

Source : François Jullien, in *Le Monde Diplomatique* (février 2008)

Disponible : <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/02/JULLIEN/15588> (janvier 2010)

Universels, les droits de l'homme ?

Les droits de l'homme ne sont internationalement protégés que depuis 1948. Ce sont les Nations unies qui, devant l'ampleur des crimes nazis, ont consacré leur « universalité » au travers de traités et d'organes de contrôle (commissions, tribunaux). Le concept s'est imposé, porté par les « sociétés civiles ». De n'importe quel pays, de n'importe quelle couleur, chacun a le droit d'être protégé contre l'assassinat politique, la « disparition », la torture, l'emprisonnement arbitraire, les traitements inhumains. Contre la discrimination si l'on est femme, si l'on pratique une religion – ou si l'on ne croit en aucune. Sous prétexte qu'il appartient à telle société plutôt qu'à telle autre, devrait-on accepter qu'un être humain puisse être réduit en esclavage ? Qu'un enfant soit condamné au travail forcé ?

Pourtant, cette idée d'universalité fait l'objet de contestations. Certains rappellent qu'elle a ponctuellement servi de paravent à l'impérialisme des puissances européennes au XIXe siècle (« interventions d'humanité »). D'autres la rejettent au prétexte qu'elle serait purement « occidentale ». Plusieurs intellectuels soulignent que ces droits, d'origine européenne, n'auraient pas d'équivalents dans d'autres cultures tout aussi avancées. Ces remises en cause inquiètent des associations, telle Amnesty international, qui craignent qu'elles n'aboutissent à des régressions. François Jullien considère pour sa part que la notion de droits de l'homme est contingente. Mais cela n'implique pas, pour lui, de renoncer au combat pour la dignité humaine dans le monde.

Par François Jullien

Les Occidentaux posent les droits de l'homme, et même les imposent, comme devoir-être universel, alors que ces droits sont issus d'un conditionnement historique particulier. Ils réclament que tous les peuples y souscrivent, sans exception ni réduction possibles, tout en constatant que, de par le monde, d'autres options culturelles les ignorent ou les contestent. Jusqu'où l'Europe peut-elle pousser ce déni et oublier l'agencement composite, forcé et même hasardeux, dont ces droits sont le produit au sein même de sa propre histoire ?

On peut vérifier le caractère hétéroclite, pour ne pas dire chaotique, de la fabrication de l'universel : la Déclaration des droits de l'homme de 1789, par exemple, est née de projets préparatoires multiples et même, pour une part, inconciliables ; elle a fait l'objet d'infiniment de négociations et de compromis ; elle est formée de l'association de fragments pris de divers côtés – un terme ici, une phrase ailleurs, ses articles étant repris, dépecés, réécrits (1). Elle a été reconnue, et votée, par ses auteurs eux-mêmes comme « non finie ». « Sans doute le plus mauvais de tous les projets est peut-être celui qu'on a adopté (2) », confie l'un d'eux au soir de l'adoption.

Mais, en même temps, dès lors que tout rapport à l'événement y est mis prudemment à distance, dès lors que, par peur d'accroître les dissensions, en est écarté tout ce qui ferait paraître un enjeu trop précis, ce texte, rédigé à la hâte, où la mauvaise foi se mêle parfois à

l'enthousiasme, revêt une abstraction qui le sacralise. Se présentant lui-même comme inengendré, né tout armé du cerveau des Constituants, il se pare d'une aura mythique (il a été conçu « *en présence et sous les auspices de l'Être suprême* ») et prétend à une universalité de principe. A l'envers de ce qu'elle dit d'elle-même, la prétention à l'universalité ne serait-elle pas la seule façon de faire tenir ensemble, en la dépassant, une hétérogénéité menaçante ?

Si on oublie sa difficile production, le texte frappe par sa réussite historique. Toute trace de contingence effacée, le voici – et ce, légitimement – tiré vers l'idéal et le nécessaire. Au point que cette Déclaration de 1789 a fait souche (elle a été reprise dans les Constitutions françaises de 1793, 1795, 1848 et 1946, sans parler de la Déclaration universelle adoptée par les Nations unies en 1948). Certains ont même regretté, au moment de la rédaction du préambule de la Constitution française de 1946, la brièveté, la majesté, la simplicité de « *notre grand texte de 1789* », tandis qu'on « *sent dans le texte de 1946 que les articles ont des origines diverses, ont été pensés en plusieurs langues, traduits les uns dans les autres (3)* ». Or qu'une telle Déclaration soit constamment à réécrire montre déjà assez que l'universalité à laquelle elle prétend n'est pas *donnée*, mais vaut à titre d'idée régulatrice, idée jamais satisfaite et guidant indéfiniment la recherche – faisant travailler.

Il faudra donc se rappeler ce que notre invention des droits de l'homme, déclarés universels, possède, en Europe même, de contingent et par conséquent de singulier dans l'histoire des idées, si l'on ne veut plus se tromper sur l'universalité qu'on peut leur prêter. Ne s'imposant qu'à l'époque moderne, les droits de l'homme sont à l'évidence le produit d'une double abstraction (occidentale). A la fois des « droits » et de l'« homme ».

Des *droits* : cette notion privilégie l'angle défensif de la revendication et de l'affranchissement du sujet (de la non-aliénation) consacrés en source de la liberté (le « devoir » n'étant lui-même conçu que dans la dépendance de la notion de « droit »). De *l'homme* : celui-ci s'y trouve isolé de tout contexte vital, de l'animal au cosmique, la dimension sociale et politique relevant elle-même d'une construction postérieure. C'est seulement en tant qu'individu que l'« homme » est absolutisé, puisqu'il n'est conçu de but à toute association que la « *conservation* » de ses « *droits naturels et imprescriptibles* » (cf. Déclaration de 1789, article 2).

Isolation, abstraction et absolutisation, allant de pair, ont donc été le prix à payer pour ériger cet universel. Or qu'est-ce qui, en même temps, se défait sous ces opérations conjointes ? Rien de moins que ce que l'on pourrait nommer l'intégration de l'humain en son monde – intégration désignant précisément à l'endroit ce dont aliénation dit l'envers.

Deux logiques culturelles se font face : celle de l'émancipation et celle de l'intégration

De façon significative, même la famille, niveau minimal d'intégration introduisant sa médiation entre l'individu et la société, est absente des Déclarations de 1789 et 1793 (et n'apparaît en 1795 que sur un mode rappelant étonnamment les « cinq relations » confucéennes : « *Nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux* »). Dans la Déclaration universelle de 1948, la référence à « *tous les membres de la famille humaine* » reste à statut vaguement métaphorique, allusif, plus rhétorique qu'explicatif.

Ainsi, en évacuant toute dimension religieuse (l'Être suprême de 1789 n'est invoqué qu'à titre de spectateur), en défaisant le groupe (caste, classe, *gens*, tribu, parenté, guildes, corporation,

etc.), en refusant toute hiérarchie préétablie (puisque l'égalité y est posée en principe de base), et d'abord en coupant l'homme de la « nature » (le souci de l'environnement et de son développement durable ne nous revenant que tout récemment, comme s'il nous fallait rattraper aujourd'hui dans l'urgence ce que nous aurions inconsidérément négligé), le concept des droits de l'homme trie et *prend parti* dans l'humain. Or les options qu'il y inscrit ne peuvent elles-mêmes avancer de justification, du moins ultime, que celle de leur universalité. De là le cercle logique dans lequel la pensée de l'universel paraît enfermée : celui-ci est non seulement la fin, mais aussi le garant et la caution de sa propre opération d'abstraction.

De fait, deux logiques culturelles se font face : celle de l'*émancipation* (par l'universalité des droits de l'homme) et celle de l'*intégration* (dans le milieu d'appartenance – familial, corporatif, ethnique, cosmique). La question est désormais, pour le monde à venir, de savoir si elles demeureront inconciliables.

Pour mieux comprendre, essayons d'expliquer pourquoi le concept de droits de l'homme ne trouve aucun écho dans la pensée de l'Inde classique (ou, dit à l'envers, pourquoi celle-ci se découvre plutôt indifférente à son égard). En Inde – on le sait, même de loin, comme un fait massif devant lequel l'intelligence européenne est saisie d'un vacillement irrépessible –, il n'y a pas *isolation* de l'« homme ». Ni vis-à-vis des animaux : la coupure des êtres humains avec eux n'est qu'insuffisamment pertinente dès lors qu'on admet des renaissances des uns dans les autres et que l'animal possède également le pouvoir de comprendre et de connaître. Ni vis-à-vis du monde : l'adhérence au monde est telle qu'il n'est pas conçu d'ordre naturel dont l'homme se détacherait. Ni vis-à-vis du groupe, enfin : celui-ci, déterminé hiérarchiquement par sa fonction religieuse, est la réalité première, où l'individu ne trouve lui-même qu'un statut minimal – celui, irréductible, qui est cantonné au psycho-physiologique de ce qui souffre ou qui jouit.

La philosophie européenne ne peut pas ne pas en être ébranlée : l'« homme », en Inde, est si peu une entité que sa vie et sa mort sont vides de toute signification, destinées qu'elles sont à se répéter indéfiniment. On n'y trouve donc aucun principe d'autonomie individuelle ni non plus d'autoconstitution politique à partir desquelles des droits de l'homme soient à déclarer. Quand la liberté est le dernier mot de la pensée européenne, l'Extrême-Orient, en face d'elle, inscrit l'« harmonie » – et, à cet égard, l'Inde communique effectivement avec la Chine à travers le bouddhisme. Sans doute est-ce donc plutôt l'« Occident » qui, en introduisant la rupture – l'isolation de l'homme –, source d'effraction et, par suite, d'émancipation, fait exception.

Si l'on se réfère à la typologie des cultures, la marge d'éclosion des droits de l'homme est exigüe, en dépit de leur prétention universelle. Quand la perspective de la transcendance domine au point d'aboutir à la constitution d'un autre monde, ces droits sont résorbés dans un ordre qui les dépasse, cosmique ou théologique. Quand c'est celle de l'immanence qui prévaut, ils ne sont pas en mesure de se détacher du cours spontané des choses et ne peuvent émerger des rapports de forces.

L'islam, à l'évidence, est dans le premier cas. Le Coran et la tradition qui en émane fixent une loi qui, de création divine, atteindrait le « *sommet final dans la réglementation des rapports humains* (4) ». La peur du Jugement dernier, élément premier de la foi islamique, ne reconnaissant pas aux droits de l'homme de plan autonome où se déployer, elle les réduit à l'insignifiance.

C'est l'abstraction dont ils procèdent qui les rend communicables à d'autres cultures

La Chine est dans le second cas. Car comment dit-on « droits de l'homme » en chinois, en le traduisant de l'« occidental » ? *Ren* (« homme »)-*quan*. Désignant en propre la balance et l'opération de la pesée, *quan* sert à dire aussi bien le « pouvoir », notamment politique (*quan-li*), que ce que nous entendons par « circonstance » ou par « expédient » (*quan-bian*, *quan-mou*) : ce qui, par sa variation et s'opposant à la fixité des règles (*jing*), permet à la situation de ne pas se bloquer, mais de continuer d'évoluer conformément à la logique du processus engagé. Aussi, que ces deux sens se rejoignent au sein du terme qui sert à traduire « droit(s) » quand on dit « droits de l'homme » rend manifeste la torsion subie – même si cette greffe étrangère a bien pris en chinois moderne : quand ils revendiquent les droits de l'homme, les jeunes Chinois de la place Tiananmen savent désormais comme les Occidentaux de quoi ils parlent. Reste qu'on ne peut faire fi de l'écart précédent des pensées, au risque, sinon, de renoncer à la clairvoyance de tout engagement politique.

La revendication d'une universalité des droits de l'homme viendrait-elle du fait que le mode de vie occidental, né du développement à la fois de la science et du capitalisme, a fini par s'imposer dans le reste du monde et qu'il est donc désormais nécessaire – ou fatal – d'adopter l'idéologie des rapports humains, à la fois sociaux et politiques, allant de pair avec ces transformations ? Ou bien cette légitimité viendrait-elle de ce que la pensée européenne qui a porté les droits de l'homme exprime effectivement un progrès historique : de ce que, à l'instar du développement de la science à partir du début du XVII^e siècle et contemporains de celui-ci, ils constituent un gain pour l'humanité qui, comme tel, ne se serait produit lui aussi que dans la seule Europe ? Outre que cette justification vaut accusation, au moins tacite, de toutes les autres cultures, sa critique tombe sous le sens, y compris de l'ethnocentrisme le plus obtus : car au nom de quoi jugerait-on d'un tel progrès si ce n'est *déjà* au sein d'un cadre idéologique particulier ?

Cette objection montre que toute *justification idéologique* d'une universalité des droits de l'homme est sans issue. Plutôt que d'en émousser le concept en le livrant à des accommodations qui rendraient les droits de l'homme transculturellement acceptables, parce qu'au rabais, il faudrait prendre le parti inverse : celui de faire fond sur leur effet de concept, dont ils tirent un gain à la fois d'*opérativité* et de *radicalité*. Car, d'une part, c'est bien l'abstraction dont ils procèdent qui seule, en les détachant de leur culture et milieu d'origine, les rend communicables à d'autres cultures : autrement dit, ce n'est pas seulement parce que l'Occident les a promus au moment où il accédait au sommet de sa puissance et pouvait prétendre, par impérialisme, les imposer au reste du monde qu'on en débat aujourd'hui entre les nations ; mais aussi parce que ce statut d'abstraction les rend isolables, donc intellectuellement maniabiles, commodément identifiables et transférables, et en font un objet – outil – privilégié pour le dialogue. On ne pourrait par exemple faire de l'« harmonie » un enjeu comparable, internationalement discutable entre les cultures (5).

D'autre part, leur capacité de radicalité – ou nudité – conceptuelle fait qu'ils se saisissent de l'humain au stade le plus élémentaire, à ras d'existence. Ils l'envisagent sous cette ultime condition : en tant seulement qu'il *est né*. Or, sous cet angle, c'est moins l'individu qui est visé que le fait simplement qu'il y va de l'homme. « De l'homme » n'étant pas tant ici un génitif possessif (au sens de : qui appartient à l'homme) que partitif : dès lors qu'il y a de l'homme qui est en cause, un devoir-être imprescriptible, a priori, apparaît.

Mais une telle radicalité n'aurait-elle été conçue qu'à propos des droits de l'homme et dans le cadre européen ? Pensons, selon l'exemple chinois, au cas de celui qui, apercevant soudain un enfant sur le point de tomber dans un puits, est aussitôt pris de frayeur et fait un geste pour le retenir (non parce qu'il entretiendrait une relation privilégiée avec ses parents, ou qu'il voudrait s'en faire un mérite, ou qu'il craindrait sinon d'être blâmé...) : ce geste nous échappe, il est complètement réactif ; nous ne pouvons pas ne pas le faire. Or, selon le philosophe chinois Mencius (6), « *qui n'a pas une telle conscience de la pitié n'est pas homme* ». Bref, qui n'aurait pas tendu le bras « *n'est pas homme* ». Plutôt que de partir d'une définition de l'homme qui nécessairement serait idéologiquement déterminée et, de ce fait, particulière, Mencius fait surgir – et ce, *négativement*, lui aussi, à partir de son défaut inadmissible – ce qui, en soi, en tant que réaction incontrôlée d'« humanité », a vocation d'universalité. Il ne s'agit donc pas là d'un « universalisable » en tant qu'énoncé de vérité ; mais est *universalisant* ce refus irrépressible : de laisser l'enfant tomber dans le puits. Et ce cri qu'on jette (ce bras qu'on tend) devant cet enfant sur le point de tomber dans le puits est à l'évidence, sans qu'il soit besoin d'interprétation ni de médiation culturelles, celui – « foncier » – du *sens commun de l'humain*. Prendre en compte, autrement dit, la disparité des cultures et la façon dont elle nous oblige à débusquer l'impensé de notre pensée n'est pas pour autant renoncer à l'exigence du commun.

La capacité universalisante des droits de l'homme tient plus encore à cet autre fait : leur *portée négative* (du point de vue de ce *contre quoi* ils se dressent) est infiniment plus ample que leur *extension positive* (du point de vue de ce *à quoi* ils adhèrent). Car si, du point de vue de leur contenu positif, on sait désormais combien celui-ci est contestable (par son mythe de l'individu, du rapport contractuel associatif, par sa construction du « bonheur » comme fin dernière, etc.), s'ils ne peuvent par conséquent prétendre enseigner universellement comment vivre (en exigeant que leur éthique soit préférée à toute autre), ils sont un instrument incomparable, en revanche, pour dire « non » et protester : pour marquer un cran d'arrêt dans l'inacceptable, caler sur eux une résistance.

Outil indéfiniment reconfigurable (c'est pourquoi on réécrit à chaque nouveau moment historique leur Déclaration) en même temps que transculturellement sans limites (dès lors qu'il élève une protestation décontextualisable et « dénudée » : au seul nom de l'*être né*) : les droits de l'homme nomment précisément cet « au nom de quoi », d'ultime recours, qui, sans eux, resterait sans nom et donc laisserait sans capacité d'intervenir et de s'insurger. Or, que cette fonction *négative*, insurrectionnelle, l'emporte sur la dimension positive de la notion, rejoint la fonction plus générale qui fait la vocation de l'universel : celle de rouvrir une brèche dans toute totalité clôturante, satisfaite, et d'y relancer l'aspiration. Car le fait n'est-il pas aisément constatable ? Tous ceux qui, de par le monde, invoquent les droits de l'homme n'adhèrent pas pour autant à l'idéologie occidentale (et même la connaissent-ils ?) ; mais ils trouvent dans ceux-ci l'ultime argument ou plutôt instrument, repris inlassablement de main en main et disponible pour toute cause à venir, non pas tant pour dessiner une nouvelle figure d'opposition, dont on peut toujours soupçonner qu'elle fait encore jeu commun avec son partenaire-adversaire, que pour – plus radicalement – *refuser*.

Alors que l'opposition toujours est diverse parce qu'orientée par son contexte, le refus se désolidarise initialement de ce qu'il rejette et vaut comme geste unique : ouvrant soudain sur l'inconditionné en faisant crier à nu ce que j'évoquais précédemment, à titre de notion ultime et même indépassable, comme le sens commun de l'humain. Or, sur leur versant négatif, les droits de l'homme réussissent à dire *exemplairement* cette universalité du refus.

Cela nécessite de se « déboîter » quelque peu de nos termes usuels. Plutôt que de revendiquer une *universalité* arrogante des droits de l'homme qui nous condamnerait à méconnaître, dans un déni qui leur est mortel, combien ils sont culturellement marqués ; ou alors de renoncer, par dépit théorique, à l'arme insurrectionnelle, de protestation, qu'ils constituent et qui peut a priori servir universellement en tous lieux de notre planète (en quoi ils sont, jusqu'à ce jour, sans équivalent ni remplaçant possibles), mieux vaut ouvrir une déviation dans nos mots. Et, par la notion d'*universalisant*, exprimer à la fois deux choses :

— au lieu de supposer aux droits de l'homme une universalité qu'ils posséderaient d'emblée, l'*universalisant* donne à entendre que de l'universel s'y trouve en cours, en marche, en procès (qui n'est pas achevé) : en voie de se réaliser ;

— en même temps, au lieu de se laisser concevoir comme une propriété ou qualité passivement possédée, l'*universalisant* fait entendre qu'il est facteur, agent et promoteur : qu'il est en lui-même vecteur d'universel, et non par référence et sous la dépendance de quelque représentation instituée.

Le caractère universalisant des droits de l'homme est donc de l'ordre, non du savoir (du théorique), mais de l'opérateur (ou du pratique) : on les invoque (ils « interviennent ») pour agir, dès l'abord, sur *toute* situation donnée. D'autre part, leur extension n'est pas de l'ordre de la vérité, mais du recours.

Une telle radicalité n'aurait-elle été conçue que dans le cadre européen ?

Ce qui distingue l'*universalisant* de l'*universalisable* est précisément une telle différence de plan. L'*universalisable* est ce qui prétend à la qualité d'universalité, en tant qu'énoncé de vérité. Aussi rencontre-t-il inévitablement l'épineux problème de son pouvoir-être : devant justifier au nom de quoi cette extension qu'il s'arroge est légitime, l'*universalisable* court toujours le danger d'être taxé d'une prétention abusive en s'accordant plus que ce à quoi il a droit (puisque'il n'est pas l'universel avéré) ; d'être tenu pour frauduleux, par conséquent, ou pour le moins litigieux. L'*universalisant*, quant à lui, est indemne de ce problème de légitimité : puisqu'il est ce qui fait surgir – par défaut et de façon opératoire – de l'universel, il ne prétend pas, il fait ; et l'on mesure sa valeur à la puissance et à l'intensité de cet effet.

Disons ainsi que les droits de l'homme sont un *universalisant* fort ou efficace. Car la question, avec les droits de l'homme, n'est plus de savoir s'ils sont universalisables, c'est-à-dire s'ils peuvent être étendus comme énoncé de vérité à toutes les cultures du monde – ou plutôt, dans ce cas, la réponse est « non » ; mais de bien s'assurer qu'ils produisent un *effet* d'universel servant d'inconditionnel (telle est leur fonction d'arme ou d'outil négatif) au nom de quoi un combat a priori est juste, une résistance légitime.

François Jullien.

Philosophe et sinologue, professeur à l'université Paris-VII (Denis-Diderot). Ce texte reprend les thèses d'un ouvrage qu'il vient de publier : *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris, 2008.

(1) Lire *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, textes réunis et présentés par Christine Fauré, Payot, coll. « Bibliothèque historique », Paris, 1988 ; cf. aussi Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », Paris, 1989.

(2) Adrien Duquesnoy, député de Bar-le-Duc, cité dans Christine Fauré, *Les Déclarations...*, *op. cit.*, p. 16.

(3) Georges Vedel, cité dans Christine Fauré, *Les Déclarations...*, *op. cit.*, p. 17. Le préambule de la Constitution de 1946 (comprenant une Déclaration des droits sociaux, dont le droit au travail) a été repris dans la Constitution du 4 octobre 1958, actuellement en vigueur.

(4) Sami A. Aldeeb Abu-Salieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Dieter Winkler, Bochum, 1994, p. 14.

(5) C'est cet argument de l'« harmonie » qui est systématiquement avancé par les dirigeants chinois pour faire pièce à la postulation occidentale des droits de l'homme ainsi qu'à la dénonciation que les Occidentaux font de leurs violations en Chine. Comme le remarque la presse chinoise ces derniers mois, les Jeux olympiques, refusés à Pékin une première fois au nom des droits de l'homme, mais concédés pour 2008 sous la pression des intérêts économiques et de leur réalisme politique, font monter en puissance ce conflit de valeurs.

(6) Nom latin de Meng-tsu (vers 372-289 av. J.-C.).