

Pour l'universalité des droits de l'homme

Des idées pour penser l'universalité

Alfred Fernández

La thèse que nous voulons défendre est la suivante : les droits de l'homme sont universels. Aussi voulons nous la défendre non seulement de façon rhétorique, mais en montrant pourquoi ils sont universels. Montrer pourquoi veut dire « donner raison de », fonder en raison. Mais avant d'essayer de prouver notre thèse il est nécessaire d'éclaircir quelques notions de base. La première est l'idée même d'universalité. Que veut dire : les droits de l'homme sont universels ? La notion d'universalité n'est pas univoque, loin de là. Mais d'abord, peut-être, faut-il justifier l'emploi de ce qualificatif dès lors qu'il s'agit des droits de l'homme ? Tout simplement parce que les droits de l'homme ont cette prétention : la Déclaration s'autoproclame précisément « universelle », Déclaration universelle.

Ceci dit, que signifie universalité au sens de la Déclaration ? Universalité signifie « pour tous les hommes et pour tout homme »,

universalité donc dans l'espace, dans le temps et dans toutes les dimensions de l'humain.

Le philosophe d'origine juive, E. Lévinas a exprimé de manière précise ce que signifie l'universalité : les droits de l'homme manifestent « l'unicité ou l'absolu de la personne malgré son appartenance au genre humain où à cause de cette appartenance. Paradoxe ou mystère ou nouveauté de l'humain dans l'être [...] Que l'identité du genre puisse embrasser de l'absolument dissemblable, une multiplicité non additionnable d'êtres uniques ; que l'unicité d'Adam marque les individus d'incomparable unité où le genre commun s'évanouit et où les individus cessent précisément d'être interchangeables comme de la monnaie »¹.

La question de l'universalité est malheureusement devenue d'actualité. Malheureusement, parce qu'elle est contestée de plus en plus ouvertement, et cela pour plusieurs raisons. D'une part nous assistons à une revendication des particularités et à une revalorisation du pluralisme, d'autre part des idéologies ou mieux, des pensées « fortes » et des religions renaissent et se renforcent alors que les décennies précédentes étaient dominées par des consensus « mous » (*pensiero debole* de G. Vattimo, par exemple, éthiques négociées). Enfin, les circonstances politiques actuelles font, qu'au nom du pragmatisme, certains pays leaders acceptent de remettre en cause l'universalité pour s'ouvrir de nouveaux marchés. L'universalité des droits de l'homme devient, dans certains cas, un obstacle majeur à l'établissement de relations internationales « réalistes ».

Les consensus mous des années 70/80 portent sans doute une lourde responsabilité. Bâti sur un vide idéologique, ils ont fait le lit des intolérances et désarmé les âmes (A. Bloom). En effet, on affirme souvent l'universalité aujourd'hui sans savoir exactement de quoi il s'agit et, ce qui est plus grave encore, on ignore comment la fonder en raison.

¹ E. Lévinas, *Les droits de l'homme et les droits d'autrui en Indivisibilité des droits de l'homme*, Actes du II^{ème} Colloque interuniversitaire, Editions Universitaires, Fribourg, 1985, p. 37.

La pensée contemporaine est actuellement partagée entre deux tendances apparemment opposées : affirmation de l'universalité / revendication des particularités et/ou cultures propres. Faut-il faire justice à ces tendances opposées ou bien sacrifier l'universalité ? Ou bien encore gommer les différences ? Il est clair que la réponse à ces questions dépasse les limites de ces réflexions. Disons simplement qu'il doit être possible de faire justice aux deux tendances. Dès lors qu' on considère qu'elles sont toutes deux valides, la question est de savoir quels sont les termes de cette coexistence.

Revenant à notre sujet, le moment est venu de se demander sur quoi se fonde cette universalité. Avant tout, il nous faut décider ce que signifie fonder. Fonder c'est chercher « la donnée ou le principe de la raison sur lequel peut se développer un processus argumentaire rigoureux, capable d'amener la majorité des hommes à formuler ou à admettre l'affirmation théorique selon laquelle la reconnaissance des droits [humains] est exigée par la rationalité humaine »². Pour commencer, abordons la question du point de vue historique et voyons comment se pose le problème du fondement dans l'histoire de la pensée et des religions. La question du fondement de l'universalité rejoint les questions fondatrices de la communauté humaine et même de la destinée humaine, Dieu, la loi, l'Etat, la nature et la condition humaine. Il est impossible de se poser la question de l'universalité, sans savoir ce qu'est l'homme.

Interrogeons des traditions culturelles relativement éloignées du terreau occidental. Un texte de la Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam - troisième Déclaration de l'Organisation de la Conférence Islamique de 1990 - nous offre un bon exemple de ce lien intime droits de l'homme / statut ou condition de l'homme / destinée humaine. La OCI, « consciente du statut de l'homme en Islam en tant que vicaire de Dieu sur terre [déclare que]:

² B. De Castro, *Los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Análisis a la luz de la teoría general de los Derechos Humanos*, Universidad de León, León, 1993, p. 113.

1. a) Tous les êtres humains forment une famille dont les membres sont unis par leur soumission à Dieu et par le fait qu'ils descendent d'Adam. Tous les hommes sont égaux dans la dignité humaine... »³.

Même approche dans la pensée hébraïque. S. Munk, dans un ouvrage classique sur la pensée juive explique que le principal problème de la sagesse hébraïque est de pouvoir concilier la liberté, qualité centrale de l'homme, avec « l'existence du mal dans un monde émané de l'Être qui est le suprême Bien »⁴.

Ces deux exemples illustrent les difficultés philosophiques du fondement de l'universalité. Si la notion englobe des questions aussi fondamentales, on comprend que les réponses ne soient pas simples.

Prenons maintenant un exemple plus philosophique : étudions l'universalité dans le cadre de la pensée occidentale. Depuis l'aube de la pensée occidentale, les penseurs grecs se sont efforcés de trouver, face au pluralisme des coutumes, la meilleure conduite, et à justifier pourquoi cette coutume devrait être privilégiée. C'est ainsi que naît l'idée de « phusis » (nature⁵), selon laquelle est bon ce qui est conforme à la nature.

Le meilleur est donc ce qui correspond à la nature humaine, il est l'expression d'une loi naturelle, antérieure à l'homme et à l'Etat⁶. C'est cette loi qui justifie le geste d'Antigone d'enterrer son frère contre la loi du tyran Créon. Le romain Cicéron (106-43 av. JC) l'a exprimé de façon exemplaire dans le *De Republica* : « Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous

³ Cité par S. Aldeeb, *Les musulmans face aux droits de l'homme*, Dieter Winkler, Bochum, 1994, p. 468.

⁴ S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris, 1988. p. 462.

⁵ cf. R. Spaeman, *Moralische Grundbegriffe*, O. Beck, Munich, 1986, ch. 1.

⁶ Pour étudier les origines des droits humains dans la tradition du droit naturel le livre de L. Strauss, *Natural Rights and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, est indispensable, surtout le chapitre 3. Il existe une traduction française. Un livre récent donne aussi un point de vue complet. Il s'agit de l'œuvre de A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, PUF, Paris, 1991.

appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses ; il est sans action sur les pervers. A cette loi, nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie (...) Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et, en tout temps, il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique (...) Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine, il subira pour cela même le plus grand châtement, même s'il échappe aux autres supplices »⁷.

Ces affirmations sont très proches de nos préoccupations et son langage est moderne, proche du langage des droits de l'homme. Il résume la tradition de la loi naturelle avec une variante importante : la loi naturelle cicéronienne n'est pas une loi hétéronome, imposée de l'extérieur, elle est « la droite raison » qui s'identifie à la nature humaine⁸. Cette lignée philosophique donnera lieu à la notion de droit naturel et trouvera son prolongement dans les Déclarations anglaise, américaine et française pour ensuite enfanter, dans un dernier développement, la Déclaration universelle.

Or cette filiation peut poser, et pose, problème à l'universalité. Nombreux sont ceux qui voient dans la Déclaration une affaire typiquement occidentale et, en conséquence opposée ou, pour le moins, étrangère à d'autres traditions philosophiques ou religieuses. Comment aborder le problème face aux cultures, religions et traditions philosophiques ? Nous estimons que la Déclaration ne s'imposera jamais « contre » les cultures et les religions. Ainsi faut-il éviter le conflit en inaugurant un dialogue, éloigné de tout préjugés, avec les différentes cultures et traditions religieuses. Il importe notamment d'éviter certains préjugés anti-religieux typiques de la

⁷ Ciceron, *De la République*, liv III-XXII, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 86.

⁸ Sur ce thème on lira M. Ronheimer, *La Prospective de la morale*, Armando Editore, Milano, 1994, pp. 223 et ss.

pensée occidentale contemporaine. Comme l'a écrit M. Eliade « le sacré n'est pas un moment de l'histoire de la conscience mais un élément de la structure de la conscience »⁹. Il n'est pas scientifique d'interpréter l'histoire de l'humanité selon les critères comtiens : le passé est la religion, le futur est la raison¹⁰. Il faut respecter les « prétentions » de chacun : celles de la philosophie et celles de la religion ; respecter ce que chacun dit de soi.

C'est ainsi que l'on pourra substituer à la force et au conflit, le débat et le dialogue. Nous sommes proches en cela de la tendance philosophique contemporaine appelée *éthique du discours* selon laquelle seules sont justes les normes qui, au-delà des intérêts personnels, ne reconnaissent pas d'autre autorité que celle de la raison. Quatre principes peuvent être cités :

1. Tous les partenaires se reconnaissent égaux,
2. Tous doivent renoncer à toute forme de violence y compris de moyens institutionnels ou psychologiques,
3. On ne doit se laisser convaincre que par une argumentation rationnelle,
4. Enfin, toutes les normes peuvent être problématisées.

Ce type de dialogue n'est certes pas facile, surtout en ce qui concerne l'éthique et le droit car les intérêts en jeu sont nombreux, mais c'est le seul moyen, nous semble-t-il, pour aller vers la convergence des cultures et des religions autour de certaines valeurs communes.

Existe-t-il une base commune qui permette la convergence vers un ensemble de valeurs communes ? Ces valeurs sont-elles celles de la Déclaration universelle ? Nous pensons que nous pouvons répondre de manière affirmative à ces deux questions. Les recueils *Le droit d'être un homme* et *La Tolérance* de l'Unesco permettent de constater

⁹ M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris, 1973 p. 315.

¹⁰ cf. A. Bauberot et A. Touraine, *Conclusion de Les politiques de Dieu*, ouvrage publié sur la direction de G. Kepel, Seuil, Paris, 1993.

une tendance générale vers cette convergence. Nous avons essayé de le montrer dans une brève étude sur l'article premier de la Déclaration universelle où nous avons examiné la convergence des affirmations de cet article avec les différentes traditions culturelles¹¹. Le résultat est très encourageant, les principales notions de l'article premier : dignité, égalité et liberté pouvant être considérées comme universelles. Mais des travaux plus fouillés doivent être entrepris pour montrer clairement cette convergence. C'est, croyons-nous, une des tâches urgentes dans le domaine des droits de l'homme.

Il est toujours étonnant pour un personne née dans la tradition judéo-chrétienne de lire à ce propos les énumérations de préceptes des traditions orientales car elles sont très proches de la tradition occidentale. Prenons l'exemple des cinq grands vœux et des six obligations de la voie jaïna : « *Les cinq grands vœux* : l'abstention de toute activité nuisible, de tout manque de vérité, de toute appropriation de choses non données, d'activité sexuelle, de tout attachement possessif. *Les six obligations* : renoncer à toute action blâmable, prononcer l'hymne de louange aux vingt-quatre tirthankara et la salutation respectueuse, se repentir des fautes et négligences et opérer leur confession générale rituelle, faire la promesse pour un temps déterminé de renoncement précis, renoncer à la possession du corps »¹².

En plus de cette convergence, on remarque une autre convergence majeure : les droits de l'homme sont universels parce qu'ils découlent de la condition / nature humaine, ou mieux parce qu'ils sont inhérents à la dignité humaine. C'est ce que laisse entrevoir la Déclaration universelle. Nous estimons que la dignité humaine peut fournir une base solide rationnelle à l'universalité des droits de l'homme.

Une chose est digne par ce qu'elle est. Encore faut-il que cet existant mérite qu'on s'attarde sur sa dignité. La dignité de l'homme se fonde en ce qu'est l'homme. Il importe donc de savoir ce que

¹¹ cf. A. Fernández, *La universalidad los derechos humanos. El artículo primero de la Declaración Universal universal en los textos de las culturas y religiones*, Universidad de Verano, Working Papers, Genève, 1999.

¹² D. Huismans / M. A. Malfray, *Les grands textes de la philosophie orientale*, Albin Michel, Paris, 1992, p. 63.

l'homme est. Parménide à l'aube de la philosophie occidentale le disait en deux phrases lapidaires : il faut penser l'être ; l'être est, le non-être n'est pas¹³.

La question de l'essence de l'humain gagnerait en clarté si on suivait le conseil de Parménide, mais la pensée dominante aujourd'hui, relativiste, doute de la vérité et refuse, souvent, de penser l'intersubjectif. Si nous ne postulons pas l'existence d'une vérité, il semble difficile de penser l'universalité. Toutes les traditions culturelles religieuses ou philosophiques de l'Islam au judaïsme, du christianisme à la philosophie chinoise, octroient à l'homme une dignité spécifique. Revenant à notre sujet, portons notre attention sur le consensus reflété par la Déclaration universelle.

Selon elle, tous les hommes « sont doués de raison et de conscience » (article premier). Cette affirmation signifie que la Déclaration présuppose une anthropologie. L'être humain est rationnel et moral, et c'est précisément en cela que réside, selon la Déclaration, cette dignité spécifique qui est le propre de l'homme. L'article premier précise, en effet « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience ». L'affirmation n'est pas nouvelle dans l'histoire de la pensée. Dans la tradition occidentale – mais pas seulement – l'homme est conçu comme un moi rationnel et libre, la moralité impliquant la liberté.

Nous pourrions ainsi définir l'homme comme **un moi libre**. Un moi, c'est-à-dire une conscience de soi capable de rationalité et de liberté. La dignité humaine découle de cette liberté dans la mesure où liberté signifie autonomie, royaume des fins, comme dirait le philosophe allemand E. Kant. Dans le langage juridique européen on a ainsi distingué les personnes des choses, les personnes étant seules sujets de responsabilités et de droits, et ne pouvant en conséquence être utilisées comme des moyens ou comme des instruments. En langage courant la personne est un *qui*, la chose un *quoi*. Comme le dit J. Marías : « Les choses en tant que telles sont étrangères à la moralité [...] Nous pouvons dire que malgré le fait que l'homme n'ait

¹³ cf. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, frag. 2, 4, 6, 7.

pas bien su qu'il est une personne, il a vécu et senti comme une personne. J'ai dit mille fois que les langues, qui reflètent l'interprétation de la vie, distinguent sans hésiter entre *quoi* et *qui* ; utilisent les prénoms personnels, connaissent la valeur du nom propre »¹⁴.

La notion philosophique de personne est cependant beaucoup plus vaste que la notion juridique. Nous estimons qu'elle serait à même de fonder l'universalité des droits en tant que droits de la personne. Denis de Rougemont a défendu vigoureusement cette vision du monde affirmant que : « La personne humaine, c'est l'homme considéré dans sa double réalité d'individu distinct et de citoyen engagé dans la société. Pourvu de libertés mais de responsabilités, solitaire et solidaire (selon le mot de Victor Hugo repris par Camus), distingué du troupeau par cette vocation même dont l'exercice le relie à la communauté, cet homme se constitue dans la dialectique des contraires. Et ce caractère va se transmettre à tous les groupes qu'il formera avec d'autres hommes, ses semblables. Ces groupes devront être à leur tour, à la fois autonomes et solidaires : pour eux aussi, l'un n'ira pas sans l'autre, bien mieux : l'un - la solidarité - sera garantie de l'autre - l'autonomie »¹⁵. Par ailleurs la notion de personne, conçue dans une perspective humaniste, s'accorde bien avec les grandes religions, la personne signifiant autonomie et liberté.

De Castro insiste sur la liberté comme fondement ultime des droits de l'homme. Ainsi dit-il : « qu'elle est une valeur dont la réalité précède n'importe quel principe ou postulat de philosophie politique parce qu'elle fait partie de la *façon-d'être* de l'homme comme une qualité ou un caractère constitutif. L'homme est un être inachevé et ouvert. Sa *façon-d'être* comprend non seulement l'indétermination, mais aussi la permanente, quoique partielle, possibilité de l'autodétermination du propre projet existentiel. Cette liberté, n'est,

¹⁴ J. Marias, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 136-137.

¹⁵ D. De Rougemont, *Ecrits sur l'Europe*, vol II, in *Œuvres Complètes*, vol III, Editions de la Différence, Paris, 1994, p. 240.

en dernier recours, que la manifestation opérationnelle de la rationalité »¹⁶.

La liberté supposant la rationalité, la personne est une notion ouverte à autrui. Je me comprends seulement dans une relation dialogique. Moi c'est moi parce qu'il y a toi : non que l'autre me constitue, mais il m'aide à forger mon identité, à me reconnaître comme le diront certains philosophes occidentaux contemporains.

Cette affirmation de ma liberté ne doit pas alors être comprise comme négation de l'autre, comme un « ma liberté finit ou commence celle d'autrui », mais bien plutôt comme ma liberté commence où commence celle d'autrui. Il est important de le souligner, car pour certaines cultures l'affirmation de la liberté comme source de mes droits apparaît comme une forme déguisée d'égoïsme. Les droits de l'homme peuvent se comprendre ainsi, mais la notion en elle-même n'implique pas cette non-solidarité. Les droits de l'homme sont d'abord les droits d'autrui. Ainsi E. Lévinas parle de « Bonté dans la paix, qui est, elle aussi, exercice d'une liberté et où le moi se dégage de son 'retour sur soi', de son auto-affirmation, de son égoïsme d'étant persévérant dans son être, pour répondre d'autrui, pour défendre précisément les droits de l'autre homme. Non-indifférence et bonté de la responsabilité, elles ne sont pas neutres, entre amour et hostilité (...) Liberté dans la fraternité ou s'affirme la responsabilité de l'un pour l'autre, à travers de laquelle dans le concret les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre »¹⁷.

¹⁶ B. De Castro, *op. cit.*, p. 126-127.

¹⁷ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 44-45.