

Lire aussi

- Texte des principales conventions, in *La protection internationale des droits de l'homme dans le cadre des organisations universelles; La protection internationale des droits de l'homme dans le cadre des organisations régionales*, par G. Cohen-Jonathan, La Documentation française, Documents d'études n°s 3.06 et 3.05, 1990 et 1989 (nouvelle édition 1997 pour l'Europe) et *Code de droit international des droits de l'homme*, par O. de Schutter, F. Tulkens et S. van Drooghenbroeck, Bruylant et Maklu, 3^e éd., 2005.
- *La protection des droits de l'homme et l'évolution du droit international*, Colloque de Strasbourg de la Société française pour le droit international, Pédone, 1998.
- *Juriciaseur Libertés*, LexisNexis, 2007 : fascicules 60 (R. Maison), 80 (Ph. Imbert), 100 (H. Tigroudja).

Chapitre II

Universalité des droits de l'homme ?

Compte tenu des éléments qui viennent d'être retracés, la réponse à la question de savoir s'il existe une universalité des droits de l'homme paraît aller de soi. N'existe-t-il pas une Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée sans opposition par l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations unies (mais avec l'abstention de l'Union soviétique et des autres États du bloc socialiste, mécontents de l'absence de toute mention du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes) et des Pactes internationaux adoptés, eux aussi, à l'unanimité, ouverts à tout État et massivement ratifiés ? Mais on ne peut se contenter de ce constat, qui dissimule une très grande disparité de convictions et de situations : l'unanimité masque toujours des arrière-pensées et révèle en l'espèce qu'il est de bon ton dans la société internationale de proclamer son attachement aux droits de l'homme, alors même qu'on les bafoue quotidiennement. À qui entretiendrait à ce sujet quelque illusion, il suffira par exemple de rappeler que le 8 février 1991, les représentants irakien et syrien à la Commission des droits de l'homme de l'Organisation des Nations unies, à Genève, ont tenu des propos antisémites à l'occasion d'un débat sur... la discrimination raciale. La conférence de l'ONU contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui s'est tenue à Durban en 2001 a, elle aussi, donné lieu à des « dérapages verbaux » pour le moins inquiétants. Il est également tristement instructif de confronter la liste des États ayant ratifié les Pactes de

1966 avec la table des matières des rapports annuels d'Amnesty International dénonçant les exactions commises par les différents gouvernements.

La non-universalité du respect des droits de l'homme étant, hélas, évidente, on est conduit à se demander s'il s'agit là de retards accidentels au sein d'un processus menant au triomphe universel des droits de l'homme ou au contraire de signes de la persistance de doctrines profondément négatrices de ces droits, mais soucieuses, en raison des contraintes de la société internationale et du poids des opinions publiques, de sauvegarder les apparences. La réponse à cette question passe d'abord par une mise au clair de ce qu'impose une adhésion authentique aux droits de l'homme.

Section 1 Les droits de l'homme, expression de l'individualisme occidental

On a rappelé en introduction que les droits de l'homme trouvent leur origine dans la philosophie politique occidentale inscrite notamment dans les textes fondamentaux issus des révolutions britannique, américaine et française. L'anthropologue français Louis Dumont, après avoir étudié le système indien des castes, s'est attaché à mettre en lumière les traits dominants des sociétés occidentales. Cette démarche originale l'a conduit à opposer le holisme, qu'il définit comme « une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain », à l'individualisme, qui est pour lui « une idéologie qui valorise l'individu (...) et néglige ou subordonne la totalité sociale » (*Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1988, p. 263 et 264). Considérée dans cette perspective, la Déclaration française de 1789 apparaît à Louis Dumont comme marquant « le triomphe de l'Individu » (*op. cit.*, p. 102). Ce trait explique que les constituants de 1789 ont rapidement rejeté la suggestion qui leur avait été faite d'énoncer aussi dans la Déclaration les devoirs de l'homme : les seules limites aux droits qui aient été admises tiennent d'une part à l'existence des droits d'autrui (l'égalité ins-

tituée entre les hommes interdit que les droits des uns ne méconnaissent ceux possédés par les autres), d'autre part à l'intervention de la loi, que la magie de la rhétorique rousseauiste présentait comme la pure expression des intérêts communs aux membres de la société politique, par essence incapable d'attenter aux droits de chaque associé.

De fait, la Déclaration de 1789 a cristallisé des oppositions pleinement révélatrices de l'enjeu philosophique du débat. La première à s'exprimer fut celle des tenants de l'Ancien Régime, indignés que ce qu'ils considéraient comme une dangereuse abstraction philosophique pût prétendre arracher l'homme à ses racines sociales, à son inscription dans un groupe façonné par l'histoire et la tradition. À ce titre, il convient de relever que toute une série de textes actuels consacrés aux droits de l'homme apparaissent, par beaucoup d'aspects, plus proches du holisme traditionnel que de l'individualisme : l'insistance sur le particularisme de traditions nationales ou régionales en matière de droits de l'homme préfigure généralement une définition vague des libertés reconnues et une liste aussi généreuse qu'imprécise des causes légitimes de restriction.

La critique adressée à la Déclaration et à sa philosophie par l'autre extrême, pour partir de prémisses très différentes, n'en aboutit pas moins à une autre forme de holisme, qui s'est également avérée mortelle pour les libertés. C'est Karl Marx qui, dans un écrit intitulé *À propos de la Question juive* et paru en 1843, a donné à cette critique son expression la plus systématique. Marx dénonce dans la Déclaration de 1789 une mystification : loin d'établir la liberté, celle-ci ne ferait que sceller la domination de la bourgeoisie, en fixant l'émancipation sur un plan purement politique, lieu d'une socialité vide et illusoire, en réalité sous la dépendance complète de la société civile. Cette dernière est le champ clos où s'affrontent les intérêts particuliers, à l'ombre des libertés mises à leur service, c'est-à-dire au service des intérêts dominants. Marx critique le fait que toute perspective communautaire est exclue de ces droits de l'homme proclamés en 1789 : « Ainsi, la liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les

limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans préjudice pour autrui sont fixées par la loi comme les limites de deux champs le sont par le piquet d'une clôture. Il s'agit de la liberté de l'homme comme monade isolée et repliée sur elle-même. » C'est donc le droit de propriété qui est considéré par Marx comme l'archétype des droits consacrés par la Déclaration : « Le droit de l'homme à la propriété privée, c'est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société : c'est le droit de l'intérêt personnel. Cette liberté individuelle, tout comme sa mise en pratique constituent la base de la société civile. Elle laisse chaque homme trouver dans autrui non la réalisation, mais plutôt la limite de sa propre liberté. Mais ce qu'elle proclame avant tout, c'est le droit, pour l'homme, de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie » (in Karl Marx, *Œuvres*, t. 3, *Philosophie*, éd. Rubel, Bibl. de la Pléiade, p. 367).

L'analyse (pour sa critique, cf. notamment Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n° 7, Payot, 1980, p. 3) débouche donc à la fois sur le rêve d'une émancipation authentique réconciliant l'homme avec ses semblables (« l'humanité sociale » de la dixième thèse sur Feuerbach) et sur le souci d'arracher à la bourgeoisie le monopole de la jouissance des droits que consacre le système condamné. La vulgarisation des idées de Marx amplifiera cette fusion d'une revendication de justice sociale et d'un projet utopique d'essence profondément holiste. L'utilisation de ces thèmes par Lénine et ses successeurs donnera à la dictature d'un parti et de son chef sa rhétorique et son ascendant. Cependant, destructive de la liberté là où elle devient instrument du pouvoir, cette doctrine s'avérera source d'enrichissement de la liberté dans les États où elle a seulement joué un rôle de contestation.

Dans cette hypothèse, en effet, elle a servi à mettre en lumière les insuffisances de la seule proclamation de libertés abstraites. On ne peut, en effet, se contenter de consacrer des droits et libertés en restant indifférent aux résultats concrets qui s'ensuivent : la liberté ne doit jamais signifier la liberté de mourir de faim, pour

repandre les termes cruels du compositeur Béla Bartók dans son exil américain. Les droits économiques et sociaux (ce qu'on appelle souvent la deuxième génération des droits de l'homme) prennent en compte cette préoccupation d'effectivité. Ils ne se contentent pas d'envisager l'homme, abstraction faite de son insertion dans différents groupes sociaux, mais s'efforcent de tenir compte de sa situation concrète, à une époque et en un lieu déterminés, au sein de multiples relations où il se trouve engagé, afin d'adapter la protection de ses droits aux contraintes qui en découlent : l'individu se verra reconnaître des droits lui permettant d'exiger de la collectivité (c'est-à-dire de l'État) un certain nombre de prestations (droits du salarié au sein de l'entreprise qui l'emploie, droits à l'intérieur du groupe familial...).

Le pari du libéralisme est alors de savoir gérer les inévitables contradictions que génère la juxtaposition des deux générations de droits de l'homme : il faut maintenir le primat de l'individualisme, tout en intégrant les justes préoccupations révélées par les contestations dont il a fait l'objet. De la critique socialiste et marxiste découlera l'idée que les droits-créances sont également indispensables à la réalisation de la liberté des individus, qu'ils se situent pleinement dans le mouvement de revendication du « droit à avoir des droits » (Claude Lefort) qu'ouvre le libéralisme politique. L'essentiel est qu'en cas de conflit, les valeurs individualistes soient toujours prépondérantes en dernière instance. De la critique traditionaliste sera retenue la nécessité de tenir compte des exigences de la socialité : comme l'énonçait la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt du 23 juillet 1968, dans *l'affaire linguistique belge*, il s'agit de réaliser « un juste équilibre entre la sauvegarde de l'intérêt général de la communauté et le respect des droits fondamentaux de l'homme, tout en attribuant une valeur particulière à ces derniers ».

Sans doute nous opposera-t-on que cette définition des droits de l'homme correspond à la seule conception occidentale de ces droits (avec, peut-on ajouter, une réticence plus ou moins importante selon les États à considérer comme légitime l'inclusion plénière des droits économiques et sociaux). L'objection revient

cependant à éluder la question ici posée : s'il est permis de mettre ce que l'on veut derrière les termes *droits de l'homme*, il n'est évidemment guère difficile de conclure à leur universalité. Très longtemps, les critiques occidentales adressées à l'Union soviétique, aux États du bloc communiste et aux États s'en inspirant ont été récusées au nom d'une prétendue « conception socialiste des droits de l'homme », justifiant la suppression de libertés qualifiées de « formelles » ou « bourgeoises » par la nécessité d'édifier une « liberté authentique » : des millions d'hommes ont souffert et sont morts tandis que se répétait ce mensonge. Seule la conception qui considère comme indispensables, en toute occurrence, la sauvegarde des libertés individuelles, c'est-à-dire la conception forgée en Europe occidentale et en Amérique, paraît respectueuse de l'authenticité des droits de l'homme. C'est sur l'universalité de cette conception-là qu'il convient donc de s'interroger.

A cet égard, la formule la plus juste pour caractériser la situation nous paraît être celle employée par M. Bernard Edelman au cours du colloque « Procès pénal et droits de l'homme » qui s'est tenu au Centre Pompidou en mars 1991 : en parlant d'universalité des droits de l'homme, disait-il, nous prétendons *universaliser notre universalité*. Ce qui revient à souligner que la conception occidentale a vocation à l'universalité, mais qu'elle ne l'a qu'à ses propres yeux — et aux yeux de ceux qui y adhèrent.

Section 2 Les droits de l'homme, une conception de l'universel

Il est clair — les formulations générales employées par les déclarations américaine et française l'indiquaient déjà — que la conception occidentale part de l'idée qu'existe une égale dignité de chaque être humain, génératrice de droits à l'égard d'autrui et en particulier à l'égard des détenteurs du pouvoir. Par suite, le message d'émancipation inscrit dans les textes fondateurs est adressé à la terre entière : le prosélytisme est de l'essence même de la doctrine exprimée, étant précisé que la France ira, sur ce

plan, beaucoup plus loin que les États-Unis qui longtemps limiteront leur sphère d'influence au seul continent américain (doctrine de Monroe).

Une caractéristique de l'universalité des droits de l'homme, ainsi entendue, est que l'idée d'égalité y est indissolublement liée (mais l'exemple des États-Unis atteste que les conséquences qu'il y a lieu d'en tirer ne le sont pas toujours : ce n'est qu'en 1954 que la Cour suprême a condamné la doctrine « égaux, mais séparés » comme recelant une contradiction). Le principe d'égalité entraîne d'abord pour l'État concerné l'interdiction de principe d'opérer des discriminations quant à la jouissance ou à l'exercice des droits, sauf à justifier celles-ci par des différences objectives de situation ou des nécessités d'intérêt général : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Les distinctions ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », proclame l'article 1^{er} de la Déclaration française de 1789. L'égalité entraîne également l'impossibilité de refuser à quelque peuple ou à quelque individu que ce soit l'aptitude à réclamer le bénéfice des droits de l'homme. Un tel refus serait en effet purement raciste : il reviendrait à réserver aux sociétés qui l'ont connu les premières le monopole du libéralisme politique, les autres étant décriées incapables d'y accéder. Cette position, dont on trouve malheureusement trop souvent la trace dans les propos vouant les pays économiquement sous-développés à des régimes politiques autoritaires, est évidemment inacceptable et contradictoire avec la théorie des droits de l'homme. Au rebours de cette attitude, le prosélytisme des droits de l'homme, évoqué à l'instant, conduira les États mettant en œuvre cette doctrine et les particuliers qui y sont attachés à déployer tous les moyens pacifiques pour que se multiplient, de par le monde, les régimes respectueux des droits de l'homme.

Le souci de propager ces derniers conduira les États, dans le respect du droit international, à renforcer leur coopération avec les gouvernements acquis à cette même doctrine, à leur offrir toute l'assistance dont ils auraient besoin pour se renforcer et résister aux menaces qui pèseraient sur eux et, au contraire, à n'accorder aucun avantage aux gouvernements autoritaires et à

multiplier les pressions en vue de les amender. L'opinion publique peut efficacement seconder ces efforts, sous l'impulsion, en particulier, d'organisations non gouvernementales se proposant de favoriser le respect des droits de l'homme. L'unité de l'humanité postulée par cette doctrine doit en effet conduire à un sentiment de solidarité avec les peuples quels qu'ils soient et les individus où qu'ils se trouvent.

Au demeurant, le nombre important d'hommes et de femmes qui quotidiennement combattent, au péril de leur liberté et de leur vie, pour faire plier les dictatures partout dans le monde est le plus irrécusable des témoignages en faveur de l'universalisme des droits de l'homme. Mais en déduire l'universalité de ces derniers serait prendre ses rêves (occidentaux) pour la réalité (mondiale).

Section 3

L'universalisme n'est pas l'universalité

L'éthnocentrisme est une tentation permanente pour l'esprit humain : il aime à projeter sur les autres sociétés et les autres cultures ses propres schémas de pensée, sans se demander si cette projection n'est pas abusive, fautive de prendre en compte la singularité, l'altérité de ces sociétés et de ces cultures. Les membres d'une société, surtout s'ils appartiennent à ses couches privilégiées, sont particulièrement enclins à considérer les étapes parcourues par cette société pour en arriver à son degré actuel de développement comme des étapes nécessaires que toute société serait condamnée à parcourir pour en arriver au même stade, évidemment considéré comme désirable.

En matière de droits de l'homme, cette attitude consiste à supposer comme une évidence la conversion de la planète entière à l'idéal qu'ils représentent et à ne pas même concevoir qu'il puisse en être autrement. D'où le caractère littéralement incompréhensible de certaines situations de négation des droits de l'homme, alors même qu'elles ruinent à l'évidence les illusions ayant cours en la matière. En témoignent les réactions

suscitées par la condamnation à mort prononcée par l'imam Khomeiny à l'encontre de l'écrivain Salman Rushdie, suite à la publication en Grande-Bretagne des *Versets sataniques*. Pour toute personne attachée aux droits de l'homme, cette *fatwa* représente un scandale absolu, tant en raison des conditions dans lesquelles la « condamnation » a été prononcée, de la violence de la mesure et de l'effet extra-territorial désiré par son auteur qu'en regard au fait que l'affaire témoigne d'une confusion entre les registres politique et religieux aujourd'hui jugée inacceptable dans l'Occident laïc. Lorsque Voltaire prenait position en faveur de Calas ou du Chevalier de La Barre, il était précurseur d'un combat aujourd'hui gagné, en tout cas en Europe : l'attitude du dirigeant iranien apparaît complètement régressive au regard de cette évolution. L'ampleur des protestations suscitées par son attitude en témoignait, encore que le silence, les réticences, voire le refus de quelques-uns montraient aussi que l'adhésion à la conception laïque des droits de l'homme est moins massive qu'on aurait pu l'espérer.

Dans un entretien accordé au journal *Le Monde*, M. Mohamed Arkoun a soutenu que la réaction occidentale dans cette affaire était marquée d'éthnocentrisme et témoignait d'un refus radical d'entendre la spécificité de l'islam. Il déclarait : « Vous ne pouvez pas demander à toutes les cultures de suivre la trajectoire tracée depuis deux siècles par la France et l'Europe ! S'en tenir à ce discours, ce serait exiger des autres cultures qu'elles s'enferment dans le seul modèle occidental de développement historique, de réalisation intellectuelle et artistique. Ce serait répéter le discours colonial, qui légitimait la domination sur les autres peuples et cultures par l'exportation de la civilisation élaborée en Europe (...). La pensée occidentale se montre incapable d'évoluer en dehors des modèles historiques mis en place en Europe, renforcés par l'Occident technologique. » Cette critique le conduit à récuser non les droits de l'homme, mais leur réduction à la seule version occidentale : « La perception des droits de l'homme dans une pensée occidentale réduite au seul rationalisme positiviste et historiciste renforce le malentendu avec l'islam, qui a pensé ces droits

de l'homme dans le cadre plus large des droits de Dieu » (*Le Monde*, 15 mars 1989). On l'a dit, la mise en cause vise en réalité l'essence même des droits de l'homme, impossibles à dissocier de leur version occidentale, sauf à faire perdre aux mots toute leur signification : mettre les droits de l'homme sous la dépendance des droits de Dieu, c'est affecter leur substance d'un coefficient d'incertitude qui revient à la nier (dans son arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c/ Turquie* du 31 juillet 2001, approuvé par l'arrêt de Grande Chambre du 13 février 2003, la Cour européenne des droits de l'homme a estimé que « des principes tels que le pluralisme dans la participation politique ou l'évolution incessante des libertés publiques » étaient « étrangers » à la *charia* que les requérants souhaitaient instaurer en Turquie). Les propos de M. Arkoun reviennent, selon nous, à opposer à la raison occidentale, ramenée à sa nature idéologique, une autre idéologie, celle de l'islam, empreinte d'une forte dimension théologique. Au rejet du blasphémateur par le croyant offensé fait écho le rejet de l'intolérance par le libéral horrifié. En dénonçant l'éthnocentrisme, M. Arkoun indique qu'on ne peut plus clairement l'absence d'universalité des droits de l'homme.

La Conférence mondiale des Nations unies sur les droits de l'homme, qui s'est tenue à Vienne en juin 1993, a confirmé solennellement que « Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés (...) S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des États, quel qu'en soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales. » Mais les affrontements qui ont précédé la rédaction de cette déclaration ont montré que cette proclamation de droits de l'homme dont l'universalité l'emporte sur tous les particularismes ne signifie pas que tous les États en soient authentiquement convaincus.

Les propos de M. Arkoun conservent donc leur actualité, étant précisé que leur auteur ne s'attaque pas aux droits de

l'homme, dont il crédite au contraire la philosophie des Lumières, mais à la prétention occidentale de les imposer comme critère exclusif de jugement, en niant aux autres cultures toute possibilité de les récuser ou de ne pas les retenir tels quels. Sa critique nous paraît, sur ce point, parfaitement fondée : le discours occidental sur les droits de l'homme revêt souvent une arrogance de type colonialiste. Il faudrait ici se souvenir de l'avertissement de Jacques Lacan à propos du racisme : « Laisser cet Autre à son mode de jouissance, à ne pas le tenir pour un sous-développé » (*Télévision*, Seuil, 1973, p. 54).

Que cette volonté occidentale d'ériger les droits de l'homme en valeur universelle procède d'excellents sentiments est certain (celui qui nie l'universalité des droits de l'homme se verra parfois accuser de racisme, au motif qu'il refuserait aux autres sociétés le droit d'accéder à leurs bienfaits — mais, encore une fois cela n'est pas exact). Il faut toutefois souligner que ces bons sentiments ne sont pas forcément rassurants et que le colonialisme, à ses débuts tout au moins, pouvait également s'en prévaloir. Jacques Lacan, à nouveau : « Le sentiment altruiste est sans promesse pour nous, qui perçons à jour l'agressivité qui sous-tend l'action du philanthrope, de l'idéaliste, du pédagogue, voire du réformateur » (*Écrits*, Seuil, 1966, p. 100).

Il faut veiller, disait Paul Ricœur, à ne pas prendre pour des universaux des prétextes à l'universel. Ce rappel adressé à la raison occidentale vaut pleinement pour les droits de l'homme : quoi qu'il en soit de leur diffusion dans le monde, il subsiste des résistances et des oppositions, plus ou moins avouées, à leur expansion. L'effondrement du système communiste qui a longtemps incarné le refus le plus intraitable qui leur ait été opposé (au nom d'une émancipation indéfiniment à venir) ne doit pas faire illusion : les droits de l'homme n'ont fait que gagner du terrain, ils n'ont pas, pour autant, acquis l'universalité à laquelle ils aspirent. La montée des intégrismes devrait, à cet égard, ouvrir les yeux. Les droits de l'homme sont donc un universalisme (ils s'adressent à tous les hommes, sans distinction), ils ne sont pas

universels. Cet universalisme en fait d'ailleurs précisément un pur produit de la logique occidentale : de sa capacité à l'abstraction, et de sa foi en une raison également partagée entre les hommes. Notant ces caractéristiques, Dominique Colas indique : « L'idée d'universalité (...) n'a pas, elle-même, d'universalité » (« Science et différence : la question des droits de l'homme et l'anthropologie », in *Les valeurs de la Révolution devant la science actuelle*, Presses universitaires de Nancy, 1990, p. 73).

L'argument tiré de la présence en chaque personne humaine d'une aspiration à la liberté et au respect des droits de l'homme nous paraît très artificiel, dans son idéalisme. Il est, en effet, réversible, la psychanalyse ayant amplement mis en lumière la non moins grande universalité du désir d'asservir l'autre, voire de le tuer. « L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ? », écrivait Freud dans un ouvrage publié avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir... (*Malaise dans la civilisation*, 1929, traduction Odier, PUF, 1971, p. 64).

Il reste à préciser que cette relativisation n'est nullement une cause d'affaiblissement des droits de l'homme.

Section 4 Les droits de l'homme : ni une religion ni un impérialisme

Revenons à l'affaire Rushdie : le constat de l'absence d'universalité des droits de l'homme n'implique évidemment aucune capitulation devant les assassins en puissance. D'abord parce que la condamnation de l'imam Khomeiny visait un homme qui n'a ni la nationalité iranienne ni son domicile en Iran : le principe de l'exclusivité de la compétence territoriale devrait suffire à protéger l'écrivain, en le plaçant sous la protection de lois qui ignorent

une telle conception du blasphème et la vengeance privée... Ensuite, parce que même si la mesure frappait une personne soumise à la juridiction de l'Iran, ceux qui adhèrent à la cause des droits de l'homme chercheraient à dissuader les autorités iraniennes d'exécuter la sentence. La différence, et elle fait à la fois la force et la faiblesse des droits de l'homme, c'est que Salman Rushdie n'a échappé à l'assassinat ordonné de Téhéran qu'en entrant dans la clandestinité, alors que jamais la force n'aurait été employée par ceux qui auraient contesté une condamnation à mort prononcée à Téhéran. Le respect du droit et la tolérance sont de l'essence des droits de l'homme, alors qu'ils sont tenus pour superfétatoires par leurs adversaires.

Mais, là encore, le respect du droit et la tolérance ne sont pas des valeurs universelles : ils rendent sa cause estimable et préférable aux yeux du partisan des droits de l'homme, mais ne sauraient convaincre le fanatique, tout à son désir de venger l'injure faite à son Dieu. Ce qui est certain, c'est que la tolérance ne doit pas aller jusqu'à permettre que les valeurs libérales puissent être remises en cause dans les États qui les consacrent : la Grande-Bretagne ne s'y est pas trompée, qui a aussitôt organisé la protection de Salman Rushdie. Comme l'énonce l'article 5 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques : « Aucune disposition du présent Pacte ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et des libertés reconnues dans le présent Pacte. » La lutte contre l'ethnocentrisme ne doit évidemment pas être à sens unique : si elle interdit à l'Occidental de méconnaître les valeurs de l'islam, elle interdit pareillement au partisan de ce dernier de refuser de reconnaître les valeurs libérales dont se réclame l'Occident. Cette situation d'affrontement entre des idéologies contradictoires devrait d'ailleurs déboucher sur un dialogue permettant de dépasser l'antagonisme de deux discours sourds l'un à l'autre, dialogue que M. Arkoun appelait ardemment de ses vœux.

Ce qui, en tout cas, devrait être acquis est que l'on ne peut,

sans contradiction, prétendre imposer les droits de l'homme à ceux qui n'en veulent pas. Le partisan des droits de l'homme se fie, pour leur propagation, à leur seule force de conviction, liée notamment à leur caractère « ouvert », fondé sur le refus de l'intolérance. Il ne saurait être question ni d'entreprendre au nom des droits de l'homme ce qui ne serait qu'une guerre de religion ou une nouvelle croisade, ni même d'imposer leur respect par l'emploi de la force. En d'autres termes, la règle du droit international contemporain (postérieur à 1945) qui prohibe le recours à la force doit être la règle suprême de la société internationale. D'abord, parce qu'elle seule permet d'organiser la coexistence entre des systèmes contradictoires, compte tenu précisément de l'absence de valeurs véritablement universelles en dehors d'elle. Ensuite, parce que par essence, les droits de l'homme sont anti-impérialistes : fondés sur l'égalité entre les hommes, ils ne sauraient justifier une entreprise qui en serait la négation. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, rappelé dans la première partie des deux Pactes internationaux de 1966, vaut ici clause de sauvegarde pour les États qui ratifient ces traités : alors même qu'ils en violeraient les stipulations et que cette violation serait dûment constatée, cela ne justifierait pas en soi l'emploi de mesures coercitives à l'encontre des États en cause (sous réserve des dispositions du chapitre VII de la Charte concernant le maintien de la paix). En d'autres termes, le soutien que cessent oppressions et dictatures ne peut chercher à se satisfaire par l'emploi de la force.

Quant à l'accomplissement de la vocation universelle des droits de l'homme, il suppose que l'individualisme occidental, sans rien renier de l'essentiel, entreprenne de se confronter dans la clarté avec les autres civilisations. La difficulté en même temps que la nécessité de ces tâches ont été soulignées par Cornélius Castoriadis dans les termes suivants : « Nous avons face à nous, avec l'islam ou l'hindouisme, des blocs d'imaginaire pour lesquels la structuration religieuse du monde est fondamentale. Ils ne se laissent pas véritablement corroder par l'imaginaire occidental de l'égalité, de la liberté et de la justice. Comment opérer dans ces

cultures, sans les détruire, cette laïcisation du domaine public qui est nécessaire à l'autonomie politique ? » (Entrelien, *Le Monde*, 30 nov. 1990).

À nouveau apparaît, on le voit, l'idée d'un lien entre la notion occidentale des droits de l'homme et la laïcité. Cela ne signifie évidemment pas qu'il y a incompatibilité entre une adhésion religieuse et l'attachement aux droits de l'homme : c'est au nom de leur foi que de nombreuses personnes s'engagent dans la résistance contre le nazisme et les figures de Soljenitsine, de Chucharanski ou de Walesa, dans un passé récent, illustrent suffisamment l'importance qu'à revêtu cette foi dans la lutte contre le totalitarisme communiste. La laïcité des droits de l'homme implique que les convictions religieuses de chacun relèvent de la sphère privée et n'ont pas à être intégrées au niveau du politique. Il en résulte, en particulier, que l'adhésion aux droits de l'homme peut se faire abstraction faite d'une prise de position sur leur fondement. Celui-ci sera transcendant pour le croyant ou pour celui qui pense qu'existent des valeurs éternelles (la justice, la vérité) d'où procèdent les droits de l'homme, il ne le sera pas, en revanche, pour le sceptique ou le pragmatique qui se contente-ron de constater que les droits de l'homme permettent seuls une socialité acceptable. Celui qui croit au Ciel et celui qui n'y croit pas peuvent ainsi se retrouver dans l'urgence d'un combat où il s'agit d'abord de « sauver les corps », la question de savoir si l'âme existe pouvant être laissée en suspens, c'est-à-dire renvoyée à la libre conviction de chacun. La philosophie implicite des droits de l'homme est laïque, parce qu'elle n'implique aucune foi en une transcendance (la tolérance religieuse lui est essentielle) et qu'elle procède avant tout de la conviction qu'il s'agit du seul rempart possible contre l'horreur. « Je suis libéral pour ne pas être un assassin », écrivait Roland Barthes (*Roland Barthes par lui-même*, Seuil, 1975, p. 120) : on n'a peut-être jamais mieux exprimé ce qu'est le fondement ultime des droits de l'homme, ce dont témoignent l'ampleur de leur réaffirmation dans les constitutions d'après 1945 et leur transposition, à cette date, dans l'ordre juridique international.