

L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel

Étienne Le Roy

Volume 26, numéro 1, mars 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1035846ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1035846ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Éditions Wilson & Lafleur, inc.

ISSN

0035-3086 (imprimé)

2292-2512 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Le Roy, É. (1995). L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel. *Revue générale de droit*, 26(1), 5–26. <https://doi.org/10.7202/1035846ar>

Résumé de l'article

Première leçon : Aborder les droits de l'homme d'un point de vue anthropologique; les origines « modernes » de l'anthropologie; les enjeux politiques de la conférence de Vienne de juin 1993; la crise de l'universalisme révélant une critique de l'occidentalisation du monde et signalant une éventuelle « sortie de modernité ».

Deuxième leçon : L'universalisme comme « requis », non comme « acquis »; les origines occidentales de la déclaration universelle des droits de l'homme; les mécanismes de déclaration et de protection dans leurs relations avec la vision occidentale et judéo-chrétienne du monde.

Troisième leçon : L'apport des autres traditions liées à leurs visions propres du monde; le rite préféré au Droit dans la pensée confucéenne; quelle place pour les droits d'Adam en terre d'Islam ? la visée cosmo-théo-andriqué des philosophies « indiennes »; pluralismes et pensées animistes.

Quatrième leçon : Une conception post-moderne de l'universalisme; une vision complexe et pluraliste du monde; échapper à deux excès, un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes.

Cinquième leçon : Ouvrir la tradition occidentale à une conception interculturelle des droits de l'homme; deux obstacles, l'individualisme et le juridisme; concevoir un modèle interculturel; jouer avec le « tripode » juridique et rechercher dans les relations entre modèles de conduite et systèmes de comportements durables (*habitus*) ce que notre culte légaliste ne peut apporter.

L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel*

ÉTIENNE LE ROY

Professeur d'anthropologie du droit à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
directeur du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris

RÉSUMÉ

Première leçon : *Aborder les droits de l'homme d'un point de vue anthropologique; les origines « modernes » de l'anthropologie; les enjeux politiques de la conférence de Vienne de juin 1993; la crise de l'universalisme révélant une critique de l'occidentalisation du monde et signalant une éventuelle « sortie de modernité ».*

Deuxième leçon : *L'universalisme comme « requis », non comme « acquis »; les origines occidentales de la déclaration universelle des droits de l'homme; les mécanismes de déclaration et de protection dans leurs relations avec la vision occidentale et judéo-chrétienne du monde.*

Troisième leçon : *L'apport des autres traditions liées à leurs visions propres du monde; le rite préféré au Droit dans la pensée confucéenne; quelle place pour les droits d'Adam en terre d'Islam? la visée cosmo-théo-andrique des philosophies*

ABSTRACT

Lesson One : *Address the subject of human rights from an anthropological point of view; the "modern" origins of anthropology; the political stakes of the Vienna Conference of June, 1993; the crisis of universalism revealing a criticism of the westernization of the world and pointing out an eventual "departure from modernity".*

Lesson Two : *Universalism as "required" and not as "acquired"; the Western origins of the Universal Declaration of Human Rights; mechanisms of declaration and of protection in their relations with the Western and Judeo-Christian vision of the world.*

Lesson Three : *The contribution of other traditions tied to their own perception of the world; rite preferred over law in Confucian thought; what place is there for the rights of Adam in Islam? the cosmo-theo-andric aims of the "Indian" philosophies; pluralisms and animistic thought.*

* Sommaire de l'enseignement donné sur « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme » pour la 25^e session de l'Institut international des droits de l'homme de Strasbourg du 4 au 29 juillet 1994.

« indiennes »; pluralismes et pensées animistes.

Quatrième leçon : Une conception post-moderne de l'universalisme; une vision complexe et pluraliste du monde; échapper à deux excès, un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes.

Cinquième leçon : Ouvrir la tradition occidentale à une conception interculturelle des droits de l'homme; deux obstacles, l'individualisme et le juridisme; concevoir un modèle interculturel; jouer avec le « tripode » juridique et rechercher dans les relations entre modèles de conduite et systèmes de comportements durables (habitus) ce que notre culte légaliste ne peut apporter.

Lesson Four : A post-modern conception of universalism; a complex and pluralistic vision of the world; escape from two excesses, an early universalism and the ghetto of particularisms.

Lesson Five : Open the Western tradition to an intercultural conception of human rights; two obstacles, individualism and legalism; devise an intercultural model; manipulating the juridical "tripod" and searching for, in the relationships between models of conduct and lasting systems of behaviour (habitus), what our legalistic cult cannot provide.

SOMMAIRE

<i>Première leçon</i> : Les droits de l'homme selon un point de vue anthropologique	7
I. Une brève histoire de l'anthropologie	7
II. La découverte, par l'anthropologie, de la problématique des droits de l'homme, son actualité.....	9
III. L'anthropologie et le défi de la post-modernité.....	11
<i>Deuxième leçon</i> : Pourquoi l'universalisme est-il un « requis » plutôt qu'un « acquis »? ...	12
I. Les arguments de R. Panikkar	12
II. Ce qui fait problème : une certaine vision du monde impliquant des modes spécifiques de protection des droits de l'homme	13
<i>Troisième leçon</i> : L'apport des autres traditions	15
I. La tradition confucéenne, ou les rites préférés à la loi	15
II. L'Islam, les droits de Dieu et les droits d'Adam	16
III. L'idéal cosmo-théo-andrique de la pensée indienne.....	17
IV. Pluralismes et pensées animistes	18
<i>Quatrième leçon</i> : Une conception post-moderne de l'universalisme.....	20
I. La post-modernité et le Droit	21

II. Pour y arriver, éviter un double enfermement	22
<i>Cinquième leçon</i> : Ouvrir la tradition occidentale à une conception interculturelle des droits de l'homme	23
I. Sortir de l'individualisme et du juridisme, l'exemple français	24
II. Contribution à un modèle anthropologique de la protection de l'homme contre l'arbitraire de tout pouvoir.....	24
III. Le tripode juridique	25

Première leçon :

LES DROITS DE L'HOMME SELON UN POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE

L'intitulé de cette première leçon, par cette sorte de pléonasme qui spécifie parmi tous les discours (*logoi*) sur l'homme (*anthropos*) celui qui concerne ses droits « inhérents », « indivisibles » et « sacrés », nous introduit dans le contexte épistémologique de l'enseignement. Au terme d'une évolution très rapidement évoquée, l'anthropologie pourra être caractérisée comme un « point de vue » sur les phénomènes sociaux et humains privilégiant les logiques fondant les pratiques et abordant ses analyses de la complexité de manière « dynamique » ou « processuelle ».

Largement ouverte à la recherche finalisée et donc familière des contraintes politiques, l'anthropologie contemporaine est cependant déstabilisée lorsqu'elle est appliquée aux droits de l'homme. Elle a, en effet, été fréquemment utilisée pour valoriser les particularismes et ainsi récuser l'universalisme des droits de l'homme fondant la déclaration de 1948. La déclaration finale de la conférence mondiale sur les droits de l'homme de Vienne (14-25 juin 1993) nous obligeant à rechercher un nouvel équilibre entre universalisme et particularismes, à quelles références peut s'accrocher l'anthropologie pour accompagner la recherche internationale en vue de promouvoir le respect de la dignité et de la responsabilité de l'homme dans la diversité de ses manifestations ?

Enfin, comme la conception des droits de l'homme, l'anthropologie est d'origine occidentale même si, le plus souvent, ses objets de recherche se situent dans d'autres traditions. À quelles conditions dépasse-t-elle cette contradiction initiale et sur quels fondements interculturels peut-on fonder une démarche permettant aux diverses traditions et civilisations de se rencontrer ?

I. UNE BRÈVE HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE

Claude Lévi Strauss, un des plus grands illustres de l'anthropologie contemporaine, considère Jean-Jacques Rousseau comme le fondateur de ce qui, à l'époque, se nommait encore l'ethnologie ou science de l'homme en société. C'est donc au milieu du XVIII^e siècle qu'apparaît une attention nouvelle pour l'analyse

et la comparaison des phénomènes sociaux, dans un contexte original, celui de la modernité.

Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce « discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » qui pose le problème des rapports de la nature et de la culture et où on peut voir le premier traité d'ethnologie générale; et ensuite sur le plan théorique, en distinguant avec une clarté et une concision admirable l'objet propre de l'ethnologie de celui du moraliste et de l'historien : « quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés » (Essai sur l'origine des langues, chapitre VIII).¹

Depuis son origine, l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau en étant l'illustration la plus typique, l'anthropologie est ainsi confrontée à une contradiction redoutable qu'exprime Lévi Strauss à propos d'une démarche où « la volonté d'identification à l'autre (doit aller) de pair avec un refus obstiné d'identification à soi »².

Il s'agit en effet d'une contradiction redoutable dans la mesure où la pensée moderne (dont nous reparlerons), issue de diverses ruptures avec les conceptions médiévales européennes depuis le début du XVI^e siècle, tente de traiter de manière égale les rapports entre les différentes sociétés tout en sacrifiant « en secret » et de manière détournée au principe hiérarchique sur lequel repose l'organisation de la plupart des autres sociétés. L'anthropologue Louis Dumont, spécialiste des sociétés indiennes et de l'analyse des systèmes de « castes », a ainsi relevé que les sociétés individualistes occidentales³ pratiquent dans leur perception des autres sociétés « le principe de l'englobement du contraire » : tout en considérant « les autres » comme partageant une commune humanité, les autres sociétés n'en sont pas moins appréhendées comme « le contraire » des formes occidentales d'organisation, ces dernières étant ainsi implicitement survalorisées et finalement tenues pour un cadre supérieur de régulation des rapports sociaux. Sous l'apparence d'un traitement identique, les sociétés occidentales sont étudiées comme si elles pouvaient naturellement offrir un modèle d'organisation s'imposant à l'ensemble des autres civilisations. Fondée initialement sur la « Raison », puis sur la révolution industrielle et sur le progrès matériel, cette conception exprime une « idéologie moderne » qui a été également illustrée par la doctrine des droits de l'homme (spécialement dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789) et par les développements de l'anthropologie jusqu'à la fin de la période coloniale au milieu du XX^e siècle.

De ce fait, les différentes écoles anthropologiques⁴ qui se sont succédé depuis le milieu du XIX^e siècle n'ont pu aller au delà de l'affirmation d'un égalitarisme de façade qui, au mieux, adhérait aux idéologies anti-esclavagistes. Que ce soit l'évolutionnisme (1850-1896), qui considère les sociétés non européennes comme « sauvages » ou « barbares », le diffusionnisme (1890-1930) qui suppose que leur capacité d'invention est réduite, le fonctionnalisme (1910-1955) qui sur-

1. C. LÉVI-STRAUSS, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 47.

2. *Ibid.*

3. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 128.

4. En langue française, la meilleure présentation peut être trouvée dans l'ouvrage du tunisien MONDER KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1989.

valorise leurs différences ou le structuralisme (1948-1978) opposant les sociétés traditionnelles « froides » aux sociétés « chaudes », prométhéennes et créatrices d'histoire, la « volonté d'identification à l'autre » passe par le souci de survalorisation de sa propre culture.

Il n'y a donc pas de place pour une analyse « équitable » des fondements anthropologiques interculturels des droits de l'homme car l'occidentalocentrisme reste de règle. Citons seulement comme une exception ce très juste rappel déontologique du poète et anthropologue Michel Leiris vers 1954 :

Nous qui faisons métier de comprendre les sociétés colonisées auxquelles nous sommes attachés pour des motifs souvent étrangers à la stricte curiosité scientifique, il nous revient d'être comme leurs avocats naturels vis-à-vis de la nation colonisatrice [...] Nous devons constamment être en posture de défenseurs de ces sociétés et de leurs aspirations, même si de telles aspirations heurtent les intérêts donnés pour nationaux et sont l'objet de scandale.⁵

II. LA DÉCOUVERTE, PAR L'ANTHROPOLOGIE, DE LA PROBLÉMATIQUE DES DROITS DE L'HOMME, SON ACTUALITÉ

L'anthropologie actuelle a découvert la problématique des droits de l'homme dans deux contextes fort différents.

Le premier courant est lié à un ensemble de travaux anthropologiques portant sur la situation culturelle des sociétés amérindiennes au nord comme au sud du continent américain. Souvent qualifié sous le terme de « l'école de l'ethnocide », ses illustrateurs critiquent la destruction des cultures de ces sociétés et se font les défenseurs de leurs civilisations, au risque de sacrifier au « sauvage à la mode » et de survaloriser ce « droit à la différence » qui ne serait, selon l'expression de Sélim Abou, que « droit à l'indifférence, forme atténuée et hypocrite de comportements discriminatoires »⁶.

L'autre démarche, que nous nous efforçons ici d'illustrer, est liée à l'émergence, au début des années soixante, à Paris et à travers le monde, dans un contexte de décolonisation politique et mentale, d'une anthropologie politique du Droit qui n'a abordé la problématique des droits de l'homme qu'avec beaucoup de prudence, voire avec une certaine réticence tant les conditions de la rencontre des cultures paraissaient délicates à réunir. À la suite de premiers travaux africanistes soulignant le dialogue de sourds entre les conceptions endogènes et celles officialisées par les législations des nouveaux États, c'est la revue québécoise *Interculture*⁷ qui a posé les termes actuels d'un débat que nous retrouverons dans la deuxième leçon. Enfin, on soulignera le rôle, exceptionnel à nos yeux, de la division des droits de l'homme et de la paix de l'UNESCO qui a fait sienne en 1991 une proposition écrite du Mouvement international des juristes catholiques, sous le titre « anthropologie juridique et droits de l'homme », en vue de « promouvoir une recherche internationale et multidisciplinaire dont les résultats seraient exposés dans une série de conférences tenues sous l'égide de l'UNESCO, échelonnées sur trois ou quatre ans. Ce thème de recherche est ainsi proposé aux directeurs des ins-

5. M. LEIRIS, « L'ethnographie devant le colonialisme », *Cinq études d'ethnologie, le racisme et le tiers monde*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969, p. 88.

6. S. ABOU, « Le droit à la différence et ses avatars », *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1992, p. 37.

7. *Interculture*, Montréal, Centre interculturel Monchanin, 1994, vol. 82, 83 et 84.

tituts de droits de l'homme afin de surmonter les clivages inter-ethniques et leurs conséquences »⁸.

— Ces propositions sont d'autant plus urgentes à concrétiser que la critique du caractère occidental de la déclaration « universelle » de 1948 a été portée en 1993 sur la scène politique internationale dans le cadre de la préparation à Bangkok puis de la tenue à Vienne de la conférence mondiale sur les droits de l'homme. Selon les termes d'un observateur, Christopher Reardon, cette conférence a relancé « un difficile débat ». Pour l'apprécier, il convient de citer quelques extraits de cet article :

L'un des principaux clivages idéologiques qui est apparu opposait certains gouvernements d'Asie, du Moyen Orient et d'Afrique du Nord à pratiquement tous les autres participants. Mené par la Chine et l'Indonésie, ce groupe représentait que les droits individuels sont relatifs culturellement et que l'application de normes internationales dans ce domaine devrait prendre en considération les facteurs économiques. Suivant ce raisonnement, les fragiles démocraties du monde en développement doivent accorder plus de poids aux droits de la collectivité qu'à ceux des individus qui risquent de menacer leur stabilité. « Les droits individuels sont d'une importance vitale, dit le ministre des Affaires étrangères d'Indonésie Ali Alatas, mais les efforts visant à accélérer le développement national le sont tout autant. Quand les intérêts sont en conflit, dit-il, c'est le développement qui doit primer ».⁹

Ce faisant, ces autorités n'expriment pas seulement les exigences d'États autoritaires mais aussi des valeurs de civilisation spécifiques que nous retrouverons, par exemple celui de la réciprocité des droits et des obligations : pour Ali Alatas, « L'application des principes des droits de l'homme implique des relations équilibrées entre les droits individuels et les obligations des individus envers leur communauté. Sans cet équilibre, les droits de la communauté pourraient être méconnus, ce qui conduit à l'instabilité et à l'anarchie [...] »¹⁰.

Certes, la formulation finale retenue par la conférence de Vienne, très diplomatique et ainsi enrobée dans la « langue de bois »¹¹, réduit la portée de cette remise en situation historique et culturelle de la déclaration universelle de 1948. Citons les termes du point 5 de la déclaration finale adoptée à Vienne le 25 juin 1993 :

5. Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés. La communauté internationale doit traiter des droits de l'homme globalement, de manière équitable et équilibrée, sur un pied d'égalité et en leur accordant la même importance. *S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse*, il est du devoir des États, quel que soit le système politique, économique

8. Cité par É. LE ROY, « État de droit et droits de l'homme », *État des savoirs sur le développement : trois décennies de sciences sociales en langue française* (sous la direction de C. CHOQUET, O. DOLLFUS, É. LE ROY et M. VERNIÈRES), Paris, Karthala, 1993, p. 84.

9. C. REARDON, « Ré-examen des droits de l'homme, une conférence internationale relance le débat », *Choix : la revue du développement humain du PNUD*, janvier 1994, p. 34.

10. *Ibid.*

11. R. Matarollo écrit « la conférence de Vienne a montré combien il est ardu de trouver une solution à des dilemmes que la langue de bois dissimule; notamment la contradiction entre l'universalité et les particularismes [...] », dans « Pour en finir avec la barbarie », *Le monde diplomatique*, août 1993, p. 5.

et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales.¹²

Elle n'en est pas moins une indication impérieuse d'un besoin renouvelé à fonder les instruments internationaux sur des conceptions moins occidentales. Comment l'anthropologie peut-elle aborder ce nouveau défi ?

III. L'ANTHROPOLOGIE ET LE DÉFI DE LA POST-MODERNITÉ

Dans les dernières lignes de cette première leçon, il ne s'agit que de caractériser, en quelques mots, comment l'anthropologie contemporaine, assumant son héritage historique, aborde la contradiction fondamentale de prétendre à la fois rendre compte des phénomènes d'altérité dans le langage de cultures occidentales qui les ont largement niés et, d'autre part, construire des explications de la rencontre des cultures qui puissent prétendre à l'universalité.

S'il s'agit bien d'une « prétention » qui reste toujours relative aux contextes d'énonciation de ces « savoirs sur l'homme », on peut cependant relever trois orientations complémentaires qui contribuent sinon à régler tous les problèmes, au moins à mieux orienter les problématiques.

- Tout d'abord, l'anthropologie associe de manière interdépendante la question de l'altérité (posée par Rousseau mais dévoyée ensuite) à celles de la complexité et de l'humanité. Posant le postulat que toutes les sociétés sont des constructions complexes et aléatoires, appréhendées à partir de « faits sociaux totaux », notre point de vue d'anthropologues expérimente de nouvelles « épistémologies » dites « de l'opacité », en acceptant de remettre en cause certains savoirs pour mieux en appréhender les nouvelles virtualités¹³. Quant au troisième terme de la problématique, la notion d'humanité, c'est sans doute celle qui continue à nous poser les questions les plus angoissantes puisque nous n'avons cessé, depuis Diogène, de « chercher l'homme » mais que nous avons enfermé cette quête dans des anthropologies particulières sans nous interroger sur le sens des visions du monde qui la déterminent.
- L'anthropologie actuelle se veut, en outre, « dynamique » ou diachronique. S'inscrivant dans le temps long des savoirs, et confrontant leurs conditions d'énonciation, au nord comme au sud, elle sélectionne un ensemble de variables qui d'une part peuvent fonder une démarche réellement transdisciplinaire et, d'autre part, valorisent l'incidence des logiques sur le comportement des acteurs; la confrontation des enjeux de société et l'identification des « règles du jeu » au fondement de nos régulations. Aux États-Unis et en France, on parle d'une analyse « processuelle » comme caractérisant le mieux cette nouvelle anthropologie que nous appliquerons dans la suite de cet enseignement.
- Enfin, notre anthropologie s'est efforcée de rompre avec le « principe de l'englobement du contraire » fondant la science moderne, comme nous l'avons vu. De ce fait, la démarche comparative s'est développée à partir de nouveaux outils : la conception de modèles comme « représentations simplifiées mais globales » des questions traitées; l'usage de « concepts homéomorphes » pour

12. Déclaration et programme d'action de Vienne, *Conférence mondiale sur les droits de l'homme*, doc. A/CONF.157/23, 12 juillet 1993, p. 5, (nos italiques).

13. O. DOLLFUS et É. LE ROY, « Prolongations », *État des savoirs sur le développement*, Paris, Karthala, 1993, pp. 213 et ss.

traiter de réalités différentes; et l'exigence d'une approche à la fois « diatopique » (pour prendre en considération les divers sites culturels, *topoi*) et dialogale (pour tenir un langage explicatif commun à l'ensemble des cultures et des discours, *logoi*)¹⁴.

L'anthropologie est ainsi affrontée à la question de la « post-modernité », que nous préférons considérer comme « sortie de modernité » et que nous retrouverons également au fil de cet enseignement, en particulier dans la quatrième leçon.

Deuxième leçon :
POURQUOI L'UNIVERSALISME EST-IL UN « REQUIS »
PLUTÔT QU'UN « ACQUIS » ?

La distinction entre le « requis » et « l'acquis » a été élaborée par le philosophe Raymundo Panikkar dans un texte de la revue *Diogène*, repris ensuite par *Interculture*¹⁵. Son intitulé, présenté sous une forme interrogative, « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? » pose une question dont nous avons déjà deviné la réponse dans la première leçon.

Approfondir cette question, ce n'est cependant pas récuser toute possibilité d'universalisation mais s'interroger sur l'anthropologie singulière qui a donné naissance, dans les cultures judéo-chrétiennes, à la vision du monde qui autorise la conception des droits de l'homme.

I. LES ARGUMENTS DE R. PANIKKAR

Pour l'auteur, c'est « en tant que symbole » que les droits de l'homme peuvent accéder à l'universel. Si par symbole nous entendons un signifiant qui renvoie à de multiples signifiés et ne peut ainsi être épuisé par l'un d'entre eux, on peut en déduire que les droits de l'homme renvoient à une symbolique, c'est-à-dire à des valeurs et des représentations qui, pour être universelles, doivent être effectivement universalisées non par la seule œuvre de la « Raison », toujours liée à une conception culturelle, mais par la confrontation des valeurs et des représentations de notre commune humanité et des moyens de la protéger contre toute dénaturation.

— Panikkar souligne tout d'abord que l'universalisme est discuté au sein de la tradition occidentale, par la théologie, le marxisme ou au nom de l'histoire.

Si, en outre, on adopte une attitude d'esprit transculturelle, le problème apparaîtra comme exclusivement occidental, c'est-à-dire que c'est la question elle-même qui est en cause [...] Ce qui est en question, ce n'est pas seulement la réponse, c'est le problème lui-même.¹⁶

[Or], la critique transculturelle n'invalide pas la déclaration des droits de l'homme mais propose de nouvelles perspectives pour une critique interne et trace les limites

14. Des développements dans É. LE ROY, « Anthropologie juridique et droit comparé », *Mélange R. Sacco*, Turin, Einaudi, à paraître.

15. R. PANIKKAR, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, 1984, vol. 82, pp. 3-27.

16. *Id.*, p. 10.

de la validité des droits de l'homme, tout en offrant de nouvelles possibilités à la fois en vue d'un élargissement de son domaine de juridiction [...] et en vue d'une fécondation mutuelle entre la Déclaration et d'autres conceptions de l'homme et de la réalité.¹⁷

Les droits de l'homme, dit-il, accèdent à l'universel comme expression de valeurs communes au genre humain : « toute la nouveauté de la Déclaration réside précisément en cela; dans l'affirmation que tout être humain, du simple fait qu'il est humain, est doté de droits inaliénables qui tous doivent être respectés »¹⁸. Mais ils n'y accèdent plus quand on examine leurs modes d'expression : « parce que toute culture exprime son expérience de la réalité et de l'humanum par des concepts et des symboles qui appartiennent à cette tradition et, comme tels, ne sont pas universels, et, très vraisemblablement pas universalisables »¹⁹.

Ainsi, aborder les droits de l'homme comme un symbole, c'est poser le vrai problème d'une déclaration générale qui s'est en fait déterminée dans une culture et qui s'est développée « au nom du Dieu unique, de l'Empire unique, de la Religion unique, et ce qui est fait aujourd'hui sous l'égide de la science unique et de la technologie unique »²⁰.

II. CE QUI FAIT PROBLÈME : UNE CERTAINE VISION DU MONDE IMPLIQUANT DES MODES SPÉCIFIQUES DE PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME

La pratique d'une « anthropologie du détour », pour R. Panikkar par les sociétés indiennes, dans notre cas par les sociétés africaines, permet de dévoiler les fondements anthropologiques de la conception occidentale. En effet, seul ce détour par d'autres civilisations permet d'identifier ce qui apparaît autrement comme si « évident » au sein d'une tradition qu'on ne songe à l'interroger.

Mais, en approfondissant l'analyse, sur les plans historique et conceptuel, on a souligné dans les travaux les plus récents que ce qui fait problème, dans la tradition qui a donné naissance à la conception actuelle, ce n'est pas son caractère « occidental » mais, plus précisément, son origine judéo-chrétienne puis son usage moderne.

— L'origine judéo-chrétienne, déjà devinée par Panikkar dans la dernière citation, a été soulignée par l'anthropologue-juriste Michel Alliot qui explique à ses étudiants que pour comprendre les conceptions du Droit il faut remonter aux visions du monde et à la conception de « Dieu » qui la synthétise. Or, notre cosmologie, exprimée dans le livre de la Genèse de la Bible, est explicite en montrant que le monde a été créé par un Dieu unique, sur la base d'un acte discrétionnaire. « Pour l'Occident chrétien, Dieu est celui qui Est avant d'être celui qui Crée. Il Est de toute éternité, il aurait pu ne pas créer, ou créer autrement. En lui l'être prime l'action [...] Le Dieu unique est radicalement extérieur à sa création, il la recrée à chaque instant et il la gouverne souverainement

17. *Id.*, p. 14.

18. *Id.*, p. 15.

19. *Ibid.*

20. *Id.*, p. 16.

par la contrainte uniforme de ses lois et de ses décrets [...]»²¹. Si on songe seulement à la transmission au peuple élu, par Moïse et sur le Sinaï, des tables de la loi, dont la symbolique sera largement utilisée au XVIII^e siècle pour populariser les déclarations américaine ou française, on peut comprendre l'intime relation existant entre la représentation d'un Dieu unique et les conceptions de l'État et du Droit, donc de l'idée de déclaration universelle en matière de droits de l'homme. De ce fait, pour M. Alliot, « les juristes français [...] ne pourront concevoir l'État, avatar laïcisé du Dieu chrétien, que comme unique, centralisé, extérieur aux citoyens, leur accordant à chaque instant la personnalité qui leur permet d'être et les droits qui leur permettent d'agir et les gouvernant souverainement par la contrainte uniforme de lois et de décrets »²².

- Cependant, la construction de l'État, cet « avatar laïcisé », est indissociable de la modernité et donc le fruit d'une double rupture, avec l'antiquité païenne d'une part, avec les idées médiévales de l'autre.

La première rupture avait été soulignée par le philosophe Michel Villey pour qui « les droits de l'homme ne viennent pas des droits de Rome ». Commentant cette citation, Blandine Kreigel écrit : « il ne peut y avoir de droits de l'homme quand on n'inscrit pas dans le droit l'idée théologique ou philosophique de l'unité de l'humanité, introuvable dans le monde païen, pour lequel il y a des dieux et des cités différents par nature, hétérogènes par principe. L'idée d'une humanité une est monothéiste et, dans notre tradition, biblique »²³. Quant à la rupture avec la pensée médiévale, thématifiée autour de la doctrine papale des deux glaives puis dans la théorie des deux corps du roi, qui « enracine le sacré de la politique dans la mystique du corps sacré du souverain »²⁴, il faut attendre que la Réforme, la Contre-Réforme puis le siècle des lumières apportent leurs solutions propres.

Il revient à la Réforme d'avoir réintroduit l'individu comme « être-au-monde ». Selon L. Dumont, « Luther et Calvin attaquent l'Église catholique avant tout comme institution du salut. Au nom de l'autosuffisance de l'individu-en-relation-à-Dieu, ils mettent fin à la division du travail institué au plan religieux par l'Église. En même temps, ils acceptent, ou au moins Calvin très distinctement, l'unification obtenue par l'Église du côté politique »²⁵.

Ce monde politique unifié autour des royautes et principautés sera organisé selon des principes nouveaux, issus des travaux de la Contre-Réforme et qui seront ainsi systématisés plus particulièrement dans les sociétés latines, romano-catholiques. Sur la base d'une représentation « purifiée » de Dieu, de son Église et de son pontife, on voit émerger une explication nouvelle du souverain puis de l'État dont le Léviathan de Hobbes (1650) est l'expression. Émerge ainsi un « archétype » ou modèle organisationnel qui valorise les idées antérieures d'unité par une uniformité autorisant à faire disparaître les différences de conditions et de statuts. Par un travail sur le mythe « trinitaire » où Dieu est père, fils et esprit, on pose une figure renouvelée de l'autorité unique et ainsi l'archétype d'unitaire

21. M. ALLIOT, « La coutume dans les droits originellement africains », *La coutume*, Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Paris, Dessain et Tolra, 1989, vol. 51, p. 101.

22. *Ibid.*

23. B. KRIEGL, « État de Droit et Empire, République et Démocratie », *L'État, le souverain, la finance et le social*, Paris, 28 mai 1993, p. 17.

24. *Id.*, p. 21.

25. L. DUMONT, *op. cit.*, note 3, p. 67.

devient « unitariste », en réduisant la diversité à l'unité imposée de l'autorité qui l'organise.

Il reviendra enfin à la philosophie des lumières de donner à l'homme et à ses droits la place qui doit leur revenir dans la société « moderne » où l'homme, selon la formule de Descartes, est « maître et possesseur du monde ». La révolution française viendra couronner le tout et, selon une remarque de Luc Ferry et Alain Renaut « l'esprit des déclarations françaises relève d'une représentation de la Révolution comme rectification radicale de la société au nom d'un idéal moral » ou, selon Mathieu de Montmorency, d'une volonté « d'invoquer plus hautement la raison »²⁶.

Au nom de leur conception de la Raison et de la Civilisation, les Européens exporteront puis imposeront leur vision du monde et du Droit à l'ensemble de la planète durant deux siècles.

Mais, ce qui est raisonnable et légitime dans une tradition ne l'est pas nécessairement dans d'autres traditions.

Troisième leçon : **L'APPORT DES AUTRES TRADITIONS**

L'objet de cette leçon n'est pas de traiter systématiquement des conceptions du monde et des visions du Droit, de l'homme ou des modalités propres de protection de l'individu contre tout pouvoir. Plus simplement, nous allons repérer quelques différences qui pourront nous faire saisir les divergences entre ces civilisations et celle de l'Occident judéo-chrétien en vue ensuite d'appréhender les traits communs ou « propriétés » dans le langage de Rousseau qui seront la matière de nos dernières leçons.

L'ordre que nous allons choisir ne tient pas à une hiérarchie entre ces civilisations mais est fonction de l'incidence des prises de position de certains de leurs représentants dans les forums internationaux, spécialement à Vienne où les Asiatiques furent plus présents que, par exemple, les Africains.

I. LA TRADITION CONFUCÉENNE, OU LES RITES PRÉFÉRÉS À LA LOI

Confucius vécut en Chine de 551 à 479 avant J.C. Sa philosophie, sans exclure d'autres formes d'expression, a marqué et continue de marquer la conception « chinoise » de la société et de son organisation. Elle peut être caractérisée par l'importance d'un archétype spécifique fondé sur le principe de dualité et de complémentarité (les fameux *ying* et *yang*) mais aussi sur l'idée d'harmonie.

— La vision du monde s'exprime par le concept *zhi* qui exprime « l'ordre comme expression de l'harmonie de toutes les formes rationnelles de l'être et de toutes les formes rituelles des mouvements »²⁷. Dans un univers qui a toujours existé et qui continuera à exister, il y a identité entre l'ordre cosmique et l'ordre humain et recherche d'une harmonie entre ces ordres par le principe de l'auto-discipline qui est inscription de l'individu dans le cosmos.

26. Cités par S. ABOU, *op. cit.*, note 6, p. 101.

27. L. VANDERMERSH, *Wanddao ou la voie royale*, Thèse de doctorat en lettres, Paris, Université Paris VII, 1975, vol. III, p. 635.

- Or, l'autodiscipline est principalement liée au *li*, ou ensemble des convenances rituellement gouvernées. Les rites organisent l'essentiel de l'action des hommes. Ce sont des « moules » où l'action humaine s'inscrit dans une structure formelle qui lui donne sens et cohérence. Initialement associés à des cultes de divination, les rites ont pris progressivement une place centrale, en façonnant des modèles de conduites et de comportements et en relation avec l'importance reconnue à l'autorégulation des divers collectifs dans lesquels l'action des hommes se trouve organisée (au premier chef la famille, mais aussi les corporations professionnelles ou les communautés ethniques).
- C'est donc en raison de la prévalence de l'autodiscipline et de l'autorégulation que l'intervention de l'appareil administratif (le *mandarinat*) et de la fonction sacerdotale, donc du Droit, est minimisée.

Le Droit (ou *fa*) était originellement associé à des cultes divins et ainsi à la représentation de *Di*, « toute puissance commandant à l'ensemble de la nature et imposant aux hommes sa volonté »²⁸. Un double mouvement de désacralisation et de méfiance à l'égard du pouvoir tout puissant des mandarins « père et mère du peuple », conduiront à réduire la place de ces autorités et du Droit. Ainsi le Droit ne s'appliquait-il, classiquement, qu'aux impies ou à ceux qui ignorent les rites et leur usage social, les étrangers. Jusqu'en 1912, le *li* fut à la base de l'action des gouvernants et le *fa* l'exception. Malgré la première modernisation du Kuomintang puis la période socialiste, il ne semble pas que ces conceptions aient fondamentalement changé. Ainsi les devoirs des individus sont-ils au moins aussi importants que leurs droits et l'intérêt de la collectivité doit passer avant celui de ses membres.

Il n'y a pas de place, dans cette tradition, pour la notion d'État de Droit. L'idée d'une déclaration de droits est secondaire par rapport au rappel du respect des rites et le principe de l'autodiscipline est au cœur des régulations sociales plutôt que le rapport à la loi.

Indépendamment des applications politiques par les élites chinoises de leur tradition, on doit reconnaître que la vision chinoise du monde et du Droit n'est pas facilement conciliable avec la tradition occidentale.

II. L'ISLAM, LES DROITS DE DIEU ET LES DROITS D'ADAM

L'Islam offre, au moins actuellement et dans certains contextes particuliers, des difficultés de conciliation avec la tradition occidentale analogues à celles de la pensée confucéenne.

Bien que monothéiste et partageant certaines représentations des religions du livre, l'Islam n'a pas connu, après la fermeture des portes de l'effort (*ijtihād*) au X^e siècle une évolution comparable à l'Occident en matière de laïcisation, voire de sécularisation, et de modernisation. Ainsi son modèle sociétaire de base ou archétype est-il intermédiaire entre l'unitarisme de l'Occident moderne et la structure duelle de la pensée confucéenne. Il applique une conception du double ou du dédoublement institutionnel. Il affirme le principe d'unité tout en laissant apparaître l'existence d'un autre référent qui, à la différence de la pensée chinoise, n'est pas complémentaire et égal mais second hiérarchiquement. S'il n'y a qu'un seul Dieu, Mahomet est son prophète. S'il n'y a qu'une seule communauté des croyants, la *umma*, il y a divers rites, écoles ou confréries qui interprètent spécifi-

28. *Id.*, p. 740.

quement le message coranique. S'il n'y a qu'une seule parole et qu'un seul Droit, il y a, à côté du Qoran et de la Sharia, d'autres bases juridiques qui peuvent être trouvées dans le raisonnement des juristes ou dans les coutumes locales. Plus que d'autres cultures, l'Islam a expérimenté l'unité dans la diversité, en valorisant l'unité à chaque fois que l'identité de la communauté était menacée.

— C'est dans ce contexte problématique et en fonction d'une histoire de confrontation avec d'autres civilisations, en particulier dans la Méditerranée, qu'il faut apprécier la question contemporaine des droits de l'homme. L'idée d'une déclaration universelle s'imposant à tous, croyants ou non, rencontre plusieurs difficultés. La révélation divine, donnée une fois pour toutes, n'a pas à être complétée mais seulement approfondie et transmise aux non musulmans; par ailleurs, les droits de Dieu (*huquq al-llah*) doivent toujours être préférés aux droits d'Adam (*huquq Adam*) pris comme figure emblématique de tous les hommes. Mais, la difficulté la plus fondamentale se situe peut-être au sein du *Fiqh*, la science du droit (au sens large). Comme le montre Mohamed Arkoun²⁹, le *fiqh* contient deux grands registres, la science des preuves (*usul al-fiqh*) et la théologie (*usul ad-din*) dont le jeu complexe autorise les interprétations les plus diverses, donc un conflit potentiel, entre raison et foi religieuse, entre modernisme et conservatisme. C'est ce balancement entre humanisme musulman et théologie qui est au cœur de la vision contemporaine des droits de l'homme en terre d'Islam. Si l'idée d'une déclaration universelle et laïque apparaît comme contradictoire avec les représentations de Dieu et de sa Loi, il n'en apparaît pas moins possible de faire jouer ici aussi le principe structurel ou archétype que nous avons commencé à décrire ci-dessus. Il conviendrait donc que le discours sur les droits de l'homme, d'Adam, soit perçu comme un dédoublement de leur science du Droit et des principes de la Sharia, en s'appuyant sur des procédés connus par la science du *Fiqh*, l'*ijma*, ou consensus de la communauté, le *qiyas*, ou raisonnement par analogie³⁰. Mais, pour ce faire, trois conditions doivent être remplies : les problèmes identitaires des sociétés islamiques doivent être maîtrisés; les ressources juridiques propres des communautés doivent être à nouveau reconnues et exploitées; le problème du partage de l'autorité et la question de l'autorité doivent être abordés de manière frontale.

En bref, les musulmans sont condamnés à réouvrir la porte de l'effort, fermée au X^e siècle, s'ils veulent partager les enjeux de l'universalisme qui s'annoncent. Le plus grand nombre y est préparé. Il reste aux juristes et aux théologues à prendre le risque du ressourcement de leur matrice commune.

III. L'IDÉAL COSMO-THÉO-ANDRIQUE DE LA PENSÉE INDIENNE

Pour R. Panikkar, cette pensée « indienne » est partagée par l'hindouisme, le jainisme et le bouddhisme.

29. M. ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984; et M. ARKOUN « Les origines islamiques des droits de l'homme », *Revue des sciences morales et politiques*, Paris et Bordas, Gauthier-Villars, janvier 1989, pp. 25-37.

30. T. KORAYTEM, *Le discours des droits de l'homme dans le monde arabe contemporain*, Paris, INALCO, mémoire, 1990.

— Elle est fondée sur un « ordre dharmique » qui est un principe de cohérence :

qui maintient, confère la cohésion et, par là, la force à toute chose donnée, à la réalité et, en dernière analyse, aux trois mondes (*triloka*). [...] Un monde dans lequel la notion de dharma occupe une place centrale n'a rien à faire de la mise en évidence d'un « droit » d'un individu contre un autre ou de l'individu vis-à-vis de la société, mais se préoccupe plutôt d'établir le caractère dharmique (vrai, juste, consistant) ou adharmique d'une chose ou d'une action au sein de l'ensemble du complexe théo-anthropocentrique de la réalité.³¹

— L'archétype indien est ainsi de type ternaire prenant en compte les trois mondes (*triloka*) tout en cherchant, à la différence des pensées animistes, « la conjonction des contraires en les hiérarchisant » car « le dharma embrasse à la fois le conflit et sa résolution, à la fois le prescrit et le défendu [...] ce qui maintient l'ensemble du monde »³².

— Dans un tel contexte la conception occidentale des droits de l'homme doit être reformulée de la manière suivante :

1. Les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits de l'homme individuels. L'humanum n'est pas seulement incarné dans l'individu [...] L'individualité n'est pas une catégorie substantielle mais une catégorie fonctionnelle.

2. Les droits de l'homme ne sont pas des droits de l'homme seulement. Ils concernent également la totalité du déploiement cosmique de l'univers [...]

3. Les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits. Ils sont également des devoirs et les deux aspects sont interdépendants [...]

4. Les droits de l'homme ne peuvent être isolés les uns des autres [...] Ils composent un tout harmonieux. C'est l'harmonie universelle qui compte en définitive [...]

5. Les droits de l'homme ne sont pas absolus. Ils sont intrinsèquement relatifs, ils sont des relations avec des entités [...]

6. Chacun des deux systèmes (l'occidental et l'indou) possède sens et cohérence en fonction et à l'intérieur d'un mythe reçu et accepté. Chacun des deux implique un certain genre de consensus. Quand ce consensus est contesté, il faut trouver un nouveau mythe.³³

C'est dans cette perspective qu'il faut lire l'intervention du ministre des Affaires étrangères indonésien à la conférence de Vienne. Ne mésestimons pas le sens de ces rappels à l'ordre et préoccupons-nous de fonder ces nouveaux mythes indispensables à la rencontre des cultures.

IV. PLURALISMES ET PENSÉES ANIMISTES

Les systèmes de pensée et les conceptions de l'homme et du Droit que nous examinons ici concernent des sociétés différentes, réparties sur l'ensemble du globe. Ce sont des systèmes d'organisation très anciens, archaïques au sens littéral, mais aussi très actuels tant par les pratiques qu'ils induisent que par les leçons qu'ils sont susceptibles d'apporter à la solution de nos problèmes contemporains.

31. R. PANIKKAR, *loc. cit.*, note 15, p. 17.

32. *Ibid.*

33. *Id.*, pp. 18-20.

— La vision du monde que ces sociétés partagent est fondée sur l'idée que l'univers est construit sur la base d'une circulation d'énergies et où le principe vital, l'*anima* (d'où le terme animisme) est régulé par le mouvement même de ces énergies. Ce mouvement vise à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble des facteurs par la recherche de leur interdépendance et de leur complémentarité. C'est pourquoi l'univers, visible comme invisible, est toujours conçu sur la base d'instances multiples, spécialisées et interdépendantes. C'est dans cette perspective que les Amérindiens conçoivent la « bonne vie ».

L'harmonie n'est cependant pas le fruit d'une création volontaire et assurée une fois pour toutes car les principes d'ordre et de désordre se sont opposés avant de se conjuguer dans un équilibre toujours tensionnel, ce qu'expriment tant les conceptions religieuses que l'organisation socio-politique dominée par l'idéal du communautarisme.

Dans les cosmologies de l'Afrique de l'Ouest, par exemple chez les Bambara du Mali, le monde est le résultat de plusieurs tentatives qui ont échoué. La première tentative était fondée sur le principe d'un ordre parfait. Les hommes s'y ennuyant, ce premier monde fut annulé de même qu'une deuxième tentative conçue selon le principe antagoniste du désordre car ce monde était ingérable. Le monde actuel, résultante de l'ordre et du désordre, repose sur la recherche de la complémentarité des contraires (et non sur leur opposition comme dans la pensée aristotélienne).

Les Aborigènes australiens racontent, quant à eux, qu'au « temps du rêve », les règnes animal, végétal et humain ne faisaient qu'un et qu'à la suite d'un cataclysme, ces trois mondes ont été séparés, pénalisant ainsi les hommes qui doivent par les pratiques totémiques et rituelles réintroduire l'interdépendance entre les acteurs et les facteurs.

— L'archétype sociétaire, ou modèle d'organisation, est ainsi d'essence plurale. Les chiffres clefs de la pensée initiatique sont trois et quatre et leurs multiples. Comme l'exprime l'image des trois pierres du foyer au cœur du récit de fondation de l'Empire du Dyoloff au Sénégal au XIV^e siècle, il n'y a pas de vie en société tant qu'une structure à base ternaire n'a pas permis d'organiser les différentes forces énergétiques, sociales, morales ou politiques qui doivent complémentarier concourir au bon fonctionnement de la société.

— Le Droit n'est pas le résultat uniforme d'une fonction organisatrice monopolisée par un organe politique, comme dans les sociétés de tradition judéo-chrétienne. Chaque groupe a son Droit et l'adapte constamment aux nouveaux enjeux de société. Cet idéal d'autorégulation s'exprime d'une part dans la « coutume », d'autre part dans la valorisation de la médiation pour le règlement des conflits. La coutume est « la manière de dire les manières de faire des ancêtres » ; c'est donc plus une forme qu'un contenu normatif et cette forme, à l'inverse de ce que supposaient les rédacteurs de coutumiers juridiques, est malléable. En outre, la coutume valorise particulièrement les « modèles de conduite et de comportements », véritable référence dans l'évaluation des pratiques sociales. Ces pratiques sociales pouvaient entrer en conflit mais l'idéal était de toujours préférer leur règlement au sein du groupe qui l'a vu naître (*cii bir u keur*, dans le ventre de la famille, comme disent les Wolof du Sénégal). L'intervention de décisions judiciaires n'était qu'exceptionnelle, souvent définitive, et ne donnait pas lieu à l'émergence de catégories générales et impersonnelles.

— La conception de l'homme s'inscrivait directement dans l'ensemble de ces représentations. Chez les Wolof, le *nit*, être humain, est la somme de trois élé-

ments, l'enveloppe corporelle, le *yaram*, le *rab*, esprit ancestral habitant le corps du nouveau-né et le *fit*, énergie vitale, partie de l'énergie cosmique susceptible de croître ou de décroître selon les comportements sociaux et les pratiques rituelles. L'être humain, en tant que tel, ne peut accéder à la vie juridique que par son inscription dans une communauté et par l'exercice de responsabilités au sein puis au nom de cette communauté. Inscrit à la naissance dans sa famille de procréation, dans les lignages de ses parents et dans sa classe d'âge, l'enfant appartient toujours au moins à ces trois communautés. Mais ce n'est qu'après l'initiation qu'il peut accéder à des fonctions et à l'exercice de droits analogues à ceux reconnus en Occident dès la naissance (voire dès la conception) à la « personne juridique ». Chez les Wolof, l'accès à ces responsabilités est connotée par le statut de *borom*. Cet accès est progressif et lié au mariage, mais le statut le plus complet, celui de *borom keur*, chef de famille étendue, responsable et représentant de sa communauté dans le jeu social, n'intervient que tardivement, d'où le caractère gérontocratique généralement associé à de telles sociétés.

Dans ces pensées animistes, l'idée de déclaration générale de droits, le principe d'universalisme ou la croyance que tous les hommes sont nés libres et égaux n'ont aucune équivalence. Pourtant, des régulations fonctionnaient de manière satisfaisante, au moins tant que la traite négrière en Afrique, le génocide des Amérindiens ou l'assimilation des Aborigènes australiens n'aient remis en cause leur organisation. Le principe plural aboutissait en effet à l'existence de contre-pouvoirs au sein de la société interdisant un monopole de la violence et ainsi l'apparition d'un État de type occidental. De même il impliquait qu'un individu, selon le principe de la réciprocité des droits et des obligations, ne pouvait exercer ses droits qu'après avoir fait face à ses obligations correspondantes.

Comme le souligne Michel Alliot « nous sommes donc aux antipodes du système dans lequel, à l'image d'un Dieu dont tout dépend dans une création continue de chaque instant, les droits des uns et des autres ne leur sont maintenus que par la grâce de l'État. Le droit des communautés n'a pas besoin d'un pouvoir qui veuille le maintenir. Il est la conséquence nécessaire de leur structure »³⁴.

Si l'ensemble de ces représentations et les formes d'organisation qui leur sont liées ont été ignorées depuis la période coloniale, elles n'en sont pas moins constitutives de l'être-au-monde animiste et ainsi continuent à peser lourdement sur les pratiques juridiques et politiques. Particulièrement, en Afrique, il ne pourra y avoir d'État de Droit sans prise en compte des conceptions endogènes du Droit et de l'homme.

Quatrième leçon : **UNE CONCEPTION POST-MODERNE DE L'UNIVERSALISME**

La présente leçon explore des terrains encore largement inconnus. La post-modernité a été le fait de créateurs et d'artistes avant de devenir une question ardue traitée par les sociologues et les anthropologues du Droit. Après avoir dégagé les alternatives de la situation contemporaine, nous analyserons comment

34. M. ALLIOT, « Modèles sociétaux; les communautés », *Bulletin de liaison du laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 1980, n° 2, p. 89.

éviter deux enfermements également condamnables, un universalisme dogmatique et le ghetto des particularismes.

I. LA POST-MODERNITÉ ET LE DROIT

Nous avons, dans la deuxième leçon, appréhendé comment avait émergé la modernité en Occident, dans un mouvement de sécularisation et de laïcisation qui n'a pas d'équivalent dans d'autres civilisations. Ce mouvement apparaît au XVI^e siècle pour trouver l'essentiel de ses dispositifs à la fin du XVIII^e siècle, avec les premières déclarations des droits de l'homme. Il va ensuite, jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle, être le cadre d'une montée en puissance d'une civilisation qui peut être caractérisée par trois facteurs, l'individualisme, le capitalisme et l'étatisme.

Or, ces trois facteurs sont entrés, de manière différente, en crise profonde. Crise des valeurs, crise des régulations, montée du chômage, crises politico-administratives sont autant de signes de changements en cours dans nos sociétés du nord et du sud. À l'image de la tectonique des plaques qui constituent le globe terrestre, on peut supposer que la « plaque » de nos pratiques sociales n'est plus recouverte par la « plaque » de nos modèles institutionnels. Il n'y a plus renvoi des unes dans les autres mais bien des situations plus ouvertes et potentiellement dangereuses si nous ne savons pas accompagner le mouvement des sociétés en apportant des réponses institutionnelles à la hauteur des défis contemporains.

— André-Jean Arnaud écrit ainsi :

Nous avons appris que les rêves de l'époque moderne n'étaient que des illusions. Le temps a dévoilé les imperfections du droit « moderne ». Il a montré combien l'universalisme était un leurre, et que le règne suprême de la loi ne réglait pas tout. L'observation de la réalité juridique quotidienne a amené de nombreux juristes qui s'intéressent au problème des fondements du droit, à reconnaître que tout droit est relatif, qu'il existe un pluralisme des sources du droit, et qu'un retour au pragmatisme s'impose. [...]

Tout cela fait l'objet, depuis un certain nombre d'années, de recherches minutieuses de la part de ceux qui ont choisi de penser le droit [...] L'époque post-moderne est caractérisée par la coexistence du retour à la peur, qui impose le sacrifice, et de la perception de l'infinie multiplicité de l'expérience, qui postule le rejet du renoncement [...].³⁵

— Pour le sociologue portugais B. de Sousa Santos, « as the ideological claim of legal fetishism becomes more untenable, the alternatives to it will become correspondingly more credible. Such alternatives can be summarized by the concepts of micro-revolutions and neoludism ».³⁶

Pour cet auteur, les enjeux de ces micro-révolutions sont de rendre les conditions de la compétition sociale plus transparentes, de rapprocher le Droit des citoyens, de changer le sens du recours au Droit et de repenser les relations entre la démocratie représentative et la démocratie participative à l'échelle locale.

35. A.-J., ARNAUD, « Repenser un droit pour une époque post-moderne », *Le courrier du CNRS*, avril 1990, n° 75, pp. 81-82.

36. B. DE SOUSA SANTOS, « Toward a Post-modern Understanding of Law », *Legal Culture in Every Day Life*, Onati, O.I.I.S.L., 1989, p. 120.

Mais sans doute faudrait-il aller plus loin et aborder frontalement deux problèmes, celui de la complexité croissante de nos sociétés, donc de nos modes de régulation, et celui de l'infantilisation progressive des citoyens.

La complexité est caractéristique des sociétés actuelles. Elle suppose que seuls les initiés ont accès à la connaissance, donc au Droit, donc aux droits de l'homme. Elle ne pourra être assumée qu'en reconnaissant la multiplicité des appartenances communautaires, civiques et politiques et en appliquant dans chaque secteur de la régulation le principe de subsidiarité qui a émergé dans l'Union européenne pour régler le problème des rapports du sujet à la multiplicité des régulations supra et infra-étatiques. Elle aura pour conséquence de multiplier les instances susceptibles de se saisir de la violation des droits de l'homme, en particulier en multipliant les instances au niveau infra-étatique. Une alternative crédible tient en effet dans l'élargissement des compétences (sorte de dépassement de l'étatisme) des organismes locaux et régionaux, comme le souhaitent nombre d'organisations non gouvernementales. Il faudra cependant régler les conflits de compétence et garantir le droit à un règlement du conflit ou du litige de manière égalitaire et équitable. Il faudra également renforcer le sens de la responsabilité des citoyens en leur restituant la capacité de maîtriser leurs conflits et leur règlement. Les expériences des sociétés non européennes seront ici précieuses comme la troisième leçon a pu le suggérer.

Enfin il conviendra de repenser les conditions d'un véritable pluralisme juridique qui ne soit pas seulement reconnaissance de la pluralité des sources du Droit dans le champ étatique, mais bien prise en compte de la pluralité des appartenances et de la diversité des modes de régulation.

La post-modernité dans le Droit accompagnera ainsi la recherche d'un nouvel équilibre entre les divers ordonnancements sociaux. À côté de l'ordre « imposé » par l'État, toujours nécessaire mais à adapter, il faudra revaloriser un ordre « négocié » fondé sur la médiation ou l'arbitrage et rechercher les voies d'un ordre « accepté ». C'est en effet là où la notion de droits de l'homme peut être le cadre d'une véritable maïeutique, d'un apprentissage des *habitus*³⁷ comme nouvelles conditions de vie dans la société contemporaine, sans doute toujours conflictuelle, mais où chacun pourra y trouver sa libre expression et la protection de ses droits fondamentaux.

II. POUR Y ARRIVER, ÉVITER UN DOUBLE ENFERMEMENT

La situation actuelle que nous vivons est pleine de périls tant les contradictions sont nombreuses entre les discours officiels et les pratiques au quotidien des États et tant reste grande la tendance à vider la problématique des droits de l'homme de son caractère fondamental : l'approfondissement des exigences de notre commune humanité.

— Le premier enfermement serait celui des tenants des droits de l'homme qui se refuseraient dogmatiquement à se laisser interpellé par les justes mises en garde des autres traditions et qui se refuseraient ainsi à adapter leurs conceptions au nom d'une sacralisation de leur idéologie et d'un « culte » des droits de l'homme. Cette tendance existe au sein des sociétés occidentales où la figure du

37. Voir *infra*.

« missionnaire juridique » que stigmatisait F.G. Snyder³⁸ à propos de la coopération juridique nord-américaine n'a pas totalement disparue. En vertu d'une protection irrécusable des plus faibles ou des plus démunis, on impose non seulement le respect des procédures et des droits de l'homme mais aussi une vision de l'organisation de la société et du monde. Comme le suggère la délicate question du devoir ou du droit d'ingérence, cette question n'est pas simple à aborder mais exige un débat public et contradictoire évitant naïvetés et complaisance pour poser le problème des contre-pouvoirs indispensables à la vie internationale respectueuse de l'idéal démocratique.

- L'enfermement dans le ghetto des particularismes est l'excès inverse qu'il faut également éviter. Sélim Abou en a fait une analyse pertinente où on retiendra en particulier cette réflexion : « En ne définissant l'homme que par sa culture, le relativisme radical le réduit à son être social; il le dépouille de la raison théorique et pratique qui est identiquement liberté de pensée et d'action; il lui interdit l'usage de cette raison/liberté qui le rend capable de prendre ses distances par rapport à sa société et à sa culture, pour les critiquer et les transformer »³⁹.

Comment en effet le droit à manifester une certaine différence avec la reconnaissance d'un « Droit à la différence » qui ne serait en fait, comme nous l'avons déjà noté, qu'un « droit à l'indifférence », équivalent, selon Selim Abou d'un « droit à l'enfermement », « droit à l'oppression », « droit à la mort »⁴⁰?

Ces contradictions étant particulièrement sensibles au sein des sociétés occidentales (en Bosnie, en Irlande du Nord mais aussi dans le quotidien de la vie des travailleurs immigrés, tels les Turcs en Allemagne, les Maliens en France...) et ces sociétés ayant tendance à imposer leur vision du monde, nous consacrerons la dernière leçon à une méditation sur les conditions de leur propre adaptation à la post-modernité. Retenons seulement que l'universalisme reste un « requis » qui ne peut être abordé de manière interculturelle que dans la mesure où nous saurons comprendre et maîtriser ce qui, dans la modernité, pouvait s'y opposer. Plus qu'une remise en cause c'est bien un enrichissement que nous devons poursuivre dans l'esprit de ce que suggérait R. Pankkar au début de cet enseignement.

Cinquième leçon :

OUVRIR LA TRADITION OCCIDENTALE À UNE CONCEPTION INTERCULTURELLE DES DROITS DE L'HOMME

Si nous orientons cette dernière leçon sur la tradition occidentale, c'est pour plusieurs raisons. La première tient aux péripéties récentes de la conférence de Vienne dont nous avons parlé et qui rendent manifestes des difficultés internes à dialoguer avec les autres traditions. La deuxième peut être trouvée dans l'incapacité qui est la nôtre de concevoir une théorie interculturelle de portée réellement universelle dans l'état des connaissances disponibles et en prenant en considération notre impossibilité de parler « au nom des autres traditions ». Enfin, selon l'adage bien connu, « il faut balayer devant sa porte » ou selon une image biblique, ne pas

38. F.-G. SNYDER, « The Failure of Law and Development », (1982) 3 *Wisconsin L. Rev.* 373-396, p. 387.

39. S. ABOU, *loc. cit.*, note 6, p. 32.

40. *Id.*, pp. 34-35.

critiquer la paille dans l'œil des autres traditions sans identifier la poutre dans notre propre regard.

La fécondation de la tradition occidentale passe par deux conditions. D'une part, il s'agit de remettre en question deux aspects de notre conception des droits de l'homme qui ne touchent pas fondamentalement notre vision du monde mais peuvent être considérés dans une société post-moderne, comme obsolètes et dépassés, l'individualisme et le juridisme.

D'autre part, sur ces bases, on cherchera à identifier les valeurs et les représentations que la tradition occidentale peut partager avec les autres traditions. On dégagera, ce faisant, les éléments d'un « modèle » (au sens d'une représentation simplifiée mais globale) que la poursuite de la recherche scientifique permettra d'enrichir et d'amender.

I. SORTIR DE L'INDIVIDUALISME ET DU JURIDISME, L'EXEMPLE FRANÇAIS

Dans un rapport pour la commission française pour l'UNESCO, Norbert Rouland fait les constatations suivantes :

La pensée française de l'universel, matrice de la théorie occidentale des droits de l'homme, se nourrit d'une représentation homogène et rationnelle de l'humanité. En l'homme, l'unité l'emporte sur la diversité, d'où l'affirmation que tout être humain a des droits inaliénables et imprescriptibles, du seul fait qu'il appartient au genre humain. Par ailleurs, ces droits de l'homme sont découverts par le travail de la Raison, beaucoup plus que par l'expérience de la tradition, souvent assimilée à l'arbitraire. La pensée juridique française décrète donc l'universel avant de l'expérimenter. Notre droit constitutionnel (et la jurisprudence du conseil constitutionnel) affirme la prééminence de l'indivisible sur le pluriel; de l'égalité des droits sur toute distinction fondée sur l'origine, la race ou la religion; il se refuse à reconnaître la prééminence d'une religion et se déclare incompétent quant au fond du débat religieux. Enfin, c'est par l'individu que la tradition française accède à l'universel : les droits individuels sont la claire expression de la transcendance de l'homme, alors que les droits collectifs l'obscurcissent.

Le monde doit pour toujours à la France d'avoir cru et rendu possible une pensée de l'homme et de ses droits en termes universels. Mais le monde actuel n'est plus celui du XVIII^e siècle. La profondeur des mutations nous oblige à réinterpréter l'imaginaire juridique sur lequel repose notre tradition. Il faut repenser l'universel dans un monde pluri-polaire. Un monde qui ne se conçoit plus comme homogène : pour longtemps, l'unité devra se frayer un chemin dans la diversité. Un monde dont la Raison classique n'est plus le seul démiurge : d'autres rationalités le parcourent, notamment celle qui s'attache à l'expérience, issues des traditions, toujours réinterprétée.⁴¹

Ce sont donc le primat de l'individu et la formulation juridique des droits de l'homme qui doivent faire l'objet d'une recherche prioritaire. Comment l'orienter?

41. N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », Rapport à la commission française pour l'UNESCO, à paraître dans *Droit et Société*, 1994, p. 1.

II. CONTRIBUTION À UN MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE DE LA PROTECTION DE L'HOMME CONTRE L'ARBITRAIRE DE TOUT POUVOIR

Les éléments suivants ont fait l'objet d'une première présentation au colloque de l'AUELF-UREF sur « l'effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone »⁴², à l'Île Maurice en 1993.

Son objet est de « fonder une interculture des droits de l'homme qui corresponde aux droits et devoirs des hommes vivant conformément à des valeurs morales que partagent l'ensemble de leurs projets de société »⁴³. Il applique, en l'élargissant, une conclusion de S. Abou, selon laquelle « on ne peut fonder les droits de l'homme sans référence à la subjectivité transcendante qui spécifie l'homme et qui est fondamentalement intersubjectivité »⁴⁴.

— Il s'agit de trouver des « ensembles sécants » entre les valeurs, les représentations et les formulations des modes de protection des droits de l'homme en tentant, au moins en première approximation et pour réduire le caractère « révolutionnaire » de ce type de démarche, de respecter certains énoncés de la tradition occidentale. C'est donc bien d'enrichissement dont il s'agit.

En effet ses valeurs de liberté et d'égalité restent toujours aussi efficaces si elles peuvent être appréhendées de manière pluraliste (en remettant en cause l'archétype « unitariste judéo-chrétien » et si elles peuvent intégrer les valeurs de solidarité et de responsabilité que d'autres traditions ont su aménager. On s'intéressera en particulier aux valeurs d'auto-discipline de la pensée confucéenne et à l'idéal de la réciprocité des droits et des devoirs dans les pensées « indienne » et « animistes ». Les représentations islamiques de l'équité seront également précieuses à exploiter. Quant à l'exigence d'harmonie, si largement partagée, il conviendra de l'exploiter au mieux sans gommer certaines différences et en récusant les valeurs contraires à la liberté, à l'égalité ou au respect de la dignité individuelle.

Pour ce faire, et à la différence des révolutionnaires français, il faut prendre en considération l'inscription des individus dans leurs diverses communautés d'appartenance en posant cette pluralité d'appartenances comme constitutive du lien social et en recherchant la complémentarité de ces inscriptions par l'affirmation qu'aucun collectif quelle qu'en soit la nature n'est à lui seul capable de déterminer l'ensemble des comportements de ses membres. Ce travail ne sera cependant possible qu'à condition d'analyser les fondements et l'usage de la logique « institutionnelle » qui est associée à notre conception de l'organisation sociale et que les recherches de Michel Alliot⁴⁵, ont contribué à éclairer.

Il convient également de remettre en cause une conception du Droit qui survalorise le rôle de la loi écrite et codifiée, dans la mesure où cette conception est la source de l'idéalisme juridique et que cette conception du Droit est, nous l'avons vue, peu ou pas partagée par d'autres cultures. Il va de soi également que toute forme d'intégrisme est contradictoire avec l'objectif visé.

42. É. LE ROY, « Les droits de l'homme, entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes culturels ».

43. *Id.*, p. 12 de la version de colloque.

44. S. ABOU, *loc. cit.*, note 6, p. 74.

45. M. ALLIOT, *loc. cit.*, note 21.

III. LE TRIPODE JURIDIQUE

Les travaux anthropologiques récents montrent que le Droit repose sur trois « pieds », la loi, avec ses normes générales et impersonnelles, la coutume, avec ses modèles de conduites et de comportements, et les *habitus*, systèmes de dispositions durables dans lesquels les rapports au Droit sont endoculturés et où le Droit dans son vécu quotidien est représenté et interprété en droits particuliers.

Si l'incidence des *habitus* est essentielle pour saisir comment le Droit est habité et utilisé par chaque acteur, c'est par les modèles de conduite et de comportements que le rapport au Droit se trouve le plus universellement énoncé. Ces modèles sont en effet présents dans toutes les cultures, en majeur dans les sociétés du sud, en mineur dans la tradition occidentale.

Particulièrement utilisables dans une pédagogie des droits de l'homme, susceptibles de contenir les référents comportementaux communs indispensables tout en sacrifiant dans leur formulation à la diversité des expériences culturelles, ces modèles pourraient à la fois traduire les exigences éthiques de la tradition occidentale tout en l'ouvrant à d'autres valeurs et à d'autres représentations, de nature pluraliste. Ainsi pourrait-on échapper aux effets de l'archétype « unitariste » de l'Occident et fonder une approche largement interculturelle.

L'avenir dira si ces premières propositions sont susceptibles de fonder un véritable universalisme des droits de l'homme.

Étienne Le Roy
Université de Paris I, Panthéon Sorbonne
14, rue Cujas
75231 Paris Cedex 05
Tél. : (33-1) 40.46.28.32
Fax : (33-1) 40.46.28.29