence grâce au parallélisme de leur comportement culturel : comme Thomas avait affronté avec une attitude de critique constructive l'aristotélisme et l'averroïsme et leur négation du sujet connaissant, ainsi Rosmini en affronte les formes modernes, c'est-à-dire l'empirisme et l'illuminationisme, débouchant sur le subjectivisme kantien ; et, ensemble, Thomas et Rosmini procèdent suivant une *méthode d'intégration*, tirant de la tradition, en continuité fondamentale avec elle, de nouvelles formes dialectiques : l'un à travers l'intégration d'Aristote dans Platon et Augustin, l'autre à travers l'intégration de l'idéalisme subjectif moderne dans l'idéalisme objectif de Platon à la scholastique de Thomas ».

(2) Comp. avec le jugement de Boistel voyant même dans l'œuvre de Rosmini la pierre fondatrice de la philosophie du droit moderne : A. BOISTEL, *Cours élémentaire de droit naturel et de philosophie du droit selon les principes de Rosmini*, Thorin, 1870 ; E. di Carlo, « Il sistema di Boistel », *Per la dottrina e la storia nella filosofia del diritto*, Palermo, 1910.

I. — DE LA NATURE A LA PERSONNE : L'ONTOLOGIE DU DROIT

En réfléchissant tout d'abord sur la nature en tant que donné du droit identifié au juste, on peut faire ressortir la personne qui est le droit par excellence.

Reconnaître la nature est une première exigence. En effet, le droit est nature et non convention. Il est droit naturel, le mot « naturel » désignant moins un qualificatif qu'un substantif *faisant fonction de...* C'est dire que le droit et le juste ne font qu'un dans la pensée de Rosmini. Parler de droit positif, c'est renvoyer implicitement au droit naturel. La positivité n'est que l'établissement du juste lui-même, l'objectivation de la nature dont il se réclame. Le droit est positif dans la mesure où il l'est *d'une nature*, le terme « positif » assumant sa pleine valeur d'adjectif, prédisant en fin de compte la nature sous le droit, une nature supérieure à la raison et à la volonté, simples instruments d'élaboration technique.

Tout regard porté par le philosophe sur le droit atteint un élément naturel irréductible comme constituant le principe essentiel et actif du phénomène qu'il signifie dans l'univers des apparences. Le philosophe ne peut comprendre le droit que s'il opère une espèce de réduction *eidétique* reconduisant à cette nature fondamentale qui détermine son sens et le justifie : s'il induit cette nature comme un transcendantal nécessaire à toute définition juridique.

Mais la représentation du droit naturel possède des caractères originaux à la fois subjectifs et objectifs.

Subjectivement, elle est elle-même le fait d'une nature. Elle émane du philosophe déployant l'activité la plus élevée de sa nature d'homme. Elle explique pourquoi le droit s'appelle « naturel » : il est perçu, non par la raison, mais par notre esprit, par sa puissance intellectuelle symbolique de la personne en nous, dans son aptitude à s'élever à la connaissance du juste, à médiatiser l'être qu'il recouvre, et à conquérir par là sa liberté.

Objectivement, cette représentation éclaire une vérité et une valeur qui traduisent l'être et qui s'imposent dans leur extériorité et leur transcendance. Le jugement sur l'être pose l'être comme vérité et une telle vérité s'affirme aussi comme justice, de sorte qu'il est également jugement sur la justice. Cela ne nuit en rien à la distinction entre la justice proprement morale et la justice juridique. En accord avec l'enseignement du Stagirite, Rosmini fait du juste juridique une partie de la justice morale, et il envisage cette relation entre les deux justices comme une étroite dépendance de deux ordres séparés ; la partie n'a sa pleine justification que rattachée au tout auquel elle s'intègre. Mais, à la différence d'Aristote, Rosmini ne s'en tient pas à une morale de la juste mesure ; retrouvant en l'occurrence

un style beaucoup plus augustinien et pascalien, il invoque un *sens moral* antérieur à tout usage de la liberté, un sens qui s'exprime dans le mouvement spontané de la charité, dans l'abandon à l'être inscrit dans les choses et les hommes, dans le comportement pratique de reconnaissance et d'assentiment précédant les évidences mêmes de la conscience et se révélant plus digne que tous ses calculs.

Or, le *sens du juste* juridique se dégage suivant un processus analogue consistant à identifier de façon primitive les exigences de l'être. L'idée de ce juste est une donnée subjective, mais sa visée est objective, ou trans-subjective, puisqu'elle reflète un principe ontologique externe à l'acte de juger et à elle-même comme objet mental ; elle est ainsi *id quo* (et non *id quod*) *cognoscitur*, en raison de son *a priorité*, de son *innéité*, en dehors de toute expérience et de tout acquis. En réalité, elle se forme en imitant l'idée d'être, elle aussi innée, qui est l'idée de vérité et de valeur à laquelle elle participe. C'est à l'intérieur de l'idée d'être qu'elle peut surgir. De même que nous ne pensons l'être des choses qu'au sein d'une idée de l'être qui nous est préalablement donnée, presque constitutivement, de même nous ne pensons leur devoir-être qu'au sein d'une catégorie de valeur tout aussi immédiate, indépendamment des situations concrètes et historiques. Encore faut-il admettre la nécessité d'une élaboration rationnelle de cette idée du juste dans le droit, ce qui tend à le placer à un plan inférieur à la morale de la charité qui peut s'en passer et n'a pas besoin de formulation sociale ou collective, s'adressant directement au seul individu.

Il est en tout cas décisif de le relever : si le droit est naturel en ce qu'il *procède de la nature* de l'homme située à son degré le plus haut, se dépassant dans la personne, suprême agent intellectif, il est naturel aussi en ce qu'il *appartient à cette nature* avant même qu'elle n'exerce ses facultés : il lui est inhérent comme ensemble de dispositions innées, comme autant d'ouvertures à la dimension transcendante de l'être que la personne, sujet médiateur, découvre et reproduit. Il est naturel *en vertu de la nature* et *par nature*, ce qui souligne, d'un côté, le moyen par lequel il est accessible, et, de l'autre, la *fin a priori* et *innée* dont il reçoit son contenu.

Mais, à ce stade de l'analyse, la question du contenu rebondit. La *nature-fin* donne son contenu au droit naturel ; mais quel est donc son propre contenu ? Afin de le saisir, il faut sortir de la nature strictement entendue, en tirer la personne qu'elle implique dans son fondement substantiel.

Agent intellectif, sujet médiateur, capable de l'idéation qui lui fait percevoir la justice, et de l'ouverture qui lui permet de la transmettre à la communauté humaine et sociale, la *personne* ne s'en distingue pas moins de la *nature* avec laquelle on risquerait de la confondre, réduite à ces deux aspects universalisables et abstraits qui la déterminent. A la racine de cette nature, elle est l'acte de vie, le mouvement de la liberté, ce qui oblige à remonter à une source, ou du moins à présumer son vrai fondement dans un principe échappant à

toute généralisation et auquel elle est mystérieusement reliée comme à la justice elle-même : un principe d'existence ou d'être au sens d'*esse*. Par là, elle se montre *irréductible et unique*. Et si elle est inséparable des données d'une nature où elle s'incarne, c'est parce qu'elle constitue avec elle un composé tout aussi irremplaçable et individualisé.

Dans cette perspective, la justice n'est que la reconnaissance de la personne et le souci de son respect en tant qu'acte de vie. Lorsque l'esprit exprime l'idée du juste (*forme idéale*) et lorsque le corps ressent l'évidence de sa force (*forme réelle*) — le plus souvent à travers sa négation douloureuse —, c'est la personne qui est interprétée. L'idée et le sentiment la traduisent à leur manière, pouvant du reste fusionner dans le « sentiment fondamental » qui la manifeste dans toute son unité inspiratrice, informatrice des composantes de la nature de l'homme. Idée et sentiment ont pour objet la personne, elle seule ayant l'aptitude à se poser comme fin. Cette fin, toutefois, conduit à admettre en chaque personne une *fin propre*, selon l'unicité de sa relation au principe de l'être auquel elle tend et qui lui assigne son destin.

Selon cette vision nouvelle, attachée à une dimension intégrale de l'homme, hostile aux scissions qui le démembrent depuis le cartésianisme, et faisant saillir la personne, son nerf vivant, le contenu du juste appelle une formulation simple : savoir repérer, discerner l'être, y « consentir », *le laisser être*, se développer, le protéger et l'aimer (amour vital) en écartant les multiples possibilités de lésion ou d'atteinte menaçant d'entraver l'accomplissement de la personne.

Passage obligé vers l'être, la personne peut être considérée alors comme semblable à lui, assimilée au juste, au droit, étant le « droit subsistant ». Mais qu'il n'y ait aucune équivoque. La personne n'absorbe nullement la réalité de l'être. Elle demeure uniquement la référence centrale de tout jugement sur l'être, le juste et le droit. Tout ce qui est affirmé comme droit doit pouvoir justifier de cette qualité par sa conformité à l'exigence personnaliste qui est conformité à l'être et au juste, dont l'appréciation personnelle est la garante à travers l'idée ou le sentiment. On le vérifie même dans l'ordre des droits patrimoniaux, sans qu'aucun subjectivisme soit pour autant accueilli. Le droit pourra en effet être regardé comme inscrit dans la chose elle-même, comme expression de l'être indiquant le devoir-être qui la finalise, soit en tant que bien, soit en tant que rapport contractuel au sujet de celui-ci. Dès lors, la préoccupation de l'être ou du juste visera à déceler la destination objectivement immanente au bien ou au rapport, mais *située dans le champ d'un acte personnel qui s'y soumet lui-même*, la comprenant comme imposée par le principe dont il est également issu. L'ontologie personnaliste oppose un refus réaliste à tout idéalisme subjectiviste d'après lequel l'être et la valeur du juste seraient déposés par l'esprit dans les choses, seraient déduits par ses procédures logiques et projetés sur l'expérience. Traversant la personne qui puise en lui son énergie active, l'ordre de

l'être et du devoir-être juridique transcende la *nature humaine*, la raison et la volonté, comme la *nature des choses* externes dans leur texture sociale et historique ; les deux natures, celle de l'homme et celle des choses, sont toutes deux reliées au principe fondamental de l'être auquel elles participent, mais d'une façon privilégiée pour la nature de l'homme qui découvre un fondement suffisamment ultime dans la personne, fondement capable de devenir en même temps le fondement, la fin de la totalité des fins naturelles, de s'établir à la fois au cœur de l'univers, de la société et de l'homme.

Il reste que la *personne-acte*, la *persona in actu*, doit trouver son épanouissement grâce aux facultés de la nature humaine, suivant des modes d'expressions intellectuels ou corporels, sentimentaux ou volontaires, qu'elle a la puissance de mettre en œuvre, de sortir de leur virtualité et de faire passer dans l'existence. C'est pourquoi on ne l'appréhende que par l'intermédiaire de l'*activité* même qui correspond à cet accomplissement. Une activité, associant raison et volonté et se portant sur diverses choses afin de les acquérir en « propre », une activité qui est directement source de l'avoir dans le prolongement de l'être personnel, mais qui, prise séparément de la *personne* dont elle émane et de la *liberté* qui en est le siège, coïncide avec la *nature*. C'est en fait à partir d'une telle activité appropriative, signe de son actualisation, que l'on peut le mieux saisir la personne identifiée au droit en son essence. Car le rapport de la *nature* à la *personne*, ou de la *propriété* (que l'activité engendre) à la *liberté* (qui oriente toute activité) est analogue au rapport de l'*être actuel* à l'*être nécessaire*, l'un impliquant dialectiquement l'autre... Il n'est pas cependant interdit de suivre une démarche en sens inverse, celle qui va de la personne, enfin reconnue dans sa portée onto-axiologique, à la nature, ne serait-ce qu'afin d'expliquer le processus de constitution du droit comme propre générique et des droits « générés » ou dérivés d'un tel schéma. Le droit aura pour cause immédiate et efficiente la *nature*, l'activité ou la propriété, et pour cause profonde ou finale la *personne* ou sa *liberté*.

II. — DE LA PERSONNE A LA NATURE : LA GENESE DES DROITS ; LA FONDATION DU POLITIQUE

Quand la personne tend à se réaliser, à devenir en quelque sorte ce qu'elle est, dans toute l'expansion de son activité volontaire, elle vise à se fixer sur des biens, à les rattacher à elle comme éléments « propres », et elle en obtient alors la possession exclusive. Ces biens permettent de satisfaire une aspiration au plaisir et au bonheur sous ses aspects physiques et moraux. Mais, pour autant qu'ils soient des biens eudémonologiques vers lesquels la personne est attirée d'instinct, ils n'en incarnent pas moins sa loi ontologique et ils représen-

tent le point d'aboutissement des forces de l'être qui l'habitent. S'ils sont donc des biens utilitaires, ils dépassent la simple utilité telle que la conçoit l'empirisme factualiste et hédoniste, sans adhérer cependant au rationalisme de la personne abstraite désignée comme fin en soi.

En l'occurrence, il se produit un phénomène comparable à celui de la subsomption kantienne. Le bien suscitant un désir est capable de se transformer en bien éthique et juste, dès que la matière qu'il constitue entre dans le moule formel des exigences de la loi de l'être, qui est loi de la personne. Ainsi s'affirme l'accord du bien eudémologique et utile avec l'ordre moral. Le droit, qui emprunte son assise naturelle à la personne, relève simultanément de ces deux dimensions qu'il s'efforce de concilier et qui sont le reflet de l'intégralité de l'homme, de la double postulation sensible et spirituelle dont la personne exprime l'indécomposable unité.

Après avoir dégagé la personne comme droit, c'est *tout droit* que l'on doit déterminer. Or, cette notion de bien sert de critère adéquat. Elle montre comment tout droit s'entend d'un bien formellement soumis à la loi de l'être et se fonde dans le droit exemplaire de la personne, même lorsque le droit à apprécier est en apparence totalement extérieur à elle et ne recouvre que des données patrimoniales : même lorsqu'on se tourne, au premier abord, vers la nature des choses dont ressort, suivant la méthode aristotélicienne et romaine, le juste égal, résultat du partage proportionnel. Dans cette figure classique, le droit répond à sa définition de bien personnel, fruit de l'activité qui épanouit la personne au sein de la nature de l'homme. Il y correspond aussi en ceci qu'il est une part propre ne préjudiciant nullement à l'existence de la part d'autrui produite par une activité semblable. La juridicité repose sur une référence à la personne en deux directions. Elle suppose de se placer à la source de l'activité qui crée le bien, qui se l'approprie, et au plan des conséquences de cette activité, afin de vérifier si elle n'enlève pas à une autre personne ce que sa propre activité lui a déjà permis d'acquérir. Juste est par là l'activité qui exprime la personne dans son vouloir libre, c'est-à-dire autonome, ne connaissant que la loi de l'être dont la personne même est porteuse, quand, suivant les indications de cette loi, une telle activité s'oblige à n'en léser aucune autre qui la précéderait, à ne porter atteinte à la liberté d'aucune autre personne dans le mouvement spontané qui la porte à se prolonger dans un avoir...

Ce faisant, l'on aura observé la nécessaire identification des termes : droit, bien, propre, activité. Mais celui qui l'emporte en généralité compréhensive est sans doute le mot « bien ». Le bien traduit cette chose objective qui appartient à l'avoir pénétré par un agir véhiculant la personne. Et, de surcroît, sa signification valoritative peut conférer sa véritable portée à ce sens logique et premier : le bien est en même temps *bien axiologique*. Il prouve que la loi du devoir-être de justice est inséparable d'un substrat réel, dans les choses mêmes, que l'abstraction de ses prescriptions normatives est indissociable

d'une manifestation concrète et vécue. Vécue, car l'activité condense toute l'expérience possible de la vie personnelle dans son être-aumonde fondamental.

*

**

Désormais, la présentation des droits ordonnés au droit primitif qu'est la personne peut obéir au schéma suivant.

Droit, la *personne* l'est *par essence*, parce que dans l'œuvre de conceptualisation du juste, il n'est guère imaginable de remonter plus haut, ce qui n'aboutit pas toutefois à la priver de son fondement ou de son origine, à méconnaître l'existence dans laquelle elle se meut. Ce qui frappe l'attention au centre de cette personne, est la liberté, comme puissance d'adaptation à l'impératif de l'être, au respect de la personne elle-même. C'est une telle liberté qui circonscrit l'essence du droit, en fournissant la raison universelle de tous les autres droits, puisqu'elle doit être également leur principe. Formellement, tout droit doit s'y plier pour être droit.

Selon cette approche, la *nature humaine* vient en second. Elle est le droit *par participation* à la personne, à sa liberté, étant le domaine de l'activité d'appropriation qui l'accomplit et la révèle. La *propriété* y fait pendant à la liberté caractéristique de la personne ; elle représente le droit *matériel* dont l'étendue embrasse l'ensemble des droits.

Entre nature et personne, le lien est ainsi *participatif* et conduit à reconnaître une prééminence hiérarchique. La personne domine la nature qui lui est subordonnée comme sa *chose propre*. Entre la nature et la totalité des droits, matériellement considérés dans leur contenu, la relation va être de dérivation, ce qui ne supprime pas mais renforce au contraire l'hégémonie de la personne. Autrement dit, les droits s'établissent sur le modèle de la propriété. Ils dérivent d'elle dans la mesure où ils reproduisent son mode de constitution ; ils sont eux aussi le résultat d'une activité en liaison étroite avec la personne engagée dans la vie contingente et historique.

Si l'on s'attache à la propriété, il s'agit naturellement de la propriété *générique*, et non de la propriété spécifique : le droit relatif à la chose n'est qu'un droit parmi les autres, et sa structure commune est tirée du *propre* au sens plus large d'*avoir* par l'exercice de l'activité personnelle.

Mais l'interprétation rosminienne renvoie sans cesse aux données d'une connaissance empirique et immédiate, ne dédaignant pas l'homme moyen : il est la personne entière en toute son amplitude. C'est pourquoi l'idée de ressentiment ou de douleur morale y prend une place si décisive. Elle procure un instrument élémentaire et unanimement acceptable de détermination du propre et donc du droit. Sera propre, prouvera son rattachement à la personne, ce qui ne peut en être détaché sans provoquer une souffrance, un tourment d'injustice qui n'est que le sentiment de l'être ou du juste blessé, comme

expression de l'unité de la personne. D'où, en parallèle, la possibilité de tracer les limites de l'activité personnelle, du moment qu'elle doit respecter un tel sentiment, équivalent du *Rechtsgefühl* des phénoménologues, quand il est éprouvé par un autre, auquel il devient illégitime de soustraire son droit pour se l'attribuer à soi-même. Cette forme de douleur devant l'atteinte à la justice est le meilleur test de la dignité de la personne telle qu'elle s'impose dans l'ordre juridique, du cri d'Antigone ou d'Electre aux mouvements modernes nés en Allemagne et en France, en réaction aux dogmes rationalistes et souvent malheureusement dépréciés par leurs connotations romantiques. Seuls, Jhering et plus tard M. Rümelin, dans le strict domaine du droit, et Max Scheler, dans sa réflexion sur les conditions d'une éthique non kantienne, réhabiliteront la valeur positive d'un sentir qui manifeste l'incarnation de l'esprit, la prégnance ontologique de la personne. Mais l'originalité de Rosmini est de restaurer et d'assumer une tradition d'origine chrétienne qui voit dans la personne l'unicité, l'irréductibilité de la vie, de l'acte d'être, et qui regarde l'exigence morale de l'être comme postulant de manière universelle la protection de cette irréductibilité à travers l'aire de l'activité personnelle ou du propre. L'universalité est donc faite de la soumission au particulier, à la diversité des composés humains dans la reconnaissance implicite du mystère qui les enveloppe. C'est se démarquer des conceptions personnalistes préparant aisément un glissement de la personne dans la nature de l'homme et dans son uniformisante et nivelatrice entité.

**

Pour entrer maintenant dans une analyse plus détaillée des droits, il suffit d'observer quelles sont les catégories du droit matériel, droit correspondant au contenu de la propriété générique (qui est elle-même le contenu de la nature humaine ou le résultat de l'activité qui s'y déploie).

Rosmini distingue les droits *connaturels* des droits acquis. — Les premiers ont pour sujet direct la nature humaine (et, en-deçà d'elle, la personne) : on y relève la vie dans ses expressions corporelles et intellectuelles qui supposent d'être perçues comme des droits, objectivement et de façon indivisible, quand bien même leurs actualisations précises ne seraient pas établies (hypothèse où elles en resteraient à l'état de simples potentialités non encore à l'œuvre ou exploitées). Ces droits *connaturels* puisent en tout cas leur substance dans l'homme et rien ne leur vient de l'extérieur ; ils existent en dépit de la passivité d'un vouloir qui hésite à en développer les applications dans l'univers physique et social ; ils sont indépendants des simples modalités d'être qu'ils recevraient ainsi. — Quant aux droits *acquis*, à la différence des précédents, ils requièrent une matière externe destinée à devenir l'un de leurs éléments constitutifs par conjonction synthétique ; et cette matière réclame à son tour une opération, un

acte d'acquisition fondé sur la nature humaine, réalisant la volonté. Opération ou acte susceptible de jeter les bases du droit conventionnel autant que du droit tiré des actes unilatéraux (occupation ou possession) ou des faits générateurs de responsabilité... Le droit de propriété, à strictement parler, apparaîtra dans le prolongement de cette activité d'acquisition, s'instituant comme droit acquis. Et il sera un droit juste, si du moins l'activité qui le fait naître est médiatrice de la personne et de l'être et ne le superpose pas à l'univers des choses en produit artificiel des facultés naturelles, raison et volonté...

Mais ce serait sous-estimer l'influence et le rôle du concept de nature que de le limiter à un droit purement *individuel* où l'homme est considéré dans un état séparé, vivant dans l'unique souci de soi. Ce concept doit s'étendre aussi à un véritable droit *social* où chacun est traité, non seulement sous l'aspect relationnel et intersubjectif, mais comme adhérent à une fin commune avec des moyens communs. Dérivé de la nature, de la propriété générique qui l'exprime, et justifié par elle, le droit, dans la pensée rosminienne, englobe le domaine traditionnellement dévolu à une morale sociale par le réalisme aristotélico-thomiste, en tenant compte des extensions de signification opérées par la modernité et de la nécessité d'en établir le fondement juste.

En même temps, cependant, qu'il fait place à un droit social en le soumettant au droit individuel et à son présupposé ontologique personneliste, Rosmini entend relativiser les valeurs prétendument propres à un ordre du politique. Son intention est d'écarter toute autonomie à cette instance, la morale sociale devenant nécessairement juridique, tributaire des valeurs du droit ; le droit ne se différencie que d'une morale tout court, à caractère privé, celle qui vise les élans au dépassement du partage... Par là, l'attitude rosminienne constitue certes une arme puissante contre les velléités à l'indépendance de quelque « droit politique » que ce soit, inclinant à l'opportunisme de la force et à la religion des succès quantitativs (à la façon de Calliclès), dégénéralant en « réalisme » nominaliste et étatiste (à la façon de Machiavel). Mais, en combattant les tendances de la Révolution française et de l'idéalisme allemand qui vont conduire à des positivismes hypertrophiés, elle refuse surtout le primat d'un droit public inspiré par la politique sur un droit privé déduit de l'homme individu.

Si le droit public est droit, c'est parce qu'il est assujéti au droit privé, et non l'inverse. Telle est l'orientation que commande la référence à la nature saisie en l'homme. C'est de cette nature au droit qu'il faut aller, en en épuisant l'extension qui couvre toute celle du politique lui-même. Ce qui n'implique pour autant aucun subjectivisme ou individualisme : la nature, au fondement du droit individuel, renvoie à la personne, laquelle est transcendée par l'être. De la nature, en ce sens personneliste et ontologique, comme base du droit, la société et l'Etat reçoivent leur assise et leur structure. C'est faire échec, cela va sans dire, à toute théorie conventionnaliste qui s'attacherait à un contrat social fondateur en le substituant à une nature

jugée défailante et viciée, ou en l'interprétant comme une construction de la raison et de la volonté, sauvant donc dans la nature ce qu'elle a de meilleur, les potentialités *pures* (détachées de la personne) qu'elle renferme, et la protégeant des contaminations externes (celles provenant d'un retour possible aux intuitions du juste, à l'unité de la personne). Le personnalisme intégraliste oblige à rompre avec les doctrines qui se sont développées sur de multiples scissions historiques comportant toutes d'ailleurs des préjugés anti-théologiques : scission de la personne et de la nature (3), scission, à l'intérieur même de la nature, de l'esprit et du corps, scission, au sein de l'esprit, de cet esprit et de la raison transcendante, alibi de pureté par exclusion du contrat social, source lointaine des morales intolérantes et des fanatismes de l'abstraction propres aux idéologies modernes.

Au fondement du système étatique et politique, le droit privé se présente comme prééminent ; il engendre le droit public, constitutionnel et administratif, qui doit organiser et structurer ce système. Mais un droit est plus particulièrement symbolique du droit privé : le droit de propriété *stricto sensu*. La propriété spécifique est sans doute en effet le droit qui reflète le plus fidèlement la propriété générique et qui est le plus adéquatement conforme au droit absolu qu'est la personne. Quand elle est authentiquement personnelle, en accord avec les exigences du propre résultant de l'activité personnelle, la propriété est considérée comme la composante essentielle de la société et elle forme à ce titre la base privatiste, patrimoniale et *réelle* de l'Etat et de l'ordre juridique qui en définit les rouages et le fonctionnement. Indépendamment, la famille désigne dans la société une donnée élémentaire, mais à caractère moral, bien qu'elle soit sous-jacente à la propriété capable d'en exprimer et d'en fixer certains aspects. C'est par conséquent cette propriété même qui détermine le politique, infusant en quelque sorte en lui le principe de justice dont il ne saurait s'affranchir.

Si la propriété respecte la nature, c'est-à-dire la personne, les propriétaires et ceux qui participent au processus productif d'appropriation des richesses ont une vocation immédiate à prendre en charge les affaires publiques et à représenter l'Etat. Ce qui n'exclut pas qu'ils passent par l'intermédiaire d'hommes spécialement formé à l'art politique, non pour les représenter dans l'acception moderne de cette expression, mais pour relayer leurs attentes et affirmer la diversité de leurs droits de manière totale et pluraliste ; l'homme public ne

(3) Cette scission est traditionnellement la plus étudiée à propos de la personne exemplaire que représente le Christ lui-même. La théologie chrétienne reprend les dogmes chalcédoniens et nicéens visant à affirmer dans le Christ la personnalité (*hypostasis*) comme acte irréductible et unique sous-jacent à une double nature, entièrement divine (fils de Dieu) d'un côté, et entièrement humaine de l'autre ; et elle a toujours insisté sur le rôle de modèle ou d'archétype que constitue cette union indivisible de la personne à une nature pour tout individu humain : sa personne créée signifie un rattachement au mystère de la personne de celui qui est « l'être et la vie ».

s'autorise pas à des jugements personnels mais se fait l'interprète de l'ensemble des intérêts appartenant à la chose publique.

Au demeurant, qu'est-ce que l'Etat ? Possède-t-il une substance propre, ou bien correspond-il à une entité fictive et abstraite ? La question n'est pas toutefois à poser en ces termes. Car l'Etat n'est pas perçu par Rosmini à la façon nominaliste qui procède d'un sujet individuel. L'Etat est le *status rei publicae*, la simple forme qui assure garantie et protection à un contenu dérivé de la nature elle-même, l'unique souci étant qu'une telle forme ne laisse pas s'échapper cette nature et repousse ce qui la défigure ou la trahit. La nature peut espérer trouver par là un appui nécessaire à sa conservation et à son développement.

Prêter cette fonction à l'Etat mène à écarter les définitions qui lui accordent une autonomie et, indirectement, une supériorité sur le droit. Assujetti au droit, l'Etat rosminien n'est pas en toute rigueur l'Etat de droit, puisque le droit qui s'impose à lui fait dépendre de sa propre puissance les initiatives et actions étatiques ; il réduit l'Etat à une institution exclusivement formelle chargée de maintenir le droit et sans cesse exposée à son contrôle. C'est se situer aux antipodes d'interprétations classiques de la science politique, notamment française, de Carré de Malberg ou Hauriou ou Burdeau. Cependant, l'idée chère à Stéphane Rials d'un « droit superétatique » et du caractère formel des prérogatives inhérentes à l'instance « Etat » ne semblerait guère éloignée de ce modèle (4). Un modèle qui est déterminé par une ontologie personnaliste de la façon la plus cohérente : dans la mesure où l'Etat est vide et s'ajoute uniquement comme une forme à un contenu, ce contenu ne se ramène pas à un *phénomène* de pouvoir ou de rapport de force, comme si l'Etat devait être élevé par la raison et la volonté au-dessus des *faits* pour les maîtriser, mais à une *nature* au sens métaphysique de ce mot. Contrairement au normativisme kelsénien, le droit s'identifie à cette nature, et non, à travers les lois lui servant de support, à la forme étatique elle-même. Et, à la différence des néo-hégélianismes, de type gentilien par exemple, la forme n'assume pas une connotation substantielle et elle n'est pas davantage investie d'une mission de dépassement dialectique, venant accomplir une nature juridique en se portant à un plan qui la surplombe.

Cette dernière comparaison permet du reste de faire ressortir l'originalité de la philosophie de Rosmini. Car, en tout état de cause, la personne que le droit (propriété ou activité) exprime, marque, par son irréductibilité, sa supériorité sur le droit social lui-même et, *a fortiori*, sur l'Etat. Si l'on passe, avec l'Etat, des parties (des propriétés) au *tout* (fédération ou corporation des propriétés), le *tout* est axé dans le prolongement de la personne *relationnelle* et non *individuelle*, s'agissant du droit social et politique. Or, le droit fondamental, priva-

(4) Cf. *Arch. ph. droit*, 1987, 189.

tiste, suppose la personne sous l'aspect seulement individuel, et une telle personne forme, comme l'aurait dit Berdiaeff, une totalité absolue, de loin supérieure au droit public découlant du droit privé qui en procure un reflet immédiat — même quand la loi, son instrument, menace à tout instant, à l'instar de l'Etat vis-à-vis de ce droit public lui-même, de l'aliéner dans l'objectivité, de l'anéantir dans une forme rationnelle et volontaire si générale soit-elle.

Mais il convient aussi de rejeter les doctrines de la représentation *personnelle* issues du positivisme hobbesien (de sa notion de *persona actor* et non *auctor*) et de la Révolution française. L'hostilité de Rosmini à cet enseignement s'explique par son attachement à une représentation *réelle*. L'Etat doit être fait de ceux qui représentent la nature (la propriété, droit réel) et de tous ceux collaborant à son élaboration. Autrement dit, il doit *représenter la nature*. Et s'il existe, c'est en vue d'offrir à cette nature la forme sans laquelle elle ne peut survivre et se déployer, ni acquérir une permanence et une unité. Son but est de *servir la nature* dont il émane. En allant encore plus loin, il est de profiter de la représentation unitaire ou unifiante de la nature, dont sa genèse s'accompagne, pour faire apparaître une *nature de la nature* : une valeur visant un point de convergence et d'équilibre des propriétés et des activités gravitant autour d'elles, la *valeur du tout* séparément des parties, ce que l'on peut appeler le *bien commun*, finalité spécifique de l'Etat.

Le rôle déterminant de la propriété ne doit cependant pas conduire à penser que l'Etat trouve son origine dans une possession des biens ou une recherche de leur création qui déguiserait, sous l'apparence d'une nature ontologiquement comprise, des appétits égoïstes et une loi des intérêts les plus forts. La perspective dans laquelle se situe la propriété n'est ni celle d'un libéralisme lié à des présupposés empiristes et orienté vers l'utilitarisme ou un véritable hédonisme, ni celle d'un socialisme animé des mêmes projets matérialisants et noyant l'homme du besoin dans la collectivité. La propriété rosminienne dépasse la nature des inclinations volontaires à l'intérêt ou à l'utile, comme elle domine la nature simplement rationnelle. Elle s'enracine dans la liberté de la personne ; et cette personne est inapte à être traitée comme un donné identique, car, à la différence précisément de la nature volontaire ou rationnelle de l'homme, elle signifie l'*irréductibilité*. Afin de justifier l'ordre publiciste et étatique qui s'établit sur elle, il importe ainsi que la propriété soit à l'image de la propriété générique : qu'elle soit personnelle, que son substrat naturel, porteur de potentialités intéressées ou utilitaires, incorpore la valeur de la personne, incarne le devoir-être de justice qu'elle médiatise et *qui prend le respect de ses fins intrinsèques pour la seule fin*.

La Constitution et l'Etat justes devront en somme garantir et protéger une telle propriété, en s'abstenant de tout autre office non formel, en contribuant à assurer une entière transparence, condition de l'authenticité de son contenu, se révélant par lui-même, et condition

de la liberté de la personne. En ce sens, la théorie de l'Etat atteste l'idée de *la vérité qui libère*. L'Etat tient sa justice de la *vérité* devant laquelle il s'efface pour laisser être la personne et *laisser être l'être* à travers elle. Les réflexions contemporaines sur l'*aléthéia* (5) n'ont rien ajouté à cette approche qui s'inscrit dans la tradition de la *veritas rei*.

Mais on voit mal comment le droit peut prévaloir sur le politique dans la juxtaposition de pouvoirs distincts : ceux de l'*exécutif* d'un côté, ceux du *législatif* et du *judiciaire* de l'autre, bien que la loi soit à considérer à part, comme un mécanisme relevant du politique. Aussi Rosmini a-t-il prévu l'institution d'un *tribunal politique*, conçu en symétrie avec le *tribunal judiciaire* dont la fonction est bornée à « dire le droit » : à indiquer et à attribuer à chacun son droit (*suum cuique...*). Composé surtout par tous ceux qui représentent la propriété ou qui en sont les agents de production, le tribunal politique veille à la transparence exigée. Il se préoccupe de contrôler le politique dans son rattachement à la propriété, afin qu'aucune fausse propriété, ou propriété détournée de sa portée personnaliste, n'en détermine le contenu. Si le propre doit être une matière en accord avec la valeur de la personne pour constituer le propre personnel, seul admis à donner son contenu au politique, c'est le tribunal politique qui est chargé de vérifier que cet accord est respecté par le politique ; il rappelle ce qu'est le propre, c'est-à-dire le droit, devant être reconnu par le politique : il se livre à une interprétation du comportement politique en référence au droit qui s'impose exclusivement en harmonie interne avec la valeur de la personne. Il juge certes le politique, mais non une nature qu'il se limite à déclarer dans son existence en forçant le politique à s'y soumettre.

Le contrôle exercé par ce tribunal politique s'étend à l'ensemble des organes et des pouvoirs qui entrent dans le champ du politique. Le pouvoir législatif n'en est pas exclu. On ne saurait voir en effet dans la loi autre chose qu'un moyen dont le droit se sert pour se communiquer et se transmettre. Or la tentation est souvent d'assimiler le droit qui correspond aux fins naturelles à cette loi qui le véhicule ; et, très vite, le danger devient que le législateur prétende déterminer et définir la *substance* même du droit, alors qu'il ne peut que le reconnaître et le déclarer dans sa préexistence attachée à la nature de l'homme : alors qu'il ne peut, à la limite, qu'en fixer les *modalités*. Tel est le point infranchissable qui montre le caractère purement formel ou de simple enveloppe d'un politique réduit à sa fonction de garantie du juste ; au service d'une réalité qui le dépasse, les rêves de domination ou de conquête qu'il a pu nourrir deviennent illusoi-res ; maître du pouvoir constitutionnel ou législatif, il ne peut faire son propre droit.

La nature demeure jusqu'au bout le fondement du droit ; elle n'intervient pas de l'extérieur comme un élément hétérogène pour

(5) HEIDEGGER, JASPERS et H. ARENDT (sur la transparence communicationnelle).

l'inspirer ou l'influencer : sa nécessité est la normativité juridique elle-même, celle qu'elle tire du devoir-être de la personne en acte... Et s'il est un droit adapté au politique, visant à lui tracer son cadre — le *droit public* —, sa situation explique qu'il soit rivé à de semblables exigences : qu'il ne puisse toucher à la *substance* du droit à strictement parler — le *droit privé* qui commande tout l'édifice politique —, et qu'il n'ait ainsi d'autre possibilité que de régir les modalités des droits : ce sera l'exemple d'un impôt proportionnel sur la propriété.

Le tribunal politique se proposera d'apprécier en somme toute attitude du politique, qu'il s'agisse du vote d'une loi, d'une décision gouvernementale ou d'une autorité déléguée ; il se donnera pour seul critère le respect d'un droit qu'il ne crée pas mais qu'il constate, et il posera à chaque fois la question de savoir si la déclaration qu'en fait le politique lui est entièrement adéquate ou le tronque ou le modifie, et si la mesure prise par le politique maintient intacte l'intégrité de sa substance et ne s'applique qu'à ses seules modalités.

Le bien commun pourrait apparaître, il est vrai, comme une fin propre au politique, lui conférant une autonomie, tournée vers l'efficacité d'une pratique, et évaluant les meilleurs moyens de l'atteindre « prudemment ». Mais si le bien commun permet de spécifier le genre du politique, il n'entraîne nullement cette séparation, au préjudice de la justice que la réflexion découvre dans l'expérience historique accomplie. Il n'est pas la réussite ou le succès de l'éternel idéologue Calliclès contre le philosophe Socrate, de l'éternel pragmatiste Machiavel contre le sens de la vérité et de la valeur incarnée. En fait, le bien commun a deux objets. D'une part, il indique la voie du plus grand avantage de tous, obligeant à adopter une définition *relationnelle* de l'homme et considérant le plus grand intérêt de tous en fonction de l'ensemble des richesses, dans une communauté sociale donnée avec des impératifs nationaux, même s'ils sont parfois exploités par les doctrines des partis dans l'optique d'un particularisme qui discrédite souvent le politique par rapport à l'ordre des valeurs. D'autre part, il s'ouvre sur la justice ancrée dans l'*homme-personne* à travers l'*homme-nature*, il accueille la valeur toujours générale de la personne en tant que réalité unique, irréductible et indivisible, *universel concret*, en langage hégélien (6), qui se substitue au groupe.

Sous ce dernier aspect, cette fin du politique qu'est le bien commun se subordonne hiérarchiquement à une autre fin, qui coïncide avec le droit lui-même, avec la personne « droit par essence ». Pas plus que le juridique qui lui est supérieur, le politique ne peut méconnaître la loi morale qui est loi du développement de l'être et qui rappelle sans cesse le devoir majeur de ne projeter aucun programme préétabli, aucune visée idéale sur le monde des hommes et

(6) Un langage qui sera encore celui de Larenz et de Binder, en Allemagne, de Gentile, en Italie, ou de Bosanquet, en Angleterre.

des choses, mais de *laisser être l'être*, leur être profond. Encore faut-il discerner l'être sous la couche des faits, apercevoir la personne sous les conditionnements de la nature. C'est s'apprêter à relever des décalages ou des disparités. C'est aussi comprendre, sans paradoxe pour autant, le rôle de la volonté et de l'autorité qui servent le droit et l'Etat : ils sont inévitables, parce que la nature peut être trahie, non seulement par des conduites singulières et déviantes, mais par des discours qui la falsifient. *Laisser être l'être* signifie alors qu'il faut le protéger contre les altérations factuelles et culturelles qui le refoulent ou qui l'occulent. Les crises traversées par l'histoire juridico-politique montrent bien que, d'une certaine manière, comme le faisait déjà sentir la tragédie grecque, l'on n'échappe guère à cette nécessité de l'être qui est nécessité de justice. Son appel est permanent à travers la douleur des lésions subies. Le « signe de contradiction » de l'homme est ainsi d'éprouver la force de cette attirance vers l'être, vers la liberté de sa personne, et de céder aux puissances de son aliénation. Il se sait capable de reconnaître le juste comme de l'ignorer : d'assumer la relation de sa nature à sa personne qui la fonde, ou de l'en détacher et de priver sa raison de la lumière de l'être.

Jean-Marc TRIGEAUD,