

Les Droits de l'Homme sont-ils « fondés » ?

Les Droits de l'Homme, dans le vocabulaire politique et même quotidien, sont devenus banals. Nous déplorons qu'on les bafoue un peu partout : cela suppose qu'ils existent, au moins à titre d'idéal, et que nous savons à peu près ce qu'ils recouvrent. Les Droits de l'homme ? C'est la dignité, le respect, la liberté, la vie décente, etc.

Bien sûr. Mais nous nous avisons trop peu que cette notion, au-delà des discours convenus, est un violent paradoxe, un véritable défi, une contradiction vivante. Car, pour ne pas être un vœu pieux, ou pire, une rhétorique des bons sentiments, les Droits de l'Homme se doivent d'élever dans notre monde une prétention exorbitante : ils supposent que les valeurs éthiques pratiquent l'« ingérence » dans la politique ou l'économie. Ils postulent que la personne humaine, avec sa souffrance, est *juridiquement* opposable aux intérêts des États ou des groupes institués ; comme si une valeur morale, ou un ensemble de valeurs (qui « déclarent » l'intangibilité de cette personne humaine), devait et pouvait encadrer l'action collective et juger le comportement des États ! L'homme, en tant que personne, aurait donc *des* droits imprescriptibles, et qui seraient la mesure *du* droit !

Cela ne va pas de soi. Et si les adversaires des Droits de l'homme, dans la pratique, sont évidemment la raison d'État ou les pouvoirs de toutes sortes, ceux qui contestent le bien-fondé de leur notion même sur le plan théorique ou intellectuel, sont souvent des... juristes.

Parce qu'en un sens, les Droits de l'homme sont en effet un monstre juridique.

Ainsi le romaniste et philosophe du droit Michel Villey a naguère qualifié ces Droits d'irréels, inconsistants et contradictoires... Il nie farouchement, à grand renfort d'ironie et d'érudition, qu'on puisse tirer un véritable *droit*, au sens juridique du mot, de considérations *éthiques*. La notion même de *droit*, aime-t-il à rappeler, nous vient des Romains. Or le droit romain n'est que distribution, proportion, rétribution *d'objets* ; il n'est pas considération des *sujets*. Abolir les « nécessaires distinctions entre morale et droit », ce que voudraient précisément les Droits de l'homme, c'est mélanger les torchons et les serviettes ; ce n'est donc rien de moins que retourner à la « barbarie »¹.

Cette étrange diatribe d'un juriste révèle à sa manière le problème dans toute sa profondeur : comment établir la relation entre l'*éthique* et le *juridique*, ou si l'on préfère, entre les deux acceptions du mot « droit » ?

Le passage d'un sens à l'autre (qui a tout d'un passage en force) ne date certes pas d'hier. On l'a tenté dès l'Antiquité, en posant l'existence de ce qui s'appellera le « Droit naturel ». Mais s'il est vrai que cette notion a toujours été problématique, n'est-elle pas devenue franchement impensable aujourd'hui ? Pouvons-nous encore, au début du XXI^e siècle, invoquer le Droit naturel ? Notre moderne conception de l'homme et du monde ne nous interdit-elle pas de rattacher l'éthique au juridique, malgré le désir que nous en avons ?

*

¹ Cf. Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 34 et 38, 78, 96 et 116.

Ce qui est sûr, c'est que le maintien ou la réhabilitation du Droit naturel passe par la redéfinition de l'idée de « nature » humaine. Et cette redéfinition exige une *décision* sur l'homme. Ce qui apparaît encourageant, cependant, c'est qu'en un sens il en fut toujours ainsi, comme le montre l'histoire du Droit naturel dans la pensée occidentale.

Cette histoire est bien sûr celle d'une *idée* dont on peut suivre l'évolution à partir de Platon et d'Aristote, en passant par le stoïcisme et le christianisme, jusqu'aux fondateurs du Droit naturel moderne, Vitoria, Grotius, Locke, Leibniz. Cependant, même si cette histoire intellectuelle est de la plus haute importance, elle ne fait elle-même que développer et rationaliser une *intuition* ou une *décision* fondamentale qui surgit et resurgit à des moments-clé de notre aventure humaine – et qui peut resurgir aujourd'hui. Ces moments-clé, ces séismes de la conscience, il est sans doute vain de vouloir les dénombrer, mais on pourrait en indiquer au moins trois, tout en subodorant que nous sommes en train de vivre le quatrième... Les trois premiers ? Je nommerais la découverte de l'Amérique, la Révolution française, la Deuxième guerre mondiale.

*

La nécessité et l'évidence du Droit naturel apparaissent dans toute leur force à chaque page de la *Très brève relation de la destruction des Indes* de Bartolomé de Las Casas, un texte dont la lecture, aujourd'hui encore, est éprouvante. Las Casas a l'intuition douloureuse et irréfutable que la souffrance infligée à un humain,

quel qu'il soit, quelles que soient sa race et sa religion, est une blessure infligée au « *genre humain* » tout entier².

Ce dominicain n'hésite pas à qualifier de « sainte » la guerre que mènent les populations locales contre les Espagnols très chrétiens³. Les païens se défendent et tuent des chrétiens « en toute justice et en toute dignité »⁴. En d'autres mots, la qualité d'homme en tant qu'homme transcende toutes les croyances et toutes les vérités, même celle que l'on partage et que l'on entend propager. Et dans le même mouvement de sainte colère et de douloureuse indignation, Las Casas (en un raccourci décisif dont la force malheureusement se perd en traduction), enracine le juridique dans l'expérience existentielle de l'humain. Au travers d'une longue et douloureuse expérience de la réalité indienne, écrit-il, Dieu m'a donné notion du fait et du droit (*noticia del hecho y del derecho*). Or le *hecho* doit inspirer et commander le *derecho*. Le *fait* doit dire le *droit*. Et le fait, c'est la souffrance de ces êtres, humains comme nous⁵. « De la connaissance véridique du fait (*hecho*) jaillit et tire son origine le droit (*derecho*) », conclut-il magnifiquement⁶.

*

Las Casas passe du *hecho* de la souffrance au *derecho* qui l'interdit. Pour cet homme d'Église et de foi, il s'agissait de tirer la

² Cf. Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes*, tr. fr. La Découverte, Poche, 1996, pp. 62, 79 (c'est moi qui souligne ; cf. aussi p. 56).

³ Cf. B. de Las Casas, *op. cit.*, notamment p. 84.

⁴ Cf. B. de Las Casas, *op. cit.*, p. 97.

⁵ Cf. B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, in *Obras escogidas*, Madrid, 1957-8, t. II, p. 528. Cité in Francesca Cantù, « La dialectique de Las Casas et l'histoire », in *Le Supplément cit.*, pp. 7-26 (en particulier pp. 9 et 13).

⁶ Cf. Francesca Cantù, *loc. cit.*, p. 14.

conséquence évidente et nécessaire de la croyance en un Dieu de bonté universelle, que ses coreligionnaires, pour la plupart, n'adoraient qu'en paroles.

Or dans le geste même qui réglait la loi naturelle sur ce que la loi divine semblait prescrire de plus impératif (la dignité de n'importe quel être humain et de n'importe quel peuple), Las Casas commence de poser les bases d'un Droit naturel *indépendant de la caution divine*, avec les chances et les risques que cela comportera. La garantie pleine et entière, par le Dieu chrétien, du Droit naturel, apparaît rétrospectivement comme un état transitoire, ou comme la première forme, la seule acceptable pour la pensée de l'époque, de l'autonomie de ce Droit. Avant, le monde chrétien croyait en Dieu sans trop se soucier de mettre en œuvre, à l'égard des Gentils ou des Petits, ses injonctions morales. Après, l'exigence morale deviendra si claire et si forte que Dieu, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne sera plus son substantif mais son épithète.

Hugo Grotius, qui recueille, par l'intermédiaire de Francisco de Vitoria, l'héritage de Las Casas, peut alors écrire sans trembler, au début du XVII^e siècle, ces paroles fameuses : la socialité humaine (donc le respect universel des êtres et des nations) resterait vérité de Droit naturel « quand même nous accorderions (*etiamsi daremus*), ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu »⁷. Et plus loin : « Le droit naturel est tellement immuable qu'il ne peut pas même être changé par Dieu »⁸. Plus tard, quand Leibniz

⁷ Cf. Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Presses Universitaires de France, 1999, p. 12.

⁸ Cf. Hugo Grotius, *op. cit.*, p. 39. Moins d'un siècle plus tard, en 1687, le juriste et philosophe Christian Thomasius publia un ouvrage intitulé *Institutionum jurisprudentiaie divinae libri tres*. En 1705, la réédition du même ouvrage s'intitulait *Fundamentum juris naturae et gentium*. La référence divine avait disparu. Elle n'était

évoque le *etiamsi daremus* de Grotius, il lui donne explicitement ce sens d'une subordination de Dieu au Bien : « Est juste ce qui plairait à Dieu s'il existait, qu'il soit ou qu'il ne soit pas »⁹...

*

Cependant, pour les rédacteurs de la Déclaration d'Indépendance américaine, qui précède de peu celle de 1789, Dieu « est » encore, et c'est à lui que l'on confie le soin de « fonder » les droits humains.¹⁰

Les rédacteurs de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, à la Révolution française, étaient à la fois fascinés par l'Amérique et désireux de s'en démarquer. On sait qu'ils renoncèrent, après moult discussions, à la référence divine. La raison première en était sans doute que Dieu avait trop partie liée avec le Roi. Mais il se trouvait aussi que la « loi naturelle », à la fin du dix-huitième siècle, et plus encore son fondement divin, avaient cessé d'être une évidence comme ils avaient pu l'être en d'autres temps. D'où, chez les Révolutionnaires, la nécessité – et le cercle vicieux – d'une loi autofondatrice. La « volonté de la nation », placée au-dessus de toute loi, est désormais censée remplacer le Droit naturel¹¹. Marcel Gauchet parle à ce sujet de « vertige de la fondation ».¹²

plus ressentie comme nécessaire (cité in Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, tr. fr., Payot, 1976, p. 296).

⁹ Cf. à ce sujet René Sève, *Leibniz et l'école moderne de droit naturel*, p. 126.

¹⁰ Cf. le texte de cette Déclaration, citée in B. Barret-Kriegel, *op. cit.*, p. 107.

¹¹ Cf. H. Arendt, *Essai sur la révolution* cit., p. 239.

¹² Cf. Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. 218. Cf. aussi p. 255. Cf. encore H. Arendt, *op. cit.*, p. 272-3. Cf. aussi B. Barret-Kriegel, *op. cit.*, p. 27.

On sait ce qu'il en advint. La liberté et la fraternité bafouées par la Terreur, l'égalité enterrée par Thermidor (en attendant Napoléon) : le bilan de la « Révolution des Droits de l'homme » est assez terrible. Mais la faute n'en fut pas à la faiblesse ou à l'inexistence du Droit naturel. Elle est bien plutôt à une volonté mal inspirée de s'en défaire. La Terreur n'est pas une preuve contre les idéaux des rédacteurs de la Déclaration, mais contre cet abandon, à la fois voulu et subi, du Droit naturel. La prétention à établir les Droits de l'homme sans sa caution, donc de poser des principes universels sans les référer, comme le faisait un Las Casas, à l'absolu éthique, devait forcément s'égarer dans l'abstraction, et l'abstraction qui tue. On sait aussi que les rédacteurs de la Déclaration de 1789 écartèrent résolument l'idée de mentionner les « devoirs » de l'homme, ce qui pour Simone Weil est la raison profonde de leur échec, et même du désarroi contemporain¹³.

*

C'est contre cette ambition de faire table rase tout en proclamant des principes universels que se dresse alors la pensée antirévolutionnaire et celle des Romantiques. Au nom de l'homme concret, Edmund Burke a beau jeu de fustiger les rédacteurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, en les traitant de

¹³ Cf. Simone Weil, *L'enracinement*, Gallimard, coll. Folio Essais, p 10). Sur ce point, cf. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme* cit., notamment les pp. 87-93, 245-7. Il est piquant de noter qu'en 1793, on invoqua, à Paris, l'exemple de la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme social*, qui venait d'être proclamée à Genève (pp. 251-2).

« théoristes »¹⁴. Et le Romantisme, de son côté, combat l'idée d'universalité du Droit naturel en dénonçant son caractère abstrait¹⁵.

Mais il arrive alors – et c'est ce que dans le Romantisme est le plus lourd de dangers – que la « sensibilité » humaine, qui devant le spectacle de la souffrance innocente avait éveillé la conscience de notre *universalité*, se met au service exclusif de la *particularité* (et notamment des nationalités). On n'écoute plus la douleur du genre humain, on écoute les chants populaires de son pays. La substance du droit, on ne la trouve plus dans la raison universelle, on la cherche dans le « Volksgeist ». Il n'y a de science que du général, mais il n'y a d'âme que du particulier.

Sans doute, le Romantisme particulariste ne fut qu'un moment de la pensée européenne Hegel retrouvera bientôt l'universel perdu. Mais il ne le retrouvera pas comme *intuition sensible et fondatrice*. L'universalité qu'il proclamera, ce sera celle de l'Esprit, non celle de la personne. Kierkegaard l'a suffisamment dénoncé : la souffrance de l'individu n'a pas, dans la vision hégélienne, de valeur *absolue*. Dans la longue marche vers l'Universel, il est inévitable que des marcheurs épuisés demeurent sur le bord de la route. Or ce ne sont pas les marcheurs qui comptent, c'est seulement la marche. Quelques décennies et quelques philosophies plus tard, on sait que les marcheurs épuisés, laissés ou achevés sur le bord de la route, ne seront plus seulement une métaphore.

*

¹⁴ Cf. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Slatkine Reprints, Genève, 1980, p. 125.

¹⁵ Cf. Isaiah Berlin, « Les contre-Lumières », in *A contre-courant*, Albin Michel, 1988, pp. 59-87 (p. 69 pour la phrase citée).

Quand, bondissant par-dessus les siècles, on compare la pensée d'un Las Casas, le tout premier héraut des Droits de l'homme tels que nous les comprenons, à l'historicisme hégélien, on constate une étrange chose : l'un et l'autre se permettent de passer du fait au droit, et tous les deux le font par la vertu d'un jeu de mots très remarquable : du *hecho* au *derecho* pour le premier, de la *Weltgeschichte* au *Weltgericht* pour le second. Mais la ressemblance s'arrête là. Pour Las Casas, le *fait* même de la souffrance innocente impose à nos consciences l'élaboration d'un *droit* qui l'interdise. Pour Hegel, le fait (guerre ou révolution, avec leurs cortèges de malheurs individuels) est *en lui-même* le droit, puisqu'il manifeste la Raison dans l'Histoire. Las Casas voyait dans la souffrance la réalité première et centrale ; les hégéliens n'y voient qu'un incident plus ou moins regrettable. Au fond, le choix est clair. Pour reprendre un thème de réflexion cher à Arthur Koestler, on dira que si l'importance de la personne humaine n'est pas infinie, elle est égale à zéro.

*

Mais vint le troisième séisme de notre histoire. L'horreur nazie. Héritière lointaine et perverse du nationalisme et du particularisme romantiques, elle a suscité, par réaction, la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948. Un excès d'atrocité provoquait un nouveau sursaut de conscience humaniste, comparable à celui de Las Casas en son temps. L'intuition fondatrice redevenait celle de la souffrance immédiate, et toute personne humaine, dans sa souffrance, redevenait le prochain.

Il est d'ailleurs effrayant, mais instructif de constater les ressemblances entre le massacre des Indiens et celui des Juifs, jusque dans le détail des procédures. Les moyens utilisés par les

Espagnols du XVI^e siècle ont été littéralement réinventés par les nazis. Ainsi, Las Casas raconte comment on réunissait les Indiens dans un endroit fermé sans leur dire ce qui les attendait, en leur promettant même la nourriture et la sécurité. Puis, quand ils étaient bien parqués, et dans l'impossibilité de fuir, on les massacrait d'un coup. Des survivants émergeaient parfois du monceau des cadavres. On attendait qu'ils se soient relevés pour les achever¹⁶. Les Espagnols usaient du feu plutôt que des gaz, mais dans les deux cas c'était la même ruse atroce, la même cruauté cynique, la même inhumanité calculée.

Les camps de la mort, ces nouveaux « faits », ces nouveaux *hechos* abominables ne pouvaient que susciter une nouvelle affirmation du *derecho* : « Considérant qu'il est essentiel que *les droits* de l'homme soient protégés par un régime *de droit*... », dit le préambule de la Déclaration de 1948 : d'emblée, la relation essentielle est à nouveau posée, entre les deux acceptions du mot « droit »¹⁷. Donc l'affirmation implicite de l'existence du Droit naturel. Et c'est un rescapé des camps, Robert Antelme, qui intitulera son témoignage : *L'espèce humaine*.

Il restait à prendre la mesure de l'horreur stalinienne pour se défaire de l'historicisme pervers qui l'avait rendue possible – pour lever, donc un dernier obstacle « philosophique » à la réaffirmation d'une nature humaine universellement et irrévocablement digne. Ce fut fait – un peu tard, comme on sait : à la fin de l'année 1948, un certain procureur Vichinsky fit le déplacement de Paris pour affirmer, sur les marches du palais de Chaillot, qu'il fallait préférer, à une

¹⁶ Cf. B. de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes* cit., pp. 80-81.

¹⁷ Cf. *La Déclaration Universelle des droits de l'homme*, éd. Folio, 1998, p. 9. C'est moi qui souligne.

Déclaration universelle obsolète, une Déclaration des droits du prolétariat...¹⁸

Car il faut se rappeler que le marxisme, et d'abord Marx lui-même, avaient accablé les Droits de l'homme d'un reproche inédit : ils étaient purement « formels », et servaient les intérêts de la seule Bourgeoisie. Tant que la société serait divisée en classes, leur universalisme resterait forcément illusoire et mensonger. Les libertés civiles n'étaient qu'un luxe de propriétaires¹⁹. Là où l'hégélien regrettait, du haut de l'Esprit absolu, les duretés de l'Histoire, là où le nazi exaltait jusqu'à la folie meurtrière le particularisme hérité d'un Romantisme pervers, le marxiste applaudit, au nom de la Nécessité révolutionnaire, à ces mêmes duretés : quel scrupule peut-il y avoir à piétiner ce qui n'est que faux-semblant, et mensonge de classe ?²⁰

Les Droits de l'homme durent (et purent) donc être réaffirmés contre les deux grands despotismes du XX^e siècle ; ils ont consacré la dignité de la résistance à *toute* oppression politique. Mieux, on peut dire qu'ils ont surmonté l'historicisme tout en « sauvant » ce que l'espérance marxiste avait de meilleur. Après tout, au cœur du marxisme, n'y avait-il pas la volonté de se mettre aux côtés des « humiliés et des offensés » ? D'un point de vue marxiste éclairé, les grandes intuitions du Droit naturel, des Stoïciens à nos jours, furent

¹⁸ Cf. *La Déclaration Universelle des droits de l'homme* cit., p. 25.

¹⁹ Cf. B. Barret-Kriegel, *op. cit.*, pp. 14-15, avec les références aux œuvres de Marx. Des citations de Marx ennemi des Droits de l'homme se trouvent aussi dans E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine* cit., pp. 180-181.

²⁰ Le procès marxiste à la Déclaration de 1789 n'est d'ailleurs pas tout à fait équitable, ainsi que l'indique Marcel Gauchet : les droits sociaux, sous la forme du « droit au secours », correspondent à un souci très réel de ses rédacteurs, qui par ailleurs avaient conscience de la différence entre égalité de droit et égalité de fait. Le débat se poursuivra sur ce point jusqu'au triomphe de la réaction thermidorienne (cf. M. Gauchet, *op. cit.*, notamment les pp. 93-101, 213, 232-3, 299-301).

les intuitions « anticipatrices » d'une liberté, d'une égalité et d'une fraternité qui restent notre but²¹. On pouvait donc espérer que le socialisme futur n'abolisse pas le Droit naturel, mais l'accomplisse²².

Et dès lors que les droits sociaux étaient compris dans les Droits de l'homme, dès lors que ceux-ci ne garantissaient pas seulement la liberté, mais aussi les moyens de la mettre en œuvre (et c'était le cas de la Déclaration de 1948), la pensée « marxiste » rejoignait la pensée « bourgeoise » pour reconnaître la valeur de ces droits.

*

On pouvait donc escompter que le monde serait désormais unanime à saluer les Droits de l'homme. Il n'en a rien été. Au contraire : plus on s'est éloigné du traumatisme de la Deuxième guerre mondiale, et plus notre société a mis en question les Droits de l'homme. Elle s'est demandé et se demande toujours, dans un de ces doutes autodestructeurs dont elle a le secret, si ces Droits ne sont pas, à tout prendre, la dernière forme, et la plus perverse parce que la plus subtile, du vieil impérialisme occidental.

Cette question n'est évidemment plus posée au nom de l'historicisme ou du nationalisme romantique, encore moins au nom du juridisme, ni même du socialisme, mais bien au nom du *relativisme*.

Nous sommes en effet les enfants et les petits-enfants du Lévi-Strauss de *Race et histoire* – un texte qui, ironie du sort, fut écrit pour le compte de l'UNESCO en 1952, parallèlement, ou presque, à la Déclaration Universelle des Droits de l'homme. Lévi-Strauss, animé par les meilleures intentions, soutenait avec brio qu'*aucune*

²¹ Cf. Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine* cit., par exemple p. 177.

²² Cette formulation « évangélique » est de la plume d'Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 192.

civilisation ne peut se prévaloir d'une quelconque supériorité sur une autre, et surtout pas sur le plan moral. Il insinuait à plusieurs reprises que l'Europe, si elle se distinguait sur ce plan, n'avait pas été meilleure mais pire que les autres civilisations. *Race et histoire* fut donc, sinon le premier, du moins le plus illustre des « sanglots de l'homme blanc »²³. À sa suite, on n'a cessé de se demander si les Droits de l'homme, qui apparaissent tout de même fondés sur une vision occidentale, ou qui se rapportent à une tradition occidentale, sont vraiment applicables, sauf impérialisme, à d'autres civilisations²⁴. Et l'on s'est répété, on se répète encore, en prenant le sac et la cendre : de quel *droit* prétendons-nous que nos Droits sont universels ?

Chat échaudé craint l'eau froide : revenus de l'universalisme communiste et progressiste, effrayés par une science et une technique grosses d'autant de malheurs et de calamités que de bienfaits, nous ne pouvons plus croire en nos propres inventions. Nous ne redoutons rien tant que nous-mêmes, et ce qui est pire que tout, nous ne redoutons rien tant que les créations de notre *esprit*. Nous avons répété, après Lévi-Strauss, que « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »²⁵. Nous avons cru pouvoir en déduire, hélas, qu'il ne fallait pas « croire à la barbarie », ni à la nôtre ni à celle des autres. Attitude qui a pu nous conduire à de

²³ Cf. l'ouvrage de Pascal Bruckner qui porte ce titre, coll. Points Actuels, 1983, qui fait une analyse impitoyable de l'auto-dénigrement (rhétorique) de l'Occident.

²⁴ Il est étonnant de voir que le relativisme ethnologique peut rejoindre le culturalisme des Romantiques. « La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité ». Cette phrase pourrait avoir été écrite par Herder. Elle est de Claude Lévi-Strauss. Cf. *Race et histoire*, Ed. Gonthier, Médiations, p. 77. Voir aussi, à ce sujet, les remarques de Pascal Bruckner, *op. cit.*, pp. 178-179.

²⁵ Cf. Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 22.

redoutables aveuglements. Les Droits de l'homme ne « croient-ils » pas à la barbarie, précisément ? Bien entendu, ce n'est pas tout à fait ainsi que Lévi-Strauss entendait ce mot. Pour lui, la « barbarie » à laquelle il ne fallait pas « croire », c'était l'infériorité de l'Autre. Mais on en a déduit qu'il ne fallait jamais croire à la *cruauté* d'une coutume ou d'une loi étrangères.

Ce relativisme suicidaire ne se baptise pas lui-même de ce nom. Il préfère se prévaloir de la *tolérance*. Faut-il citer des exemples ? Ils sont trop connus : au nom de la *tolérance*, « nous » n'avons rien à dire contre le port du tchador en islam, ni contre l'excision des fillettes en Afrique, ni même, à l'extrême, contre l'effrayante sujétion de la femme afghane. Nous avons suffisamment piétiné les autres cultures, nous les avons suffisamment exploitées, respectons-les enfin, cessons de vouloir leur imposer *notre* conception du bien et de la dignité humaine. N'ont-elles pas droit à leur propre idée des Droits de l'homme ? Si nous voulons cesser d'être barbares, ne devons-nous pas cesser de dénoncer la barbarie des autres²⁶ ?

*

Par ailleurs nous réemployons sans gêne, pour la mauvaise cause, les vieux arguments culturalistes. Ainsi, les Droits de l'homme se fonderaient sur une conception et une conscience de l'*individu* qui ne serait pas celle des civilisations non-occidentales. Chacun sait, n'est-ce pas, que pour les « Orientaux » ou les « Africains » l'unité première est le groupe, si bien que les limitations à la liberté de l'individu ne les gênent guère²⁷...

²⁶ Cf. sur ce sujet, les pages cinglantes de Pascal Bruckner, *op. cit.*, pp. 193-209.

²⁷ Cf. entre mille expressions de ce sophisme, la déclaration de Philippe Sollers à Jean Pasqualini (le fameux « Prisonnier de Mao ») citée par P. Bruckner, *op. cit.*, p. 56, note 3.

C'est avec raison que les connaisseurs de l'Asie ou de l'Afrique dénoncent dans cette distinction qui se veut subtile un contresens paresseux, ou intéressé²⁸. Intéressé parce que finalement il autorise le mépris de la souffrance d'autrui, sous couvert de respecter son altérité²⁹.

Ce qu'on ne dit peut-être pas assez, c'est que l'erreur ne porte pas seulement sur les civilisations non-occidentales, mais aussi sur la nôtre. Car notre pensée des Droits de l'homme n'est pas et ne doit pas être une pensée de l'*individu*, mais bien de la *personne*, ce qui est fort différent, et qui précisément implique un lien substantiel entre chaque être et ses semblables. Le groupe ne prime pas sur la personne, mais il n'empêche que je ne suis rien sans autrui. C'est vrai que la réduction de la personne à l'individu fut et reste une tentation permanente de la pensée des Droits de l'homme. Mais ni Spinoza, ni Locke, ni Kant n'ont succombé à cette tentation. Et Leibniz a pris soin de donner à *autrui* une part essentielle dans la constitution du sujet. À ses yeux, le « fondement intersubjectif de la théorie du droit » est l'amour même, et la considération même d'autrui³⁰. Le *subjectum juris* est la personne, et non l'individu³¹. On

²⁸ Quand ce contresens est le fait des Orientaux eux-mêmes, on ne le trouve pas sous la plume des savants, mais des politiciens qui ont intérêt au maintien de leur pouvoir despotique (Cf. A. Sen, *op. cit.*, pp. 233 et 247-248). Cf. aussi à ce sujet R. Badinter, « L'horizon moral de notre temps », in *La Déclaration universelle des droits de l'homme* cit., pp. 156-160.

²⁹ « S'exposer au reproche d'impérialisme parce qu'on pose certains universaux sous-entend que certains peuples, en raison de leur origine ou de la couleur de leur peau, échapperaient aux souffrances communes à tous ; que la peur de la mort et le goût de la vie s'amoudraient dès qu'on traverse les mers, et qu'un Égyptien, un Malien ou un Guinéen, quand il est battu, ne mérite pas la même assistance qu'un Européen » (Cf. P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, pp. 248-9).

³⁰ Cf. Yves-Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Beauchesne, 2000, pp. 26-29. Cf. aussi B. Barret-Kriegel, *op. cit.*, pp. 63-71.

pense aussi bien sûr, plus près de nous, au mouvement « personnaliste » d'Emmanuel Mounier, qui oppose avec une grande force la personne à l'individu.

*

D'autre part, s'il est vrai que les Droits de l'homme ont toute une histoire occidentale, et des racines dans le Droit naturel classique et moderne, ils n'en correspondent pas moins à des exigences et des aspirations réellement *universelles*, hors de toute influence et de toute présence occidentale.

Bien sûr, ce fait est relativement difficile à établir dans un monde perclus de civilisation européenne³². Il reste qu'aucune civilisation n'a attendu l'exemple occidental pour respecter, dans ses idéaux, la *dignité humaine*. Jeanne Hersch a réuni pour l'UNESCO des textes en provenance du monde entier, qui tous parlent en faveur de

³¹ Cf. par exemple E. Mounier, « Principes d'une civilisation personnaliste », in *Écrits sur le personnalisme*, Seuil, Points Essais, 2000, pp. 67-80.

³² On joue l'*Antigone* de Sophocle dans le monde entier, par exemple en Turquie et en Afrique du Sud (cf. George Steiner, *Les Antigones*, Gallimard, 1986, p. 119). Mais *Antigone* est une œuvre grecque... De même, « La Ligue chinoise pour les droits du citoyen » a été fondée dès 1932. Mais est-ce la preuve qu'« il y a une tradition historique de la lutte pour les droits de l'homme en Chine moderne » (cf. Simon Leys, « Les droits de l'homme en Chine », in *Essais sur la Chine*, coll. Bouquins, Robert Laffont, 1998, p. 653) ? Ou bien simplement le signe que la Chine n'a fait qu'importer une idée occidentale ? En 1900, des juristes comparatistes, réunis à Paris à l'occasion de l'Exposition universelle, imaginèrent un droit commun à toute l'humanité ; le Chinois Shen Jiaben rêvait de faire fusionner le droit chinois et les droits occidentaux (cf. Mireille Delmas-Marty, *Trois défis pour un droit mondial*, Seuil, 1998, pp. 8 et 107). Mais précisément, cela se passait à Paris...

l'universalité des droits humains³³. Partout dans le monde, on retrouve « cette exigence fondamentale : quelque chose est dû à l'être humain parce qu'il est un être humain ». Toutes les cultures réclament, chacune en leur langage, une liberté responsable³⁴. Même constat chez l'économiste indien Amartya Sen, qui nous fournit plusieurs exemples d'une conscience extra-occidentale ou préchrétienne des Droits de l'homme³⁵. Il suffit d'ailleurs de se reporter au code d'Hammourabi pour y voir pris en compte le souci des plus faibles, ou de se tourner vers le bouddhisme pour y trouver l'affirmation de l'égalité universelle.

*

Simone Weil le dit avec la plus grande force et la plus grande simplicité : le premier besoin de tout homme, sur toute la face de la terre, c'est le respect de son humanité. Et ce respect s'incarne partout dans les mêmes actes élémentaires : « La conscience humaine n'a jamais varié sur ce point. Il y a des milliers d'années, les

³³ Cf. *Le droit d'être un homme*, Anthologie mondiale de la liberté, Lattès/Unesco, 1968, ouvrage publié à l'occasion du vingtième anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme.

³⁴ Cf. Jeanne Hersch, « Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel ? », in *Cadmos*, 1981, pp. 18-28. La phrase citée se trouve p. 19. Mentionnons aussi ce constat du Libanais Sélim Abou : « La définition moderne du Droit naturel ne fait donc que justifier spéculativement une aspiration fondamentale qui, elle, est aussi vieille que l'homme lui-même » (Cf. Sélim Abou, *Cultures et droits de l'homme*, Pluriel, Hachette, 1992, pp. 102-103).

³⁵ Cf. A. Sen, *Un nouveau modèle économique*, Odile Jacob, 2000, pp. 237-241. Trois siècles avant Jésus-Christ, l'empereur Açoka promulgua des édits qui témoignent d'une haute conception de la tolérance religieuse, et du respect des libertés ; quant à l'empereur musulman Akhbar, qui régna en Inde de 1556 à 1605, il autorisait la liberté de culte et les reconversions.

Égyptiens pensaient qu'une âme ne peut pas être justifiée après la mort si elle ne peut pas dire : "Je n'ai laissé personne souffrir de la faim" ». Plutôt que de droits, Simone Weil préférait parler d'obligations, qui sont dues, partout et depuis toujours, à « l'être humain comme tel »³⁶. Il faut d'ailleurs le souligner : parmi les modifications que la Déclaration de 1948 a apportées à celles du XVIII^e siècle, la notion de « devoirs » va figurer en bonne place³⁷.

L'aspiration à la justice, la soif de dignité sont universelles, *de jure* et *de facto*. Si le *hecho* de la souffrance est constitutif du *derecho*, c'est n'est pas grâce à un jeu de mots, si grave soit-il ; ce n'est pas par un coup de force conceptuel ; c'est parce que notre expérience humaine la plus profonde et la plus immédiate nous l'apprend.

Les Droits de l'homme sont une revendication intuitive universelle. Ils sont tout aussi présents dans les civilisations extra-européennes que dans la nôtre. Mais le terrible – et nous y revenons –, c'est qu'ils apparaissent moins faciles à défendre et à fonder chez nous que chez les autres ! Car c'est en Occident que tous les grands concepts du Droit naturel (socialité humaine fondamentale, rationalité partagée, caution divine), après avoir été philosophiquement élaborés, ont été mis à mal au cours des siècles, et singulièrement du vingtième. C'est *nous* qui nous sommes mis dans le cas de ne plus pouvoir invoquer aujourd'hui la « nature humaine » pour asseoir les Droits de l'homme ! C'est *nous* qui ne voulons plus croire à la barbarie de peur d'être barbares ! Toute la question est de savoir si et comment *nous* pouvons continuer d'invoquer un Droit naturel auquel nous avons fait subir tant de misères – le relativisme contemporain étant la dernière en date.

³⁶ Cf. Simone Weil, *L'enracinement* cit. , pp. 12-13.

³⁷ Cf. *La Déclaration universelle des droits de l'homme* cit., le commentaire de Georges Vedel, p. 32.

*

La situation n'est pas désespérée. Il est vrai que nous ne parvenons plus à « croire » au Droit naturel parce que nous ne croyons plus à la « nature humaine », au sens d'un donné immuable, d'une âme immortelle qui nous distinguerait des animaux, etc. Mais d'un autre côté, rien ne nous empêche d'y croire dès lors que nous voyons dans l'homme un être *possible* – l'être de la « néoténie » dont parlait Hannah Arendt : celui qui, à sa naissance, n'a précisément pas de nature arrêtée, mais peut les avoir toutes. Il est vrai que nous devons « décider » que nous avons une âme. Mais il est non moins vrai que *si nous décidons* d'avoir une âme, *nous l'aurons* ! Dès lors que les grandes « valeurs » du Droit naturel (socialité humaine, universalité de la raison, considération de la personne) sont regardées non plus comme des faits établis, mais plutôt comme des intuitions du possible, non plus comme un donné mais comme un horizon, elles ne sont plus « réfutables » – pas plus que n'importe quelle utopie créatrice, n'importe quelle vision de l'avenir. Elles sont vraies parce qu'elles sont souhaitables, et l'homme est un être de souhait.

Il ne s'agit pas, en réaffirmant le spirituel dans l'homme, et en redonnant substance au futur, de refabriquer des garanties *ah hoc* ou de rediviniser l'Histoire. Mais de refaire de notre aventure humaine le lieu d'un sens possible. Car si l'Histoire n'a plus de sens *du tout*, comment ferions-nous droit aux exigences et aux besoins de « l'être humain comme tel » ? Trop d'historicisme a pu tuer les Droits de l'homme, mais trop peu d'engagement dans l'histoire ne les tue pas moins sûrement. Le Droit naturel, qui demeure au principe des Droits de l'homme, continue d'exiger ce qu'il a toujours exigé : la dignité de tout individu humain. Or, une proportion considérable de l'humanité

continue de vivre au-dessous du seuil de dignité. Nous ne pouvons donc que *déclarer* vrais les principes du Droit naturel et l'existence intangible d'une nature humaine. Si la croyance aux Droits de l'homme, aujourd'hui, prétend être autre chose qu'une doxa banale et creuse, elle ne peut que faire revivre le meilleur du Droit naturel, de Las Casas à la Déclaration de 1948 : la certitude que la dignité humaine est une tâche, et que cette tâche est réalisable.

*

D'ailleurs, il se peut que l'âge du relativisme et du doute sur la légitimité des Droits de l'homme soit fini. Peut-être parce que nous vivons aujourd'hui un *quatrième* séisme de la conscience. Celui dont a si bien parlé un Hans Jonas : l'émergence d'un pouvoir absolu de l'homme sur lui-même, et sur ce qui lui reste de « nature ». Oui, le nouveau *fait* bouleversant, après le massacre des Indiens, la Révolution française et la Deuxième guerre mondiale, n'est-ce pas la possibilité de détruire la planète, non par des bombes, mais par notre seule respiration, et d'arracher à l'homme son humanité, non pas en le torturant mais en triturant ses gènes ? N'est-ce pas la naissance et le développement fulgurant de ce qu'on appelle déjà les « biopouvoirs », dont l'horizon n'est rien de moins que la « fabrication » de l'homme, donc sa réification définitive ?

Hans Jonas estime à juste titre que cette situation totalement nouvelle pour l'humanité nous crée des responsabilités nouvelles. Lui aussi, à sa manière, tire le *derecho* du *hecho*. Mais à force de radicalisme, il me semble qu'il va presque jusqu'à nous ôter la liberté, en nous « contraignant » à la responsabilité. Car à ses yeux le « fait » contemporain n'est pas seulement l'augmentation vertigineuse de nos pouvoirs sur nous-mêmes, c'est la responsabilité qui l'accompagne. Pouvoir et responsabilité seraient les deux faces

d'une même médaille³⁸. Ainsi serions-nous *forcés* à la morale par les menaces du temps présent.

C'est trop dire. La responsabilité n'est jamais une contrainte absolue, encore moins une contrainte mécanique ou matérielle. Elle n'est jamais de l'ordre du fait, même lorsque la vie et la mort de l'espèce et de la personne humaine sont en jeu. La possibilité de nous fabriquer nous-mêmes entraîne sans doute le respect « nécessaire » des Droits de l'homme, mais cette nécessité reste celle d'un *choix*. Il n'est pas écrit dans les astres que l'humanité ne se suicidera pas. En revanche, il est humainement indispensable de respecter et de réaffirmer les Droits de l'homme si nous voulons éviter le suicide. Les Droits de l'homme nous invitent une fois encore à faire nous-mêmes notre histoire. Et le Droit naturel existe parce que notre nature même, dans son indétermination, et la richesse de ses possibles, peut le faire exister.

³⁸ Cf. Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, tr. fr., éd. Rivages Poche, Payot-Rivages, 1998, p. 97.