

UNIVERSITÉ DE PARIS I - PANTHÉON SORBONNE

UFR 07: ÉTUDES INTERNATIONALES ET EUROPÉENES

MÉMOIRE DE D.E.A. "ÉTUDES AFRICAINES"

OPTION ANTHROPOLOGIE JURIDIQUE ET POLITIQUE

**DE L'UNIVERSALISME À L'UNIVERSALITÉ DES DROITS DE
L'HOMME PAR LE DIALOGUE INTERCULTUREL -
UN DÉFI DE SORTIE DE MODERNITÉ**

PRÉSENTÉ PAR:

SOUS LA DIRECTION DE:

CHRISTOPH EBERHARD

MONSIEUR ETIENNE LE ROY

JUIN 1996

(Illustration par Richard Williams, tirée de: Shah, 1985: 83)

“When you seek it, you cannot find it.”

Zen riddle

“Je ne veux pas vivre dans un pays qui serait semblable à un cimetière: je veux être un homme, dans un monde d’hommes. Des hommes qui réfléchissent ont nécessairement des opinions différentes; ces différences sont la première preuve de la pensée. Si je suis un homme qui pense, je devrais certainement désirer vivre parmi des gens qui pensent, dans un milieu où les opinions diffèrent.”

Swâmi Vivekânanda, Jnâna Yoga

“La création des cieux et de la terre, la diversité de vos langues et de vos couleurs sont autant de merveilles pour ceux qui réfléchissent.”

Coran XXX, 22

INTRODUCTION

Dans son allocution à la conférence “Les cultures dans le village planétaire: courtoisie ou conformité?”, le premier Mai 1995 à New Delhi, M. Federico Mayor, directeur général de l’UNESCO, a dit:

“Ne pouvant nous soustraire à la mondialisation, nous devons saisir toutes les occasions de promouvoir la diversité multipolaire des cultures. C’est notre devoir car la diversité culturelle et linguistique est une richesse fondamentale. Chaque culture, chaque langue représente un mode unique d’interprétation ou de relation unique à un monde qui est si complexe que la seule façon de le connaître ou d’entrer en contact avec lui est de l’aborder sous tous les angles possibles. ... Si nous souhaitons construire des relations civilisées, des relations de courtoisie, entre les cultures, nous devons commencer par préserver et promouvoir l’identité culturelle.” (Mayor, 1995: 3-4)

D’une part donc mondialisation ou globalisation, de l’autre affirmation des identités culturelles, d’une part une unité de plus en plus indéniable de l’humanité, d’autre part affirmation par les différentes parts de l’humanité de leurs différences. Et si par les moyens technologiques modernes de communication et de transport on peut avoir l’impression de vivre dans un “village planétaire” qui est à l’heure planétaire, on pourrait de nos jours aussi, comme Norbert Rouland, parler de l’émergence d’un “archipel planétaire”, les différentes cultures n’étant pas prêtes à vibrer à l’unisson et donnant au contraire naissance à de multiples particularismes (Rouland, 1993 : 214).

De plus cette mondialisation est souvent perçue comme uniformisation, uniformisation non pas découlant d’un rapprochement des cultures entre elles, mais uniformisation qui est ressentie comme occidentalisation du monde et au sujet de laquelle Serge Latouche parle même de “rouleau compresseur occidental” (Latouche, 1991: 8). Les particularismes qu’on voit émerger quand à eux semblent autant être l’affirmation d’une identité propre des différentes cultures, qu’une résistance contre ce “rouleau compresseur occidental” (Abou, 1992: 16).

Mais il n’y a pas uniquement globalisation d’une part et affirmation de différences de l’autre, ce qui ne semblerait laisser la place qu’à une guerre des cultures menant à la victoire de la plus forte ou à la défaite de toutes. Au contraire *“tandis que ce monde donne en surface une impression d’homogénéité accrue, les sphères de vie individuelles qui l’habitent en profondeur s’entrechoquent de plus en plus. Elles ne sont aucunement uniformes; elles relèvent au contraire de formes mixtes. Il n’y a plus que des cultures hybrides”* (Lepenies, 1996: 13).

Comme l’a dit Federico Mayor chaque culture est un mode unique d’interprétation ou de relation au monde et par là est source potentielle d’enrichissement pour toutes les autres cultures, voir pour une culture planétaire. Mais pour concrétiser cet enrichissement potentiel, pour permettre une hybridation bénéfique des cultures, il faut d’une part respecter la diversité pluripolaire des cultures, mais il faut d’autre part instaurer un dialogue entre ces cultures, dialogue qui nécessite une tolérance réciproque et un objet commun, et de plus peut être des “traducteurs interculturels”.

Les droits de l'homme semblent fournir un tel objet de dialogue commun: d'abord parce qu'ils se veulent universels et sont donc censés concerner tous les êtres humains de toutes les cultures; puis parce qu'on peut peut-être plus parler à leur sujet de "requis" que d' "acquis", et les voir comme véritable "défi" pour l'humanité pour qu'elle devienne plus "humaine" puisqu'ils sont pour le moment loin d'être universellement respectés et apparaissent plus comme de simples vœux pieux que comme véritables droits, voir comme "*symbole universel assez puissant pour susciter la compréhension et l'accord*" de tous (Panikkar, 1984 a: 3) "; enfin, parce que leur objet si délicat, si important et si universel l'"Homme" et l'"Humanité", semble exiger qu'ils soient enrichis par un dialogue entre les cultures. L'anthropologue du droit pourra peut être servir d'interprète interculturel et pourra contribuer à l'élaboration d'un forum de dialogue interculturel.

Mais s'il faut engager un dialogue interculturel sur les droits de l'homme, ce n'est pas uniquement parce qu'ils constituent un objet de dialogue idéal. L'enjeu n'est pas uniquement théorique. Il est éminemment pratique. Nous avons déjà parlé du fait que les droits de l'homme ne sont pas universellement appliqués, mais de plus leur universalité n'est pas universellement reconnue. En témoignent la charte africaine des droits de l'homme, les déclarations islamiques des droits de l'homme, les déclarations asiatiques des droits de l'homme ainsi que le projet de déclaration universelle des droits des peuples autochtones. Leur application non universelle et plutôt limitée aux pays occidentaux s'expliquerait-elle en partie par le caractère occidental de la déclaration, caractère qui la rendrait moins adaptée, voir inadaptée, aux autres cultures?

On peut se demander si la déclaration ne serait pas plus universaliste qu'universelle. D'après le "Petit Robert"¹ l'universalisme est la "*doctrine qui considère la réalité comme un tout unique, dont dépendent les individus.*", l'*universalité* quand à elle est le "*caractère de ce qui est universel ou considéré sous son aspect de généralité universelle.*", Dans le cadre des droits de l'homme et de mon mémoire je vais rester dans la lignée de ces deux définitions, toutefois en les précisant: je désignerai comme "universalisme des droits de l'homme" la doctrine fondée sur une prétention à l'universalité des droits de l'homme justifiant leur imposition à tous. Quand au terme "universalité des droits de l'homme" je l'emploierai pour désigner le caractère de droits de l'homme qui seraient reconnus universellement et tireraient leur légitimité et leur universalité non pas d'une imposition légitimée par une prétention à l'universalité, mais d'une universalité dans leur élaboration, formulation et mise en oeuvre dans le dialogue des cultures.

Pour l'instant ses critiques par des cultures non occidentales semblent plutôt indiquer que la déclaration universelle des droits de l'homme serait plutôt universaliste qu'universelle et que de surcroît son universalisme aurait un caractère occidental (Le Roy, 1992b: 145). Dans ce mémoire j'essayerai de dégager une voie possible pouvant mener de l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel.

¹ "Petit Robert": *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* par Paul Robert, France, Société du nouveau Littré, 1973, 1969 p

Atteindre l'universalité par le dialogue interculturel pose d'emblée un problème si on se borne à définir le dialogue, comme le "Petit Robert", comme *"entretien entre deux personnes"*, l'entretien étant l'*"action d'échanger des paroles avec une ou plusieurs personnes"* (voir les définitions du petit Robert). En effet, cette définition englobe autant ce que j'appellerai le véritable dialogue, que le dialogue de sourds. Le simple échange de paroles n'est pas suffisant pour entrer véritablement en dialogue si ceux qui échangent des paroles restent réciproquement indifférents au point de vue de l'autre et restent solidement ancrés sur leurs positions respectives, ne permettant pas ainsi un véritable enrichissement mutuel. Le dialogue demande un enrichissement mutuel. Si on le considère uniquement comme le fait d'échanger des paroles, cette définition appliquée au dialogue interculturel dans le cadre d'un paradigme relativiste qui semble être le notre depuis une trentaine d'années (Abou, 1992: 23-24) peut nous mener dans une impasse puisqu'il peut nous conduire à considérer la relativité des cultures comme absolue, niant ainsi l'existence de valeurs universelles et pouvant aller jusqu'à l'affirmation de l'imperméabilité des cultures et à la déploration même de leur croisement (Abou, 1992: 23-24), ce qui peut mener à considérer que *"tous les systèmes de valeurs sont donc équivalents et (qu') il n'est pas d'étalon absolu auquel les mesurer et les juger"* (Abou, 1992: 27). Le dialogue pourrait alors servir d'alibi pour maintenir des différences voir pour établir un *"droit à l'enfermement"*, un *"droit à l'oppression"* voir un *"droit à la mort"* (Abou, 1992: 34-35) au lieu de contribuer à un enrichissement mutuel en vue d'une vie plus harmonieuse dans notre commune humanité.

J'emploierai le terme "dialogue" dans mon mémoire dans un sens plus précis rendant compte de ses racines étymologiques grecques: "dia", "à travers" et "logia", "théorie" et "logos", "discours" pour plus nous rapprocher de l'exigence d'enrichissement mutuel que nous venons de dégager. Le dialogue sera pour moi un entretien entre personnes, ici étant interculturel plus précisément entre cultures, qui se fera à travers les logiques des différentes cultures, c'est à dire à travers leurs théories et leurs discours qui représentent autant des modes uniques d'interprétation ou de relation à notre monde comme le disait Federico Mayor (Mayor, 1995: 4), autant de *"fenêtres ouvertes sur notre paysage humain"* comme l'écrit Raimundo Panikkar (Panikkar, 1984a: 5). L'objet de ce dialogue qui devra être éclairé à travers ces différentes logiques, sera, comme déjà indiqué, celui des droits de l'homme et de leur universalité.

Nous avons maintenant plus ou moins délimité l'objet de notre recherche en ayant défini l'universalisme, l'universalité et le dialogue interculturel ainsi que le cadre dans lequel ces notions s'inscrivent. Il nous reste à ajouter que notre recherche s'inscrit aussi dans le cadre de ce que l'on appelle la sortie de modernité ou l'entrée dans la postmodernité, termes sur lesquels je reviendrai plus tard (pour une approche rapide de ces termes voir: Le Roy, 1992c: 12). En effet les droits de l'homme sont (ce que nous allons démontrer) des enfants de la pensée occidentale et plus précisément de sa modernité. Or il semblerait que nous occidentaux sommes en train de remettre en question les assises même de notre modernité, cette autocritique se trouvant renforcée par des critiques de la part des sociétés non occidentales. Nous sommes ainsi, par ces critiques et par les prises de conscience qui en découlent, en train de nous orienter vers quelque chose de différent qui n'est pas encore très bien déterminé et que l'on peut appeler la post-modernité. Cette post-modernité me semble caractérisée par une attention plus grande portée aux pluralités de notre monde, à leur dialogue et à leur

articulation. Dans cette optique, ce mémoire visant à dégager des approches permettant de penser l'universalité des droits de l'homme dans la diversité et la pluralité des logiques et ceci de manière plurale dans le dialogue des cultures, et nécessitant une remise en question de notre modernité, semble se présenter comme le relèvement d'un défi de sortie de modernité, d'où son titre:

“De l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue
interculturel - Un défi de sortie de modernité.”

Les pages suivantes tenteront d'apporter une contribution occidentale pour relever ce défi. Nous allons essayer d'y dégager les bases sur lesquelles nous pourrions repenser l'universalité dans la diversité et sur lesquelles nous pourrions contribuer à engager un véritable dialogue interculturel ayant pour enjeu d'accéder à une universalité des droits de l'homme.

Pour qu'un véritable dialogue avec d'autres cultures puisse être possible il faudra dans un premier temps comprendre et relativiser notre propre point de vue qui se veut universel . Il faut rendre explicite les mythes (muthoi) qui sous-tendent nos logiques (logoi) pour que nous puissions nous ouvrir à des logiques basées sur des mythes différents et relativiser ainsi notre propre mythe, notre propre vision du monde (Le Roy, 1994b: 61). Nous analyserons donc sur quels mythes sont fondés les droits de l'homme, comment ceux-ci ont évolué et on fait par là évoluer la conception des droits de l'homme, et comment ils sont aujourd'hui dans un contexte de sortie de modernité directement remis en questions.

Dans un deuxième temps nous commencerons par dégager les exigences fondamentales nous permettant d'entrer en dialogue avec les autres cultures. Puis nous essayerons de dégager les logiques et les mythes qui sous-tendent ces autres cultures. Enfin nous nous intéresserons à l'enrichissement mutuel et à l'articulation de ces logiques et de ces mythes en vue de l'accès à une universalité des droits de l'homme.

Dans un dernier temps nous nous demanderons si pour arriver à une véritable universalité des droits de l'homme ancrée dans les différentes cultures, au delà d'un dialogue entre logiques culturelles différentes, il ne faudrait pas non plus s'ouvrir à une autre logique, celle de la spiritualité. Pour ce faire nous nous interrogerons d'abord sur la pertinence, les conditions et le champ d'un tel dialogue. Puis nous nous interrogerons sur ce que les traditions spirituelles peuvent apporter à la compréhension de l'universalité de l'homme. Enfin nous essayerons de dégager leur contribution éventuelle à la construction d'une nouvelle “humanité”.

SOMMAIRE

PREMIÈRE PARTIE: DROITS DE L'HOMME ET MODERNITÉ OCCIDENTALE

Titre Premier: la modernité, mère de la déclaration de 1789

**Titre II: Les transformations de l'environnement juridique
des droits de l'homme jusqu'à la fin du XXème siècle**

**Titre III: La sortie de la modernité et la remise en question
des fondements des droits de l'homme**

DEUXIÈME PARTIE: DROITS DE L'HOMME ET DIALOGUE INTERCULTUREL - LA SORTIE DE LA MODERNITÉ

Titre Premier: Les fondements du dialogue

**Titre II: "Penser Dieu, penser le droit": les différentes
logiques sociétales non occidentales**

**Titre III: Le dialogue interculturel: un éclairage dialogal de
l'universalité et une négociation entre fusion et articulation des
logiques**

TROISIÈME PARTIE: PENSER L'UNIVERSALITÉ INTERCULTURELLE AVEC L'AIDE DES TRADITIONS SPIRITUELLES - UN PAS VERS LA POSTMODERNITÉ

Titre Premier: Penser la complexité de manière complexe

**Titre II: L'universalité de l'Homme: un problème gagnant
à être éclairé par les traditions spirituelles**

**Titre III: L'universalité de l'humanité et des "droits de l'homme":
vers un nouveau mythe?**

CONCLUSION: DE L'UNIVERSALISME A L'UNIVERSALITÉ

PREMIÈRE PARTIE: DROITS DE L'HOMME ET MODERNITÉ OCCIDENTALE

“Nasrudin se promenait un jour avec un disciple lorsqu’il se trouva, pour la première fois de sa vie, devant un magnifique paysage de lacs.

“Quel enchantement! s’exclama-t-il. Mais si seulement, si seulement...

-Si seulement quoi, Maître?

- Si seulement on n’y avait pas mis toute cette eau!”

(Shah, 1985: 154)

Dans cette partie il s’agira de s’interroger sur les rapports entre modernité occidentale et droits de l’homme. En effet, avant d’engager un dialogue avec d’autres cultures et d’autres logiques, commençons par déterminer notre propre point de vue. Ceci est d’autant plus important que notre culture se veut universelle et a une prétention à détenir l’unique vérité, ce qui est un frein véritable à tout dialogue interculturel (Maruyama, 1996: 35). De plus étant tellement habitué à regarder le monde à travers notre fenêtre, nous ne nous rendons même plus compte de la spécificité de la perspective qu’elle offre (Panikkar, 1984a: 5).

La déclaration universelle des droits de l’homme et du citoyen de 1789, matrice de la déclaration de 1948, est incontestablement le fruit de la pensée française du 18^{ème} siècle et de la pensée moderne occidentale.

Dans un Titre Premier nous définirons cette pensée moderne occidentale en retraçant ses origines et en dégagant ses caractéristiques qui ont directement imprégné notre conception des droits de l’homme, ce qui nous permettra d’explicitier le lien existant entre notre vue du monde et les droits de l’homme.

Mais la modernité occidentale n’est pas restée figée au 18^{ème} siècle. Elle a évolué depuis avec le reste du monde. De nouvelles générations et de nouvelles catégories de droits de l’homme sont apparues, et récemment on a même commencé à assister à leur

décentralisation. C'est cette marche vers la diversification que nous verrons dans un Titre II.

Enfin dans un Titre III nous verrons que cette tendance à la diversification, qui pourrait apparaître à nos yeux comme une aberration dans le contexte de la modernité occidentale, semble plutôt refléter sa transition vers autre chose, vers ce que l'on peut appeler la post-modernité. Nous nous intéresserons aux critiques faites à la modernité, qui font que nous sommes en train d'en sortir, et qui remettent en question les fondements même des droits de l'homme tels que nous les concevons actuellement.

Titre Premier: la modernité, mère de la déclaration de 1789

Qu'est-ce que la modernité occidentale? Les historiens et les philosophes entendent par "modernité" la période qui s'étend de la fin du Moyen Age à la Révolution française et les juristes la prolongent jusqu'à la promulgation du Code civil français en 1804 (Arnaud, 1990: 81). Cette modernité occidentale a ses racines dans la tradition judéo-chrétienne, mais s'en distingue néanmoins par l'importante rupture qui s'est effectuée en son sein depuis le 16^{ème} siècle dans un mouvement de sécularisation et de laïcisation qui s'est dans un premier temps pleinement cristallisé à la fin du 18^{ème} siècle, et plus spécialement dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Puis cette modernité a évolué jusqu'à la seconde moitié du 20^{ème} siècle en développant trois caractéristiques essentielles: l'individualisme, l'étatisme et le capitalisme (Le Roy, 1995a: 21).

Dans notre analyse nous allons laisser de côté l'aspect capitaliste de la modernité pour nous intéresser plus particulièrement à ses caractéristiques directement liées aux droits de l'homme, à sa conception du droit et à celle de l'homme. Pour cela nous n'allons pas faire un historique exhaustif de la modernité mais nous bornerons à dégager les aspects de notre legs judéo-chrétien et les transformations que la modernité leur a fait subir qui caractérisent directement notre conception des droits de l'homme.

Chapitre I: L'héritage judéo-chrétien

Dans notre héritage judéo-chrétien deux notions sont particulièrement importantes pour comprendre l'originalité de notre conception des droits de l'homme: la première se rapporte à l'homme. C'est celle d'individu. La seconde se rapporte au droit. C'est celle d'ordre imposé.

Section 1: L'individu

Pourquoi s'interroger sur la notion d'"individu"? Laissons la parole à Marcel Mauss pour comprendre l'importance de nous interroger sur une notion aussi "connue", aussi "évidente" que celle d'"individu" ou de "personne":

"Il ne s'agit de rien de moins que de vous expliquer comment une des catégories de l'esprit humain - une de ces idées que nous croyons innées, - est bien lentement née et grandie au cours de longs siècles et à travers de nombreuses vicissitudes... C'est l'idée de "personne", l'idée du "moi". Tout le monde la trouve naturelle, précise au fond de sa conscience, tout équipée au fond de la morale qui s'en déduit. Il s'agit de substituer à cette naïve vue de son histoire, et de son actuelle valeur une vue plus précise." (Mauss, 1995: 13).

Voilà bien dépeint l'enjeu de cette section: montrer derrière une apparence de naturel et d'universalité la spécificité de la vue occidentale de la notion de personne et d'individu. Cette notion doit son originalité en grande partie à son héritage chrétien et

est dans sa forme moderne à la base de notre conception des droits de l'homme. Bien que Mauss ne fasse pas cette distinction, je parlerai de "personne" dans le sens de la "persona" latine et dans son contexte juridique et j'emploierai le terme d'"individu" dès qu'on parlera de cette notion enrichie par la conception chrétienne désignant la nature même de l'être humain.

Pour éviter toute confusion dès le départ, précisons qu'il faut distinguer dans l'individu ou dans la personne deux notions: premièrement celle de l'agent empirique, de l'être humain individualisé concret, et deuxièmement celle de l'être de raison, de l'idée de personne ou d'individu que nous nous faisons de cet agent empirique et qui est donc une création de notre esprit, une valeur, mais aussi le sujet normatif de nos institutions (Dumont, 1979: 22-23). Nous nous intéresserons ici uniquement à la deuxième notion.

Notre notion moderne de personne découle de la notion latine de "persona" qui désignait le masque, le masque tragique, le masque rituel et le masque d'ancêtre (Mauss, 1995: 348). De cette première acceptation elle s'est progressivement transformée en un fait fondamental du droit, en tant que "persona", la personne juridique, catégorie essentielle du droit romain à côté de celles de "res" (les choses) et de "actiones" (les actions), qui sont des catégories qui marquent encore notre droit actuel (Mauss, 1995: 350). En devenant catégorie juridique la notion de "persona" fonda un caractère personnel du droit, et devint par là "*synonyme de la vraie nature de l'individu*" dont seul l'esclave, qui n'avait ni personnalité, ni corps, ni nom, ni ancêtre, ni bien propre était exclu (Mauss, 1995: 353-354).

Les stoïciens semblent avoir enrichi cette notion de personne mais c'est le christianisme qui lui a donné une assise métaphysique solide et a donné naissance à ce que j'appelle, dans la lignée de Louis Dumont, l'"individu" (Mauss, 1995: 355).

D'après Louis Dumont, l'individualisme était présent depuis les premiers chrétiens, mais s'est continuellement transformé depuis, "*le ferment cardinal d'abord dans la généralisation de la formule, et ensuite dans son évolution*" étant pour lui la religion chrétienne, jusqu'à la Réforme où plus particulièrement sous l'influence de Calvin on assiste à la cristallisation de la conception moderne d'individu (Dumont, 1991: 36, 71ss).

L'apport capital du christianisme semble être d'avoir établi un lien direct entre l'homme et Dieu et d'avoir ainsi fait de l'homme un être transcendant son être social. Il devint en premier lieu homme et créature de Dieu, avant d'être citoyen ou membre d'une société (Touraine, 1992: 53; Mauss, 1995: 358).

Comme le dit Louis Dumont:

"Ce ... qui est donné dès le départ dans le christianisme, c'est la fraternité de l'amour dans et par le Christ, et l'égalité de tous qui en résulte, une égalité qui, Troeltsch y insiste, "existe purement en présence de Dieu." En termes sociologiques, l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel, voilà peut-être une formule passable du christianisme." (Dumont, 1991: 45).

Or continue-t-il, si dans la formule de Jésus-Christ “Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu” il y a une symétrie entre le spirituel et le temporel, celle-ci n’est qu’apparente. En fait ces deux pôles sont hiérarchisés, le spirituel l’emportant sur le temporel, puisque dit-il “*c’est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César*” (Dumont, 1991: 45). De cette façon c’est l’aspect de l’individu-hors-du-monde, être transcendant, abstrait, indépendant et par là égal à tous les autres êtres “individu-hors-du-monde” qui l’emporte sur celui de l’être “individu-dans-le-monde”, être social non pas abstrait et indépendant, mais défini par sa place dans la société. Ce serait par une pression constante dans l’histoire de l’aspect spirituel sur l’aspect temporel, que petit à petit “*la vie dans le monde sera conçue comme pouvant être entièrement conformée à la valeur suprême, l’individu-hors-du-monde sera devenu le moderne individu dans-le-monde*” (Dumont, 1991: 46). Calvin apportera la touche finale à ce mouvement en dégageant l’individu de son appartenance à l’église, le posant ainsi comme égal aux autres individus dans un champ social uniformisé et homogène, en l’instituant comme individu s’autosuffisant car “individu-en-relation-à-Dieu” (Dumont, 1991: 80).

Voilà schématiquement retracé l’origine de la conception d’individu indépendant et égal à tous les autres qui nous est tellement familière et qui est au cœur de notre conception des droits de l’homme. Nous verrons par la suite, surtout dans notre Titre II de notre deuxième partie, que d’autres sociétés, ayant eu des histoires différentes de la nôtre ne partagent pas forcément cette vue de l’homme.

Section 2: L’ordre imposé

Le deuxième héritage judéo-chrétien essentiel pour comprendre notre conception des droits de l’homme est la conception de l’ordre imposé.

Pour mieux comprendre ce dont il s’agit, il faut ici rapidement présenter la théorie des archétypes sociétaux de Michel Alliot. Selon Michel Alliot celui qui veut comprendre la forme et le sens des institutions juridiques d’une société doit rapporter ces institutions à l’univers de la société dans laquelle il les observe. Cet univers n’est pas uniquement l’univers physique, matériel, le monde visible, mais aussi et surtout l’univers mental, le monde invisible. En effet, s’il y-a pour Michel Alliot un trait commun entre toutes les sociétés, qui permettrait d’éclairer et ainsi de comprendre des phénomènes juridiques ce ne sont pas des universaux, mais c’est le fait que toutes les sociétés construisent leur “*propre univers mental, porteur de modèles fondamentaux et dispensateurs de sens, que révèlent à la fois la vision du monde visible et invisible de chacun de ses membres, sa vision des peuples, de sa société, des groupes auxquels il appartient ou avec lesquels il est en rapport et sa vision de lui même*” (Alliot, 1989e: 214). Retenons que:

“*Pour toute société le monde invisible explique le monde visible: il lui donne cohérence et sens. (...) D’où l’importance (...) de se référer à l’invisible pour comprendre le monde visible non seulement dans son ensemble mais aussi dans chacune de ses manifestations.*” (Alliot, 1989e: 215)

Michel Alliot distingue trois grands archétypes sociétaux conférant un caractère distinct au consensus fondateur du droit des sociétés relevant des différents archétypes: L'archétype illustré par l'univers chinois, où le monde est infini dans le nombre et le temps, se faisant et se défaisant sans cesse sous forme de puissances multiples antagonistes, complémentaires et solidaires, lui donnerait un caractère d'identification. L'archétype illustré par l'univers égyptien et africain, où le Créateur s'est progressivement distingué du monde avec lequel il était originellement lié dans le chaos primordial, lui donnerait un caractère de manipulation. Enfin l'archétype illustré par l'univers des enfants d'Abraham (Islam et occident chrétien), où le Créateur est unique, éternel et extérieur à sa création lui donnerait un caractère de soumission (Alliot, 1989e: 222, 226). Nous reviendrons dans le Titre II de notre Deuxième Partie sur les deux premiers archétypes et nous intéresserons ici uniquement à l'archétype judéo-chrétien de soumission à un ordre imposé.

Comme déjà brièvement indiqué l'univers abrahamique est marqué par un Dieu Créateur unique, éternel et extérieur à sa création. Il préexiste à sa création, la crée et la régit de l'extérieur. Il lui impose ses lois auxquelles elle doit se soumettre. C'est la loi qui est le lien entre le Créateur et sa création. Elle est indispensable au gouvernement des hommes et ne peut émerger au sein d'eux mais leur est nécessairement extérieure et imposée. Comme nous allons le voir dans le Chapitre II de ce Titre cette conception subsiste dans le droit moderne occidental, même si l'Etat, conçu à l'image de Dieu, l'a remplacé en tant que législateur suprême (Alliot 1989e: 223; Rouland, 1988: 404).

Cet archétype de soumission fonde une logique de déresponsabilisation des sociétés qui en révèlent, ces sociétés abandonnant leur gestion à un pouvoir qui leur est extérieur:

“La société est alors décentrée: elle projette son centre en dehors d'elle même; au dessus d'elle même. Les rapports entre ses membres changent totalement. Il ne s'agit plus de rechercher à chaque instant entre soi l'attitude juste. L'attitude juste; c'est de se conformer au système de règles établi par le pouvoir ou, si elles ne sont pas satisfaisantes, de réclamer une nouvelle loi, une nouvelle réglementation.” (Alliot, 1989e: 234)

La mise en évidence de cet archétype de l'ordre imposé en occident et de la logique qui l'accompagne est importante dans une réflexion sur les droits de l'homme sous deux aspects: Premièrement elle nous permet de relativiser la technique de déclaration de droits qui semble correspondre à notre manière de voir l'ordre comme ordre forcément supérieur et imposé de l'extérieur auquel nous devons nous soumettre. Deuxièmement elle nous permet de relativiser notre notion même de droit. En effet, de la conception d'ordre imposé découle l'idée qu'un droit est attaché à l'homme par une force extérieure, et que ce droit est le même pour tous, qu'il est uniforme, s'appliquant à des situations toutes uniformes puisqu'étant toutes définies par leur caractère de soumission à un ordre donné. Cette conception abstraite ignore le droit comme résultante d'une inscription de l'homme dans la société et comme garanti par cette inscription, et nie la pluralité au sein des sociétés. Cet éclairage nous permet aussi de relativiser une demande de plus de droit et d'un meilleur droit pour garantir les droits de l'homme dans la situation actuelle. L'importance de cette prise de conscience

apparaîtra encore plus clairement lorsque nous nous ouvrirons aux archétypes et logiques d'autres sociétés dans notre Titre II de la Deuxième Partie.

Chapitre II: L'apport de la modernité: la laïcité

Nous avons dégagé dans le chapitre précédent, les racines de la notion d'individu et d'ordre imposé dans la pensée judéo-chrétienne. Dans cette partie nous verrons comment ces notions ont été transformées par la modernité occidentale. Le caractère essentiel de cette transformation est la laïcisation de ces notions par la référence à la Raison. Nous nous intéresserons donc dans une Section 1 à la Raison et à la conception moderne de droit naturel qui en découle, puis dans une Section 2 nous nous pencherons sur l'émergence de l'Etat moderne, cadre de la déclaration de 1789.

Section 1: La Raison et le droit naturel moderne

“La pensée moderniste affirme que les êtres humains appartiennent à un monde gouverné par des lois naturelles que la raison découvre et auxquelles elle est elle-même soumise. Et elle identifie le peuple, la nation, l'ensemble des hommes à un corps social qui fonctionne lui aussi selon des lois naturelles et qui doit se débarrasser des formes d'organisation et de domination irrationnelles qui cherchent frauduleusement à se faire légitimer par le recours à une révélation ou à une décision supra-humaine.” (Touraine, 1992: 51)

A l'époque des Lumières il est apparu nécessaire aux philosophes de placer la Raison au centre de la société et d'en évincer Dieu en instaurant une société laïque afin de protéger l'individu contre l'arbitraire religieux et politique par la création d'un univers raisonnable où le “non-vérifiable”, la croyance (surtout religieuse), serait reléguée à l'intérieur de l'espace de la vie privée alors que la Raison régnerait dans l'espace public (Touraine, 1992: 22, 26).

Mais comme le dit Alain Touraine à propos du sujet: *“il faut refuser ouvertement l'idée de la rupture entre les ténèbres de la religion et les lumières de la modernité, car le sujet de la modernité n'est autre que le descendant sécularisé du sujet de la religion.”* (Touraine, 1992: 274).

Ainsi à côté de l'apport nouveau de la laïcité, la valorisation de la Raison va aussi permettre de réinterpréter les anciennes notions judéo-chrétiennes que nous avons décrites dans la section précédente. Celles-ci vont se laïciser, c'est à dire vont être interprétées de manière rationnelle, se défaire de leur fondement métaphysique et religieux, et de cette manière acquérir un caractère rationnel les faisant apparaître comme universelles. Or nous pouvons nous interroger sur la véritable universalité de nos conceptions laïcisées, notre pensée rationnelle moderne même étant marquée, comme le remarque Michel Alliot par notre vision judéo-chrétienne du monde, puisqu'elle vise à découvrir un ensemble de lois qui s'imposent à la nature et la constituent (Alliot, 1989e: 222).

Les notions d'individu et d'ordre imposé seront donc rationalisées et universalisées et par cette *“rupture totale avec la religion et la philosophie traditionnelle (...) la spéculation sur l'état de nature et le Droit naturel est élevée à l'absolu et à une intensité sans précédent”* sous la plume de Hobbes (Dumont, 1991: 107). Emerge la théorie de droit naturel moderne qui aboutit directement dans la révolution française et dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (Dumont, 1991: 96). Ce droit naturel moderne place l'individu comme nous l'avons défini au chapitre précédent, indépendant et abstrait, en son centre, contrairement à la théorie classique où était valorisé la société et où l'homme était avant tout conçu comme un être social (Abou, 1992: 86). C'est à partir de l'individu pris dans son état de nature (avant de vivre en société), qu'on pense la société et l'Etat qui sont vues comme association de ces individus indépendants et égaux par le biais du contrat social (Dumont, 1991: 97 ss). Le droit naturel moderne trouve, comme déjà indiqué, son aboutissement dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Mais plus qu'un simple aboutissement, la Déclaration était la transformation des préceptes et des fictions du droit naturel en loi positive, en vue de permettre de fonder le nouvel Etat sur le seul consensus des citoyens et hors atteinte de l'autorité politique elle même (Dumont, 1991: 121).

Les droits de l'homme s'ils sont liés au droit naturel le sont aussi intrinsèquement au processus de création de l'Etat moderne auquel nous allons maintenant nous intéresser.

Section 2: L'Etat moderne

Nous avons dégagé dans les pages précédentes les notions d'individu, d'ordre imposé, ainsi que la transformation qu'a fait subir à ces notions la philosophie des Lumières par l'intermédiaire de la Raison. Ce cheminement nous mène maintenant à l'Etat moderne, “avatar” laïcisé du Dieu judéo-chrétien (Alliot, 1989e: 226).

Avant de nous replacer ici dans la perspective de la construction de l'Etat révolutionnaire, rappelons brièvement l'apport de la Réforme et celui de la Contre-Réforme qui ont déblayé le terrain pour cette nouvelle conception de l'Etat. Selon Louis Dumont:

“Luther et Calvin attaquent l'Eglise catholique 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'Eglise. En même temps, ils acceptent, ou du moins Calvin très distinctement accepte, l'unification obtenue par l'Eglise du côté politique.” (Dumont, 1991: 80)

C'est des travaux de la Contre-Réforme, qui vont valoriser les idées judéo-chrétiennes déjà existantes d'unité par l'uniformité, que va émerger une nouvelle explication de l'Etat et du souverain qu'on retrouvera ensuite dans le Léviathan de Hobbes. Cette explication est basée sur une représentation “purifiée” de Dieu, de son

Eglise et de son pontife. On passe de l'archétype trinitaire initial où Dieu est trois en un (père, fils et esprit) à la valorisation du "Un" qui se reflète dans l'établissement, dans l'organisation cléricale, du principe d'un Dieu, d'un pape, d'une Eglise, représentation qui se retranscrira dans les deux siècles suivants dans le monde profane sous la forme d'un Etat, d'un Roi, d'un territoire, pour aboutir finalement avec la révolution française à la suppression au plan politique des conditions et des statuts et à l'émergence d'une Nation, d'un Etat et d'un droit (Le Roy, 1995 b: 50-51). "Ainsi", comme le dit Etienne Le Roy, "l'archétype d'unitaire devient "unitariste" en réduisant la diversité à l'unité imposée de l'autorité qui l'organise." (Le Roy, 1995a:14-15)

Les bases pour penser la Révolution "*comme rectification radicale de la société au nom d'un idéal moral*" d'après les termes de Luc Ferry et Alain Renaut (Abou, 1992: 101), dans le sens d'une unification (uniformisation) de la société sous l'égide de l'Etat sont donc données, l'idéal étant de fonder une société parfaitement démocratique et égalitaire. Il s'agit de construire un Etat en rupture complète avec celui qui existait avant, un Etat qui serait déterminé par les individus libres et égaux le composant, organisé de façon rationnelle, et s'opposant ainsi diamétralement à l'ancien Etat hiérarchique légitimé par un monde supra-sensible qui mettait chaque individu à sa place dans la société, en l'inscrivant dans les différentes sphères sociales qu'il ordonnait dans un tout cohérent (Abou, 1992: 89-90). Un tel Etat révolutionnaire ne peut trouver sa légitimation qu'en lui même, ou plus précisément dans "la volonté générale", qui est l'accord de tous quand à son institution, ainsi que dans sa référence à la Raison qui lui confère un caractère universel (Abou 1992: 85, 90, 101).

L'Etat devient lui-même "*Dieu créateur unique et tout puissant, gouvernant le monde par ses décrets. Il lui revient, à lui seul, de créer un monde meilleur et à cette fin de transformer la société par la loi.*" (Alliot, 1989e: 224). L'individu prend par rapport à lui la même position qu'il avait dans la tradition chrétienne, surtout à partir de Luther et de Calvin, envers Dieu: il n'existe plus que des individus abstraits libres et égaux face à l'Etat qui prend en charge leur "salut". L'individu se retrouve seul face à l'Etat et est entièrement dépendant de lui, la société civile étant complètement évincée de notre vue. Il faut lui garantir ses droits face au pouvoir absolu de l'Etat en les déclarant. La conception moderne de l'Etat opposant un Etat laïque tout puissant à des individus "seuls" et égaux a profondément marqué la Déclaration de 1789 qui est la garantie de la liberté des individus face à l'Etat, garantie qui légitime l'Etat même, qui peut désormais être construit comme organisation rationnelle réalisant la volonté générale. Si cette déclaration peut se comprendre dans ce contexte, elle ne doit pas occulter que les droits visés par elle sont aussi garantis par d'autres mécanismes et que nos sociétés ne se résument pas au jeu des deux acteurs que sont l'Etat et l'individu et ne sont pas homogènes (Rouland, 1995c: 17).

Nous avons vu dans ce Titre I que, autant dans son objectif, la construction d'un Etat égalitaire et rationnel et la protection contre cet Etat, que dans sa forme, la déclaration de droits rappelant les tables de la loi transmises par Moïse au peuple élu dont la symbolique était largement utilisée au 18^{ème} siècle pour populariser les déclarations américaine ou française (Le Roy, 1995a: 14), que dans ses présupposés théoriques, idée d'individu, d'ordre imposé, de Raison, d'où découlent les notions d'égalité voir

d'uniformité, d'universalité du droit naturel, la déclaration de 1789 était fortement influencée par la modernité occidentale, elle même construite sur ses racines judéo-chrétiennes.

Voyons maintenant dans le Titre II comment la modernité du 18^{ème} siècle a évolué jusqu'à nos jours et comment cette évolution a influencé notre conception des droits de l'homme.

Titre II: Les transformations de l'environnement juridique des droits de l'homme jusqu'à la fin du XXème siècle

“Le Droit est à la fois lutte et consensus sur les résultats de la lutte dans les domaines qu'une société tient pour vitaux” écrit Michel Alliot (Alliot, 1989e: 207).

Il en découle que *“le droit n'est pas un phénomène statique. Pour les anthropologues du droit, son aspect dynamique compte autant que sa définition: les champs de la juridicité varient suivant les époques, le droit peut se retirer de certains types de relations; les investir, ou en créer d'autres”* (Rouland, 1995e: 198; voir aussi: Rouland, 1989: 78-79).

Dans ce Titre II nous allons nous intéresser aux transformations de l'environnement juridique des droits de l'homme jusqu'à nos jours. Dans un premier chapitre nous nous intéresserons à son évolution endogène, c'est à dire dans un cadre occidental, de 1789 à nos jours. Dans un deuxième chapitre nous nous intéresserons aux apports exogènes, véritables indicateurs d'une décentralisation des droits de l'homme et qui caractérisent plus spécialement les quinze dernières années.

Chapitre I: L'évolution des droits de l'homme: les différentes générations et les différentes catégories de droits de l'homme

L'évolution occidentale des droits de l'homme de 1789 à nos jours peut être saisie à travers l'apparition successive de différentes générations de droits de l'homme. La dernière génération a donné naissance à de nouvelles catégories de droits de l'homme, qu'on peut regrouper sous la notion de “droits culturels” et qui ont profondément affecté notre conception des droits de l'homme.

Section 1: Les différentes générations de droits de l'homme

Traditionnellement on classifie les droits de l'homme en trois générations: au 18^{ème} siècle, droits civils et politiques, individuels; au 19^{ème}-première partie du 20^{ème}, droits économiques et sociaux; dans la deuxième partie du 20^{ème}, droits de solidarité (Rouland, 1995e: 197).

Comme nous l'avons vu, les droits de l'homme de la première génération correspondent à la pensée moderne du 18^{ème} siècle: la société se résume en un assemblage d'individus géré par l'Etat, dans le respect des droits individuels. Il n'y avait donc pas de place pour des droits autres que individuels civils et politiques (Rouland, 1995e: 194).

La deuxième génération émerge avec les revendications de certains groupes ou peuples. Parmi ces revendications il y a celles de peuples décolonisés au 20^{ème} siècle, mais c'est principalement la révolution industrielle, au 19^{ème} siècle, par les mouvements ouvriers qu'elle a engendré, qui a fait subir à la conception des droits de l'homme une

transformation profonde, en mettant en lumière le caractère unilatéral de la déclaration de 1789 et en menant à un rééquilibrage de l'affirmation des droits individuels par l'affirmation de droits économiques et sociaux. En effet les débats sur la constitution de 1848 en France suivis en 1918 par la déclaration soviétique des “droits du peuple travailleur et exploité” obligent l'Etat à un certain nombre de services collectifs, allant même jusqu'à lui conférer un droit d'intervention qui lui avait été refusé par la déclaration de 1789 (Abou, 1992: 104; Rouland, 1993: 203).

Aujourd'hui nous nous trouvons face à une troisième génération des droits de l'homme, les droits de solidarité concernant tous les peuples et l'ensemble de l'humanité comme par exemple le droit au développement, à la paix, à l'environnement etc... (Rouland, 1993: 203). Certains juristes reprochent à ces droits, et pas tout à fait à tort, qu'ils sont beaucoup trop imprécis, trop “fourre-tout”, autant quand à leurs titulaires et débiteurs (individus, peuples, états...) que quand à leur objet, pour pouvoir constituer de véritables droits; ce qui n'exclut pas qu'ils puissent le devenir dans le futur (Rouland, 1995e: 197-198). Il semblerait cependant qu'avec l'avènement de cette troisième génération des droits de l'homme nous soyons conviés à “repenser la dialectique des droits de l'homme, non plus à partir des rapports entre les individus et l'Etat, mais à partir de l'humanité entière et de l'ensemble des peuples qui habitent notre planète” et effectuer ainsi un véritable “retournement” et “recentrage” (Verdier, 1988: 188). Nous nous intéresserons plus en détail à la problématique de cette génération des droits de l'homme dans notre prochaine section.

Retenons de cette section “que la liberté absolue, telle qu'elle a surgi dans l'idéologie révolutionnaire, est un idéal et ne peut se poser comme un fait; qu'elle énonce un devoir-être et ne peut se traduire dans l'élément de l'être. Elle signifie que l'homme n'est pas libre, qu'il doit se libérer; que l'individu n'est pas universel, qu'il doit s'universaliser; que liberté et universalité ne sont pas un donné, mais une tâche infinie, jamais achevée” (Abou, 1992: 90-91). La déclaration de 1789 a posé des idéaux qui devaient se concrétiser dans le futur. Les différentes générations de droits de l'homme sont une expression de cette concrétisation .

Intéressons nous maintenant aux dernières de ces concrétisations, aux nouvelles catégories de droits de l'homme issu de la troisième génération en nous penchant dans notre Section 2 sur les droits culturels.

Section 2: Les nouvelles catégories des droits de l'homme - les droits culturels

On peut diviser les droits de l'homme en deux catégories principales: d'une part le noyau intangible, classique, des droits de l'homme auquel le droit international des droits de l'homme a reconnu un caractère universel et non dérogeable (droit à la vie, à ne pas être soumis à la torture, à ne pas être tenu en esclavage ...) et qui correspond à peu près aux droits contenus dans les deux premières générations des droits de l'homme,

d'autre part une catégorie apparue récemment par la prise en compte de la diversité culturelle, celle des droits culturels et de solidarité qui sont des droits de la troisième génération des droits de l'homme et ont apporté un changement essentiel à la théorie des droits de l'homme (Rouland, 1995c: 140). Nous nous intéresserons dans le cadre de cette section plus particulièrement aux droits culturels.

De par leur nature (voir la section précédente), les droits de la première catégorie, bien que la détermination de leur contenu ne soit pas sans prêter à controverses (Rouland, 1995c: 140-141), sont juridiquement les plus nettement définis et les mieux protégés puisqu'ils s'inscrivent dans une logique de droit étatique visant à protéger des individus.

Les droits culturels par contre sortent de cette logique, comme nous allons le voir et comme nous l'avons brièvement indiqué dans la section précédente par une citation de Raymond Verdier. On peut distinguer deux grands groupes de droits culturels: les droits culturels individuels et les droits culturels collectifs.

Les droits culturels individuels sont ceux permettant à une personne de s'identifier culturellement, en protégeant l'intégrité de sa personne en rapport avec ses choix culturels (langue, éducation, patrimoine culturel, propriété culturelle), et en lui permettant de participer à la culture en développant les droits précédents (participation aux potentiels des cultures, à la formation professionnelle, aux libertés indispensables à la recherche) (Rouland, 1995c: 141-142).

Les droits culturels collectifs, ou droits culturels des peuples peuvent être divisés en un droit à l'autodétermination culturelle, politique et économique, en un droit au développement culturel, politique et économique et en droits culturels des peuples en situation défavorisée (droits des peuples minoritaires, autochtones, déplacés, en danger d'ethnocide ou d'acculturation) (Rouland, 1995c: 142).

De cette brève présentation ressort que les droits culturels dérogent doublement à la conception classique, "étatique", des droits de l'homme.

Premièrement ils sortent de la logique unitaire de l'Etat, surtout depuis la Déclaration sur le droit au développement adoptée par l'ONU (Organisation des Nations Unies) en 1986 qui a affirmé la composante culturelle du développement et a contribué à faire des droits culturels de véritables droits à l'identité, d'où aussi à la différence (Rouland, 1995c: 141; Rouland, 1995e: 198). Deuxièmement ils sortent de la logique du binôme Etat - individu en reconnaissant des droits collectifs. On assiste ici à une véritable opposition entre logiques, celle "*unitaire et administrative*" de l'Etat et celle "*plurielle et innovatrice*" des droits culturels (Rouland, 1995c: 142). La logique des droits culturels semble exiger de repenser notre mythologie sociétale individualiste et uniformisante en l'enrichissant par exemple par des conceptions de mythologies juridiques non individualistes et plurales, dans lesquelles la société est pensée comme reposant sur des groupes, "*dont le jeu, à base d'alliances et d'antagonismes, définit des contenus culturels, d'ailleurs plus ou moins stables*" (Rouland, 1995c: 142). Cette prise en compte des groupes et par là la relativisation du rôle de l'Etat semble aussi intéressant du point de vue de la mise en oeuvre de ces droits. Je suis d'accord avec Norbert Rouland quand il dit:

“A notre sens, il y a un lien indissoluble - qui peut être dialectique - entre les définitions collectives et individuelles des droits de l’homme. L’homme a des droits en tant qu’être humain, mais il ne les réalise, dans toute société, qu’au sein et en fonction de groupes; dans un jeu de droits et obligations réciproques entre la personne et les groupes auxquels elle appartient. Les droits collectifs sont inséparables de la dimension sociale de l’homme et lui sont bénéfiques, à condition qu’ils ne détruisent pas la personne.” (Rouland, 1995c: 142).

La France pour l’instant est peu sensible à la dimension collective des droits de l’homme, voir même méfiante. Néanmoins retenons ici que par le biais des droits culturels, nous nous retrouvons obligé de repenser notre conception classique des droits de l’homme quand au rôle qu’y jouent les notions d’individu et d’Etat et quand à la manière dont ils structurent notre perception de l’espace social et juridique.

Chapitre II: La décentralisation des droits de l’homme: les déclarations non occidentales des droits de l’homme

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les droits de l’homme montraient une tendance à la diversification autant quand à leur contenu, que quand à leurs titulaires et leurs débiteurs. Cependant cette diversification apparaissait comme une progression continue, découlant d’une logique interne des droits de l’homme (“occidentaux”), visant à concrétiser les principes posés dans la déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789, et les adaptant à des exigences nouvelles, même si on ne pouvait pas prévoir où cette logique allait nous mener. Depuis une quinzaine d’années cette diversification a en plus pris un autre aspect, celui de la décentralisation des sources des droits de l’homme. En effet depuis le début des années quatre-vingt sont apparues un grand nombre de déclarations de droits de l’homme se réclamant de traditions juridiques et de courants de pensée non occidentaux mais s’adressant aussi à tous les hommes et ayant une vocation à l’universalité. Nous allons dans ce chapitre nous intéresser à certaines de ces déclarations: la charte africaine des droits de l’homme et des peuples, les déclarations islamiques des droits de l’homme, les déclarations asiatiques des droits de l’homme et enfin les déclarations visant à la reconnaissance des droits des peuples autochtones.

Section 1: La charte africaine des droits de l’homme et des peuples

La charte africaine des droits de l’homme et des peuples adoptée par l’OUA (Organisation de l’Unité Africaine) en 1981, tout en reprenant les droits individuels classiquement reconnus, pose certains principes originaux: premièrement elle donne une place importante au droit des peuples et les conjugue avec les droits de l’homme, les droits de l’homme ne pouvant être respectés que lorsqu’un peuple n’est pas soumis à l’asservissement ou à une domination étrangère. Dans ses articles 20 à 24 elle pose les droits d’autodétermination, de libre disposition des ressources et des richesses naturelles, les droits à l’environnement, à la paix et à la sécurité. Elle insiste aussi particulièrement

sur le droit au développement qui ne se veut pas uniquement croissance économique, mais tend à garantir un développement conforme aux différentes cultures et traditions et accentue la composante culturelle du développement.

Deuxièmement la charte africaine des droits de l'homme équilibre les droits de l'homme par des devoirs de l'homme envers la famille, la société, l'Etat, les collectivités légalement reconnues et la communauté internationale (art. 27. (1)) ce qui s'explique par le fait qu'elle valorise la personne, dont la dimension sociale est essentielle, face à l'individu.

Enfin on peut citer le devoir de l'individu, découlant un peu des deux aspects évoqués ci-dessus, qui est de veiller à "la préservation et au renforcement des valeurs culturelles positives" (art 29 al. 7). Ce devoir peut sembler surprenant dans une optique occidentale uniformisante puisqu'il est l'affirmation non pas uniquement d'un droit mais d'un devoir à la différence tant que celle-ci est positive. Nous comprendrons mieux cette attitude de valorisation de la différence lorsque nous traiterons des logiques sociétales animistes dans notre Deuxième Partie, Titre II, Chapitre III.

Retenons de cette section que de la mise au centre de la Déclaration de la personne et non de l'individu découlent des dispositions originales comme la formulation de droits de peuples liés aux droits individuels, l'équilibrage des droits par des devoirs, ainsi que le droit à l'identité d'où à la différence. (pour toute cette section voir: Rouland, 1995c: 136-137; Rouland, 1995e: 203)

Section 2: Les déclarations islamiques des droits de l'homme

Il existe plusieurs déclarations islamiques des droits de l'homme en raison de la multiplicité des courants de l'Islam. La plus connue est la "Déclaration universelle des droits de l'Homme en Islam", présentée en 1981 à l'UNESCO par le Conseil islamique pour l'Europe. On lui reproche son manque de représentativité, le Conseil étant une institution siégeant à Londres et ses activités n'engageant ni l'Organisation de la Conférence islamique, qui est l'instance la plus représentative des pays musulmans, ni la Ligue islamique mondiale, ni les Etats islamiques. Elle reprend l'essentiel des droits de l'homme classiques, mais reste muette sur les inégalités entre hommes et femmes et sur les droits politiques des non-musulmans, et ne vise pas expressément les châtiments corporels. Son originalité réside surtout dans l'affirmation de l'origine divine des droits de l'homme. En outre elle pose le caractère relatif de la Raison ("*La rationalité en soi, sans la lumière de la révélation de Dieu, ne peut ni constituer un guide infaillible dans les affaires de l'humanité; ni apporter une nourriture spirituelle à l'âme humaine*"), déclare des devoirs ("*Aux termes de notre Alliance ancestrale avec Dieu; nos devoirs et obligations ont priorité sur nos droits*") ainsi que le droit inaltérable à la liberté, notamment culturelle, de tout individu et de tout peuple.

La Déclaration de Koweït de 1980 s'inscrit dans la même lignée mais accorde plus de droits à la femme, oblige les Etats à garantir aux non-musulmans les mêmes droits qu'aux musulmans, recommande l'abolition de la peine de mort et demande aux Etats de

mettre en place des plans de développement permettant de secourir les nécessiteux. La Déclaration de Taïf de 1981 définit largement la liberté religieuse et la Déclaration de Ryad de 1989 qui lui est très similaire l'explique encore plus.

Si les droits de l'homme islamiques se distinguent des droits de l'homme occidentaux par leur caractère divin ils ne sont cependant pas uniformes. Les déclarations des droits de l'homme islamiques sont diverses reflétant ainsi la multiplicité de l'Islam. S'ils sont avant tout des droits de Dieu et qu'au sommet de la hiérarchie normative se trouve la Révélation et non les libertés et droits fondamentaux, ce sont les interprétations différentes de la Révélation qui forment la palette des interprétations islamiques de la problématique des droits de l'homme plus ou moins proches du modèle occidental et qui vont du rejet total jusqu'aux adaptations plus mesurées que nous venons de présenter. (pour toute cette section voir: Rouland, 1995c: 139-140; Rouland, 1995e: 203-204)

Section 3: Les déclarations asiatiques des droits de l'homme

La "Déclaration des devoirs fondamentaux des peuples et des Etats asiatiques" adoptée par le Conseil régional des droits de l'homme en Asie met à la charge des Etats et des peuples des devoirs visant à permettre le respect des droits individuels et collectifs. Plus précisément elle engage l'Etat à veiller au développement, politique, social, économique et culturel et définit ce droit au développement comme individuel et collectif.

La "Déclaration de Bangkok" de 1993, résultant du travail de 110 ONG asiatiques en vue de la Conférence de Vienne sur les droits de l'homme reflète une approche globale de la situation des droits de l'homme en Asie. Elle insiste surtout sur le droit au développement et sur les droits des groupes vulnérables tels que les différentes minorités par exemple linguistiques ou religieuses, les réfugiés, les personnes déplacées, les femmes et les enfants. Enfin dans son article 8 elle fait remarquer que si les droits de l'homme sont universels dans leur nature, ils doivent être considérés dans le contexte dynamique et évoluant du droit international et tenir compte de l'importance des particularités régionales et nationales et de leurs racines historiques, culturelles et religieuses ("*...while human rights are universal in nature, they must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting, bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds*" (art.9)).

La Chine aussi a vu éclore des déclarations émergeant des milieux hostiles au gouvernement communiste et favorables à la démocratie politique. Ce sont le "Manifeste des droits de l'homme en Chine" et la "Déclaration chinoise des droits de l'homme", tous deux très proches des déclarations occidentales et insistant beaucoup sur les droits individuels et l'égalité.

Retenons surtout de cette section l'importance accordée à l'intérieur du cadre universel des droits de l'homme aux différences régionales et nationales d'origine entre

autres culturelles , historiques et religieuses. (pour toute cette section voir: Rouland, 1995e: 204)

Section 4: Les déclarations visant à la reconnaissance des droits des peuples autochtones

Les peuples autochtones bien que ne constituant pas une aire culturelle déterminée, estiment cependant avoir assez de traits communs pour proclamer une Déclaration universelle de leurs droits.

Le “projet de Déclaration universelle des droits des peuples autochtones” de l’ONU a son origine dans l’indignation en 1971 d’ethnologues et d’organisations humanitaires face au massacre de groupes indiens en Amérique du Sud et la colonisation sauvage de leurs territoires. En découlèrent des initiatives qui menèrent en 1982 à la création par le Conseil économique et social de l’ONU d’un groupe de travail sur les populations autochtones. Ce groupe avait pour but de suivre l’évolution de leur situation et d’établir des normes leur conférant des droits à leur protection. Ce travail mena au projet de Déclaration universelle.

Les traits les plus significatifs de ce projet de déclaration sont le droit des peuples autochtones à “*disposer d’eux même*” et à “*déterminer librement leurs rapports avec les Etats dans lesquels ils vivent*” (art.1), l’affirmation de droits qualifiés comme individuels et collectifs (par exemple le droit à conserver et développer leurs caractéristiques ethniques et culturelles et leurs identités distinctes), et enfin l’affirmation de droits collectifs (par exemple le droit d’exister dans la paix et la sécurité en tant que peuples distincts). Outre le caractère individuel classique des droits de l’homme ce projet relativise le rôle et le pouvoir des Etats. Notons dans ce sens que la “Convention n° 169 sur les peuples indigènes et tribaux” de l’OIT (Organisation Internationale du Travail) de 1989 repose sur l’idée qu’il faut favoriser l’égalité et le développement des peuples autochtones en sortant d’une logique étatique assimilationniste et en favorisant au contraire la coopération entre Etats et peuples autochtones. Pour ce faire elle pose deux principes liant les Etats: celui du respect des cultures, modes de vie et institutions traditionnelles des peuples autochtones et celui de la participation effective de ces peuples aux décisions qui les affectent. (pour toute cette section voir: Rouland, 1995c: 144-147; Rouland, 1995e: 204-206)

Retenons l’introduction du caractère plus ou moins collectif de certains droits, l’affirmation d’un droit à la différence, ainsi que la relativisation de L’Etat.

Au cours de ce Titre II nous avons perçu les changements de l’environnement juridique des droits de l’homme qui semblent nous inciter à repenser notre théorie des droits de l’homme. Premièrement la transformation des droits naturels en droits positifs par la Déclaration de 1789, a obligé de repenser ces idéaux abstraits et de les adapter aux situations concrètes. Au départ cette concrétisation s’est manifestée par l’émergence d’une deuxième génération de droits de l’homme, économiques et sociaux. Puis le

“retrécissement” de notre planète a donné émergence à une troisième catégorie de droits de l’homme, celle des droits culturels et de solidarité. Les droits de cette catégorie nous invitent à repenser les droits de l’homme dans une perspective non plus étatique mais du point de vue de l’humanité entière. Cette génération remet en question les fondements des droits de l’homme classiques comme l’étatisme, l’individualisme et l’uniformisme et le juridisme qui en découlent. De plus depuis la deuxième guerre mondiale le monde est devenu de plus en plus pluripolaire. La culture occidentale n’a plus le monopole des droits de l’homme, les déclarations non occidentales ont fleuri et sont source d’enrichissement, dans un dialogue sur les droits de l’homme qui doit tenir compte des réalités actuelles complexes, puisqu’elles mettent en lumière des approches différentes à la problématique des droits de l’homme.

On peut mettre en parallèle le trajet que nous venons de faire avec la jolie allégorie de Boaventura de Sousa Santos relative à la métamorphose du droit moderne et inspirée par “Ainsi parlait Zarathoustra” de Nietzsche:

“J’avancerai l’idée qu’à l’époque moderne, le droit aussi a subi trois métamorphoses (...). Au XVIIème et XVIIIème siècles, le droit apparaît comme un enfant. Les nouvelles théories du droit naturel et la philosophie politique libérale ont représenté une nouvelle et magnifique création de valeurs et de croyances qui témoignent de l’émergence et de la consolidation de la société bourgeoise. Mais à mesure qu’on avance dans le XIXème siècle, le droit devient le lion du négativisme. C’est l’époque où le droit résiste aux exigences suscitées par la question sociale qui pénètre déjà le plan politique par l’intermédiaire de nouvelles forces sociales et politiques. La troisième métamorphose du droit survient au XXème siècle, plus précisément après la Deuxième Guerre mondiale. Cessant de résister, le droit se soumet docilement à toute une série de valeurs et de croyances, parfois complémentaires, parfois contradictoires, imposées par différentes forces politiques et sociales. En somme, le droit est devenu chameau et l’Etat providence est le trait le plus saillant de cette dernière transformation du droit.” (Sousa Santos, 1988: 364)

Ainsi y a-t-il un parallélisme entre l’évolution des droits de l’homme et l’évolution de notre droit. Dans le prochain titre nous essayerons de replacer les observations de ce Titre II dans une optique de sortie de modernité pour mieux les éclairer, ce qui nous permettra de voir si le droit et les droits de l’homme sont effectivement en train de se “rendre” comme semble le suggérer ce Titre II ou s’ils ne sont pas plutôt en train de se redéfinir et de préciser leur domaine.

Titre III: La sortie de la modernité et la remise en question des fondements des droits de l'homme

“Nous avons vite 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.” (Arnaud, 1990: 81)

Voilà brièvement esquissé le cadre de ce Titre III. Les évolutions des droits de l'homme que nous avons décrites dans le Titre précédent deviennent plus compréhensibles dans l'éclairage de la sortie de modernité. Ces évolutions semblaient remettre en question les bases même de la déclaration de 1789 que nous avons dégagées dans notre Titre Premier, et par là ont pu nous apparaître comme des aberrations sous un angle d'approche “moderne”. Mais le droit n'a pas changé tout seul. Nos conceptions du droit et de la société aussi ont changé. Pour mieux comprendre l'évolution des droits de l'homme nous éclairerons dans les pages suivantes successivement l'individualisme, le juridisme et l'universalisme, piliers de la conception classique des droits de l'homme, d'un point de vue occidental en sortie de modernité. Puis nous nous interrogerons sur le défi qui semble nous être posé de penser les droits de l'homme dans le pluralisme et la diversité.

Chapitre I: La remise en question de l'individualisme

Nous avons déjà étudié l'individualisme dans notre Titre Premier. Nous n'allons donc pas y revenir. Rappelons uniquement que dans la conception moderne nous concevons l'individu comme un être unique, abstrait, hors du monde, soumis à un ordre uniforme extérieur, représenté par l'Etat et ses lois, qui lui garantit son égalité face aux autres individus tout en lui permettant de vivre en société.

Remarquons que curieusement *“le progrès de la sécularisation et de la rationalisation oblige de plus en plus à chercher le sujet ici-bas, et rend de plus en plus irréaliste la nostalgie de l'Etre qui a attiré tant de philosophes.”* (Touraine, 1992: 369). On assiste de plus en plus à la prise en compte de l'individu sous sa forme d'être social concret, *“ (...) en ce sens que le Sujet ne se découvre que partiellement et que, selon les circonstances, c'est une partie ou une autre de son appel qui s'entend ...”* (Touraine, 1992: 369). Cette prise en compte de l'individu comme être social va déployer toute son importance dans l'analyse qui va suivre.

Le caractère uniformisant de l'individualisme, découlant de son abstraction et renforcé par l'idéalisme des juristes dont les trois piliers sont l'abstraction de la norme, la prétendue neutralité de ses effets sociaux et son anhistorisme (Le Roy, 1992b: 143), mène à une l'homogénéisation de l'espace social donnant l'image d'un monde uniforme dans lequel les individus sont tous uniformes. La perception de notre monde extérieur comme homogène influence la perception de notre monde intérieur, surtout dans notre contexte

moderne qui est marqué par le paradigme de l'ordre imposé. Nous avons tendance à nous percevoir comme homogène. La prise en compte de l'homme en tant qu'être social nous permet de relativiser ce point de vue. Nous verrons dans le Titre II de notre Deuxième Partie que les sociétés animistes ayant une vue plurale du monde ont aussi une vue plurale de la personnalité. Ici nous nous contenterons de rester dans un contexte occidental et de suivre les analyses de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot d'après lesquels nous vivons dans une pluralité de mondes qui nous déterminent et que nous déterminons: *"(...) dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s'y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de "complexes" au sens où leurs membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et traverser des situations relevant de mondes différents"* (Boltanski et Thévenot cité dans: Le Roy, 1996: 6). L'homme apparaît dans cette perspective, non pas comme un être uniforme et abstrait, mais comme un être multiple et concret, voir un "devenir" multiple et concret. Ce sont son inscription dans le(s) monde(s) soci(al-aux) et son passage de l'un à l'autre qui le caractérisent et lui permettent de jouer le "jeu social" qui n'est pas uniquement jeu entre lui et l'Etat. " Comme l'écrivent Luc Boltanski et Laurent Thévenot: *"Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte"* (Boltanski et Thévenot cité dans: Le Roy, 1996: 6). Nous verrons dans notre Chapitre II la pertinence d'une telle analyse dans le cadre du pluralisme juridique qui permet aux acteurs, voir les oblige, à jouer entre les différents "droits" pouvant s'appliquer à eux dans une même situation (Rouland, 1988: 86). C'est de cette inscription de l'individu dans des mondes différents et de ses définitions correspondantes que semble découler, en plus des différences des vues du monde, la multiplicité des droits de l'homme autant quand à leur fonds (droits de la première, de la deuxième ou de la troisième génération, déclarations non-occidentales), que quand à leur forme (droits individuels, individuels et collectifs, ou collectifs), fonds et forme étant étroitement liés et se déterminant réciproquement. Cette multiplicité vue sous cet angle apparaît non plus comme une aberration à corriger pour revenir à une uniformité des droits de l'homme, mais comme une réalité devant être prise en compte pour pouvoir, ce qui semble s'imposer, repenser les droits de l'homme de manière plurale.

Le pluralisme de la personne et des mondes dans lesquels elle évolue que nous venons de dégager émerge aussi dans le domaine du droit, remettant de la sorte en cause le juridisme.

Chapitre II: La remise en question du juridisme

Il s'agira ici d'éclairer notre juridisme, conception du droit qui survalorise le droit étatique écrit et codifié, par les résultats des recherches récentes de la sociologie, de l'anthropologie et de la théorie du droit. Nous nous intéresserons plus particulièrement au pluralisme juridique puis à la dialectique entre logique institutionnelle et fonctionnelle qui nous permettra peut être de mieux penser le pluralisme.

Section 1: L'émergence du pluralisme juridique

Les recherches en anthropologie, sociologie et théorie de droit ont mis en évidence un pluralisme juridique au sein des sociétés. Loin d'être unitaire le droit dans nos sociétés est doublement plural: premièrement la société globale est composée de différents champs sociaux auxquels s'appliquent des droits différents, et deuxièmement il coexiste des droits différents au sein même des différents champs sociaux s'appliquant parfois même à une même situation (Rouland, 1988: 83-84). Comme le dit Boaventura de Sousa Santos:

“La recherche sur la pluralité juridique dans la société contemporaine (...) met doublement en question le paradigme conventionnel. Si, d'un côté, les professionnels du droit et les juristes acceptent le monopole étatique de la production du droit, la recherche sur la pluralité juridique défend l'existence et la circulation au sein de la société de différents systèmes juridiques dont le système juridique étatique n'est que l'un d'entre eux même s'il est le plus important. D'un autre côté, une conception de droit aussi étendue dénonce une relation plus complexe entre droit et société, du fait qu'il ne s'agit pas d'un droit unique mais plutôt d'un réseau de droits qui doivent s'harmoniser avec la société.” (Sousa Santos, 1988: 365).

A l'image de l'individu et de la société le droit dans un cadre même étatique n'est pas homogène, ce qui donne à réfléchir quand à l'essai d'imposer un droit homogène dans le cadre des droits de l'homme à la société internationale, qui elle se situe hors du référent étatique et est caractérisée par une pluralité bien plus marquée que ne peut l'être la pluralité d'une société à l'échelle étatique. Cette remarque voudrait-elle signifier qu'il n'existerait aucune unité dans l'humanité pouvant permettre l'élaboration de droits de l'homme universels? Je ne le crois pas. Il s'agit plutôt de constater qu' *“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”* (Le Roy, 1995a: 21) et d'en tirer la leçon qui s'impose: remettre en question et faire évoluer notre logique institutionnelle unitariste pour qu'elle s'accorde à nouveau à nos pratiques sociales. C'est en abandonnant notre vision moderne monolithique du droit que nous pourrions véritablement prendre en compte la pluralité intrinsèque à ses pratiques, cette prise en compte des diversités s'avérant d'autant plus importante dans le cadre des droits de l'homme si on veut arriver à une véritable universalité reflétant les voix de tous ceux qui en sont concernés. Il ne s'agit pas de récuser *“(...) l'unité mais l'unitarisme, cet effet discursif autorisant la réduction de la diversité pour fonder idéologiquement le principe d'unité. (...) Il s'avère donc indispensable, pour penser de manière plurielle le pluralisme, de rompre avec le credo de l'unitarisme pour ne retrouver l'unité que là où elle s'impose comme somme de données identifiées (principe d'addition) et non comme un ensemble dont une partie des constituants fait l'objet de récusation ou de réduction (principe de soustraction)”* (Le Roy, 1996: 6-7).

Mais comment penser toute cette diversité, comment y mettre un peu d'ordre? Ici peut nous aider la prise en compte d'une logique complémentaire à la logique institutionnelle dont est marqué le juridisme, la logique fonctionnelle.

Section 2: La complémentarité des logiques fonctionnelle et institutionnelle

Notre vision du droit s'inscrit dans une logique institutionnelle, comme nous avons déjà pu nous en rendre compte dans notre Titre Premier, Chapitre I, Section 2 sur l'ordre imposé. Comme le dit Michel Alliot:

“...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'Etre prime l'action. A son image, les occidentaux affirmeront le primat de l'être sur la fonction.” (Alliot, 1989g: 271)

Mais si l'occident, en valorisant l'être, s'est doté d'un droit institutionnel et a occulté et continue à occulter les logiques fonctionnelles du droit, ces logiques fonctionnelles existent néanmoins et leur prise en compte peut nous aider à mieux comprendre le droit en sortie de modernité et le pluralisme juridique. Nous nous intéresserons ici à la logique fonctionnelle dans le cadre du droit occidental mais y reviendrons en traitant de la pensée animiste dans notre Deuxième Partie, Titre II, Chapitre III.

Etienne Le Roy illustre la coexistence dans le droit à côté d'une logique institutionnelle d'une logique fonctionnelle dans son article “Un droit peut en cacher un autre” par l'exemple des associations de la loi de 1901 (Le Roy, 1992c: 16-19).

La logique institutionnelle s'impose à l'association lorsque son objectif est avant tout de défendre, d'imposer certaines normes sur lesquelles les associés se sont mis d'accord (fixer des normes de gestion d'un ouvrage public par exemple). Par l'institution de l'organisation comme extérieure et supérieure elle sera d'autant plus efficace puisqu'elle paraîtra incontestable, légitime et efficace (Le Roy, 1992c: 16). Mais l'association peut avoir d'autres buts comme par exemple de se protéger (association de consommateurs). Ici c'est l'objectif poursuivi, qui n'est plus de faire respecter des normes, qui l'emporte. On se trouve donc en présence d'une logique fonctionnelle et non plus institutionnelle. Cette logique “suppose une demande de droit qui ne cherche plus des principes ou des normes (règles de fonds) pour stabiliser ou ordonner une situation comme dans la logique institutionnelle. On a besoin ici de formes et de mises en forme”. La logique institutionnelle “seule prise en considération jusqu'à maintenant, doit gérer un consensus existant exprimé par des règles, des principes ou des normes permettant de gérer un projet global ou particulier et de privilégier la permanence du lien social en reproduisant la logique institutionnelle”. La logique fonctionnelle quand à elle “se préoccupe de savoir comment construire ou reconstruire le lien social, comment accéder à l'institution et bénéficier de la protection des lois.” (Le Roy, 1992c: 17). Elle privilégie en outre “sans ignorer le droit strict, par des procédés qui privilégient la négociation des intérêts à la confrontation des droits et favorisent l'émergence de nouveaux modèles de sociabilité. C'est une des raisons pour lesquelles la médiation apparaît actuellement comme espoir du dépassement de certaines de nos contradictions

fondamentales ou comme une porte ouverte vers la formulation de nouveaux projets de société” (Le Roy, 1992c: 18).

Que peut nous apporter la prise en compte de la logique fonctionnelle dans le cadre de notre réflexion sur les droits de l’homme? Les droits de l’homme sont à l’instar de la loi étatique et du mythe judéo-chrétien de la création du monde marqués par une logique institutionnelle: on essaye d’imposer un ordre au désordre en instituant des droits de l’homme. Or rappelons nous que nous pouvons voir les droits de l’homme (au moins) de deux manières, comme nous l’avons déjà indiqué dans notre introduction. Nous pouvons les considérer comme un acquis ou comme un requis. Si nous les considérons comme un acquis il s’agit effectivement aujourd’hui de *“gérer un consensus existant exprimé par des règles”* (voir ci dessus) et la logique institutionnelle s’impose. Mais notre travail semble pour l’instant plutôt nous suggérer qu’il s’agit à leur propos plutôt d’un requis. Premièrement le *consensus* n’existe pas encore. Deuxièmement les droits de l’homme sont loin d’être appliqués universellement. Il ne s’agit donc pas pour l’instant de *gérer* une situation mais d’en créer une nouvelle. Nous semblons donc être invité s à repenser les droits de l’homme dans une logique fonctionnelle ayant pour objectif de permettre à tous les êtres humains de vivre dignement, et à ne pas nous limiter à une logique institutionnelle ayant pour objectif d’appliquer les normes “droits de l’homme”. Enfin la prise en compte de cette logique semble nous permettre de penser les droits de l’homme de manière plus souple, plus pragmatique et plus plurale, et peut être aussi de formuler un nouveau projet de société au niveau mondial.

Citons pour terminer Etienne Le Roy:

“Tout en étant associée aux représentations classiques du droit fondé sur la norme , la logique fonctionnelle autorise la prise en compte d’autres modèles de comportement ou d’autres modes de régulation. Elle introduit ainsi l’élasticité dont notre dispositif institutionnel a besoin pour sortir des contraintes de la modernité sans rupture excessive. (...) Elle propose ainsi à des sociétés toujours plus complexes et différenciées et exigeant une conception pluraliste du droit une structure nouvelle, souple et adaptable dont elle a besoin” (Le Roy, 1992c: 18-19).

C’est peut être la prise en compte de la logique fonctionnelle qui nous permettra de passer de notre paradigme unitaire à un paradigme plus plural. Ce passage d’une logique unitaire à une logique plurale soulève aussi le problème de l’universalisme auquel nous allons maintenant nous intéresser.

Chapitre III: La remise en question de l’universalisme

“Le droit “moderne” est un droit qui s’est construit sur des principes philosophiques en honneur à l’époque qui porte ce nom: croyance dans le caractère universel des solutions juridiques et dans les bienfaits de la toute-puissance de la loi. A entendre les philosophes, les juristes et les législateurs de la fin du XVIIIème siècle, le droit était susceptible d’une connaissance universelle, car les principes qui le dictaient étaient inscrits dans le coeur de chacun, ils pouvaient être connues grâce aux seules lumières naturelles de la raison. (...) la loi parce qu’elle était générale,

claire, traitant du bien commun et ne s'intéressant pas aux cas particuliers, apparaissait comme la garantie suprême contre l'arbitraire. On parle donc, dès lors, d'un droit, au singulier. Et ce droit ne peut être posé que par le législateur (...)", écrit André-Jean Arnaud (Arnaud, 1990: 81).

Nous avons déjà constaté dans le Chapitre II de notre Titre Premier que le caractère rationnel du droit naturel moderne lui conférait un caractère universel. Mais nous avons aussi montré que le caractère rationnel était accordé *a posteriori* à un droit qui n'avait son origine non pas dans la raison mais dans la raison juridique occidentale moderne, elle même héritière d'une longue histoire.

De plus nous avons remis en question tout au long des pages précédentes la prétention du droit étatique à détenir le monopole pour réguler notre vie en société, en dégagant la pluralité des mondes et des logiques dans lesquels nous nous mouvons et auxquels nous sommes confrontés. Nous nous rendrons encore mieux compte du caractère relatif de notre conception du droit lorsque nous nous intéresserons aux différentes logiques sociétales non occidentales dans le Titre II de notre Deuxième Partie. Mais notons déjà ici que cette "non-universalité" se laisse facilement percevoir en s'intéressant à l'exportation et à la réception des modèles occidentaux d'Etat et de droit dans le monde suite aux colonisations occidentales. L'exemple de l'Afrique depuis les indépendances est marquant (Rouland, 1988: 360-387). En suivant l'évolution du modèle occidental de l'Etat et du droit importé en Afrique depuis les indépendances on constate qu'au début l'imitation de ce modèle semblait être perçue comme la clef de l'accès à la modernité. Les droits traditionnels quand à eux semblaient perçus comme des obstacles à éliminer de toute urgence pour assurer le développement (Conac, 1980: XVI). Or ce mimétisme s'est relevé d'une part inefficace, voir néfaste et d'autre part a donné lieu à toutes sortes de métissages et de réappropriations de la part des africains, ce qui prouve bien que la conception occidentale de l'Etat et du droit n'est pas exportable "clefs en main" (Le Roy, 1991: 114 ss). De nos jours *"la confiance héritée de l'Europe au moment des indépendances fait peu à peu place à la prudence, à la défiance à l'égard du Droit et des risques d'uniformisation qu'il comporte"* et on se retourne à nouveau vers les droits traditionnels pour relever le défi de la construction de l'Afrique (Alliot, 1980: 489). Cet exemple nous met en garde de ne pas vouloir essayer d'imposer des droits de l'homme à notre manière partout, même s'ils peuvent véhiculer des valeurs universelles, car ceci risquerait d'être, et est d'ailleurs, fort inefficace.

Vu les rationalités différentes qui existent (et que nous verrons encore plus en détail) il semble nécessaire de repenser l'universalisme des droits de l'homme car il semble difficile d'asseoir l'universalité des droits de l'homme sur une "Raison" qui n'est pas partagée par tous. De plus comme le remarque Michel Troper: *"les normes sont valides, non parce qu'elles ont été énoncées au terme d'un traitement correct, mais seulement parce qu'elles ont été posées par une certaine autorité: auctoritas, non veritas, facit jus"* (cité dans: Le Roy, 1992c: 13). On peut se demander si on ne devrait pas reconstruire cette universalité sur les valeurs plutôt que sur la raison en suivant l'analyse d'Etienne Le Roy:

"Ce qui est fondamental, ce n'est pas la règle de droit, mais bien les valeurs auxquelles elle se réfère. Le droit est ainsi l'expression de représentations qui unifient la société concernée autour

d'un "projet", d'une "charte", ou d'une "constitution" dont on déduit l'ensemble des régulations, juridiques ou non. (...) Le recours aux valeurs de la société s'avère donc comme un moyen fondamental, apte à assurer une autorité reconnue, et, partant, crédible. En effet, confisqué par l'Etat, l'énoncé du droit ne reflète pas toutes les aspirations et les valeurs des populations. Il faut sortir de l'équation : droit égal loi, égal Etat. (...) En insistant sur les valeurs et la symbolique comme sources du droit, le monopole étatique en matière d'élaboration de normes pourrait être remis en question. Le droit pourrait donc s'annoncer comme le résultat d'une négociation sociale. (...) Ce qui est important aujourd'hui, c'est de multiplier les forums pour dégager des consensus, non de vouloir dégager à tout prix des normes juridiques abstraites et impersonnelles censées asseoir l'uniformité. Nous sommes interpellés par la construction d'un nouveau lien social entre les cultures; nous ne pouvons plus faire de la raison l'unique critère de l'homme créateur. Ceci nous oblige à interpréter la modernité, qui ne pourra plus se déclarer moderne au sens de la "philosophie des Lumières." (Le Roy, 1993a: 64, 65, 67, 71)

Dans ce Titre III en éclairant tour à tour l'individualisme, le juridisme et l'universalisme sous-jassant aux droits de l'homme d'un regard en sortie de modernité nous nous sommes aperçus que nous nous dirigeons de plus en plus vers une conception plurale du droit qui nous permettra de repenser les droits de l'homme de manière plurale, afin d'en arriver de leur universalisme à leur universalité, ce qui nécessitera probablement de les reconstruire sur les valeurs humaines et non pas seulement sur la Raison et le droit.

Ce Titre III est l'aboutissement de notre première partie au cours de laquelle nous avons fait un passionnant voyage à travers le temps et qui nous a mené des origines des droits de l'homme et de leur conception classique très unitariste au 18^{ème} siècle à une réalité à la fin de ce 20^{ème} siècle, qui nous apparaît beaucoup plus plurale et complexe et commence à être appréhendée par une science de l'homme et du droit en sortie de modernité, et nous fait apparaître la conception classique des droits de l'homme comme bien plus universaliste qu'universelle. Nous nous retrouvons un peu dans la situation du Mulla Nasrudin dans l'histoire qui figure au début de cette partie. Après notre long voyage nous nous retrouvons enfin devant un paysage magnifique, passionnant qui s'offre à nos yeux: un paysage de diversité. Mais bien que nous nous émerveillions et nous exclamions: "Quel enchantement !", nous avons aussi un petit pincement au coeur et nous disons: " Mais si seulement, si seulement ... si seulement on n'y avait pas mis toute cette diversité!" Dans la prochaine partie nous essayerons de relever le défi de penser cette diversité comme base d'une véritable universalité des droits de l'homme au moyen du dialogue interculturel, de ne pas nous replier sur notre passé, la modernité, mais d'avancer dans notre présent, la sortie de modernité, pour créer un futur des droits de l'homme caractérisé par leur universalité dans leur pluralité.

DEUXIÈME PARTIE: DROITS DE L'HOMME ET DIALOGUE INTERCULTUREL - LA SORTIE DE LA MODERNITÉ

“Le Mulla, qui venait d’être nommé magistrat, jugeait sa première affaire. Le plaignant exposa son problème de façon si convaincante que Nasrudin s’exclama:

“Je crois que tu as raison!”

Le greffier le pria de se contenir car le prévenu n’avait pas encore été entendu.

Nasrudin fut si transporté par l’éloquence du prévenu qu’il s’écria, dès que celui-ci eut fini de parler:

“Je crois que tu as raison!”

Le greffier n’en put supporter davantage:

“Votre Honneur, ils ne peuvent avoir raison tous les deux.

- Je crois que tu as raison!” dit Nasrudin.” (Shah, 1989: 67)

Nous nous sommes retrouvés à la fin de la dernière partie, en sortie de modernité, face à un monde de diversité qu’on commençait à approcher en termes pluraux. Dans cette partie nous essayerons d’appliquer l’approche plurale et dynamique, qui caractérise la sortie de la modernité, à la problématique des droits de l’homme. Il s’agira de voir comment à partir de la pluralité des vues du monde et de l’homme des différentes cultures on peut en arriver à une universalité des droits de l’homme. Nous avons dégagé dans notre dernière partie l’importance de la négociation pour arriver à la création de nouveaux consensus sociaux. Cette négociation nécessite la mise en place de forums où ces nouveaux consensus pourront émerger. Dans cette deuxième partie nous essayerons donc de mettre en place un forum de dialogue interculturel d’où pourrait émerger une nouvelle universalité des droits de l’homme, l’enjeu étant d’une part de sortir de l’universalisme tout en dépassant le relativisme culturel.

Dans une Titre Premier nous essayerons d’explicitier le rôle que peut jouer le dialogue dans l’élaboration d’une théorie plurale mais cependant unie des droits de l’homme dans une perspective de sortie de modernité. Nous nous intéresserons à ce que signifie ce “dialogue” puis nous dégagerons les bases qui nous permettront d’entrer plus spécifiquement en dialogue interculturel et qui nous permettront de dépasser l’autisme voir le “simple “échange” de points de vue” (voir l’introduction du mémoire).

Dans un Titre second nous essayerons de déterminer le cadre dans lequel un tel dialogue peut s’inscrire en dégageant les différentes logiques (“logoï”) à travers (“dia”) lesquelles un consensus et ainsi une universalité des droits de l’homme pourrait émerger.

Enfin nous verrons dans un Titre III comment nous pourrions articuler et mutuellement enrichir les différentes logiques autant pour dégager des valeurs universelles que pour garantir la protection universelle de ces valeurs.

Titre Premier: Les fondements du dialogue

Nous définirons pour commencer, dans un Chapitre I, la manière dont nous envisageons le dialogue. Puis nous dégagerons les exigences d'un dialogue entre cultures. La première de ces exigences, qui est de sortir du paradigme de l'englobement du contraire marquant notre manière de construire l'autre et empêchant un véritable dialogue, fera l'objet de notre Chapitre II. Cette exigence nous mènera à une seconde, que nous étudierons dans notre Chapitre III: celle d'une construction diatopique de "l'autre", qui nous permettra de dégager les logiques "autres" de l'"autre", nous permettant ainsi d'entrer véritablement en dialogue avec lui.

Chapitre I: La définition du dialogue

Nous avons déjà, dans l'introduction de notre mémoire, brièvement défini le sens que nous donnions au terme de "dialogue" dans le cadre de ce mémoire. Il s'agissait non pas uniquement d'un simple entretien de personnes pouvant dans l'extrême se résumer à un entretien de sourds, mais plutôt d'un entretien entre logiques et à travers des logiques permettant d'éclairer la problématique de l'universalité des droits de l'homme.

Dans ce chapitre nous approfondirons et étendrons cette définition et nous intéresserons à la possibilité d'un tel entretien de logiques. L'enjeu est de définir le dialogue de telle manière qu'il puisse permettre d'une part de sortir de l'universalisme actuel des droits de l'homme et d'autre part de dépasser le relativisme dans lequel nous risquons de tomber par la prise en compte de logiques culturelles différentes. Cette définition nous permettra ensuite de réfléchir sur les conditions d'un tel dialogue.

Nous nous baserons dans ce chapitre sur les travaux de Michel van de Kerchove et de François Ost sous la plume desquels a émergé un nouveau paradigme de la théorie du droit, celui de l'"entre-deux", qui nous paraît particulièrement fructueux (Kerchove et Ost, 1992: 50). Une première approche de ce nouveau paradigme a été donné à ces deux auteurs par la position épistémologique d'*interdisciplinarité* qu'ils revendiquaient (Kerchove et Ost, 1992: 51). Laissons les s'exprimer:

"A partir du moment où on se refuse à la sécurité du particularisme disciplinaire et au rêve d'une totalisation du discours, on renonce aux assurances du savoir établi (parcellaire ou total, peu importe), pour ordonner la production du savoir à un incessant travail d'écart entre les discours existants. C'est dans le creux de cet "entre-deux" que se dévoile la figure de notre épistème, comme c'est dans l'échange du dialogue que s'articule le sens de notre praxis." (Kerchove et Ost, 1992: 52)

Tout au long de ce mémoire nous nous sommes placés dans une telle perspective, ce qui apparaîtra encore plus clairement à partir de maintenant. En effet notre Première Partie a consisté à relativiser notre point de vue moderne "totalisant" et "sécurisant" et à clarifier notre propre position pour nous permettre, à partir de maintenant, de nous

mettre en relation avec d'autres points de vue de façon à ce que de cet "entre-deux" puisse émerger un nouvel "épistème" des droits de l'homme. Il s'agit aujourd'hui pour nous dans le cadre des droits de l'homme de permettre la mise en place d'un "(...) *dialogue, qui, du "je" au "tu", mène au "nous" dans l'entre-deux de l'interlocution*" comme le disent Michel van de Kerchove et François Ost en s'appuyant sur les recherches de Fr. Jacques (Kerchove et Ost, 1992: 62) et permettant à en arriver à une universalité des droits de l'homme. Ce dialogue nécessite une articulation de points de vue à la fois interne et externe à notre science des droits de l'homme, qui devra s'ouvrir à d'autres sciences et d'autres manières de penser les "même" sciences dans les cultures différentes, en bref: à d'autres logiques. Nous reviendrons plus en détail sur ce dernier point dans notre Chapitre III sur la construction diatopique de l'"autre".

Il s'agit donc de créer un espace, un "entre-deux", entre "eux" et "nous". Mais la création d'un tel espace ne suffit pas. Il faut en plus qu'il soit fécond ce qui nous mène à rechercher un dialogue "coopératif" (Kerchove et Ost, 1992: 63). Ce dialogue suppose que toutes les cultures cherchent un commun accord sur les droits de l'homme. *"Et pour cela, il faut réunir deux conditions: d'une part il convient qu'une culture ne prétende pas accéder de manière naturelle ou "innée" à l'universel, d'autre part il est souhaitable que la prise en compte de la diversité culturelle n'implique pas une survalorisation des particularismes"* (Le Roy, 1994b: 60).

Je rappelle ici que je me situe dans ce mémoire dans un point de vue occidental, essayant d'apporter une contribution occidentale à l'engagement d'un véritable dialogue interculturel sur les droits de l'homme. Je me contente donc de faire une auto-analyse et une auto-critique de l'occident permettant aux occidentaux de s'ouvrir à un véritable dialogue interculturel qui permettrait un enrichissement mutuel des points de vue, ce qui ne signifie pas que les autres cultures n'aient pas leur propre auto-analyse et auto-critique à faire pour pouvoir elles aussi s'ouvrir à ce véritable dialogue.

Si j'ai fait cette petite parenthèse, c'est que dans le dialogue des déviations plus ou moins conscientes sont possibles. Les conscientes sont par exemple la tricherie ou le "double jeu" (Kerchove et Ost, 1992: 63). Mais c'est d'une déviation souvent inconsciente dont nous occidentaux devons surtout nous méfier, celle qui est liée à notre manière de nous voir "comme accédant de manière naturelle ou "innée" à l'universel" (voir plus haut la citation de Etienne Le Roy) et qui se reflète dans l'universalisme des droits de l'homme que nous avons dégagé dans notre Première Partie. Cette vision du monde en relation avec ce que Serge Latouche appelle l'"occidentalisation du monde" (Latouche, 1992: 7 ss) mène à un *"autre échec du jeu dialogal qui consiste à imposer par la contrainte une opinion commune - orthodoxie, opinion droite, idéologie; il y va cette fois non plus d'un double jeu, mais d'une rupture du jeu, l'un des partenaires faisant à la fois les questions et les réponses."* (Kerchove et Ost, 1992: 64).

Une fois cette obstacle dégagé les prémisses à l'engagement d'un véritable dialogue semblent données permettant ainsi, même si les logiques en contact sont différentes, l'émergence d'un "(...) *"nous" - sujet collectif produit de l'entre-tien, entrelacs du "je" et du "tu" embarqués dans le dialogue. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ce "nous" dialogal ne se construit pas de la sommation brute de deux entités monolithiques: un*

“je” et un “tu” constitués tels qu’en eux-mêmes... Ce “je” et ce “tu” entre lesquels circule la parole sont, dès l’abord, divisés, scindés par la fracture où l’autre se fait entendre. Il n’y a de dialogue possible que parce que s’est déjà creusée au sein du “je” la place où s’inscrira la voix de l’interlocuteur.” (Kerchove et Ost, 1992: 64).

Il y a donc une dernière condition à remplir pour l’émergence d’un véritable dialogue: celui de creuser dans notre “je” la place où pourra s’inscrire la voix de notre interlocuteur. Dans les deux chapitres suivant nous verrons comment nous pouvons “creuser” une telle place.

Chapitre II: La sortie du paradigme de l’englobement du contraire

Nous avons vu dans le Chapitre II de notre Titre Premier qu’au siècle des Lumières la Raison a émergé comme moyen d’expliquer et d’organiser le monde, évinçant les explications métaphysiques qui étaient reléguées au niveau de simples croyances. Cette valorisation de la Raison a permis, sur le plan de la théorie juridique et politique, de repenser la société et surtout de conférer aux conceptions modernes occidentales dont l’individualisme un caractère rationnel d’où universel. Elle a permis de penser l’humanité comme une, puisque composée d’individus égaux (car abstraits) et soumis à la même rationalité, et a ainsi permis d’asseoir l’universalisme des droits de l’homme. En même temps c’est par la rationalité que nous entrons en contact avec d’autres cultures et constatons et interprétons leurs différences à la nôtre. Nous nous intéresserons donc dans ce chapitre à la rationalité occidentale dans sa façon d’appréhender l’“autre” en nous appuyant sur les travaux de Louis Dumont. Pour Louis Dumont notre rationalité est marquée par le principe de l’englobement du contraire que nous occultons. Laissons lui la parole pour nous expliquer ce dont il s’agit, à l’exemple de la création d’Eve à partir d’une côte d’Adam, au premier livre de la genèse:

“Dieu crée d’abord Adam, soit l’homme indifférencié, prorotype de l’espèce humaine. Puis dans un deuxième temps, il extrait en quelque sorte de cet être indifférencié un être de sexe différent. Voici Adam face à Eve, cette fois en tant que mâle et femelle de l’espèce humaine. Dans cette curieuse opération, Adam a en somme changé d’identité tandis qu’apparaissent un être qui est à la fois membre de l’espèce humaine et différent du représentant majeur de cette espèce. Adam, ou dans notre langue l’homme, est deux choses à la fois: le représentant de l’espèce humaine et le prototype mâle de cette espèce. A un premier niveau homme et femme sont identiques, à un second niveau la femme est l’opposé ou le contraire de l’homme. Ces deux relations prises ensembles caractérisent la relation hiérarchique, qui ne peut être mieux symbolisée que par l’englobement matériel de la future Eve dans le corps du premier Adam. Cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble): l’élément fait partie de l’ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s’en distingue ou s’oppose à lui. Il n’y a pas d’autre façon de l’exprimer en termes logiques que de juxtaposer à deux niveaux différents ces deux propositions qui prises ensembles se contredisent. C’est ce que je désigne comme “englobement du contraire.”” (Dumont, 1991: 140-141; dans une version un peu différente: Dumont, 1979: 397).

Le problème de notre rationalité individualiste égalitaire est qu'elle perd de vue cette hiérarchisation, cet englobement du contraire, en ne fixant son attention que sur un seul niveau (Dumont, 1979: 398). Ainsi:

“Pour faire cohabiter deux principes contradictoires, l'idéologie moderne affirme l'idée d'égalité en englobant toutes les formes d'organisation dans un référent commun mais réintroduit le principe hiérarchique en pensant “l'autre” comme le contraire de soi, un soi “naturellement” supérieur puisqu'il s'agit de la culture occidentale. Ainsi obtiendra-t-on un système explicatif qui, sous l'apparence de l'objectivité, dénature en fait toutes les classifications ramenées non seulement à des oppositions dichotomiques mais surtout à l'identification de l'autre à partir du soi et comme son contraire.” (Le Roy, 1996: 2)

Etienne Le Roy remarque aussi que *“Penser l'autre comme le contraire de soi a été aussi une pratique générale de la science coloniale africaniste, que l'examen de la littérature démontre progressivement”* (Le Roy, 1996: 3).

Nous devons donc nous méfier, en essayant de dégager une universalité des droits de l'homme dans le dialogue interculturel, de ne pas tomber dans le piège de l'englobement du contraire. En effet si nous tombons dans ce piège le dialogue même et ainsi son objectif semblent compromis.

Nous avons vu dans notre Chapitre I qu' *“Il n'y a de dialogue possible que parce que s'est déjà creusée au sein du “je” la place où s'inscrira la voix de l'interlocuteur.”* (Kerchove et Ost, 1992: 64). Or en construisant “l'autre” comme son contraire, donc comme fondamentalement étranger à soi même, on rend très difficile de “creuser en soi la place où pourra s'inscrire la voix de l'interlocuteur”. En effet la catégorie d'être humain est trop abstraite pour suffire à créer une telle place. De plus définir a priori l'“autre” comme notre contraire ne permet plus l'émergence d'un “entre-deux” et d'un “nous” puisque la situation sera gelée dès le départ par une frontière entre le “soi” et “l'autre” semblable à un miroir nous renvoyant l'image inversée de nous même. De ce miroir rien de nouveau ne peut émerger car, bien que sécurisant, il n'en reste pas moins un plan statique, figé, tout le contraire de l'“entre-deux” qui est un espace dynamique, ouvert, ne reflétant pas ce qui est (ou ce que nous croyons devoir être) mais renfermant la potentialité de ce qui pourrait être. Nous serions alors emprisonné dans le dilemme du choix entre “universalisme” ou “relativisme”, condamné ainsi soit à soumettre “l'autre”, soit à l'ignorer.

Avant de nous lancer dans notre Chapitre III où nous verrons comment nous pouvons construire “l'autre” autrement que comme notre contraire, afin de permettre l'émergence d'un véritable dialogue, méditons ces quelques paroles de Chögyam Trungpa, l'une des figures marquantes entre les lamas tibétains qui ont commencé à présenter et à enseigner le bouddhisme tibétain aux occidentaux:

“Ordinairement, l'espace évoque l'idée de quelque chose de vacant ou de mort, mais dans ce cas l'espace est un vaste monde qui est capable d'absorber, de reconnaître, d'accueillir. (...) Au fond, le guerrier est quelqu'un qui n'a pas peur de l'espace, à l'inverse du lâche, qui est constamment terrifié par l'espace.

(...) Le lâche a peur de l'obscurité, car il n'y voit rien, et peur du silence, car il n'entend rien. La lâcheté, c'est de transformer l'inconditionnel en une situation de crainte par l'invention de points de repère et de conditions de tout ordre. Pour le guerrier, par contre, l'inconditionnel n'a pas à être conditionné ni limité, à être perçu comme positif ou négatif; il peut tout simplement être neutre, tel qu'il est.

Le monde du soleil couchant² craint l'espace, la vérité non référentielle. (...) Ils ont peur de transcender les conditions et points de repère qu'ils se sont imposés à eux-même. Dans le monde du soleil couchant, les gens croient à leurs points de repère de manière absolue. (...) Le monde du soleil couchant nous enseigne à préserver notre chair et notre sang, à porter une armure pour nous protéger. Mais de quoi nous défendons-nous en réalité? De l'espace!

Si nous réussissons à nous blinder complètement, nous aurons peut-être une sensation de sécurité mais, en même temps, nous nous sentirons terriblement seuls. (...) Nous ne savons plus comment nous enlever cette armure, nous ne savons absolument pas comment nous conduire sans le point de repère de notre propre sécurité. La voie du guerrier nous pose un défi: nous devons émerger du cocon et nous aventurer dans l'espace, en faisant preuve de vaillance et de douceur à la fois.” (Trungpa, 1990: 159-160)

Chapitre III: La construction diatopique de “l'autre”

Rappelons nous de la citation de Federico Mayor tout au début de ce mémoire: *“Chaque culture, chaque langue représente un mode unique d'interprétation ou de relation unique à un monde qui est si complexe que la seule façon de le connaître ou d'entrer en contact avec lui est de l'aborder sous tous les angles possibles”* (p 1 du mémoire).

Nous nous sommes effectivement rendu compte de la spécificité de notre point de vue moderne sur le monde au cours de notre Première Partie. Plus spécifiquement, notre Chapitre II du Titre II sur les déclarations non occidentales des droits de l'homme a fait apparaître des divergences entre notre conception des droits de l'homme et celles d'autres cultures. Cependant nous nous sommes arrêtés à la simple constatation de ces divergences sans dégager les logiques qui les sous-tendaient. Nous nous sommes d'une certaine manière contentés de construire “les autres” comme notre contraire, donc comme radicalement différents de nous, du moins en ce qui concerne nos points de divergence. Dans cette partie nous allons voir comment nous pouvons construire ces points de divergence comme autre chose qu'une différence radicale, en les éclairant par d'autres logiques que la nôtre, celles qui les ont fait émerger. Ceci nous permettra de mieux les comprendre et d'entrer en leur contact par le dialogue interculturel. Nous passerons donc de l'analyse des divergences à partir d'un point de référence unique, celui correspondant à notre culture, à une analyse des divergences à partir d'un système de références multiple, intégrant les points de vue des autres cultures.

² L'expression ne renvoie pas ici à l'occident mais à un état d'esprit humain étroit et limité qui doit être compris en relation avec le concept de “Soleil du Grand Est” qui renvoie à un état d'esprit éveillé (Trungpa, 1990: 57 ss)

Pour cette approche nous nous appuyerons sur l'herméneutique diatopique développé par Raimundo Panikkar dans son article "La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?" (Panikkar, 1984a: 4-6).

Dans cet article Raimundo Panikkar fait remarquer que c'est une mauvaise méthode pour essayer de comprendre une autre culture, que d'y transférer ses propres notions et catégories et d'essayer de voir à quel point on les y retrouve, ce qui reviendrait dans le cadre des droits de l'homme, à poser la notion de droits de l'homme comme universelle et fondamentale pour garantir la dignité humaine, puis à s'interroger dans quelle mesure les autres cultures arrivent à se rapprocher de cette notion. La question qui se pose est donc: comment appréhender du topos (lieu) d'une culture donnée (la nôtre), les idées forgées par une autre? (Panikkar, 1984a: 4). Pour Raimundo Panikkar ceci est possible en recherchant dans des cultures différentes les équivalents homéomorphes (de "homéo": semblable et "morphe": forme) à nos propres problématiques, l'homéomorphie n'étant pas identique à l'analogie mais *"représentant une équivalence fonctionnelle particulière découverte par le moyen d'une transformation topologique"* (Panikkar, 1984a: 5). Il s'agit donc d'une entreprise de traduction nécessitant de se trouver avec un pied dans sa propre culture, avec l'autre dans une autre et d'éclairer une problématique donnée de ces deux points de vue. Cette approche nécessite un décentrage et une approche plurale de la réalité. Pour reprendre une image de Raimundo Panikkar: il s'agit dans le cadre des droits de l'homme de regarder la réalité à travers les différentes fenêtres culturelles, non seulement la nôtre, et de ne pas faire *"voler en éclats les fenêtres et faire de ces multiples points de visée une seule ouverture béante - avec pour conséquence, le danger d'effondrement structurel (...)"* mais de *"faire prendre conscience aux gens qu'il y a - et qu'il faut qu'il y ait - une pluralité de fenêtres"* et d'opter *"ainsi en faveur d'un sain pluralisme"* (Panikkar, 1984a: 5).

Le laboratoire d'anthropologie juridique de Paris partage cette démarche en l'appliquant plus spécifiquement au droit comme nous l'avons vu lors de notre confrontation à la théorie des archétypes sociétaux de Michel Alliot (Première partie, Titre Premier, Chapitre I, Section 2). Dans cette perspective on ne peut adopter une démarche comparative classique que dans le cadre de systèmes juridiques ayant le même horizon culturel, c'est à dire le même projet de société. Sinon l'observateur doit se situer simultanément dans différents topoi (lieux) qui ont tous leur logique propre, et doit essayer de dégager ce qu'ils ont en commun, tout en respectant la spécificité de chacune des logiques. Cette démarche a déjà porté ses fruits dans des études africanistes où se posaient des problèmes de compatibilité entre conceptions de droits modernes occidentaux et conceptions de droits traditionnels africains (Le Roy, 1990: 10-11). Il semble que cette démarche peut se révéler très fructueuse pour une recherche sur les droits de l'homme en nous permettant d'établir un véritable dialogue (*"entre et à travers des logiques"*).

Après avoir, dans ce Titre I, dégagé les bases préliminaires à un dialogue interculturel coopératif, en le définissant, en nous mettant en garde contre le piège de l'englobement du contraire et en proposant une méthode pour en sortir, celle de l'herméneutique diatopique, nous allons maintenant, dans un Titre II, essayer de

déterminer le cadre d'un tel dialogue, en essayant de dégager les différentes logiques en présence et à travers lesquelles une universalité des droits de l'homme "devra" émerger.

Titre II: "Penser Dieu, penser le droit": les différentes logiques sociétales non occidentales

Comme le dit souvent Michel Alliot à ses étudiants: "Penser Dieu, c'est penser le droit." Nous avons vu dans notre Première Partie, Titre Premier, Chapitre I, Section 2 ce que Michel Alliot entendait par là. Nous avons vu qu'il avait dégagé trois archétypes sociétaux celui de la soumission, qui correspondait à notre propre univers et que nous avons approfondi plus en détail, celui de la manipulation et celui de l'identification. Nous avons aussi remarqué qu'à l'archétype de soumission était liée une certaine logique sociétale. Il en est de même avec tous les archétypes sociétaux: des logiques sociétales leur sont liées. Michel Alliot s'intéresse à ces logiques sous l'angle de la responsabilité au sein de ces sociétés (Alliot, 1989e: 227 ss). J'emploie ici le terme dans un sens plus large renvoyant à la définition du dialogue que nous avons posé dans l'introduction du mémoire en dégageant les racines étymologiques de "dialogue", "logia", théorie et "logos", discours et désignant les théories et les discours des sociétés sur elles même, leur manière de se voir, de se comprendre et de se construire en général et non pas uniquement par rapport à leur responsabilité.

Nous nous intéresserons dans ce Titre à quatre grandes logiques: celles des pensées islamique, confucéenne, animiste et indienne.

Chapitre I: La pensée islamique

L'Islam partage l'archétype d'ordre imposé que nous avons étudié dans le Titre I de notre Première Partie avec l'occident. Il y a cependant une différence fondamentale: si le monde occidental est essentiellement profane, le monde islamique est profondément sacré. En effet si l'origine de la Loi en occident est l'Etat, en pays d'Islam c'est Dieu. Ceci a une conséquence importante: si en occident la Loi est issue du pouvoir, représenté dans sa fonction de créateur de droit par le législateur, en Islam la Loi n'a pas sa source dans le pouvoir mais, en tant que loi coranique ou *sharia*, s'impose à lui, son unique source étant Dieu (Alliot, 1989e: 223). En découle que l'Etat islamique a pour but essentiel d'assurer le respect de la loi divine et de permettre à chacun d'acquiescer la dignité inhérente à ce respect. Le rôle de l'Etat islamique n'est pas de transformer la société par les lois qu'il décrète. Il s'agit plutôt, la révélation divine ayant eu lieu une fois pour toute, de

s'approcher de plus en plus de cet idéal divin par une recherche constante (Alliot, 1989e: 224). Dans une telle conception l'acceptation de droits de l'homme, d'origine humaine, n'a donc aucun sens.

De plus le monde islamique par sa soumission à un Dieu dont les lois sont immuables semble enfermé dans une uniformité qui ne lui permet pas de s'ouvrir au dialogue. Or derrière cette unité de principe, unité de Dieu, de la communauté des croyants, la *umma*, et du message coranique (une seule déclaration des cinq piliers de la foi), l'Islam aménage la place à une série d'autres référents, celui du prophète, celui des divers rites, écoles ou confréries qui interprètent à leur manière le message coranique. Derrière l'apparence de l'unité et de l'uniformité apparaît donc la pluralité (Alliot, 1989e: 224; Le Roy, 1995a: 16-17). Celle-ci existe aussi dans le domaine juridique. Ainsi peut-on trouver dans le raisonnement des juristes d'autres bases que le *Qoran* et la *sharia* (la loi coranique) qui ont leur origine dans les coutumes locales. Plus important peut être encore est le fait que le *fiqh*, la science du droit islamique, n'est pas unitaire. En effet elle comprend une science des preuves (*usul al-fiqh*) et la théologie (*usul ad-din*). Le jeu entre ces deux branches du droit, dynamique jusqu'à la fermeture des portes de l'effort (*ijtihad*) au 10^{ème} siècle, permet l'éclosion de solutions diverses dans l'entre-deux de la Raison et de la foi religieuse. C'est dans cet entre-deux, entre humanisme musulman et théologie, entre les droits de Dieu (*huquq al-llah*) et les droits de l'homme (d'Adam) (*huquq Adam*) que peut émerger un dialogue sur la problématique des droits de l'homme qui pourront être perçus comme émergeant de la *sharia* même et qui pourront être développés par le *fiqh* au moyen de deux de ses procédés: l'*ijma*, le consensus de la communauté, et le *qiyas*, le raisonnement par analogie. Ce travail nécessitera cependant la réouverture par les musulmans des portes de l'effort (*ijtihad*), fermées au 10^{ème} siècle pour des raisons conjoncturelles, et ayant figé le *fiqh* à cette époque (pour tout ce qui précède: Le Roy, 1992b: 151; Le Roy, 1995a: 17).

Chapitre II: La pensée confucéenne

La pensée confucéenne a marqué, et malgré sa grande ancienneté continue à marquer, une grande partie de l'Orient, à commencer par la Chine (Rouland, 1995c: 138; Le Roy, 1992b: 149).

Contrairement à l'univers abrahamique, l'univers confucéen ne connaît pas de Dieu créateur infini et s'opposant et s'imposant à un monde humain fini. Il n'y a pas de distinction dichotomique entre créateur et créature, entre extérieur et intérieur... Le monde est infini dans l'espace et dans le temps et se fait et se défait inlassablement dans le jeu entre principes contraires et complémentaires qui créent et s'inscrivent dans une perpétuelle harmonie dynamique symbolisée par l'entrelacement du *yin* (le principe masculin) et du *yang* (le principe féminin), au cours de périodes cosmiques inconcevables pour l'esprit humain. Ce monde n'est pas gouverné par des lois extérieures mais s'"autogouverne" spontanément. (Alliot, 1989e: 216). L'individu construit à l'image du cosmos doit se conformer à cet ordre: est donc valorisé l'autodiscipline, qui s'acquiert par

une éducation, par un respect des rites, visant à un perfectionnement de l'individu et rendant ainsi toute contrainte inutile (Alliot, 1989e: 216).

Le droit dans une telle conception du monde se voit assigné un rôle très relatif dans l'organisation des rapports sociaux. En effet l'identité structurale de l'individu et du cosmos que nous venons d'évoquer, et l'autodiscipline qui en découle pour l'individu pour s'inscrire harmonieusement dans ce cosmos et qui peut être saisi par le concept de *zhi*, "*ordre comme expression de l'harmonie de toutes les formes rationnelles de l'être et de toutes les formes rituelles des mouvements*" (Vandermersh cité dans: Le Roy, 1995a: 15) entraîne une valorisation du rite (*li*). Le droit (*fa*) est dévalué moralement et socialement, puisqu'étant une règle imposée de l'extérieur à une situation et n'en émergeant pas spontanément. Il est relégué à gérer les rapports avec les impies et les mécréants, qui n'observent pas les rites, ou avec les étrangers qui ne les connaissent pas. (Rouland, 1995c: 24; Le Roy, 1995a: 16)

Outre la valorisation du rite (*li*) et de l'autodiscipline face au droit (*fa*) nous trouvons dans la pensée confucéenne la reconnaissance d'une pluralité de modèles de régulation de la société, puisque le droit bien que dévalorisé face au rite est néanmoins conçu comme nécessaire, voir comme complémentaire au rite comme l'est le *yin* au *yang*.

On retrouve des conceptions similaires au Japon où le compromis est valorisé face au jugement en droit et où les litiges sont surtout réglés par rapport à la volonté des parties, les lois étant surtout perçues comme des modèles de conduite, mais non pas comme des moyens souhaitables de règlement de conflits, et où les droits individuels sont limités par l'importance accordée aux *giri* qui sont des règles de comportements correspondants à divers types de relations sociales et souvent porteuses de devoirs. (Rouland, 1995c: 138)

Il apparaît donc qu'en Asie le droit occupe une place beaucoup plus relative que chez nous. Ce qui prime est le respect des rites et des modèles de conduite et de comportement, qui permet l'identification de la vie individuelle à la vie cosmique. Ce respect doit être réalisé par l'autodiscipline, elle-même fruit de l'éducation. De plus, même dans les cas où on doit avoir recours au droit, celui-ci ne doit pas être appréhendé comme un absolu qui s'impose, mais plutôt comme élément d'un ensemble, dont les rites et les modèles de conduite et de comportement font partie, et qui doit permettre le rétablissement de l'harmonie sociale troublée.

Chapitre III: La pensée animiste

La pensée animiste caractérise des sociétés diverses de notre planète. Elle conçoit l'univers comme construit sur la base d'une circulation d'énergies. Le principe vital de cet univers, l'anima, qui est à la racine du terme "animisme", est régulé par le mouvement de ces énergies distinctes mais complémentaires, qui cherchent à se compléter mutuellement de manière harmonieuse. On retrouve ici un peu l'idée du *yin* et du *yang* chinois, sauf qu'on n'est pas en présence d'une dualité complémentaire, mais

d'une pluralité complémentaire, les sociétés étant elles souvent organisées sur une structure ternaire pour en permettre le bon fonctionnement (Le Roy, 1995a: 19).

Dans les mythes de création des sociétés animistes africaines il n'existe pas de Dieu créateur. Le monde émerge progressivement du chaos qui, indistinct, contenait déjà tout l'avenir en puissance. Au sein de ce chaos se distinguent progressivement le dieu primordial, puis les dieux primordiaux, puis d'autres puissances qui se manifestent souvent sous forme de couples complémentaires, pour finalement faire émerger l'homme. Contrairement à notre mythe abrahamique ce n'est pas l'"un", l'ordre et la stabilité qui sont à l'origine de l'univers et le caractérisent, mais le multiple, l'inorganisé, l'instable. Le monde se crée et se maintient à chaque moment et l'homme y joue un rôle primordial pour aider à préserver l'harmonie de l'univers. Dans cette vision du monde ce n'est pas un ordre imposé, extérieur et uniforme qui est à l'origine de l'unité de la société, mais au contraire l'affirmation de groupes divers qui ont besoin l'un de l'autre, qui sont complémentaires et solidaires. La différence étant conçue comme base de l'unité les législations uniformisantes gommant les différences, comme les législations occidentales, sont perçues comme destructrices de l'unité. De plus ce rejet de lois supérieures immuables auxquels ils pourraient se soumettre, rend les hommes responsables eux même de leur propre futur et mène à une valorisation de la conciliation et d'un esprit unanimiste. (pour tout ce qui précède: Alliot, 1989e: 219-221). La coutume aussi reflète cet idéal sociétaire car loin d'être un recueil de normes intangibles, comme on l'a longtemps perçue, elle est *"la manière de dire, les manières de faire des ancêtres"* (Le Roy, 1995a: 19) qui sert de guide pour trouver des solutions à des situations particulières, en s'inspirant de la coutume, en la réinterprétant et en l'adaptant dans la discussion de tous ceux qui sont concernés. Elle est donc plus processus que norme, et est conforme à l'idéal de régler un conflit *"dans le ventre du village"*, au sein du groupe qui l'a vu naître, plutôt que par un recours à une instance extérieure (Le Roy, 1995a: 19; Alliot, 1989g: 277).

Si la construction de la société est marquée par la conception plurale du monde de la vue animiste, il en est de même de la construction de la personne. Chez les Wolof par exemple, le *nit*, être humain, n'est pas conçu comme chez nous comme un tout homogène et abstrait mais *"comme l'ensemble de trois éléments, 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"* (Le Roy, 1995a: 20). Le dernier aspect inscrit en outre l'être humain dans ces multiples appartenances sociales, familiales (lignages, clans, classes d'âge). Ainsi la personne est multiple et est déterminée plus par la fonction qu'elle remplit, que par son "être intrinsèque et immuable" (voir notre Première Partie, Titre III, Chapitre II, Section 2 sur "La complémentarité des logiques fonctionnelle et institutionnelle"). Ainsi contrairement à l'Europe où l'individu reste le même de sa naissance jusqu'à sa mort *"avec un droit aux droits invariables pour chacun et identique pour tous (,) La notion de personne juridique n'appartient pas aux droits originellement africains. On y trouve celle de statut et de statut déterminé par les fonctions exercées: le statut individuel est d'autant plus important qu'on avance en âge, qu'on est marié (et, pour un homme, polygame), qu'on a des enfants, qu'on est à la tête d'un lignage, etc."* (Alliot, 1989g: 274). La personne se révèle multiple à tous les niveaux et fondamentalement changeante.

Dans les sociétés animistes la personne plurale était traditionnellement protégée par son inscription dans les différentes communautés et par la pluralité de l'organisation sociale, créatrice de pouvoirs et de contre pouvoirs, mais ne permettant pas l'émergence d'un pouvoir centralisé. Cette conception est loin de notre conception moderne du droit, de l'Etat et de l'individu, ainsi que de notre conception classique des droits de l'homme, mais nous rappelle étrangement les conceptions du droit, de la personne et de la société que nous voyons émerger en sortie de modernité, et auxquelles nous nous sommes intéressés dans le Titre III de notre Première Partie.

Chapitre IV: La pensée indienne

La pensée indienne pour Raimundo Panikkar est celle sur laquelle repose l'hindouïsme, le jaïnisme et le bouddhisme. La notion de *dharma* qui y est fondamentale est pour lui la notion qui permettrait de trouver dans la pensée indienne un concept homéomorphe à la notion occidentale des droits de l'homme (Panikkar, 1984a: 17). Mais avant de nous intéresser à la notion de *dharma* intéressons nous au mythe hindouiste de création du monde.

Pour les hindous il y a bien création mais ce n'est pas la création d'un créateur extérieur à partir du néant, mais une projection, *srishti*, du non-manifesté (*Brahman*) dans le manifesté qui est passage de l'un au multiple. La fin du monde est le retour du manifesté au non manifesté. Ce processus de manifestation et de retour au non-manifesté n'est pas unique mais se répète sans fin selon un rythme cyclique et régulier mais unimaginable pour l'esprit humain (Herbert, 1988: 76-77). Cette projection est souvent expliquée par une différenciation qui se ferait entre deux principes *prâna* et *âkâsha*, l'énergie et la substance dans leurs essences primordiales. C'est le jeu entre ces deux principes qui est à l'origine de tout ce qui existe. (Herbert, 1988: 78-79). Cependant la cosmogonie indienne n'est pas dualiste mais repose sur une construction ternaire, la réalité étant composée de trois mondes (*triloka*). De plus s'il y a un dieu dont la manifestation est le monde, cette manifestation n'est pas uniforme. Il existe une multitude de mondes et même Dieu n'est pas uniforme mais se manifeste de multiples façons. L'hindouisme bien que connaissant le monothéisme, place au dessus de lui le monisme et en dessous le polythéisme et ce qui frappe à première vue un non hindou au contact de l'hindouisme est le foisonnement des dieux et de leurs avatars, qui constituent un panthéon tellement riche qu'on s'y perd facilement, d'autant plus que les mêmes déités peuvent apparaître sous des formes et des noms différents. Le monde indien est fondamentalement plural tout en étant organisé hiérarchiquement. Mais cette hiérarchie même, avec Brahman à sa tête, n'est pas linéaire et rigide, mais complexe et souple. (Herbert, 1979: 60ss et 95ss). On retrouve dans cette conception hindouiste qui est aussi à la base du bouddhisme un alliage entre les conceptions abrahamiques (Dieu créateur et monde créé et organisé selon un ordre hiérarchique), confucéennes (univers sans début ni fin puisque soumis à d'éternels cycles, complémentarité dynamique entre deux principes fondamentaux) et animistes (pluralité des mondes, de dieu et des dieux et de la personne, qui bien que différents se complètent dans une harmonie cosmique qui se refait à chaque moment). Cet alliage rend la pensée indienne extrêmement intéressante

puisqu'elle peut constituer d'une certaine manière une plaque tournante entre toutes ces visions du monde.

Le *dharma* est un concept central de cette vision du monde. C'est, ce qui ne nous étonnera plus, un terme plurivoque:

“L'homme religieux verra en dharma la loi de Dieu; l'homme moral le verra comme le principe intérieur qui fournit un critérium du bien et du mal; le juriste le verra comme loi (...); le psychologue soulignera la tradition, la coutume, l'esprit social; le philosophe y verra la conscience de l'espèce ou la conscience de l'unité, qui par sa nature même poussera finalement l'homme à manifester la bonté ou le sens de l'unité; l'idéaliste y verra l'idéal; le réaliste, la loi qui est derrière le spectacle apparent de la vie; le mystique pratique y verra la force (...) qui amène l'harmonie dans l'unité. Mais en vérité le dharma est le principe à la base de ces manifestations, contenu en elles toutes, et sous-jacent à toutes ces conceptions.” (Gualtherus Mees cité dans: Herbert, 1988: 117-118)

En somme le *dharma* est un principe de cohésion et de force cosmique, s'exprimant sous des formes multiples tout en restant lui même et imprégnant l'ensemble de la réalité. Ce principe qui nous l'avons vu dans notre définition a des implications éthiques, juridiques et sociales n'a pas comme base l'individu, mais le cosmos entier dont l'être humain n'est qu'une partie. Sa connaissance et son respect permet à l'être humain de vivre en harmonie avec le cosmos. Or comme le fait remarquer Raimundo Panikkar *“un monde dans lequel la notion de dharma occupe une place centrale et pénètre tout n'a rien à faire de la mise en évidence du “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 (juste, vrai, consistant, ...) ou adharmique d'une chose ou d'une action au sein de l'ensemble du complexe théo-anthropocentrique de la réalité.”* (Panikkar, 1984a: 17)

Dans cette conception on ne peut pas concevoir d'individu abstrait celui-ci n'étant pas autre chose *“qu'un noeud formant partie intrinsèque du réseau de relations qui constitue l'étoffe du réel”* (Panikkar, 1984a: 18). Comme dans la pensée animiste la personnalité a ici un caractère fonctionnel et non pas substantiel. Ce sont les différents statuts qui vont déterminer les droits et devoirs qui lui sont attachés. De plus le *dharma* concerne tout le cosmos et tous les êtres qui le peuplent, et n'est donc pas comme les droits de l'homme, quelque chose de spécifique aux humains. C'est l'harmonie du cosmos qui prime tout et *“le genre humain n'a le “droit” de survivre que dans la mesure où il s'acquitte du devoir de maintenir le monde (lokasamgraha).”* (Panikkar, 1984a: 19). Par ailleurs l'exigence d'harmonie fait que les droits de l'homme ne peuvent être appréhendés de manière isolée les uns des autres mais seulement à travers le tout harmonieux qu'ils forment et qui est en relation avec les devoirs de l'homme et toute la structure de l'univers. De plus la conception indienne se plaçant sur un point de vue globaliste et non pas individualiste, les “droits de l'homme” ne sont pas perçus comme absolus en tant que tels mais dépendent de leur inscription dans la globalité, ce qui nous renvoie à l'idée que *“les droits des individus ne dépendent que de leur place au sein du réseau de la réalité, (...) ce qui ne peut plus être admis par la mentalité contemporaine”* (Panikkar, 1984a: 20).

Or si cette vision indienne semble en effet ne pas être applicable telle qu'elle dans une recherche contemporaine sur les droits de l'homme, elle offre cependant des pistes de recherche intéressantes et semble mettre en évidence des préoccupations contemporaines telles que les préoccupations écologiques, le droit à l'environnement, ou l'interrogation sur le droit des futures générations.

Nous avons dans ce Titre II dégagé différentes logiques sociétales en jeu dans le dialogue interculturel sur les droits de l'homme en nous intéressant à la pensée islamique, confucéenne, animiste et indienne. Nous les avons brièvement rappelé dans le dernier chapitre sur la pensée indienne et n'y reviendrons donc pas ici. Ces logiques constituent en quelque sorte la base de notre forum de dialogue interculturel. Voyons maintenant dans un Titre III comment ces différentes logiques peuvent mutuellement s'enrichir dans le dialogue interculturel.

Titre III: Le dialogue interculturel: un éclairage dialogal de l'universalité et une négociation entre fusion et articulation des logiques

Nous avons dans notre Titre Premier dégagé les fondements du dialogue interculturel. Dans un Titre II nous avons posé les bases d'un forum de dialogue interculturel. Dans ce Titre III nous essayerons de dégager quelles directions pourraient suivre le dialogue interculturel sur les droits de l'homme et de quelle manière les logiques mises en évidence jusqu'à maintenant pourraient mutuellement s'éclairer, se compléter, s'articuler, se fusionner ... Nous nous intéresserons dans un Chapitre I au dialogue sur les valeurs et dans le Chapitre II au dialogue sur la mise en pratique des valeurs, l'universalité des droits de l'homme étant, comme déjà souligné dans l'introduction au mémoire, autant une question de concepts que de pratique.

Chapitre I: Le dialogue sur les valeurs

Comme nous l'avons vu dans notre Première Partie, Titre III, Chapitre III, l'universalisme du droit, et plus spécifiquement des droits de l'homme, fondé sur son caractère rationnel d'où universel, la Raison n'étant que le moyen de découvrir des

droits naturels inhérents à l'homme, semble dépassé (voir aussi Panikkar, 1984a: 6-7). Il semble qu'il faille reconstruire l'universalité des droits de l'homme sur une autre base, celle des valeurs partagées par toutes les cultures. Dans ce Chapitre nous essayerons d'envisager le dialogue interculturel sur les valeurs. Dans une Section 1 nous nous intéresserons à la mise en perspective mutuelle des points de vue et à leur enrichissement mutuel. Dans une Section 2 nous nous pencherons sur l'importance d'élaboration de concepts homéomorphes plutôt qu'universels. Enfin dans une Section 3 nous nous intéresserons au paradoxe d'une universalité des droits de l'homme qui ne serait pas fondée sur des universaux mais émergerait d'un dialogue entre particularités.

Section 1: L'enrichissement et l'éclairage mutuel des points de vue

En mettant en relation les différentes logiques sociétales dégagées dans le Titre précédent avec celles dégagées lors de notre analyse de la modernité et de la sortie de modernité dans notre Première Partie, nous nous rendons compte que ces logiques loin d'être diamétralement opposées aux nôtres, leur sont plutôt complémentaires et nous permettent de mieux comprendre nos propres institutions ainsi que les "aberrations" que nous voyons apparaître de nos jours. Remarquons que cet effet de miroir des sociétés différentes, si bien exprimé par Jean-Jacques Rousseau, que Claude Lévi-Stauss considère comme fondateur de l'anthropologie, est le fondement même de la démarche anthropologique:

"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." (cité dans Lévi-Stauss, 1980: 47)

Nous avons déjà suffisamment insisté sur les différences. Voyons quelle(s) valeur(s) commune(s) elles font apparaître. Précisons que j'entends ici par valeurs les grandes logiques sociétales sous-tendant la compréhension que les différentes cultures peuvent avoir de la problématique des "droits de l'homme", comme par exemple l'individualisme, le communautarisme, la valorisation de la loi ou d'un autre instrument pour maintenir l'harmonie ou l'ordre social...

Notre conception occidentale a insisté sur l'égalité de tous les individus et leur nécessaire protection contre le pouvoir au moyen du droit. Cette égalité d'abord posée abstraitement et confiné au domaine politique a ensuite mené aux droits de l'homme de la deuxième et de la troisième génération (voir: Première Partie, Titre II, Chapitre I).

La conception islamique des droits de l'homme tenait son originalité surtout dans l'affirmation du caractère divin de ces droits et dans sa relativisation de la Raison, et remettait directement en question l'universalité des droits de l'homme en tant que fondée sur la Raison, la *"rationalité en soi, sans la lumière de la révélation de Dieu (ne pouvant) ni constituer un guide infallible dans les affaires de l'humanité, ni apporter une nourriture spirituelle à l'âme humaine."* (voir: Première Partie, Titre II, Chapitre II, Section 2). Nous laisserons pour l'instant cet apport à part. En effet cet apport est spécifique en ce qu'il pose la question même des fondements de toute éthique à la base des valeurs d'une

déclaration des droits de l'homme. Il pose le problème du rapport des valeurs morales, de la Raison et de la métaphysique, rapport sur lequel nous nous pencherons plus en détail dans notre Troisième Partie.

L'apport principal de la pensée confucéenne était la relativisation du rôle du droit dans la régulation sociale et l'importance accordée à l'auto-discipline qui peut être obtenue par l'éducation et la conformation aux rites. De plus la pensée confucéenne a dégagé la notion de devoirs liés aux droits, a accepté un certain pluralisme dans le monde social et y a inscrit l'individu qui de la sorte perdait de son abstraction.

Les traditions animistes ont encore d'avantage accentué ces dernières caractéristiques et ont mis en avant l'importance du pluralisme de l'organisation sociale et par là de l'importance des groupes dans lesquels s'inscrit l'être humain, ainsi que la responsabilité de chacun pour assurer une vie sociale harmonieuse à l'abri de tout abus de pouvoir.

La pensée indienne tout en reprenant ces idées a insisté sur l'idée importante, présente aussi dans la pensée animiste, selon laquelle l'homme s'inscrit dans un univers construit sur la base d'une circulation d'énergie dont il fait partie et à l'harmonie duquel il participe, ce qui a pour conséquence que les droits de l'homme ne se résument pas à des droits et devoirs entre hommes mais concernent tout le cosmos dans lequel il est inscrit.

Enfin nous avons vu que beaucoup de ces préoccupations se retrouvaient dans les questions émergeant de la sortie de modernité qu'est en train de vivre l'occident.

Il semblerait qu'on ne puisse pas dégager de ces différentes approches des valeurs communes simples. Tout au plus pouvons nous constater que toutes ces valeurs ne semblent pas s'opposer mais permettent plutôt, si on les considère toutes, d'éclairer la problématique des droits de l'homme de manière plus complète qu'en ne la "regardant que d'une seule fenêtre". Une déclaration universelle des droits de l'homme semblerait donc devoir "intégrer" tous ces aspects. Elle devrait tout en posant une égalité abstraite des êtres humains sous forme d'une déclaration tenir compte de la pluralité de situations dont relèvent ces êtres humains; prendre en considération l'ensemble des modes de régulation sociale concourant à la protection des êtres humains et dont le droit n'est qu'un élément, à côté de l'éducation et des modèles de conduite et de comportement (nous y reviendrons dans la Section 2 de notre Chapitre II), bien qu'il puisse jouer un rôle considérable, ce qui suppose aussi la prise en compte à côté de l'Etat d'autres groupes; elle doit contre-balancer les droits individuels et collectifs par des devoirs individuels ou collectifs; les droits de l'homme devons élargir leur conception aux droits cosmiques, comme proches de nous par exemple les droits d'hommes non encore nés (sous la forme de droit des futures générations), voir, comme plus lointain de nous des droits de "non-humains", tel que par exemple la nature (sous la forme de droits de l'environnement plutôt qu'à l'environnement); enfin toute cette démarche devra tout en posant un idéal commun à toute l'humanité refléter et respecter les différences de toutes les parties qui la composent.

Cette entreprise bien que correspondant tout à fait à l'évolution récente des droits de l'homme semble néanmoins pratiquement irréalisable, et l'est à mon avis effectivement si on reste dans le cadre d'une conception classique des droits de l'homme qui se veut universelle et universellement applicables en raison des universaux sur lesquels elle se fonde et qui peuvent être découverts par la Raison. En effet la logique de soustraction et d'englobement du contraire qui caractérise cette conception, par sa vue dichotomique du monde qui ne permet pas de penser les différences comme autre chose que des contraires qui s'excluent, empêche de construire l'unité d'une déclaration universelle des droits de l'homme sur le principe additif des différences qui à mon avis s'impose (pour le principe soustractif et additif: Le Roy, 1996: 6-7 cité dans la Section 2 du Chapitre précédent et dans la Première Partie, Titre III, Chapitre II, Section 1). Voyons donc dans les deux sections suivantes une alternative à cette conception, basée sur une approche additive, où les valeurs universelles seraient remplacées par des concepts homéomorphes renvoyant à ces valeurs dans chaque culture (Section 2) et où l'universalité de la déclaration n'aurait pas son origine dans sa rationalité, mais dans son émergence de la négociation interculturelle, (Section 3) ce qui permettrait de repenser les droits de l'homme en tenant compte de toutes les contraintes que nous avons dégagé.

Section 2: L'élaboration de concepts non pas universels mais homéomorphes

Nous avons déjà évoqué la notion de concept homéomorphe dans le Chapitre III, Titre Premier de cette section traitant de la construction diatopique de l'autre.

L'élaboration de concepts homéomorphes dans le cadre des droits de l'homme, permettant la traduction de notre concept de droits de l'homme dans d'autres cultures et permettant la traduction de concepts d'autres cultures dans le nôtre, permettant ainsi d'enrichir les différentes logiques en les articulant en vue d'un objectif donné sans les fondre entre elles, nécessitera un travail de modélisation que je ne peux pas faire ici. Je me contenterai donc de tracer ici une direction de recherche pour un modèle des droits de l'homme à base de concepts homéomorphes qui pourrait permettre de penser leur universalité dans leur pluralité.

Au fonds il s'agit de donner aux droits de l'homme même un caractère dialogal et plural. Pour que les droits de l'homme puissent être universels il ne suffit pas qu'ils émergent d'un dialogue interculturel s'ils sont ensuite figés dans une forme, absolue et éternelle, judéo-chrétienne, d'ordre imposé uniformément à tous. Il faut sauvegarder dans leur forme même leur caractère dialogal et plural. La question qui se pose est alors de savoir ce qui fera l'unité, l'universalité de ces droits. Je pense qu'il faut concevoir les droits de l'homme comme une plaque tournante, comme un échangeur entre les différentes logiques sociétales, comme, pour reprendre l'image de Raimundo Panikkar à propos de la personne (Panikkar, 1984a: 18, cité dans Deuxième Partie, Titre II, Chapitre IV), un "noeud" formant partie intrinsèque du réseau des relations et des problématiques qui constituent le réel des droits de l'homme. Ce rôle de plaque tournante peut être joué

par une déclaration à caractère homéomorphe qui énoncerait les objectifs à atteindre par toute l'humanité tout en renvoyant chaque culture à ses propres représentations pour y trouver les fondements et les moyens d'atteindre ces objectifs. Il s'agira donc de construire les droits de l'homme sous la forme d'un système dynamique ouvert, structuré par des noeuds, les concepts homéomorphes. L'universalité ne résidera donc pas dans l'être abstrait du concept né de la rationalité qui devra s'imposer à tous, mais dans le fait que ce concept renverra aux objectifs universels, formulés sous forme de concepts homéomorphes, comme ils sont conçus, appréhendés et concrétisés par et dans les différentes cultures, desquelles les concepts homéomorphes ont d'ailleurs eux même émergés dans le dialogue interculturel.

Cette image ne doit pas donner à penser que sous forme d'une universalité creuse, puisque non basée sur des universaux, en fait on aurait un système de relativisme absolu. En effet les concepts homéomorphes ne sont pas vides de sens. Ils ont pour but de conceptualiser des problématiques bien définies qui sont communes à toutes les cultures même si elles s'y inscrivent de manières différentes et pour cette raison sont spécifiques. De plus ces problématiques dans le cadre des droits de l'homme seront orientées dans une certaine direction, celle pour laquelle les déclarations actuelles se veulent déjà le symbole (le respect mutuel entre les êtres humains, leur vie en fraternité ...), mais qui en émergeant de la négociation interculturelle sera plus représentative de la diversité de nos points de vue et de ce fait sera mieux ancrée dans la diversité des cultures du monde, d'où dans l'humanité qu'elles constituent. Il s'agit en somme d'ancrer les droits de l'homme dans ce qu'il y a de meilleur dans l'humanité concrète plutôt que de construire une humanité idéale abstraite qu'on essaierait ensuite de transposer, en l'imposant, dans l'humanité concrète.

La construction de ce modèle nécessite nous l'avons vu de penser les droits de l'homme de manière plurale. Ceci ne signifie pas cependant qu'il n'y ait dans ce modèle aucune unité et aucun point sur lesquelles certaines logiques ne puissent fusionner. De plus la pluralité dont nous parlons ne doit pas être perçue comme une simple pluralité entre cultures. En effet au sein même des différentes cultures les différentes logiques coexistent même si certaines sont valorisées au détriment d'autres (nous en verrons un exemple dans la Section 2 de notre Chapitre II avec le tripode juridique - nous avons vu un autre exemple avec la conception de l'individu dans les sociétés occidentales qui bien qu'individualistes redécouvrent, de plus en plus sa construction sociale et plurale). De plus les cultures ne sont pas "pures", elles sont toutes plus ou moins métissées et les moyens de communication modernes semblent accentuer ce métissage.

Il s'agit donc de penser les droits de l'homme de manière plurale. L'herméneutique diatopique dont les concepts homéomorphes sont un des outils principaux permettent cette approche en permettant de "*rompre avec le credo de l'unitarisme pour ne retrouver l'unité que là où elle s'impose comme somme des données identifiées (principe d'addition) et non comme un ensemble dont une partie des constituants fait l'objet de récusation ou de réduction (principe de soustraction)*" (Le Roy, 1996: 6-7 cité dans: Première Partie, Titre III, Chapitre II, Section 1 et dans la Section 1 de ce Chapitre). Le fait de baser la déclaration elle même sur des concepts homéomorphes permet de faire pénétrer la pluralité dans la déclaration même puisque celle ci n'est ainsi pas close en elle même, mais renvoie directement à tout le système des droits de l'homme en renvoyant

aux conceptions culturelles différentes, qui elles même renvoient aux concepts homéomorphes de la déclaration, par là éclairent les concepts homéomorphes et par là s'éclairent mutuellement entre elles. On se retrouve face à un système des droits de l'homme qu'il va falloir essayer de construire et qui sera caractérisé par son orientation et par l'harmonie dynamique de ses différentes composantes.

Nous avons vu dans cette section que l'utilisation de concepts homéomorphes pouvait permettre de repenser l'universalité des droits de l'homme de manière radicalement différente. Il reste cependant la question de savoir en quoi des concepts qui ne sont pas des universaux peuvent prétendre fonder une universalité. C'est ce que nous verrons dans la section suivante en dégageant l'importance de la négociation.

Section 3: Une universalité non assise sur l'universel? - L'importance de la négociation

Nous avons déjà remis en question la prétention d'universalité fondée sur la Raison, celle-ci étant loin d'être aussi neutre et aussi commune à tous qu'elle ne l'apparaît à premier abord. Il ne s'agit pas dans le cadre des droits de l'homme d'en arriver à une universalité transcendante qui serait certes fondée (ou plutôt semblerait certes fondée) par une recherche abstraite sur la nature de l'homme, mais qui serait remise en question par une grande partie des humains qu'elle concerne, mais il s'agit plutôt d'en arriver à une universalité qui puisse se reconnaître en tant que telle par le fait qu'elle soit considérée comme telle par tous ceux qui en sont concernés, qu'il existe donc à son sujet un consensus. Comment parvenir à ce consensus?

Michel Alliot dans une conférence à Paris le 22/2/96 sur "L'anthropologue et l'administration"³ a dégagé trois facteurs pour qu'un problème concernant un groupe puisse être résolu de manière efficace et de manière à ce que la solution soit acceptée par tous: il faut l'imagination d'une solution, son institutionnalisation et sa légitimation. Mais le plus important dans le processus est pour Michel Alliot le consensus sur cette solution. Or ce consensus n'est pas uniquement consensus a posteriori sur une solution déjà trouvée. Il suppose en outre l'élaboration en commun de la solution. Il faut que la solution soit imaginée collectivement et approuvée collectivement, puis lors de l'institutionnalisation doit être légitimée par l'idée d'ensemble qu'on peut en avoir. On retrouve ici le mécanisme de la palabre africaine où un problème est discuté au sein du groupe qui l'a vu naître pour être résolu dans l'unanimité de ce groupe afin de rétablir son harmonie. Je pense que la question des droits de l'homme, qui est un problème de la communauté internationale, et n'est pas le privilège d'une de ses parties, doit être abordée de la même manière. Il faut que des solutions soient imaginées, négociées ensemble, puis approuvées et institutionnalisées ensemble. C'est cette réflexion en commun sur une problématique qui nous est commune qui est porteuse de consensus et

³ Cette conférence a été enregistrée sur cassette et est consultable au LAJP.

donc d'une universalité potentielle des droits de l'homme qui en émergeront. Nous avons vu dans la section précédente dans quel cadre une telle solution pourrait s'inscrire, quelle forme elle pourrait prendre.

L'importance de la négociation apparaît d'autant plus clairement quand on compare les traits caractérisant le "modèle à somme nulle" du jugement, caractéristique de la logique juridique institutionnelle occidentale, à celui du "modèle à somme positive" caractérisant le compromis et s'inscrivant dans une logique fonctionnelle (revoir: Première Partie, Titre III, Chapitre II, Section 2 pour les logiques institutionnelle et fonctionnelle). Le modèle à somme nulle suppose qu'un tiers intervienne pour régler le litige et impose une solution aux parties, que la solution est étayée par le passé, déterminera qui a tort et qui a raison et se référera principalement à des normes juridiques. Le modèle à somme positive est caractérisée par le fait que le litige est principalement réglé par les parties qui négocient une solution, le compromis visant surtout des relations futures, entendant avant tout rétablir des relations harmonieuses et visant à parvenir à concilier les intérêts en présence plus qu'à appliquer des normes (Rouland, 1988: 444ss). Le modèle à somme positive invitant à la négociation semble par son ouverture sur le futur et sa "non-homogénéité" plus apte à permettre de penser les droits de l'homme dans leur pluralité et de les approcher comme "requis" plutôt que comme "acquis" comme nous nous sommes proposés de le faire (voir: Introduction; Première Partie, Titre III, Chapitre II, Section 2).

Le rôle de l'anthropologue du droit dans cette négociation n'est pas d'élaborer des modèles clefs en main dont l'application devra ensuite être négociée mais plutôt de servir de traducteur et de médiateur interculturel contribuant à nouer le dialogue interculturel en aidant à instituer un espace, un forum de dialogue et des formes de dialogue permettant la rencontre interculturelle en vue de faire émerger un consensus et un projet de société commun (sur le rôle de la médiation: Le Roy, 1995b: 43, 53, 54).

Nous avons dans les deux premières sections de ce chapitre, par un dialogue entre les valeurs, et une réflexion sur leur possible articulation en vue de l'élaboration d'une nouvelle conception de l'universalité des droits de l'homme permettant de les penser dans leurs différences et leurs complémentarités, dégagé le pluralisme systémique structuré par des concepts homéomorphes qui semble nécessaire pour penser une déclaration des droits de l'homme véritablement universelle. Dans la dernière section nous avons relevé l'importance de la négociation interculturelle pour arriver au caractère universel d'une telle déclaration. Il s'agit maintenant, dans un Chapitre II de nous interroger sur la mise en pratique d'une telle déclaration.

Chapitre II: Le dialogue sur la mise en pratique des valeurs

Nous avons vu dans le Chapitre précédent que la structure même d'une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe renvoyait aux univers respectifs des différentes cultures en ce qui concerne les valeurs, telles que nous les avons définies, qu'elle est censée incarner. Dans ce chapitre nous verrons comment cette

structure de décentralisation peut (doit?) se refléter dans la conception du modèle de l'application concrète de ces valeurs. Nous nous intéresserons dans une Section 1 à la corrélation entre valeurs et techniques devant permettre leur application. Dans une Section 2 nous verrons à l'exemple du tripode juridique une articulation possible entre différentes logiques de mise en pratique. Dans une Section 3 enfin nous verrons l'importance pour la mise en pratique de ces valeurs d'une responsabilisation de tous les acteurs qui en sont concernés.

Section 1: Un accord sur les valeurs nécessite-t-il un accord sur les techniques?

Nous avons remarqué dans la Section 2 du Chapitre précédent que l'élaboration d'un modèle des droits de l'homme à caractère homéomorphe nécessite un travail de modélisation que je ne peux pas faire ici. Cependant ce que nous avons déjà dit et les contraintes qui s'imposent dans une construction de modèle nous permet déjà de répondre globalement à la question posée dans le titre de cette section: Un accord sur les valeurs nécessite-t-il un accord sur les techniques?

Comme nous l'avons constaté dans la Section 1 du Chapitre précédent on ne peut pas dégager des valeurs simples communes. Ce qui se dégage plutôt est une valeur complexe qui est le fruit de l'articulation et de la complémentarité des valeurs différentes. La technique permettant l'application d'une telle valeur complexe nécessite donc elle-même une technique complexe. En effet si nous avons trouvé que le droit naturel était la valeur qui fondait l'universalité des droits de l'homme, en serait automatiquement découlé que c'est le droit qui s'impose comme technique pour garantir cette valeur. Or nous n'avons pas trouvé un "universel simple" pouvant fonder une "technique simple" mais un "universel complexe" demandant une "technique complexe". N'oublions pas en effet que quelque soit le système considéré, qu'il soit plus ou moins complexe, il doit toujours être fondé et structuré par une logique cohérente même si celle-ci n'est pas forcément linéaire. Rappelons ici ce que dit André Régner à propos de la construction de modèles en partant des modèles mathématiques:

"De ces banales considérations sur le rôle de l'abstraction en mathématiques, tirons la conclusion qu'un des aspects importants de cette discipline est le travail de définition d'objets nouveaux, de recherche des systèmes d'axiomes à la fois assez généraux et assez riches en conséquences intéressantes. (...) le programme de travail du mathématicien appliqué sera toujours de définir le phénomène étudié en vue de tirer des conséquences logiques intéressantes de la définition.

Cela sous-entend bien des choses. D'abord que la définition possède des conséquences logiques que l'on sait effectivement tirer et qui sont intéressantes. Ensuite que la définition n'est pas contradictoire, c'est à dire qu'elle n'ait pas de conséquences incompatibles entre elles, ce qui ne se reconnaît pas du premier coup d'oeil dans les cas compliqués." (Régner, 1971: 17-18)

Nous avons défini l'universalité des droits de l'homme par leur ancrage dans la pluralité. Pour être cohérent cet ancrage doit se refléter autant dans les valeurs dégagées que dans les techniques visant à concrétiser ces valeurs. Cette exigence n'est pas dans notre cadre uniquement théorique mais aussi éminemment pratique, l'universalité des "droits de l'homme" se mesurant à notre sens par leur respect universel effectif. Il est donc primordial que les techniques soient en accord avec la théorie, les valeurs. Or comme nous avons déterminé l'universalité d'une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe par le fait qu'elle origine et renvoie aux différentes cultures qui se sont accordés sur son contenu et que les valeurs telles que nous les avons définies sont fondamentalement liées aux techniques qui permettent de les concrétiser il en découle qu'une telle déclaration doit aussi renvoyer, et de fait renvoie, aux différentes techniques permettant la concrétisation de ces valeurs dans les différentes cultures. Valeurs et techniques sont intrinsèquement liées et ne peuvent être dissociées. Ceci ne signifie pas qu'il y ait un renvoi en bloc aux différentes cultures quand à leurs valeurs et leurs logiques de mise en oeuvre de ces valeurs, mais que le fait que dans la déclaration aient été dégagées des valeurs liées à certaines techniques permet aux cultures de valoriser dans leur pratique des "droits de l'homme" les logiques "valeurs-techniques" qui leur correspondent le mieux.

Nous verrons dans la Section suivante un exemple d'articulation de logiques de mise en pratique liées à des valeurs différentes à l'exemple du tripode juridique.

Section 2: Le tripode juridique - l'articulation des logiques de mise en pratique

Les travaux récents de l'anthropologie du droit semblent montrer que le Droit repose sur trois pieds: la loi, la coutume et les habitus. La loi correspond aux règles générales et impersonnelles. C'est elle qui est valorisée dans notre culture occidentale. La coutume se caractérise par ses modèles de conduite et de comportement, qui ne sont pas figées dans des textes mais orientent la conduite des individus, et dont le non-respect est susceptible de sanctions. La coutume et ses modèles de conduite et de comportement sont surtout valorisés dans les sociétés animistes. Enfin les habitus sont les systèmes de dispositions durables dans lesquels les rapports au droit sont endocultures. Ils sont surtout valorisés dans la tradition confucéenne. Si la loi, la coutume et les habitus sont différemment valorisés dans différentes cultures il reste néanmoins qu'ils sont présents dans chacune d'elle et que c'est leur interaction harmonieuse qui permet le bon fonctionnement du droit (Le Roy, 1995a: 26; Le Roy, 1995b: 52-53).

La prise en compte du tripode juridique dans l'élaboration d'un nouveau modèle de droits de l'homme permettrait de sortir du paradigme légal unitariste. Il permettrait dans l'application des valeurs, qui nous l'avons vu sont intrinsèquement et dialectiquement liées aux techniques et donc en partie déterminées par ces techniques même, de renvoyer aux techniques privilégiées dans chaque culture sans cependant supprimer les autres qui pourraient y jouer un rôle plus complémentaire. Ainsi par exemple dans nos sociétés occidentales tout en privilégiant la loi nous pourrions compléter notre approche par la prise en compte de la coutume et des habitus. De même

dans d'autres sociétés la coutume ou les *habitus* pourraient jouer le rôle principal tout en étant soutenus par les deux autres pieds du droit.

Dans quelle sens les “pieds” non valorisés dans notre culture pourraient-ils compléter le “pied” valorisé? Nous avons vu que ces techniques différentes étaient liées à des valeurs différentes. Ainsi si la loi permet de protéger l'individu, seul et abstrait, la coutume, elle permet de protéger la personne, concrète et inscrite dans des groupes. Les *habitus* quand à eux se retrouvent dans une situation intermédiaire entre celle favorisant plutôt l'individu ou la personne puisque c'est par eux que se fait l'endoculturation des valeurs du groupe dans l'être humain. Ils sont en fait la condition même de l'émergence des deux autres pieds du droit bien qu'à eux seuls ils ne peuvent pas constituer le droit et sont même dans une conception occidentale relégués à un plan mineur. Or nous avons vu dans notre Première Partie, Titre III, que notre monde social autant que juridique était caractérisé par le pluralisme et était loin d'être homogène (voir aussi les modèles sociétaux de Michel Alliot: Alliot, 1989e: 237ss). Il serait donc certainement bénéfique de réfléchir, outre à la problématique des techniques culturellement adaptées à la “mise en oeuvre” des droits de l'homme, aux techniques appropriées selon les “mondes des droits de l'homme” dans lesquels nous nous plaçons: s'agit-il de protéger l'individu face à l'Etat ou tout autre pouvoir abstrait; s'agit-il de protéger la personne face à son (ses) groupe(s) d'appartenance ou d'autres groupes; s'agit-il de protéger des groupes face à d'autres groupes ou face à des Etats ou d'autres entités abstraites comme la communauté internationale; s'agit-il non pas d'un droit contre mais d'un droit pour quelque chose (par exemple le développement de sa personnalité), s'agit-il d'établir des devoirs plutôt que des droits?

Ces réflexions gagneraient à être approfondies et modélisées pour permettre l'émergence par l'articulation entre situations et logiques d'un modèle plural des droits de l'homme. Cependant ce modèle ne peut fonctionner que dans une société internationale responsable.

Section 3: La responsabilisation des acteurs dans la culture planétaire

Nous avons vu dans notre Première Partie, Titre Premier, Chapitre I, Section 2 sur l'ordre imposé que d'après Michel Alliot est lié à cet archétype une logique de déresponsabilisation, la société se remettant à un pouvoir supérieur, Dieu ou l'Etat, pour la guider (Alliot, 1989e: 234). Dans le cadre des droits de l'homme actuels, qui s'inscrivent dans cette logique, on assiste au même phénomène: on s'en remet à eux pour prendre en charge la dignité de l'homme. On les construit en normes abstraites qui doivent ensuite se concrétiser dans les faits, comme un Dieu qui créerait d'abord les idées pour les concrétiser ensuite dans la matière. Or les droits de l'homme pour acquérir un caractère universel ne peuvent pas être considérés et construits comme quelque chose de transcendant, de supérieur à l'humanité qui devrait s'imposer à elle, ce qui correspond à une vue judéo-chrétienne du monde. Ils devraient plutôt, comme je l'ai écrit plus haut, être considérés comme l'émergence de ce qu'il y a de meilleur dans notre humanité. Vu la différence de nos conceptions et de nos logiques culturelles respectives nous ne

pouvons pas nous remettre à une force extérieure uniforme, d'où forcément inadaptée, pour mettre en oeuvre l'idéal commun de "droits de l'homme" que nous aurons dégagé dans le dialogue interculturel. Une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe ne peut constituer un moyen d'accéder à un véritable modèle des droits de l'homme interculturel et universel que si toutes les cultures auxquelles elle renvoie se montrent responsables en gérant leur modèle et en restant en dialogue mutuel avec les autres cultures à propos de leur gestion. Il faut donc une décentralisation des droits de l'homme. Celle-ci nécessite d'une part que chaque culture accepte la responsabilité qui lui incombe, mais nécessite d'autre part qu'aucune culture ne s'arroge le monopole de la responsabilité, considérant les autres cultures comme de simples exécutants, comme pas assez "dignes" de responsabilité propre. En ce qui concerne la seconde condition nous devrions peut-être méditer ces quelques mots de Raimundo Panikkar:

"Tenir pour établi que sans une reconnaissance explicite des Droits de l'Homme la vie serait chaotique et dénuée de sens relève de la même mentalité que de maintenir que, sans la croyance en un Dieu unique telle qu'elle est comprise dans la tradition abrahamique, la vie humaine se dissoudrait en une totale anarchie. Il suffirait de pousser un peu plus avant dans cette direction pour conclure que les athées, les bouddhistes et les animistes, par exemple, doivent être considérés comme les représentants d'aberrations humaines. Dans la même veine: ou les Droits de l'Homme, ou le chaos. Cette attitude n'appartient pas exclusivement à la culture occidentale. Qualifier les étrangers de barbares est une attitude qui n'est que trop commune parmi les peuples du monde. Et comme nous le ferons ressortir plus loin, il y a dans toute affirmation de vérité une prétention légitime et intrinsèque à l'universalité. Le problème, c'est que nous avons tendance à identifier les limites de notre propre vision avec l'horizon humain lui-même." (Panikkar, 1984a: 11)

Poser l'égalité des cultures comme fondement du dialogue interculturel et permettre ainsi une approche plurale des droits de l'homme suppose donc une confiance réciproque des différentes cultures, confiance qui se fonde et se concrétise dans leur responsabilité réciproque.

Dans ce Titre III nous avons dans de grandes lignes dépeint le modèle de droits de l'homme qui pourrait émerger pour répondre aux exigences complexes de leur universalité fondée et maintenue dans le dialogue interculturel. Ce modèle fondée sur une logique additive et non pas soustractive pour arriver à son unité demande la décentralisation des droits de l'homme, d'où une responsabilisation de toutes les cultures, et leur coordination par le biais d'une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe.

Nous en sommes ainsi arrivés à la fin de notre Deuxième Partie. Si à la fin de notre Première Partie nous nous retrouvions face à un monde de diversité merveilleux mais qui nous inquiétait un peu et que nous n'osions pas vraiment appréhender, nous voilà maintenant en plein dans ce monde de diversité. Nous nous sommes dans notre Titre Premier mis en position d'écoute nous permettant d'entrer en dialogue avec des logiques

différentes de la nôtre. Puis comme le Mulla Nasrudin au début de cette Deuxième Partie nous avons écouté les différents plaignants, les différentes logiques sociétales, et nous sommes exclamés à propos de chacune d'elles: "Je crois que tu as raison!" En effet prises en elles même elles étaient tout à fait cohérentes et logiques. Mais dans notre Titre III nous nous sommes dit que bien qu'elles aient raison chacune dans leur cadre, elles ne pouvaient pas avoir raison en ce qui concerne toute l'humanité. Et nous avons raison! C'est pour cette raison que nous avons essayé de construire le modèle additif des droits de l'homme, brièvement résumé dans le paragraphe précédent, qui permettait effectivement de ne pas choisir et de privilégier un point de vue, une des raisons, mais d'accepter que tous aient leur raison qui bien que différentes pouvaient se compléter et ainsi donner une autre raison qui s'inscrit elle dans la lignée d'une recherche sur une universalité interculturelle des droits de l'homme.

Cependant le lecteur averti aura remarqué que jusqu'à maintenant nous avons éludé le problème des "vraies" valeurs permettant de donner une assise solide aux droits de l'homme. En effet nous nous sommes attachées à des valeurs inhérentes à des logiques sociétales comme l'individualisme, le communautarisme et leurs expressions , et avons vu comment nous pouvions articuler ces valeurs et les techniques qui en découlent. Une universalité des droits de l'homme fondée sur le dialogue interculturel est une bien belle chose, mais si toutes les autres cultures étaient "barbares", pour reprendre l'idée de la citation de Raimundo Panikkar, qui n'ayant pas par la lumière de la Raison découvert les droits naturels de l'homme, vivraient dans le chaos, permettant ainsi dans le dialogue interculturel des droits de l'homme l'émergence de "tout et de n'importe quoi"? Dans notre conception d'une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe renvoyant au sein même des différentes cultures et en originant, nous avons sapé l'assise des droits de l'homme, leur légitimation classique: le droit naturel et la Raison. Il faut donc ouvertement repenser les droits de l'homme sur la base de valeurs. Dans la prochaine Partie nous verrons en quoi les traditions spirituelles des différentes cultures pourraient nous aider à faire émerger des valeurs qui pourraient constituer une nouvelle base aux futurs "droits de l'homme".

Si dans notre Première Partie nous avons voyagé à travers la modernité pour nous mener dans une deuxième partie à en sortir, la troisième partie elle nous conduira à entrer dans la postmodernité.

TROISIÈME PARTIE: PENSER L'UNIVERSALITÉ INTERCULTURELLE AVEC L'AIDE DES TRADITIONS SPIRITUELLES - UN PAS VERS LA POSTMODERNITÉ

“Nasrudin se mit à haranguer les gens sur la place du marché. “Hé ! vous autres! Voulez-vous la connaissance sans peine, le vrai sans le faux, la réalisation sans effort, le progrès sans sacrifice ?”

En un clin d'oeil, une foule immense s'était assemblée autour de lui. Et tous de crier: “Oui! oui !”

“Parfait ! dit le Mulla. Je voulais seulement me faire une idée. Si jamais je découvre une chose pareille, vous pouvez compter sur moi pour n'en rien vous cacher.” (Shah, 1989: 125)

La dernière Partie nous a mené à penser conjointement et de manière complémentaire différentes logiques pour pouvoir penser l'universalité des droits de l'homme. Cependant nous nous sommes rendus compte que bien qu'apportant des perspectives encourageantes cette articulation de logiques ne permettait pas, dans une perspective occidentale, de clairement dégager et de fonder les valeurs morales, sur lesquelles d'après notre conception devraient être fondées les droits de l'homme pour pouvoir avoir un quelconque intérêt. En effet la déclaration des droits de l'homme est l'expression de valeurs qui nous sont chères et que nous voulons sauvegarder. Nous pensions que ces valeurs étaient naturellement données et donc universelles et que nous n'avions rien fait d'autres que de les découvrir par notre Raison, faculté universelle de l'esprit humain, et que donc ces valeurs s'imposaient à tous car elles étaient rationnelles. Or nous avons vu que ceci n'était pas le cas: il y a divergence sur certaines des valeurs et de plus comme nous l'avons rappelé dans notre Deuxième Partie, Titre III, Chapitre I, Section 1, l'Islam ne peut pas accepter l'universalité des droits de l'homme comme étant fondée uniquement sur la Raison. Si les droits de l'homme sont universels c'est parce que ce sont les lois de Dieu que la Raison illuminée par la révélation permet de dégager. Cette réfutation de la Raison comme moyen de fonder l'universalité des droits de l'homme est un élément essentiel dont il faut tenir compte si on veut en arriver à une conception universelle des droits de l'homme, car si nos sociétés occidentales sont en grande partie laïques et rationalistes, ceci n'est majoritairement pas le cas pour les autres sociétés. Nous avons défini l'universalité des droits de l'homme par son ancrage au sein même de toutes les cultures. Il semble donc que nous devons nous résoudre à commencer à admettre à côté de la Raison la spiritualité comme fondement des droits de l'homme. Si jusque là le dialogue entre logiques s'est déroulé dans un cadre que nous définirions comme rationnel, nous nous plongerons dans cette partie dans un dialogue avec une logique que nous avons l'habitude de considérer comme irrationnelle, bien qu'elle ne revête qu'une autre forme de rationalité, la logique de la spiritualité.

Nous essayerons dans cette partie de dégager l'apport possible des traditions spirituelles dans le dialogue sur la recherche d'une universalité des droits de l'homme.

J'emploie le terme de tradition spirituelle pour désigner toute tradition ayant pour but de comprendre et de transformer l'homme de manière à ce qu'il puisse vivre en harmonie avec lui même, ses congénères, le monde qui l'environne, voir le cosmos tout entier et dans les traditions théistes Dieu. Je ne me limite donc ni à des religions institutionnalisées, ni à des religions dans le sens qu'elles seraient caractérisées par leur croyance en un ou en plusieurs dieux. Le seul critère que je retiens est celui évoqué plus haut. Je ferai aussi remarquer ici que les religions institutionnalisées telles que nous les connaissons, exotériques, ne représentent qu'un aspect des traditions spirituelles qu'elles incarnent puisqu'elles contiennent aussi un aspect ésotérique, le côté exotérique correspondant à une approche externe de la religion, en quelque sorte à sa forme, le côté ésotérique à son approche interne, en quelque sorte à son fonds. C'est l'approche interne, ésotérique qui a produit les grands sages de l'humanité, les initiés, qui sont en la pratiquant en quelque sorte devenue les dépositaires d'un "fonds spirituel de l'humanité". C'est à elle que nous nous intéresserons dans le cadre de cette Partie, puisque c'est dans le fonds spirituel humain commun qui s'exprime dans des formes variées, que nous pourrions asseoir une universalité des droits de l'homme. Comme le dit Kalou Rinpoché, un des grands maîtres contemporains du bouddhisme tibétain, dans cette citation où pour les théistes on peut remplacer "esprit" par "Dieu":

"Toutes les traditions, qu'elles soient chrétienne, hindouïste, judaïque, musulmane, bouddhique..., enseignent que la compréhension de ce que nous sommes au niveau le plus profond est le point essentiel: cette compréhension de la nature de l'esprit éclaire de l'intérieur et illumine les enseignements de toutes les traditions. Dans chacune d'elles, quiconque parvient à la compréhension intime de l'esprit et en fait l'expérience immédiate aboutit à une vision essentielle, sans commune mesure avec celle qu'il pouvait avoir avant cette expérience directe. La connaissance de la nature de l'esprit est la clef qui ouvre la compréhension de tous les enseignements. Elle éclaire ce que nous sommes, la nature de toutes nos expériences et révèle la forme la plus profonde d'amour et de compassion." (Rinpoché K., 1993: 32)

Dans un Titre Premier nous nous interrogerons sur la nécessité et sur la forme du dialogue entre "rationalité" et "spiritualité" visant à permettre de penser l'universalité complexe des droits de l'homme de manière complexe. Dans un Titre II il s'agira d'éclairer l'universalité de l'homme par les traditions spirituelles. L'humanité n'étant pas simplement un assemblage d'hommes il s'agira dans un Titre III de dégager plus spécifiquement l'apport des traditions spirituelles pour repenser l'humanité.

Titre Premier: Penser la complexité de manière complexe

Nous nous interrogerons dans un Chapitre I sur la nécessité de sortir d'un paradigme rationnel uniformisateur pour penser l'universalité des droits de l'homme dans la pluralité. Puis nous essayerons de déterminer le cadre et les conditions d'un dialogue entre "Raison " et "mythe" dans un Chapitre II.

Chapitre I: Penser l'universalité dans la pluralité: la nécessité de sortir d'un paradigme rationnel uniformisateur

Dans ce Chapitre nous nous appuyerons essentiellement sur les travaux d'Edgar Morin, grand penseur de la complexité. Il se pose en effet à nous un problème de la complexité: celui de l'observateur qui influe sur ce qu'il observe et ne peut donc jamais appréhender la "réalité" dans sa "pureté" et dans son "universalité".

Dans notre conception l'universalité réside dans des principes abstraits que nous avons dégagé du concret. Le concret en lui même n'est pas universel, tout au plus est-il le reflet d'un universel qu'il faut découvrir. Or le problème est que nous nous rendons compte que l'universel que nous dégageons du concret par la Raison n'est pas en lui même un universel mais un concret produit d'une certaine situation hic et nunc qui a conditionné notre Raison d'où aussi l'universel, même si la relativité de l'universel que nous avons dégagé n'apparaît qu'une fois qu'il a été remis en question. Généralement *"(...)l'universel abstrait" devient aveugle aux vérités du hic et nunc sans pourtant atteindre autre chose que l'ombre de l'universel. L'universalité peut même susciter de nouveaux types d'illusion (celle de croire posséder le critère de l'universel) et un nouveau type d'erreur (la perte de la concrétude et de la singularité).*" (Morin, 1995: 83-84). Nous sommes conscients aujourd'hui de ce danger comme de la relativité de notre raison qui ne peut dégager que des universaux relatifs. Nous nous trouvons donc face à une crise paradigmatique que nous devons essayer de résoudre. Comme le dit Edgar Morin:

"Ainsi la rationalité s'interroge et se problématise de l'intérieur. L'aspiration à l'universalité se trouve en contradiction avec la prétention (occidentalo-centrique) à l'universalité et avec la conception abstraite de l'universel (l'univers est concret). La logique découvre ses carences et ses limites. Le problème paradigmatique surgit des ténèbres. C'est dans des conditions sociales, culturelles et intellectuelles toutes différentes, le retour à la problématisation générale et radicale qu'avait effectuée la Renaissance, et qui revient, plus généralisée encore, encore en cette fin de deuxième millénaire." (Morin, 1995: 96)

Nous devons donc repenser l'universalité sur d'autres bases, sortir de notre paradigme rationalisateur qui ne permet que de penser une universalité abstraite, qui se révèle en dernière analyse toujours comme contingente. Dans le cadre des droits de l'homme c'est l'universalité de certaines valeurs que nous devons repenser sur d'autres bases pour en arriver à une "universalité concrète".

Nous avons déjà relevé, dans nos sections 3 du Chapitre I et II de la Deuxième Partie, Titre III, que pour en arriver à une universalité des droits de l'homme il faut que celle-ci ne soit pas ancrée dans un "universel" mais dans l'expérience concrète des différentes cultures. Nous nous trouvons ici face à un scandale logique dans le paradigme rationaliste. En effet comment construire quelque chose d'universel à partir du particulier sans essayer de justement tirer l'universel de ce particulier? Comment l'assemblage de "particuliers" peut-il être source d'universel?

Nous sommes confrontés à une crise paradigmatique qui ne signifie cependant pas que tout doive s'effondrer. Il s'agit simplement de repenser autrement ce que pendant une certaine époque nous avons pensé d'une certaine manière. Il s'agit uniquement de

changer nos représentations ou plutôt de rendre conscients les changements de nos représentations qui ne sont plus celles d'il y a 200 ans pour que nous puissions ajuster nos institutions à nos pratiques et aux exigences de nos pratiques. Dans le cadre des droits de l'homme nous devons donc trouver d'autres fondements universels aux valeurs qui les fondent que la Raison, si nous voulons à tout prix les construire sur des fondements universels. Ce qu'il est important de comprendre c'est que même si en apparence les fondements théoriques, la forme, changent, c'est uniquement pour rendre nos représentations plus proches de la réalité que nous vivons déjà et de les rendre ainsi plus efficaces et plus acceptables. L'"essence des droits de l'homme", l'idéal qu'ils incarnent, quand à lui, reste le même, même s'il croit et revêt de nouvelles formes qui lui permettront de s'exprimer plus efficacement et plus pleinement.

Nous avons vécu les deux derniers siècles dans un paradigme rationaliste dans lequel seul la Raison pouvait nous guider dans ce monde et niant toute autre forme d'expérience en tant qu'irrationnelle. Nous avons vu dans notre Première Partie, Titre I, Chapitre II, le contexte de l'émergence de la Raison et ses conséquences sur nos représentations du monde qui se sont laïcisées. Comme l'écrit Edgar Morin:

“Ainsi, on a pu voir la raison, bifurquant de la rationalité à la rationalisation, devenir idole et même déesse. Alors que la raison n'existe que comme activité critique et autocritique, elle est devenue une entité en soi, qui s'est arrogé la souveraineté, la providentialité, et à la limite la divinité. (...)

(...) la raison (close) devient d'elle-même autoritaire: en étendant son universalité potentielle à l'univers, elle s'approprie l'univers; elle identifie son ordre à l'ordre cosmique ou historique, et elle s'approprie les lois de la Nature. La Raison majuscule, devenue abstraite et rationalisatrice, instaure en elle une guillotine idéologique et une potentialité totalitaire.”
(Morin, 1995: 144)

Nous avons aujourd'hui suffisamment ancré la Raison dans nos esprits et nous sommes suffisamment redistanciés du rationalisme pour que nous puissions de nouveau nous ouvrir à d'autres modes de connaissance, tout en gardant notre capacité de critique rationnelle. Il semble que nous puissions aujourd'hui pour appréhender la “nature humaine” de nouveau nous ouvrir aux enseignements traditionnels spirituels qui trouvent leur origine dans l'expérience mystique, comme nous l'avons vu dans la citation de Kalou Rinpoché dans l'introduction à cette Troisième Partie. Cette expérience est d'après toutes les traditions quelque chose d'universel. Nous y reviendrons dans notre Titre II. Or cette expérience étant affirmée comme étant universelle et se retrouvant effectivement corroborée universellement (toutes les cultures la connaissent), nous semblons ici avoir un fondement universel sur lequel construire l'éthique des droits de l'homme. Cette universalité se construit de manière tout à fait inverse à notre manière classique de la construire. Au lieu de partir de l'abstraction, nous partons de l'expérience, au lieu de fonder la légitimité des droits de l'homme sur un principe incarnant un idéal, nous le basons sur des êtres humains concrets qui incarnent un idéal. Ainsi nous ne pensons pas l'universalité dans les principes mais dans les faits, ce qui permet à chaque culture de repenser cette universalité à sa manière.

Penser l'universalité des droits de l'homme nécessite donc de sortir du paradigme rationnel uniformisateur dans lequel nous nous trouvons encore, mais tout en gardant

notre capacité d'analyse critique. Dans le Chapitre suivant nous nous intéresserons à l'intercritique de la raison et du mythe", à l'établissement de ce dialogue entre "rationalité" et "spiritualité" dans le cadre d'une recherche d'un fondement éthique universel à une déclaration universelle des "droits de l'homme".

Chapitre II: "Intercritique de la Raison et du mythe" - Rationalité, spiritualité et englobement du contraire

Le titre de ce Chapitre renvoie au titre du livre d'Henri Atlan "A tort et à raison - Intercritique de la science et du mythe" qui traite du dialogue entre science et mystique et dans lequel l'auteur essaye de montrer *"qu'il existe plusieurs rationalités, différentes façons d'avoir "raison", légitimes bien que différentes, pour rendre compte des données de nos sens."* (Atlan, 1986: 11) Il inscrit cette réflexion dans un contexte, celui qui caractérise la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, et qui consiste en une relativisation de la science dans sa prétention à tout expliquer:

"D'où en même temps, une certaine déception par rapport à l'espoir, au siècle précédent, d'une science qui expliquerait tout; qui de plus, fonderait l'éthique; qui aiderait à vivre, non seulement par le confort des retombées technologiques, mais en éclairant sur le vrai et le bien à la fois; qui dirait comment vivre à l'aide de préceptes en quoi l'on pourrait croire parce que, "scientifiques", ils auraient enfin dissipé les ténèbres de l'obscurantisme et de la tradition. Aussi, derrière cette déception une nostalgie: remplacer la vérité du dogme religieux par celle du dogme scientifique. Et, pour cela, réunifier en une grande synthèse lumières de la raison et illuminations mystiques." (Atlan, 1986: 11)

Cette citation trace bien les lignes de nos recherches dans ce chapitre. La première remarque par rapport à l'universalisme de la science et de la raison nous est désormais déjà familière. Or par la prise de conscience de la relativité de la science qui s'attache à expliquer des faits déterminés, séparés et non pas la globalité de l'univers, la tentation est grande de vouloir la compléter par les traditions mystiques visant à des explications globales et ceci en rationalisant leur découvertes et en construisant une métathéorie mystico-scientifique.

Nous essayerons au cours de ce chapitre de dégager les domaines respectifs de la mystique et de la science et de nous interroger sur leur dialogue. Rappelons nous ici que l'exigence fondamentale pour entrer en dialogue avec une autre logique est de rompre avec le principe de l'englobement du contraire que nous avons explicité au cours de notre Deuxième Partie, Titre Premier, Chapitre II. En effet nous avons tendance à considérer la seule Raison comme "rationnelle", construisant la mystique, qui est une autre forme de "raison", comme son contraire, comme "irrationnelle". Or si nous avons privilégié la Raison, Edgar Morin remarque que les deux modes de connaissance et d'action, le mode "symbolique/mythologique/magique" et le mode "empirique/technique/rationnel", bien que très nettement distincts sont néanmoins *"imbriqués complémentirement en un tissu complexe, sans que l'un atténue ou dégrade l'autre"* (Morin, 1992: 153). Nous ne sommes donc pas en présence de deux modes de "penser" antagonistes dont l'un serait l'aberration de l'autre, mais de deux modes de "penser"

différents et complémentaires et ceci de manière complexe, ce qui signifie qu'en occultant l'un de ces modes de "penser" au profit de l'autre nous censurons notre expérience, et ne l'interprétons plus que dans un moule donné, ce qui nous mène à un certain dogmatisme qui refuse de voir et de prendre en considération certains aspects de la réalité ou s'il les prend en compte les presse dans son moule par le principe de l'englobement du contraire par exemple.

En quoi ces deux rationalités, celle de la Raison et celle de la mystique diffèrent-elles? Plus qu'aux rationalités elles même qui sont multiples et complexes nous allons nous intéresser au paradigmes fondateurs de la raison scientifique et de la raison mystique pour comprendre en quoi ils diffèrent et en quoi réside la spécificité de la raison mystique qui pourrait permettre de penser l'universalité dans la diversité et dans le concret. Puis nous nous interrogerons sur le dialogue entre Raison et Mystique nécessaire pour réussir à dégager des fondements universels pour les valeurs d'un modèle universel des droits de l'homme.

D'après Henri Atlan la principale distinction entre Raison et mystique est que la première part de la connaissance extérieure objective pour expliquer le monde alors que la seconde part de l'expérience intérieure subjective ce qui conduit à des rationalités différentes. De plus la méthode scientifique rationnelle définit son champ en excluant tous phénomènes non reproductifs. La véracité d'une théorie se mesure moins à son pouvoir explicatif et interprétatif qu'à son pouvoir opératoire - elle part donc du particulier pour pouvoir agir sur lui. La mystique au contraire vise la globalité et a une vocation surtout explicatrice. La Réalité que vise la mystique n'est donc pas celle que vise la science: elle est une Réalité absolue transcendante par rapport à laquelle la réalité scientifique est multiplicité et relativité (Atlan, 1986: 97, 192, 195, 288).

Cependant même à l'intérieur de la mystique se déploient des systèmes rationnels différents pour exprimer l'expérience intime de la Réalité, pour l'inscrire dans une vue du monde de manière cohérente. Toutes les traditions rencontrent le problème de dire l'indicible, de rationaliser les rapports infini-fini, impersonnel-personnel, personne divine-personne humaine. Les différents systèmes caractérisant les différentes traditions découlent des accentuations différentes sur tel ou tel pôle d'une dialectique qui leur est commune. Mais ce sont ces différences d'accentuation liées à des personnalités différentes, des contextes culturels différents qui donnent naissance à des explications du monde différentes, elles même à la base des explications et de l'organisation des sociétés différentes, qui se pensent comme nous l'avons vu, comme elles pensent "Dieu"(Atlan, 1986: 97, 192). Si on peut opposer raison et mystique c'est dans le fondement de leur approche du monde - cependant on ne peut pas considérer les deux comme des blocs monolithiques homogènes: à l'intérieur de la "Raison" comme du "Mythe" se déploient des systèmes rationnels différents qui peuvent apparaître comme contradictoires ou complémentaires.

L'approche mystique par le fait qu'elle part de l'expérience concrète, interne semble plus fondée à servir de base à l'éthique que l'approche rationnelle (scientifique) qui dès le départ a placé la morale hors de son domaine en circonscrivant son champ d'investigation à la connaissance objective (Atlan, 1986: 256, 344). Mais si elle semble plus fondée, peut-elle fonder l'Ethique? Nous avons vu que bien que partant d'un fonds

commun les traditions spirituelles se développaient cependant de manière parfois fort différente, donnant naissance à des éthiques différentes. En effet tout système a tendance à se figer, à se dogmatiser (Morin, 1995: 129ss) et rares sont ceux qui arrivent effectivement à la réalisation spirituelle. Si l'éthique peut donc pour certains directement découler de l'expérience mystique, elle s'impose à la grande majorité comme ensemble de règles et de modèles de conduite et de comportement qu'ils vivent et qui sont liées à leur manière de se représenter le monde. Cependant nous avons noté que chaque tradition connaissait des maîtres qui étaient arrivés à une expérience mystique authentique à caractère universel. Ce sont ces maîtres qui incarnent au delà de leur tradition un idéal d'humanité tout en s'inscrivant dans leurs traditions respectives. L'universalité humaine qu'ils incarnent est donc dans ce sens une universalité concrète et non pas abstraite. Il semblerait ainsi que le fonds des traditions spirituelles puisse servir de point d'ancrage à une universalité concrète des valeurs des droits de l'homme.

Cependant nous nous retrouvons ici face à deux problèmes. Premièrement: s'il existe un fonds commun universel à toutes les traditions spirituelles pourquoi en découle-t-il des éthiques différentes? Nous reviendrons sur cette question dans notre Titre II. Deuxièmement si nous dégageons de ce fonds commun par la Raison des valeurs abstraites et que nous essayons ensuite de faire appliquer ces valeurs nous retombons dans notre paradigme d'une universalité abstraite qui comme nous l'avons vu dans notre Chapitre I n'est en fait qu'une universalité contingente issue d'un "hic et nunc" et n'est donc pas à notre sens véritablement universelle. D'autre part si nous nous contentons de constater que toutes les traditions et leur éthique reposent sur un fonds commun qui dans les faits se manifeste sous des formes différentes nous tombons de facto dans un relativisme culturel masqué. En effet de cette manière nous attestons que toutes les pratiques culturelles, liées à leur représentations du monde et donc à leurs traditions spirituelles sont éthiquement fondées, et qu'on ne peut donc pas dégager des valeurs transcendantes qui s'imposeraient à tous, nous étant communes à tous. De plus cette approche enlève tout fondement à une éthique se voulant laïque et n'étant pas fondée, du moins explicitement, sur une tradition spirituelle.

Il s'agit donc ici encore d'entrer dans un dialogue de logiques pour permettre de dégager des problématiques communes à toutes les traditions et traductibles par des concepts homéomorphes. Les différents systèmes rationnels, celui de l'éthique basée sur la Raison ainsi que ceux basant l'éthique sur des traditions spirituelles sont dans une large mesure des systèmes fermés correspondant à des vues du monde. Il ne sert donc à rien d'entrer dans un "dialogue rationnel" entre ces différents systèmes, chaque système ayant sa rationalité propre découlant de lui et le structurant, pour dégager des valeurs universelles. Le dialogue doit plutôt se faire sur une problématique commune qui concerne le fonds commun des traditions, l'expérience mystique voir l'"expérience éthique" pour pouvoir entrer en dialogue avec des approches "laïques". Pour reprendre la terminologie de Raimundo Panikkar le dialogue doit être "intra"- et non pas "inter"-spirituel:

"Il est fini le temps où les religions pouvaient se réfugier dans leur splendide isolement. (...) Alors le dialogue, oui, mais pas n'importe comment. Il faut distinguer dialogue inter-religieux et dialogue intra-religieux. Le dialogue inter-religieux met face à face des religions déjà constituées et porte sur des thèmes de doctrine ou de discipline. Le dialogue intra-religieux c'est

autre chose. Il ne commence pas par la doctrine, la théologie ou la diplomatie. Il est intra. (...) Ce qui veut dire que le vrai dialogue intra-religieux commence en moi-même et qu'il est échange d'expériences religieuses, plus que de doctrines. Si on ne part pas de ce fonds-là, il n'y a pas de dialogue religieux possible, c'est du bavardage." (Panikkar, 1996: 13)

Il s'agit donc de dégager dans le dialogue entre traditions spirituelles et entre elles et la Raison des problématiques communes. Ce sont ces problématiques communes, universelles, qui pourront être reprises dans une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe renvoyant à toutes ces traditions. Ainsi la dialectique entre Raison et traditions spirituelles, entre expérience et abstraction, entre "universel concret" et "universel abstrait" focalisé et exprimée dans une expression homéomorphe, permettrait de penser l'universalité dans la pluralité et le concret sans sacrifier à une assise universelle. Cette assise n'est cependant pas une assise unique mais une triple assise: dans la problématique de "l'humanité" telle qu'elle est comprise dans le cadre de toute l'humanité et exprimée dans la déclaration, dans la problématique telle qu'elle est comprise dans chacune des cultures, et dans le dialogue entre ces deux catégories de problématiques qui renvoient mutuellement l'une à l'autre.

Remarquons finalement que toute éthique est plus du domaine du projet que de celui de la connaissance. Come le dit Henri Atlan:

"Toute éthique est de l'ordre d'un projet, d'un vouloir, beaucoup plus que de la connaissance. Et elle s'exprime dans cet ensemble de désirs, de besoins, de représentations, conscientes et inconscientes, qui se composent dans une société de façon complexe, c'est-à-dire de façon non maîtrisée, pour constituer ce que Castoriadis décrit sous le nom d'imaginaire social." (Atlan, 1986: 256)

Les maîtres des différentes traditions spirituelles incarnent un tel idéal éthique pouvant fonder un projet d'humanité. De plus ces maîtres tout en incarnant un idéal d'humanité universel s'inscrivent dans leur propre tradition, et permettent ainsi l'identification de l'universel dans le particulier, la reprise de leur message et de leur exemple par l'imaginaire social de leur société.

Nous nous intéresserons dans le Titre II à l'émergence possible dans le dialogue rationnel entre les différentes traditions spirituelles d'une plateforme commune de valeurs de l'humanité permettant l'établissement d'une déclaration des droits de l'homme à caractère homéomorphe basé sur ces valeurs universelles et renvoyant directement à leur incarnation spécifique dans les différentes cultures, les rendant ainsi "concrètement universelles". Si les traditions sont certes différentes nous essayerons dans notre Titre II de dégager un "terrain d'entente important fondé sur une éthique fondamentale" partagée par toutes. Comme le dit Sa Sainteté le Dalaï-Lama:

"(...) pour répondre aux besoins divers des êtres et satisfaire les dispositions, aspirations et tendances propres à chacun, il faut une grande variété de philosophies, de religions et de traditions spirituelles. Au vu de l'immense diversité des besoins de tous il semble bien difficile qu'une seule religion convienne. Plus il y a de voies spirituelles, mieux c'est! En même temps, il est certain que les différentes croyances peuvent vivre en harmonie puisque l'éthique

fondamentale, universelle, est justement un terrain d'entente important. Il suffira que les pratiquants de toutes ces voies apprennent à mieux se connaître et qu'ils profitent de ce que les autres religions leur enseignent pour améliorer leur pratique personnelle.” (le Dalaï-Lama, 1994: 84)

Titre II: L'universalité de l'Homme: un problème gagnant à être éclairé par les traditions spirituelles

Dans ce Titre II nous nous lancerons à la recherche de l'homme en nous servant de l'éclairage des traditions spirituelles. Dans un Chapitre I nous chercherons à approcher la “nature humaine”, dans un Chapitre II nous essayerons de dégager un fonds éthique commun à l'humanité permettant de dégager les valeurs pouvant orienter “les droits de l'homme” de manière à ce qu'ils puissent accéder au statut d'idéal humain universel.

Chapitre I: A la recherche de l'homme: le problème de la nature humaine

Dans une Section 1 nous nous interrogerons sur la “réalité ultime” de la “nature humaine”, ce qui nous mènera dans une Section 2 à nous arrêter sur sa manifestation concrète en nous intéressant à une distinction fondamentale à opérer quand on parle de “La nature humaine”: celle entre sa nature supérieure et sa nature inférieure et à la complexité qui en découle.

Section 1: La nature humaine: “Qui la cherche ne peut la trouver”

Ce Titre fait allusion à l'énigme Zen (*koan*) cité au préface du mémoire: “When you seek it, you cannot find it.” Comment comprendre ce *koan* dans notre contexte? Comme nous l'avons déjà constaté avec Michel Alliot dans notre Première Partie, Titre I, Chapitre II, Section 1 notre conception du monde est marquée par l'idée qu'il existe des choses en soi, des lois de la nature créés par le Créateur et que nous pouvons découvrir par le travail de notre Raison (voir aussi: Atlan, 1986: 289). Or la Raison se caractérise par son point de vue objectif, extérieur sur une chose alors que la nature humaine est intimement liée à ce que nous sommes: elle est nous. Nous ne pouvons donc pas la chercher puisque non seulement elle n'est pas extérieure à nous, mais de plus elle n'est pas distincte de nous. Nous n'avons jamais pu la perdre ni ne la perdrons. Nous pouvons uniquement la vivre, l'expérimenter, même si nous pouvons ensuite nous détacher de nos expériences et utiliser notre Raison pour les analyser, pour les comprendre. Cette analyse rationnelle nécessitera cependant, comme nous l'avons vu dans le Chapitre II de

notre Titre précédent, comme toute démarche scientifique, de délimiter notre champ de recherche. Nous pourrions donc uniquement appréhender par la Raison des manifestations spécifiques de notre nature humaine et à la rigueur en les recoupant tirer des conclusions sur notre nature humaine, mais nous ne pouvons pas par la Raison l'appréhender directement. Le but des traditions spirituelles est d'arriver à la connaissance directe de soi même. Cette connaissance n'est pas une connaissance de soi même de l'extérieur, mais l'expérience de "notre être" au niveau le plus profond dans "l'expérience mystique".

Les traditions spirituelles représentent différentes voies pour arriver à cette connaissance expérimentale de notre "être profond". La connaissance pouvant seulement se vivre nécessite une préparation et une transformation de tout l'être pour rendre possible cette expérience. Cependant si elles sont fondées sur l'expérience personnelle, les traditions spirituelles ne sont cependant pas subjectives, dans le sens de non scientifiques où tout dépendrait uniquement du point de vue personnel des pratiquants et où il n'y aurait aucune réalité objective. Elles sont plutôt, d'après les termes de Kalou Rinpoché, un miroir dans lequel nous pouvons découvrir notre propre visage (Rinpoché K., 1993: 46). En effet, le fait qu'une réalité ne peut être appréhendée uniquement subjectivement ne signifie pas qu'elle n'existe pas. D'ailleurs nous nous rendons de plus en plus compte, comme le montre Edgar Morin dans sa "méthode" qu'il n'existe pas de connaissance objective, même dans le domaine des sciences exactes, toute observation nécessitant un observateur. Or cette absence de connaissance "objective" possible ne permet pas de déduire l'inexistence d'une "réalité objective", de "la nature humaine" du fait que celle-ci ne peut être appréhendée que de manière subjective, dans le "miroir d'une tradition spirituelle". Le fait qu'il existe des miroirs différents ne permet pas de déduire que ce qui s'y reflète n'existe pas. Chaque tradition est une méthode scientifique spécifique, un "miroir" pour approcher cette réalité. Comme le fait remarquer Idries Shah à propos du soufisme:

"(...) le tasawwuf (soufisme) est une science comme les autres, avec ses lois fixes et un plan complet et détaillé. Cette science se fonde sur des expériences tangibles qui peuvent être reproduites, comme c'est le cas pour les autres sciences, dans des circonstances déterminées. Chaque pèlerin doit passer par les mêmes stades au cours de son voyage spirituel. La description qu'en ont donné unanimement tous les maîtres permet de les reconnaître aisément. (...) Comme dans tout programme d'enseignement, il existe des méthodes permettant de vérifier les progrès du disciple et ce qu'il vaut." (Shah, 1994: 54)

En ce qui concerne la nature humaine ultime nous voilà guère avancé. Même si elle existe, elle ne peut être saisie que dans une expérience intraductible dans des mots (Atlan, 1986: 101-103). Mais il n'y a pas d'un côté méconnaissance totale de la nature humaine et de l'autre la connaissance totale. Il y a toutes les étapes intermédiaires et si "La vision de Dieu ne peut être décrite avec clarté. On peut cependant expliquer jusqu'à un certain point ce qui se rapporte à cet état." comme le dit Shrî Râmakrishna, un grand maître hindou de la fin du siècle dernier (Herbert, 1972: 456). De plus comme nous l'avons vu, les traditions spirituelles étant des voies visant la transformation des êtres en vue de leur faire vivre l'expérience de leur "nature ultime", que ce soit sous la forme de l'expérience de Dieu, de l'Esprit, du Moi..., ils peuvent nous donner par une analyse rationnelle et

comparative des indications sur la nature humaine, si pas d'un point de vue ultime, métaphysique, du moins d'un point de vue plus terre à terre.

Nous essayerons dans la Section suivante de dégager deux aspects de la nature humaine que font apparaître les traditions spirituelles et qui semblent être important dans le cadre de notre réflexion sur les droits de l'homme, son double aspect inférieur et supérieur et sa complexité qui en est le reflet.

Section 2: Le double aspect de la nature humaine: sa nature inférieure et sa nature supérieure - Sa complexité

Toutes les traditions spirituelles insistent sur la nécessité d'une éthique, d'une discipline pour arriver à la réalisation. Il s'agit de passer d'un niveau ordinaire d'être à un niveau d'être supérieur en éliminant ou transformant ses "mauvaises" tendances et en encourageant les "bonnes" afin de pouvoir prendre conscience de ce que nous sommes "réellement". Nous pouvons donc adopter la typologie que propose Omraam Mikhaël Aïvanhov, un maître chrétien de ce siècle, celle entre nature inférieure (personnalité) et supérieure (individualité). En effet s'il constate l'existence des nombreux systèmes de représentation de la structure psychique de l'homme propre aux différentes traditions, qui sont à ses yeux tous justifiés, il propose cette typologie par un souci de simplicité (voir aussi: Herbert: 1972 65ss, 532) :

"Depuis des milliers d'années que les hommes essaient de s'étudier pour connaître la structure de leur vie psychique, ils ont imaginé de nombreux modes de division. (...) Quel que soit le point de vue que l'on adopte, il est toujours véridique, cela dépend sous quel angle on regarde les choses.

Pour simplifier la question, nous dirons que l'être humain est une unité parfaite, mais que cette unité est polarisée, c'est-à-dire qu'elle se manifeste dans deux directions, sous deux aspects différents. L'homme est fait de deux natures: la nature inférieure et la nature supérieure, qui ont les mêmes facultés de penser, de sentir et d'agir, mais dans deux directions contraires. J'ai appelé ces deux natures la personnalité et l'individualité." (Aïvanhov, 1984: 23-24)

La personnalité est caractérisée par son centrage sur elle-même, par son égoïsme. L'individualité au contraire se caractérise par son ouverture aux autres, par sa compréhension qu'elle n'existe pas indépendamment des autres mais uniquement en relation avec eux, qu'elle "est les autres", ces "autres" étant tout aussi bien les humains, que les autres êtres, le cosmos entier, voir Dieu. Nous approfondirons cette relation, ce lien dans notre chapitre suivant et nous contenterons ici d'essayer de réfléchir sur une "nature humaine en soi".

Il convient peut-être ici de faire une petite parenthèse. Nous avons vu dans le Chapitre précédent que Kalou Rinpoché considérait les traditions spirituelles comme des miroirs pouvant servir à refléter l'esprit. Une technique comme la méditation, par exemple, fait partie de ce miroir mais n'est pas à elle seule ce miroir. Dans notre tradition occidentale nous considérons que la connaissance est quelque chose qui nous est extérieure, et que nous pouvons découvrir grâce à des moyens, des techniques

extérieures. La Raison est l'un de ces moyens, la "nature humaine" une de ces connaissances. Nous nous représentons des choses existant intrinsèquement et pouvant être mis en évidence, découvert, par l'utilisation de la bonne technique. Ainsi nous avons tendance à voir dans la méditation, ou "l'expérience mystique" un autre mode de connaissance, une autre technique que la Raison permettant d'appréhender la nature humaine. Nous oublions de ce fait, en focalisant notre attention sur une technique particulière, un aspect particulier d'une tradition spirituelle, que cette technique s'inscrit dans un tout, dont fait aussi partie toute une discipline que nous percevons comme une morale. A notre sens la connaissance étant objective, puisque ayant pour objet de découvrir des réalités existant intrinsèquement par des techniques objectives, donc neutres, comme par exemple la Raison, elle est complètement déliée de toute éthique et de toute morale et devrait être accessible à qui que ce soit qui utilise la technique à nos yeux neutres, comme par exemple celle de la méditation. Nous pensons qu'en méditant nous verrons apparaître à nos yeux la véritable nature de notre esprit, comme nous verrions apparaître des molécules ou des atomes en regardant à travers un microscope. Or ce n'est pas comme ça que les choses se passent: la méditation renvoie sans cesse à ce que nous sommes, et ceci nous le sommes autant quand nous méditons que quand nous faisons autre chose, et ce que nous sommes influe sans cesse sur notre méditation. C'est ce rapport dialectique entre méditation et action qui nous fait petit à petit prendre conscience de ce que nous sommes et nous fait "devenir ce que nous sommes" (Trungpa, 1981: 36 ss)

Nous ne pouvons trouver ce que nous sommes profondément qu'en nous rapprochant de plus en plus de notre individualité, telle que définie dans la typologie de Omraam Mikhaël Aïvanhov. En effet si les deux natures trouvent leur origine dans l'Esprit, l'individualité correspond à la partie de nous qui est plus proche de cet Esprit, de Dieu, de l'"Un", notre personnalité correspondant à ce qui est plus près de la matière, de ce qui est individualisé, concrétisé, multiple. Nous avons besoin des deux natures pour vivre (Aïvanhov, 1984: 24 ss; Herbert, 1972: 74 ss) mais comme le remarque Shrî Râmakrishna:

"Le soleil verse sa lumière et sa chaleur sur le monde entier, mais il ne peut empêcher un nuage d'intercepter ses rayons.

De même, tant que l'égoïsme enveloppe votre cœur, Dieu ne peut y faire briller Sa lumière." (Herbert, 1972: 65)

La connaissance de notre "véritable nature" passe par tout un processus, tout un parcours qui vise à fusionner notre nature inférieure avec notre nature supérieure (Aïvanhov, 1984, 38). Comme nous l'avons vu ces différents parcours sont tracés par les différentes traditions spirituelles. Si l'objectif est le même les approches sont nombreuses.

La nature humaine n'est pas "une" dans un sens statique mais est polarisée en une nature inférieure et une nature supérieure, notre "nature profonde" ne pouvant se révéler à nous qu'au terme d'un travail sur nous même permettant de plus en plus à notre nature supérieure d'investir notre nature inférieure. Notre nature humaine est fondamentalement dynamique et complexe. Elle "est" dans le jeu perpétuel entre notre nature supérieure "absolue" et notre nature inférieure "relative", ce qui a pour

conséquence qu'elle ne peut être appréhendée dans son "absolu" qu'à travers le "relatif" des différentes personnalités qui existent et qui sont conditionnés dans leurs représentations du monde autant par leur caractère individuel, que par leur appartenance sociale et culturelle. Le fait d'avoir adopté une représentation simple de l'homme en le divisant en nature inférieure et supérieure ne doit pas nous mener à figer ces deux notions et à en conclure que puisque tout le "relatif" est l'expression de "l'absolu" et peut faire l'expérience de cet "absolu", nous devons tous forcément nous entendre sur ce qu'est cet "absolu" et sur la manière de l'atteindre. En effet mis à part le fait, comme nous l'avons déjà indiqué, que cet "absolu" ne peut pas réellement être conceptualisé et que des petites accentuations de départ dans la conceptualisation peuvent mener à des systèmes interprétatifs fort différents, l'approche de cet "absolu" n'est pas linéaire menant tout être Du stade inférieur Au stade supérieur sur Le même chemin. "Nature inférieure" et "nature supérieure" sont des abstractions permettant de nous donner une idée de la "nature humaine" en l'inscrivant entre deux polarités extrêmes. Si on peut concevoir le jeu de notre "nature humaine" comme se développant entre ces deux polarités, il ne faut cependant pas concevoir ces deux polarités comme des agents concrets, figés, du jeu, mais uniquement comme cadre conceptuel permettant de délimiter le champ du jeu (voir la notion de jeu chez: Van de Kerchove, Ost, 1992: 23 ss).

Ce chapitre nous met en garde de ne pas déduire de l'existence d'une "nature humaine" unique une forme unique permettant de l'appréhender et de la réaliser. La conceptualisation de la "nature humaine" ne doit pas faire oublier son caractère profondément complexe et dynamique. Elle peut servir d'idéal à atteindre, mais par son rôle d'idéal est intrinsèquement liée aux représentations de ceux qui veulent suivre cet idéal. Ainsi les "droits de l'homme" pourront se baser pour établir un idéal d'humanité sur cette "nature humaine" telle qu'elle apparaît dans le regard croisé des différentes traditions, mais cet idéal pour pouvoir être réalisé concrètement doit renvoyer à la manière dont il est incarné dans les différentes traditions. Notre idéal humain universel tout en dégagant une direction, tout en orientant un champ d'action (de la personnalité vers l'individualité) doit avoir à sa base un principe additif et être à l'image de la religion universelle dont rêvait Swâmi Vivekânanda, disciple de Shrî Râmakrishna:

"Vous savez qu'il y a des esprits de plusieurs catégories différentes. On peut être un matérialiste qui croit au bon sens et aux réalités terre à terre; on peut ne pas s'intéresser aux formes et aux cérémonies; on peut exiger des faits solides, qui résonnent et qui parlent à l'intelligence, et ne pas se contenter d'autre chose. Il y a aussi les puritains et les musulmans qui ne tolèrent dans les édifices consacrés au culte ni statue ni image. Fort bien, mais tel autre homme peut être plus artiste et avoir besoin d'un grand déploiement artistique, de belles lignes, de courbes gracieuses, (...); son esprit conçoit Dieu par ces formes extérieures tout comme votre esprit Le conçoit par l'intelligence. Il y a aussi l'homme de dévotion, de qui l'âme appelle Dieu éperdument; sa seule idée est d'adorer Dieu et de chanter Ses louanges. Il y a encore le philosophe, qui se tient à l'écart de tous les autres et qui se moque d'eux. "Quelles sottises, pense-t-il, quelles manières de concevoir Dieu!"

Ils peuvent rire les uns des autres, mais chacun d'eux à sa place dans ce monde. Tous ces esprits différents, tous ces types divers sont nécessaires. S'il doit jamais y avoir une religion universelle, il faudra qu'elle soit suffisamment vaste et large pour fournir à chacun de ces esprits ce dont il a besoin. Il faudra qu'elle donne au philosophe la force de la philosophie, à l'adepte le

coeur du dévot, au ritualiste tout ce que peut fournir le symbolisme le plus merveilleux, au poète autant de sentiment qu'il en pourra absorber, et encore autre chose. Pour construire une religion assez vaste, il nous faudra revenir à l'époque où les religions ont commencé et les embrasser toutes.” (Vivekânanda, 1972: 374-375)

Dans le Chapitre suivant rendons nous là où commencent et où se terminent toutes les religions et dégageons en les valeurs directrices de notre idéal humain commun que nous essayerons de réaliser dans nos différences.

Chapitre II: A la recherche de valeurs universelles: le problème de l'éthique

Nous nous sommes rendus compte dans le Chapitre précédent du caractère éminemment dynamique de la nature humaine qui lui confère toute sa complexité. Notre réflexion sur l'éthique ne peut donc elle aussi que s'inscrire dans une approche dynamique. Si nous nous sommes interrogés dans le chapitre précédent sur la nature humaine c'était pour nous permettre de trouver un fondement à notre éthique. Si nous l'avons fait dans une approche spirituelle c'était parce que celle-ci est basée sur l'expérience directe de la “nature humaine” et non pas sur une pensée abstraite à son sujet, même si les résultats obtenus par les traditions spirituelles doivent pour pouvoir être communiqués être exprimés de manière abstraite.

Dans ce Chapitre nous nous rendrons dans une Section 1 “là où commencent et où se terminent toutes les religions”, là où existe la compréhension que tout est lié. Ce lien est la compréhension primordiale à laquelle mènent toutes les traditions spirituelles et est en même temps le fondement de toute éthique. Nous verrons dans les deux sections suivantes comment cette première “loi” éthique en “appelle” deux autres: celle de la responsabilité et celle du respect.

Mais avant de nous lancer dans notre analyse méditons bien les mots suivants de Swâmi Vivekânanda qui explicitent la nécessité de fonder l'éthique sur l'expérience spirituelle et mettent en évidence son caractère dynamique:

“Les critères d'utilité pratique sont impuissants à expliquer les rapports de morale entre les hommes, car, en premier lieu, nous ne saurions tirer aucune règle morale de considérations utilitaires. Hors de la sanction surnaturelle, comme on l'appelle, ou la perception du supra-conscient, comme je préfère dire, il ne peut pas y avoir de morale. Sans la lutte pour progresser vers l'Infini, il ne peut pas y avoir d'idéal. Tout système qui veut emprisonner les hommes dans les limites des sociétés humaines sera incapable de trouver une explication des lois morales de l'humanité. L'utilitaire veut que nous abandonnions la lutte pour l'infini, l'élan vers le Suprasensible, qu'il trouve impossibles et absurdes, mais aussitôt, sans transition, il nous demande de nous plier à l'éthique et de bien agir envers la société. Pourquoi agirions nous bien? Bien agir est une considération secondaire. Il nous faut d'abord un idéal. La morale n'est pas le but, mais le moyen d'atteindre le but. S'il n'y a pas de but devant nous, pourquoi serions-nous moraux? Pourquoi agirais-je bien envers autrui, plutôt que de lui faire du mal? Si le bonheur est

le but de l'humanité, pourquoi ne ferais-je pas mon propre bonheur au détriment des autres? Qu'est-ce qui m'en empêche?" (Vivekânanda, 1972: 24)

Section 1: Le lien

La compréhension fondamentale à laquelle mènent toutes les traditions spirituelles et à la réalisation de laquelle elles visent est que nous n'existons pas séparément, abstraitement du reste de l'univers, mais que nous en sommes une partie, que nous ne sommes *"qu'un noeud formant partie intrinsèque du réseau de relations qui constitue l'étoffe du réel"* (Panikkar, 1984a: 18, déjà cité: Deuxième Partie, Titre II, Chapitre IV). Pour nous comprendre nous devons nous dégager de notre vue égocentrique et anthropocentrique pour petit à petit élargir notre conscience afin de pouvoir embrasser tout l'univers. C'est pourquoi nous avons écrit dans notre chapitre précédent que notre *"véritable nature"* se trouvait plutôt dans notre *"individualité"* que dans notre *"personnalité"* dans la typologie de Omraam Mikhaël Aïvanhov. Une vue trop étroite, trop égoïste, trop autocentré ne nous permet pas de nous rendre compte de notre immensité, de notre lien avec tout l'univers et nous devons donc effectuer tout un travail sur nous même pour en prendre petit à petit conscience. Sogyal Rinpoche cite Albert Einstein qui a ainsi décrit notre condition:

*"A human being is part of a whole, called by us the "Universe", a part limited in time and space. He experiences himself, his thoughts and feelings, as something separated from the rest - a kind of optical delusion of his consciousness. This delusion is a kind of prison for us, restricting us to our personal desires and to affection for a few persons nearest us. Our task must be to free ourselves from this prison by widening our circles of compassion to embrace all living creatures and the whole of nature in its beauty."*⁴ (Albert Einstein cité in: Rinpoche S., 1995: 98)

Dans cette citation se trouvent tous les éléments du lien que nous allons maintenant approfondir. Pour la clarté du propos nous allons considérer le temps et l'espace comme deux réalités distinctes. Nous sommes une part du *"tout"*, limité dans le temps et dans l'espace et sommes donc liés de deux manières: nous sommes liés dans le temps (verticalement, diachroniquement) et dans l'espace (horizontalement, synchroniquement). Si nous cherchons une *"nature ultime de notre être"* indépendante du temps et de l'espace nous ne la trouverons pas. C'est ce que la philosophie bouddhiste développe dans sa théorie de la vacuité: rien n'existe intinsèquement, par soi même. Toutes les manifestations sont vides d'*"existence en soi"*. Si on cherche l'essence d'une chose on tombe finalement toujours sur la vacuité. C'est pourquoi pour les bouddhistes la vacuité est au *"fondement"* de toute chose (Dreyfus, 1992: 58ss; Rinpoche, 1995: 37-39). Ce qu'il est important de comprendre c'est que nous sommes liés dans le temps à notre

⁴ Je traduis: *"Un être humain est une part d'un tout que nous appelons "Univers", une part limitée dans le temps et dans l'espace. Il s'expérimente lui même, et expérimente ses pensées et ses sentiments, comme quelque chose de séparé du reste - une sorte d'illusion (de tromperie) optique de sa conscience. Cette tromperie est une sorte de prison pour nous, nous retenant à nos désirs personnels et à l'affection envers quelques personnes qui nous sont les plus proches. Notre devoir doit être de nous libérer de cette prison en élargissant nos cercles de compassion afin d'embrasser tous les êtres vivants et toute la nature dans sa splendeur."*

passé et à notre futur, et dans l'espace à tous les êtres qui "coexistent" avec nous. Nous nous intéresserons plus en détail à notre lien dans le temps dans notre section suivante sur la responsabilité en traitant de la "loi des causes et des conséquences" et nous arrêterons ici sur notre lien "dans l'espace". La prise de conscience de notre "véritable nature" nous fait prendre conscience que nous sommes liés aux "autres" (humains, animaux, nature, déités...), que nous sommes les "autres", que nous sommes l'univers. Au fond de toute tradition spirituelle nous trouvons ce lien, nous trouvons l'Amour qui n'est rien d'autre que la compréhension: "*Je suis l'univers, l'univers est un.*" qui pousse à faire le bien, à ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous soit fait (Vivekânanda, 1972: 45).

Ce lien avec les autres nous fait prendre conscience de la responsabilité que nous avons envers les "autres" et du respect, pour ne pas dire la gratitude, que nous leur "devons".

Section 2: La responsabilité

Si nous existons ce n'est que dans le lien avec les "autres", ce n'est que grâce aux "autres". Ainsi le bouddhisme mahayana, qui admet que les êtres se réincarnent infiniment dans un univers infini dans le temps, enseigne de considérer tous les êtres comme notre mère, tous les êtres ayant certainement été au cours de nos incarnations précédentes innombrables notre mère. Tous les êtres nous ont donné leur soutien, leur amour, nous sommes donc obligés de le leur rendre. Nous sommes responsables envers eux. Même sans prendre en compte des vies antérieures et sans considérer tous les êtres comme notre mère, si nous réfléchissons nous nous rendons compte de tout ce que les "autres" nous ont apporté et de tout ce que nous pouvons leur apporter. Si nous sommes responsables envers les autres nous sommes aussi (surtout?) responsable envers "nous même", envers notre vie, notre passé et notre futur. Cette responsabilité découle de notre "lien diachronique" de la "loi des causes et des conséquences". Toutes les traditions spirituelles sont d'accord sur le fait que tous nos actes produisent des conséquences, que l'on ne récolte que ce que l'on a semé. Comme le dit Sogyal Rinpoche:

*"True spirituality also is to be aware that if we are interdependent with everything and everyone else, even our smallest, least significant thought, word, and action have real consequences throughout the universe. (...) Everything is inextricably interrelated: We come to realize we are responsible for everything we do, say, or think, responsible in fact for ourselves, everyone and everything else, and the entire universe."*⁵ (Rinpoche S., 1995: 39)

⁵ Je traduis: "La vraie spiritualité c'est aussi d'être conscient que si nous sommes interdépendants avec toutes les autres personnes et toutes les autres choses, même notre plus petite, notre plus insignifiante pensée, notre plus petit, notre plus insignifiant mot ou action ont des conséquences réelles à travers tout l'univers. (...) Tout est inextricablement lié: Nous nous rendons compte que nous sommes responsables pour tout ce que nous faisons, disons ou pensons, que nous sommes en fait responsables de nous mêmes, de toutes les autres personnes et choses, et de l'univers entier."

Si nos actes sont “positifs”, c’est à dire allant dans la direction de l’ouverture, du lien, de l’amour, leurs résultats seront “positifs” autant pour nous que pour les “autres”. Si nos actes sont “négatifs”, c’est à dire tendant vers le renfermement, la séparation, la haine, leurs résultats seront “négatifs”. Cette loi des causes et des conséquences est appelé dans l’hindouisme et le bouddhisme la loi du *karma* . Ce sont nos actes antérieurs qui ont conditionné notre présent et ce sont nos actes présents qui conditionneront notre futur (Rinpoche K., 1993: 64ss). Nous sommes ainsi fondamentalement responsables de nous mêmes, de notre vie, de notre futur. Cette responsabilité peut paraître pesante mais est au fonds libératrice. C’est la loi des causes et des conséquences qui permet l’existence de voies spirituelles et nous permet de sortir de nos limitations et de ”réaliser” notre “véritable” nature. Dans le cadre d’une réflexion sur les droits de l’homme cette “loi” nous invite à prendre conscience de notre responsabilité fondamentale quand au futur de notre commune humanité.

Il peut sembler que des “lois morales ultimes, universelles” existant, nous devrions en imposer le respect à tous. Or ceci serait négliger le respect découlant du “lien”.

Section 3: Le respect

Si le lien, l’Amour, l’unité est le fondement de toute morale le monde dans lequel nous vivons se caractérise cependant par la pluralité, la distinction. Il faut donc être vigilant et ne pas transposer un Amour mal compris dans notre monde, un amour exclusif, voulant tout unifier, voulant imposer sa vérité à tous. L’histoire a montré où ce genre d’”amour aveugle” pouvait mener. Le véritable Amour appelle la Sagesse. C’est l’union de l’Amour et de la Sagesse, représentant respectivement le principe rassembleur et le principe séparateur, qui peut mener à la véritable connaissance de nous même. Si nous devons travailler pour comprendre que nous sommes “Un”, nous ne devons pas en oublier que nous sommes multiples et divers. Le fait que “nous soyons les autres” exige que nous voyions les autres comme étant autant des manifestations de l’”Un” que nous même. Nous ne leur sommes aucunement supérieurs mais nous complétons mutuellement dans nos différences, qui sont autant d’éclairages de l’”Un”. Comme le rappelle Swâmi Vivekânanda, le monisme (théorie selon laquelle il n’existe qu’une réalité unique qui s’exprime dans la diversité) dont nous avons adopté les prémisses comme fondement de toute éthique “*nous enseigne non pas à renoncer à ces différenciations, mais à apprendre et à comprendre ce qu’elles sont*” (Vivekânanda, 1972: 337). Or pour apprendre et comprendre ce que sont ces différenciations et pour pouvoir les vivre en harmonie il faut les respecter, le respect n’étant pas une simple tolérance visant à ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu’il nous soit fait, mais est, au delà, un véritable essai d’apprentissage et de compréhension des “autres”. Les “valeurs morales universelles” ne peuvent donc servir qu’à orienter un champ, à tracer des lignes de force, mais doivent toujours être considérés dans le cadre des différentes cultures, qui doivent les mettre en pratique à leur manière, en puisant dans leurs patrimoines culturels et spirituels respectifs, et ne doivent pas devenir l’objet d’une imposition uniforme à tous de la part d’une culture.

Au cours de ce Titre nous avons dégagé un certain nombre d'aspects nous donnant des orientations pour repenser l'universalité de l'homme et de l'éthique. Dans le Titre suivant nous nous interrogerons sur un nouveau "mythe" de l'universalité de l'humanité qui pourrait en émerger.

Titre III: L'universalité de l'humanité et des "droits de l'homme": vers un nouveau mythe?

_____ Dans ce Titre III il s'agira de tirer les conséquences du cheminement que nous avons suivi lors de cette Partie pour repenser l'humanité et son universalité et dégager le rôle que peut jouer dans cette entreprise une réflexion sur les droits de l'homme et leur universalité. Dans un Chapitre I nous nous intéresserons à une universalité de l'humanité assise dans les différentes cultures. Dans un Chapitre II nous nous interrogerons sur le rôle des "droits de l'homme" qui plus que d'être de "simples" droits, permettront peut-être de cristalliser un nouveau mythe de l'humanité.

Chapitre I: Une universalité de l'humanité ancrée dans les différentes cultures

D'après le "Petit Robert" l'"humanité" est d'une part le *"caractère de ce qui est humain"*, la *"nature humaine"* et d'autre part *"le genre humain, les hommes en général"*. Le "Petit Robert" relève aussi que l'"humanité" est le *"sentiment de bienveillance envers son prochain, compassion pour les malheurs d'autrui"*. Dans ce chapitre nous désignerons comme "universalité" la caractéristique de ce qui est universel dans le sens de "partagé par tous".

Nous nous sommes rendu compte au cours de ce mémoire que nous avons tendance à construire l'humanité par l'abstraction, lui conférant ainsi un caractère uniforme, transcendant, autant en ce qui concerne l'humanité de l'individu, que le groupement d'individus formant l'humanité, que l'humanité en tant que valeur morale. Le problème principal de cette approche de l'humanité par l'abstraction est de la figer dans une forme non seulement uniforme mais aussi immuable. Or l'humanité concrète n'est ni uniforme ni immuable. Une vue idéale, figée, de l'humanité mène à imposer un modèle abstrait d'humanité niant les expériences humaines qui ne sont pas conformes à cet idéal. Or ce modèle, même s'il se veut universel, est toujours le produit d'une culture, d'où le danger de considérer d'autres cultures ou tout ce qui n'est pas conforme à cette culture comme "barbare" (voir: Deuxième Partie, Titre III, Chapitre II, Section 3).

L'enseignement, partagé par les traditions spirituelles de toutes les cultures, que l'universalité de l'homme réside dans une dynamique d'ouverture, dans un processus constant "menant" l'homme d'une conscience individualisée, égocentrée à une conscience liée, universelle "cosmos-centrée" nous permet de repenser l'universalité de l'humanité comme fondée au sein même des différentes cultures. Si les différentes cultures se sont dotés de projets de société différents reflétant par là leur manières diverses de "penser Dieu et de penser le monde", il existe néanmoins un "champ" commun dans lequel toutes ces cultures peuvent s'inscrire, tout en construisant cette inscription à partir de leurs propres cultures. Ce champ est celui dessiné par l'"éthique fondamentale" partagée par toutes les traditions spirituelles et par tout humanisme et qui est fondée sur le "lien" et sur "l'ouverture" (voir: Troisième Partie, Titre II, Chapitre 2, Section 1). Reconnaître ce "fonds éthique commun de l'humanité" et le champ qui en découle nous permet d'établir une confiance mutuelle dans nos expériences humaines

diverses qui ne doivent plus forcément être perçues comme contradictoires mais peuvent être conçues comme complémentaires et permet d'orienter une construction de notre commune humanité dans sa diversité et à partir de sa diversité. Le rôle des “droits de l'homme” peut dans cette optique apparaître comme étant de dégager un idéal d'humanité commun, un projet d'humanité commune, permettant de créer un champ orienté vers le développement spirituel de l'humanité dans le partage et la complémentarité de ses différences.

Il n'en reste pas moins que beaucoup de travail reste à faire: un travail d'ouverture et de dialogue. Le dialogue entre différentes traditions spirituelles n'en est pas le moindre car si nous avons vu qu'elles partageaient toute une commune intuition, elles partagent aussi souvent leur prétention à détenir la voie menant à cette intuition. Sa Sainteté le Dalaï-Lama a dit:

“Au vu de l'immense diversité des besoins de tous, il semble bien difficile qu'une seule religion convienne. Plus il-y-a de traditions spirituelles, mieux c'est! En même temps il est certain que les différentes croyances peuvent vivre en harmonie puisque l'éthique fondamentale, universelle, est justement un terrain d'entente important.” (Dalaï-Lama, 1994: 84)

“Je crois toujours que les grandes traditions spirituelles ont toutes le même message d'amour, de compassion et de pardon. Elles ont également le potentiel de servir l'humanité et de contribuer à réduire les tensions et les divergences entre les êtres. Je pense que ces points sont la base la plus solide pour arriver à une harmonie générale et à un message commun, celui de mettre en pratique ce qui vise à accroître notre maîtrise personnelle, c'est-à-dire à nous transformer et à nous améliorer.” (Dalaï-Lama, 1994: 158)

Mais il admet aussi que:

“Quand je vivais au Tibet, faute d'avoir eu de véritables contacts avec des représentants d'autres religions - bien qu'il existât des traducteurs de la Bible en tibétain - je croyais en mon for intérieur que le bouddhisme était la meilleure des voies et me disais que ce serait formidable si tous les êtres pouvaient s'y convertir. Puis peu à peu, en parcourant le monde j'ai rencontré ses représentants, des personnes qui ont une profonde expérience de leur voie (...). Les contacts personnels et les échanges que j'ai pu entretenir avec eux m'ont conduit à reconnaître la grande valeur de ces religions et à les respecter profondément.” (Dalaï-Lama, 1994: 84)

Il faut se garder de penser que les traditions spirituelles peuvent offrir une “solution miracle” au problème de la “nature humaine”, ce problème lui même étant changeant et nécessitant des approches différentes suivant les époques et les lieux. Il faut aussi se garder d'essayer de trouver une solution qui devra s'imposer à tous.

Au niveau philosophique la situation contemporaine semble “exiger” un dialogue entre religions entre elles et avec les autres sciences pour éclairer le problème de la nature humaine:

“Notre propre nature change, non seulement avec les conditions d'existence, mais encore, même celles-ci restant stables, par la continuelle accumulation d'impressions nouvelles qui

viennent compliquer et diversifier la structure de notre “psyché” (...) chaque génération a ses propres problèmes et doit, pour les résoudre, trouver ses propres moyens. Les problèmes, comme aussi les moyens de leur solution, sortent des conditions du passé et sont donc organiquement liés à celles-ci (...) Nous avons à considérer de la même manière le développement des problèmes religieux. Il est indifférent de les tenir pour des “progrès” ou des “regressions”; ce sont des nécessités de la vie spirituelle, laquelle ne se laisse pas immobiliser dans des formes immuables.” (Govinda, 1960: 42-43)

“Au fur et à mesure que l’esprit humain s’élargit, son action spirituelle doit s’élargir aussi. (...) Aussi les futures religions de l’humanité auront-elles à devenir tout aussi universelles, tout aussi vastes. Les idéals religieux de l’avenir devront embrasser tout ce qui existe de grand et de bon dans le monde; ils devront en même temps avoir des possibilités infinies de développement futur.” (Vivekânanda, 1972: 28)

Si nous avons mené dans ce Chapitre une approche philosophique sur la manière de construire l’universalité de l’humanité dans sa diversité en accentuant l’intuition éthique commune partagée par les traditions spirituelles de toutes les cultures qui permettait de nous découvrir un champ commun, nous verrons dans notre Chapitre II en quoi penser les “droits de l’homme” peut par la prise en compte de cette intuition commune permettre de faire émerger un “nouveau mythe” de l’universalité de l’humanité.

Chapitre II: Le rôle des “droits de l’homme” dans l’émergence d’un “nouveau mythe” de l’universalité de l’humanité

Au cours de cette Troisième Partie nous nous sommes intéressés au fonds commun spirituel de toute l’humanité dans le but de montrer que des valeurs morales communes sont enracinées dans les différentes cultures et qu’on pouvait fonder l’universalité d’une déclaration morale, telle la déclaration universelle des droits de l’homme sur de telles valeurs. Rappelons nous pourquoi nous avons entrepris cette recherche: il s’agissait de permettre l’émergence d’un système de droits de l’homme basé sur une “déclaration des droits de l’homme à caractère homéomorphe”, ce qui nous obligeait de trouver un autre fondement à l’universalité des droits de l’homme que la Raison (Deuxième Partie, Titre III, Chapitre II, Section 2 et Troisième Partie, Titre Premier, Chapitre I). Les traditions spirituelles ont pu nous fournir un tel fondement puisqu’elles permettaient de dégager des valeurs communes sur la base d’expériences humaines concrètes et universelles. Si les traditions spirituelles ont pu nous éclairer sur la nature humaine et l’éthique, elles s’adressaient cependant à des individus. L’expérience mystique est fondamentalement individuelle d’un point de vue sociologique: ce sont des individus qui parviennent à devenir des maîtres d’une tradition et avant de devenir des maîtres ce sont des individus qui décident de s’engager ou non dans une voie spirituelle. Nous avons vu dans notre Troisième Partie, Titre II, Chapitre I, Section 2, que les traditions spirituelles étaient des miroirs nous permettant de “découvrir” notre “véritable nature”. Le but des traditions spirituelles est de permettre à leurs adhérents de se découvrir eux même . Ce sont des sciences visant à “découvrir” notre “individualité”. Il en découlent des systèmes éthiques et des systèmes de

représentation du monde. Si les traditions spirituelles enseignent la tolérance et le respect d'autres traditions elles ne sont cependant pas des sciences anthropologiques visant à dégager les spécificités des pensées des autres traditions et de la leur, d'étudier les conséquences de ces spécificités sur les représentations respectives du monde qu'elles vont engendrer et de l'organisation des sociétés qui en découlent. Elles ne sont pas confrontées au problème d'une interculturalité active qui se pose actuellement aux droits de l'homme et qui consiste, comme nous l'avons vu, à dégager un champ commun, une direction commune de "droits de l'homme", tout en s'abstenant à uniformiser les représentations du monde, mais en visant à les articuler, à permettre leur dialogue.

Pour devenir un symbole universel (voir Panikkar, 1984a: 14ss) les droits de l'homme devront paradoxalement tout en dégagant un champ commun renvoyer aux particularités culturelles de tous les hommes et à leur complémentarité. L'universalité des "droits de l'homme", renfermant dans son coeur même ce paradoxe exigeant de penser simultanément l'universalité de l'humanité et sa diversité ouvre la porte à un nouveau mythe de l'humanité: celui d'un projet d'humanité visant à son développement dans la complémentarité de ses différences, fondé sur la spiritualité mais non pas englobée par elle.

Cette Troisième Partie nous a permis de dégager certaines pistes pour une recherche future sur les droits de l'homme, recherche qui s'inscrira résolument dans la post-modernité premièrement parce que comme nous l'avons vu au cours de notre Titre Premier elle nous oblige à sortir de notre paradigme exclusivement rationnel en prenant en compte les traditions spirituelles, et deuxièmement parce qu'elle nous mène, en nous obligeant à penser des paradoxes comme nous l'avons vu dans notre Titre III, à penser non plus de manière linéaire et dichotomique mais de manière fondamentalement complexe.

Nous pouvions peut-être penser au début de cette partie, comme les gens de la foule attirés par le Mulla Nasrudin qui leur demandait: "Voulez-vous la connaissance sans peine, le vrai sans le faux, la réalisation sans effort, le progrès sans sacrifice?", que les traditions spirituelles pouvaient nous apporter une solution au problème de la nature universelle de l'homme et à une éthique universelle nous permettant de fonder une universalité des droits de l'homme. Les traditions spirituelles peuvent beaucoup nous apporter si nous entrons en dialogue avec elles, mais elles ne pourront pas nous fournir la solution à la construction de notre commune humanité et seront probablement amenées, si elles entrent dans notre dialogue, à aussi se remettre partiellement en question et à s'enrichir. Notre Titre II nous a montré que les traditions spirituelles pouvaient permettre l'émergence d'un champ humain commun, d'un projet d'humanité commun ancré au sein même des différentes cultures. Nous aurions bien aimé découvrir "une connaissance sans peine, le vrai sans le faux, la réalisation sans effort, le progrès sans sacrifice" que nous aurions pu communiquer, mais à défaut, je pense que nous avons au moins réussi à dégager quelques lignes permettant de continuer de penser la problématique de l'universalité des "droits de l'homme" et celle de l'humanité qui lui est liée en rendant compte de sa complexité tout en en dégagant une certaine unité.

CONCLUSION: DE L'UNIVERSALISME A L'UNIVERSALITÉ

_____ Nous voilà arrivés au terme d'un passionnant voyage qui nous a mené de l'universalisme des droits de l'homme à ce qui pourrait mener à leur universalité.

Dans notre Première Partie nous nous sommes rendus compte de la spécificité de notre point de vue occidental moderne sur la problématique des droits de l'homme, mais aussi de la manière dont ce point de vue était en train de changer, nous menant hors de la modernité vers la post-modernité, cette évolution étant renforcée par la décentralisation des droits de l'homme à laquelle on assiste depuis une quinzaine d'années et qui nous fait prendre conscience de l'émergence d'un monde pluripolaire et hétérogène, nouveau par rapport au monde unipolaire et homogène que nous avions l'habitude de penser.

Notre Deuxième Partie nous a donné des outils pour aborder ce monde pluripolaire et hétérogène en mettant en lumière les fondements de tout dialogue interculturel qui sont de sortir du principe de l'englobement du contraire et de nous orienter vers une herméneutique diatopique. Nous avons aussi dégagé les différentes approches qu'ont les sociétés pour se penser, pour "penser leur Dieu et pour penser leur droit" et des pistes de recherche nous permettant de mettre ces outils en pratique afin de repenser l'universalité des "droits de l'homme" comme profondément ancrée au sein de nos différentes cultures par l'articulation, le dialogue et l'enrichissement mutuel de leurs différentes logiques, notamment par le biais de concepts homéomorphes.

Si notre Deuxième Partie nous a définitivement permis de sortir de l'approche universaliste des droits de l'homme actuels en nous dégageant de notre optique occidentalocentrique et uniformisatrice, et a permis de dégager les exigences pour en arriver à une universalité des droits de l'homme, c'est notre Troisième Partie sur l'apport des traditions spirituelles qui nous a ouvert des voies permettant de repenser l'universalité des droits de l'homme sur d'autres bases que la Raison, sur des valeurs enracinées au sein des différentes cultures et fondées sur un "fonds spirituel commun de l'humanité", nous menant ainsi vers un "nouveau mythe" de l'humanité éminemment plural et dynamique.

Il se dégage de tout le mémoire la nécessité du Dialogue dans toutes ses formes pour accéder à l'universalité des droits de l'homme et pour sortir de leur universalisme: dialogue entre cultures différentes, dialogue entre logiques sociétales différentes, dialogue entre logiques spirituelles différentes, dialogue entre logiques rationnelles et logiques spirituelles, dialogue en vue d'éclairer des problématiques communes, dialogue en vue d'un consensus... Accéder de l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme nous oblige à penser de manière dialogale, c'est à dire de manière éminemment pluripolaire et dynamique et nous pose ainsi un véritable défi de sortie de modernité.

Nous avons au cours de ce mémoire dégagés des pistes qu'il reste à développer dans le futur.

Nous avons été guidé tout au long de notre passionnant voyage par le Mulla Nasrudin. C'est avec lui que nous avons commencé notre périple et c'est avec lui que nous le terminerons, avant de nous lancer dans de nouveaux travaux à la découverte de nouveaux horizons.

Nous sommes partis, porté par notre âne, nos pratiques et nos représentations, mais avons essayé de les questionner, de les regarder par derrière en regardant à contresens de la direction où elles nous menaient. A travers quelques anecdotes nous avons éclairés notre cheminement et nous sommes remis en question. Méditons en une dernière:

“Quelqu'un vit Nasrudin chercher quelque chose sur le sol:

“Qu'as-tu perdu, Mulla?

- Ma clé!” dit le Mulla. Ils se mirent alors tous les deux à genoux pour essayer de la trouver.

“Mais, au fait, où l'as-tu laissé tomber?

- Dans ma maison.

-Alors pourquoi la cherches-tu ici?

-Il y a plus de lumière ici que dans ma maison.”

(Shah, 1985: 22)

Ne sommes nous pas par rapport aux droits de l'homme dans la même situation que le Mulla Nasrudin?

Nous avons perdu la clef à notre commune humanité et l'avons cherché dans les Lumières de la Raison et de la Loi qui sont par notre pratique assidue devenue des lampes de plus en plus lumineuses éclairant notre modernité. Mais si la clef ne se trouvait pas là où nous avons l'habitude de la chercher, dans les endroits bien éclairés par nos théories modernes? Si elle se trouvait dans un endroit où nous n'avons pas l'habitude de la chercher, dans un endroit de ce fait obscur? Et si cet endroit était notre propre “maison”? A quoi bon chercher au dehors une clef que nous n'avons jamais perdue, mais que nous n'arrivons tout simplement plus à voir à cause de l'obscurité créée par notre habitude perdue de regarder à “l'intérieur” et alors même que les portes pouvant nous y mener et nous permettant de retrouver notre “clef” sont ouvertes?

La construction de notre commune humanité dans le dialogue interculturel exigera des remises en question et des réorientations de nos recherches actuelles. Malgré cela, ayons le courage, à l'instar du Mulla Nasrudin, et en continuant sur la voie tracée par ce mémoire, de quitter notre nid douillet pour nous engager sur une voie infinie vers l'Harmonie et la Paix en n'oubliant pas de laisser l'Humour nous accompagner tout au long de ce long périple entre Amour et Sagesse, entre Soleil et Lune.

BIBLIOGRAPHIE

ABOU Sélim, 1992, *Cultures et droits de l'homme*, Mesnil-sur-l'Estrée, Hachette, Col. Pluriel, Série Intervention, 140 p

AIVANHOV Omraam Mikhaël, 1984, *Nature humaine et nature divine*, Fréjus, Prosveta, Col. Izvor, 167 p

AIVANHOV Omraam Mikhaël, 1985, *L'homme à la conquête de sa destinée*, Fréjus, Prosveta, Col. Izvor, 196 p

ALLIOT Michel, 1980, "Un droit nouveau est-il en train de naître en Afrique?", CONAC Gérard (éd.), *Dynamiques et finalités des droits africains - Actes du colloque de la Sorbonne "La vie du Droit en Afrique"*, Paris, Economica, Col. Recherches Panthéon-Sorbonne Université de Paris I, Série: Sciences juridiques, 509 p (467-495)

ALLIOT Michel, 1989a, "L'acculturation juridique", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP⁶, p 22-51

ALLIOT Michel, 1989b, "Modèles sociétaux- 1. Les communautés", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 156-162

ALLIOT Michel, 1989c, "Protection de la personne et structure sociale (Europe et Afrique)", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 169-187

ALLIOT Michel, 1989d, "Les transferts de droit ou la double illusion", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 188-198

ALLIOT Michel, 1989e, "Anthropologie et juridique", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 207-241

ALLIOT Michel, 1989f, "L'anthropologie juridique et le droit des manuels", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 251-268

ALLIOT Michel, 1989g, "La coutume dans les droits originellement africains", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 269-290

ALLIOT Michel, 1989h, "Individu et dépendances: la problématique des droits de l'homme dans le monde méditerranéen et en Afrique", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 291-308

ALLIOT Michel, 1989i, "Droits de l'homme et anthropologie du droit", 1953-1989 *Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p 313-320

ALLIOT Michel, 1995, "Droits de l'homme et autres traditions", *Le Courrier de Juristes-Solidarités*, Septembre, n°10, p 1 et 6

ANAND R.P., 1983, *Origins and development of the law of the sea - History of International Law Revisited*, The Hague / Boston / London, Martinus Nijhoff, 243 p

⁶ LAJP: Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris, Sorbonne, 14 rue Cujas, 75005 Paris, escalier L, bureau 500 C, tél: 40 46 28 32

ARNAUD André-Jean, 1990, "Repenser un droit pour l'époque post-moderne", *Le Courrier du CNRS*, Avril, n°75, p 81-82

ATLAN Henri, 1986, *A tort et à raison Intercritique de la science et du mythe*, Evreux, Seuil, Col. Science Ouverte, 443 p

ATLAN Henri, 1996, "The frontiers of science", *The UNESCO Courier*, Mars, p 4-7

BA Amadou Hampaté, 1994, *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, Tours, Seuil, Col. Points, Série Sagesses, 254 p

BADIE Bertrand, 1995, *L'Etat importé - L'occidentalisation de l'ordre politique*, Mesnil-sur-l'Estrée, Fayard, Col. L'espace du politique, 334 p

BOLTANSKI Luc, THEVENOT Laurent, 1983, "Finding one's way in social space: a study based on games", *Social Science Information*, vol. 22 (4-5), p 631-680

BOLTANSKI Luc, THEVENOT Laurent, 1994, *De la justification - Les économies de la grandeur*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, Col. nrf essais, 483 p

CASTORIADIS Cornelius, 1992, *L'institution imaginaire de la société*, Aubin à Ligugé, Seuil, cinquième édition revue et corrigée, Col. Esprit, 497 p

CONAC Gérard, 1980, "La vie du droit en Afrique", CONAC Gérard (éd.), *Dynamiques et finalités des droits africains - Actes du colloque de la Sorbonne "La vie du Droit en Afrique"*, Paris, Economica, Col. Recherches Panthéon-Sorbonne Université de Paris I, Série: Sciences juridiques, 509 p (V-XXXX)

CONAC Gérard, AMOR Abdelfattah, *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, Col. La Vie du Droit en Afrique, 97 p

Le DALAI-LAMA, 1994, *Au-delà des dogmes*, Mayenne, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, 288 p

DREYFUS Georges, 1992, *La vacuité selon l'école Madhyamika et présentation des autres écoles*, Marzens, Vajra Yogini, 155 p

DUMONT Louis, 1979, *Homo hierarchicus - Le système des castes et ses implications*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, Col. Tel, 449 p

DUMONT Louis, 1991, *Essais sur l'individualisme*, Saint Amand (Cher), Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p

FOBLETS Marie-Claire, 1992, "Le droit face au pluralisme: 1. Théorie du pluralisme juridique; 2. Le statut des minorités", *Bulletin de liaison du LAJP*, Juin, n°17, p 21-26

FOBLETS Marie-Claire, 1993, "Enchevêtrement des systèmes juridiques en Europe occidentale: passé, présent et avenir", *Bulletin de Liaison du LAJP*, Juin, n°18, p 19-23

GOULET Denis, 1984, "Some Complementary Remarks", *Interculture*, Vol. XVII, n°2, Cahier 83, p 63-66

GOVINDA Lama Anagarika, 1976, *Les fondements de la mystique tibétaine*, France, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Bouddhisme, 440 p

GUENON René, 1994, *La crise du monde moderne*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, Col. Folio / Essais, 201 p

HERBERT Jean, 1972, *L'enseignement de Râmakrishna*, Saint-Amand (Cher), Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Hindouisme, 604 p

- HERBERT, Jean, 1979, *La mythologie hindoue - son message*, France, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Hindouisme, 491 p
- HERBERT Jean, 1988, *Spiritualité hindoue*, Saint-Amand (Cher), Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Hindouisme, 573 p
- JUNG C.G., 1986, *Selected writings Introduced by Anthony Storr*, Grande Bretagne, Fontana Press, 447 p
- KAYA Jean Pierre, 1995, "Initiation et développement du système communautaire", *Bulletin de liaison du LAJP*, Juin, p 86-97
- KOYRE Alexandre, 1986, "Théologie et science", *De la mystique à la science - Cours, conférences et documents 1922-1962 - Edités par Pietro Redondi*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Dijon-Quetigny, 227p (180-197)
- KILANI Mondher, 1994a, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 368 p
- KILANI Mondher, 1994b, *L'invention de l'autre*, Dijon-Quetigny, Payot Lausanne, 318 p
- KRISHNA Gopi, 1994, *Kundalini - The secret of Yoga*, Delhi, UBS Publishers' Distributors Ltd., 214 p
- KUHN Thomas S., 1994, *La structure des révolutions scientifiques*, Manchecourt, Flammarion, Col. Champs, 284 p
- LATOUCHE Serge, 1991, *La planète des naufragés - Essai sur l'après-développement*, Saint-Amand (Cher), La Découverte, Col. Essais, 235 p
- LATOUCHE Serge, 1992, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, Col. Agalma, 143 p
- LEPENIES Wolf, 1996, "Le fondamentalisme occidental est dépassé", *Le Monde*, Samedi 17 Février, p 13
- LE ROY Etienne, 1984, "Le Diable et les droits de l'homme", *Interculture*, Vol. XVII n°1 et 2 Cahier 83, p 67-73
- LE ROY Etienne, 1990, "Juristique et anthropologie: Un pari sur l'avenir", *Journal of legal pluralism and unofficial law*, number 29, p 5-21
- LE ROY Etienne, 1991, "Les usages politiques du droit", COULON Christian, DENIS-CONSTANT Martin (éds.), *Les afriques politiques*, Saint-Amand (Cher), La Découverte, Col. Textes à l'appui, Série Histoire contemporaine, 294 p (109-122)
- LE ROY Etienne, 1992a, "Droits humains et développement: des visions du monde à concilier", recueil des articles de E. Le Roy consultable au LAJP (B 92-9)
- LE ROY Etienne, 1992b, "Les fondements anthropologiques des droits de l'homme - Crise de l'universalisme et post modernité", *Revue de la recherche juridique Droit prospectif*, N° XVII - 48 (17ème année- 48e numéro)
- LE ROY Etienne, 1992c, "Un droit peut en cacher un autre", *Informations sociales*, Mars, n° 22, p10-19
- LE ROY Etienne, 1993a, "De la norme à la pratique du droit, construire le droit", *Bulletin de Liaison du LAJP*, Juin, p 64-71

LE ROY Etienne, 1993b, "Enjeux de la post-modernité", LE ROY E., VON TROTHA Tr. (éds.), *La violence et l'état - Formes et évolution d'un monopole - Textes rassemblés et présentés par J. LOMBARD*, Mondeville, L'Harmattan, 272 p (235-242)

LE ROY Etienne, 1993c, "Les recherches sur le droit interne des pays en développement - Du droit du développement à la définition pluraliste de l'Etat de droit", CHOQUET C., DOLLFUS. O, LE ROY E., VERNIERES M. (éds.), *Etat des savoirs sur le développement - Trois décennies de sciences sociales en langue française*, Paris, Karthala, 229 p (75-86)

LE ROY Etienne, 1994a, "Le recours au judiciaire dans le cadre de la protection des jeunes - Mythes et réalités", recueil des articles de E. Le Roy consultable au LAJP, 1994

LE ROY Etienne, 1994b, "Les droits de l'homme, entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes culturels", recueil des articles de E. Le Roy consultable au LAJP, 1994 fin

LE ROY Etienne, 1995a, "L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel", *Revue générale de droit*, vol. 26, pp. 5-26

LE ROY Etienne, 1995b, "La médiation mode d'emploi", *Droit et Société*, n°29, p 39-55

LE ROY Etienne, 1996, "L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité", consultable au LAJP

LEVI-STRAUSS Claude, 1980, *Anthropologie structurale deux*, Dijon-Quetigny, Plon, 450 p

MARUYAMA Magoroh, 1996, "Dis-moi comment tu penses", *Le Courrier de l'UNESCO*, Février, p 31-35

MAUSS Marcel, 1995, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "Moi"", *Sociologie et anthropologie*, Vendôme, PUF, Col. Quadrige, p 333-362

MAYOR Federico, 1995, "Allocution de M. Federico Mayor, Directeur général de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO): Conférence en hommage à Rajiv Gandhi "Les cultures dans le village planétaire: courtoisie ou conformité?", New Delhi, 1^{er} Mai 1995, Transcription du discours, 6 p

MAYOR Federico, 1996, "The rights of future generations", *The UNESCO Courier*, Mars, p 36-37

MORIN Edgar, 1992, *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Manchecourt, Seuil, Col. Points, Série Essais, 243 p

MORIN Edgar, 1995, *La méthode 4. Les idées*, Manchecourt, Seuil, Col. Points, Série Essais, 261 p

MORIN Edgar, 1996, "Pour une réforme de la pensée", *Le Courrier de l'UNESCO*, Février, p 10-14

PANIKKAR R., 1984a, "La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?", *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, p 3-27

PANIKKAR R., 1984b, "A Dialogue on Human Rights", *Interculture*, Vol. XVII, n°2, Cahier 83, p 78-85

PANIKKAR Raimon, 1996, "Qui a peur de perdre son identité l'a déjà perdue", *Le Monde*, Mardi 2 Avril, p 13

REGNIER André, 1971, "Mathématiser les sciences sociales", RICHARD Philippe, JAULIN Robert (éds.), *Anthropologie et calcul*, France, Union Générale d'Editions, Col. 10 / 18, Série 7, 383 p (13-37)

- RINPOCHE Kalou, 1993, *La voie du bouddha*, Evreux, Seuil, Col. Points, Série Sagesses, 423 p
- RINPOCHE Sogyal, 1995, *The tibetan book of living and dying*, India, Rupa & Co, 425 p
- ROULAND Norbert, 1988, *Anthropologie juridique*, France, PUF, Col. Droit fondamental Droit politique et théorique, 496 p
- ROULAND Norbert, 1989, "Penser le droit", *Droits*, n° 10, p 77-79
- ROULAND Norbert, 1993, *Aux confins du droit*, Mayenne, Odile Jacob, 318 p
- ROULAND Norbert, 1995a, "Anthropological foundations of human rights", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 1-25
- ROULAND Norbert, 1995b, "Pluralisme juridique", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 92-93
- ROULAND Norbert, 1995c, "Les fondements anthropologiques des droits de l'homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 128-149
- ROULAND Norbert, 1995d, "La tradition juridique française et la diversité culturelle", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 150-169
- ROULAND Norbert, 1995e, "L'archipel des droits de l'Homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 191-201
- ROULAND Norbert, 1995f, "La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 217-227
- ROULAND Norbert, 1995g, "La France dans l'archipel des droits de l'Homme", *Sélection d'articles (1989-1995)*, consultable au LAJP, p 232
- SEGUETTE Marie, 1993, "Rationalité en questions", *Bulletin de liaison du LAJP*, n° 18, p 113-118
- SHAH Idries, 1985, *Les Exploits de l'Incomparable Mulla Nasrudin*, Alençon (Orne), Le Courrier du Livre, 2^e éd., 156 p
- SHAH Idries, 1989, *Les plaisanteries de l'icroyable Mulla Nasrudin*, Alençon (Orne), Le Courrier du Livre, 2^e éd., 220 p
- SHAH Idries, 1994, *Apprendre à apprendre*, Châtenois les Forges, Le Courrier du Livre, Col. Soufisme vivant, 303 p
- SOB Pierre, 1995, "Le principe d'universalité des droits de l'homme: mythe et limites", *Afrique 2000*, Juillet-Août-Septembre, p 5-23
- de SOUSA SANTOS Boaventura, 1988, "Droit: une carte de la lecture déformée - Pour une conception post-moderne du droit", *Droit et Société*, n° 10, p 363-388
- SUZUKI Daisetz Teitaro, 1987, *Essais sur le Bouddhisme Zen - Première série*, France, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Bouddhisme, 471 p
- TOURAINE Alain, 1992 *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 2^e éd., Col. Biblio Essais, 510 p

TOURAINE Alain, 1989, "A travers la reconnaissance de l'Autre", Commission nationale consultative des droits de l'homme, 1989 - *Les droits de l'homme en questions*, Paris, La Documentation française, p 47-54

TROUSSON Patrick, 1995, *Le recours de la science au mythe - Pour une nouvelle rationalité*, Verneuil-sur-Avre, L'Harmattan, Col. Conversciences, 277 p

TRUNGPA Chögyam, 1981, *Méditation et action*, Evreux, Seuil, Col. Points, Série Sagesses, 171 p

TRUNGPA Chögyam, 1990, *Shambhala La voie sacrée du guerrier*, Isle-D'Espagnac, Seuil, Col. Points, Série Sagesses, 209 p

TRUNGPA Chögyam, 1994, *Mandala - Un chaos ordonné*, Evreux, Seuil, Col. Points, Série Sagesses, 212 p

VAN DE KERCHOVE Michel, OST François, 1992, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, Vendôme, PUF, 1992, Col. Les voies du droit, 268 p

VERDIER Raymond, 1983, "Problématique des droits de l'homme dans les droits traditionnels d'Afrique noire", *Droit et cultures*, vol. 5, p 97-103

VERDIER Raymond, 1988, "Droits des peuples et droits de l'Homme à la lumière de l'anthropologie", *Droits et cultures*, vol. 15-16, p 188-190

VIVEKANANDA Swâmi, 1972, *Jnâna-Yoga*, Saint-Amand (Cher), Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, 446 p