

À PROPOS DES DROITS DE L'HOMME : UN REGARD ANTHROPOLOGIQUE *

Norbert ROULAND

Membre de l'Institut Universitaire de France
Professeur à l'Université Paul Cézanne-Aix-Marseille III

INTRODUCTION : VARIATIONS SUR LE CONCEPT D'IDENTITÉ

Lors de la Conférence mondiale des droits de l'Homme organisée par les Nations Unies à Vienne en 1993¹, deux grandes conceptions ont été en présence. Selon la première, portée par les pays occidentaux, les droits de l'Homme sont l'expression de valeurs universelles bien qu'ils soient le fruit d'expériences historiques occidentales. A plusieurs reprises, le Dalai Lama a manifesté son soutien à cette théorie. Mais cette position demeure relativement isolée parmi les civilisations et les cultures non occidentales. Plusieurs pays musulmans rejettent fermement toute conception des droits de l'Homme qui ne serait pas fondée sur le droit divin. Les États asiatiques, réunis lors d'une conférence régionale organisée en amont de la conférence de Vienne ont adopté la *Déclaration de Bangkok*, qui affirme que l'universalité des droits de l'Homme implique le respect des particularismes : « Si les droits de l'homme sont par nature universels, ils doivent être envisagés dans le contexte du processus dynamique et évolutif de fixation des normes internationales, en ayant à l'esprit l'importance des particularismes nationaux et régionaux comme des divers contextes historiques, culturels et religieux »². Ce texte a été repris *in fine* – mais sous une forme différente et surtout dans un tout autre contexte – au § 5 de la Déclaration finale de la Conférence de Vienne qu'il faut citer en entier : « Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables interdépendants et intimement liés. La communauté internationale doit traiter des droits de l'homme globalement, de manière équitable et équilibrée, sur un pied d'égalité et en leur accordant la même importance. S'il convient de

* Ces lignes s'inspirent de précédents articles : « L'archipel des droits de l'homme », *Revue québécoise de droit international*, 1993-1994, vol. 8, n° 1, pp. 14-28 ; « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », *Revue générale de droit*, Faculté de droit, Université d'Ottawa, 1994, 25, pp. 5-47 ; « I fondamenti antropologici dei diritti dell'Uomo », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV Serie, LXXV, fasc. 2, 1998, pp. 245-302 ; « Fondamenti antropologici dei diritti umani », in : *Ri- Pensando al diritto (a cura di P. Ventura)*, Torino, G. Giappichelli ed., 2000, pp. 43-69 ; « Les droits de l'homme entre islam et Occident », in : *Human Rights and Dialogue of Civilizations*, Mofid University Publications, Institute, Qom, Iran, 2001, pp. 239-256.

¹ A/CONF.157/24, 13 octobre 1993. Voir aussi : R. MATTAROLLO, « La Conférence de Vienne sur les droits de l'Homme », *Le Monde Diplomatique*, août 1993, p. 5.

² Article 8 de la Déclaration.

ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des Etats, 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 ».

Cette formule synthétique peut donner lieu à deux interprétations. Soit il exprime une position de compromis qui reflète un consensus illusoire. Soit il porte en germe un programme spécifique, pour ce début du XXIème Siècle, en proposant une nouvelle méthode de compréhension des droits de l'Homme universels ; cette méthode permet de prendre en compte de manière dynamique des facteurs particuliers tels que la culture de l'individu. Mais il ne suffit pas de répondre à la question de savoir laquelle de ces deux interprétations est la bonne : il convient aussi d'analyser cette question dans sa dimension anthropologique.

Qui sommes nous ? La capacité de l'humanité de se poser cette question est bien l'expression de sa spécificité, pour les millions d'êtres humains qui la composent. Jamais nous ne connaissons la vérité sur les étapes de notre lente progression sur le chemin qui nous a conduit à l'état d'*Homo Sapiens*.

Cependant, bien plus près de nous plusieurs idées peuvent nous éclairer. Les sociétés traditionnelles, elles-mêmes proches de nos technologies conventionnelles, ne peuvent plus être regardées comme des traces de notre passé. Elles révèlent au contraire que pour interroger son identité, l'humanité n'a pas besoin d'attendre de connaître ce que nous appelons la modernité.

Tant de gens, dans tant de sociétés, sont convaincus d'être d'une essence supérieure, excellents, et complets. Alors que, selon d'autres sociétés, ces mêmes personnes seront qualifiées de « mauvais, méchants, singes de terre, œufs de pou, ... »³, tandis que l'étranger sera considéré comme un « fantôme ». Quand malgré tout un contact a été établi, il se limite souvent aux formes discrètes du « commerce silencieux » : des biens sont échangés sans que leurs propriétaires physiques se rencontrent. Bien des groupes humains font preuve d'agressivité quand ils sortent de leur isolement respectif. Cependant, les périodes de guerre ne semblent avoir commencé qu'à l'époque néolithique. D'autre part, en sens inverse, des facteurs importants poussent les sociétés humaines à l'échange, et donc à la collaboration. L'interdiction de l'inceste fut un élément déterminant de l'ouverture des sociétés à l'échange des époux. Le commerce a permis la circulation des biens, et les dieux eux-mêmes ont changé de « résidences ». C'est ainsi que l'humanité s'est lancée dans des jeux d'alliances.

Il est une autre évolution, plus facile à dater, quoique de manière approximative : il s'agit de la naissance des monothéismes. On entend aujourd'hui certains de leurs représentants s'enorgueillir d'avoir été les premiers à « déclarer les droits de l'Homme ». Le peuple juif soutient que le Décalogue ne concerne pas seulement les Juifs mais qu'il s'adresse à tous les

³ Cette information est apportée par C. LEVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Paris, Denoël, 1987, pp. 20-21. De la même façon, nous constatons que le terme « Eskimos » était utilisé par les Indiens à propos des Inuits ; il signifie « les hommes qui mangent la viande crue », c'est-à-dire des sauvages...

peuples⁴. Pour les Musulmans, Dieu étant le créateur de l'homme et de toutes les lois, Il serait la seule source des droits de l'Homme, qu'aucun gouvernement ne peut ni ne doit violer ou écarter⁵. Pour les Catholiques, la chrétienté étant fondée sur la fraternité de tous les hommes, les droits de l'Homme ne peuvent être fondés que sur le droit naturel⁶. Mais cette union sacrée est illusoire. D'une part, les monothéismes sont divisés en plusieurs mouvements qui ne sont pas entièrement d'accord entre eux⁷.

D'autre part, il est difficile pour les athées et les agnostiques de se reconnaître dans les doctrines qui soutiennent que l'existence de Dieu est le fondement des droits de l'homme. Enfin, l'histoire nous enseigne que les monothéismes sont autant porteurs de discrimination et d'exclusion que d'unité, dans la mesure où l'individu n'est accepté que s'il admet, au préalable, la perception de Dieu et de l'humanité qu'on lui propose.

Pendant longtemps, bien que ce ne soit plus le cas aujourd'hui, l'Eglise catholique enseigna qu'hors d'elle le salut était impossible. Pour Rabbi Kaplan, l'égalité était une croyance naturelle portée par le monothéisme et non par le paganisme, la multiplicité des Dieux étant source d'inégalité dans les cieux. Il y avait des dieux d'importance et de rangs différents. Si l'inégalité régnait chez les Dieux, pensait-on alors, comment pourrait-on accepter cette inégalité pour les habitants de la « terre » ?⁸ Le monothéisme proposait-il un projet égalitaire ? La communauté des croyants est par conséquent divisée en plusieurs écoles. L'exemple de l'Islam – mais nous avons des exemples dans d'autres religions – montre que la religion peut être source de discriminations négatives, notamment à l'égard des femmes.

Pour les Musulmans, les Chrétiens et les Juifs sont protégés, mais accablés de nombreuses incapacités, et les païens sont privés de certaines garanties accordées par la loi divine. En fait, il apparaît que, souvent, l'histoire ne correspond pas aux croyances véhiculées par les divers monothéismes, selon lesquels Dieu serait le fondement de l'universalité des droits de l'Homme.

La Déclaration française des droits de l'Homme de 1789, bien qu'adoptée sous l'autorité d'un Etre Suprême, marque l'interruption de cette longue histoire. Dieu, même s'il existe, n'est plus une donnée nécessaire à l'appréhension des droits de l'Homme. Telle est la position laïque que l'on trouve, de nos jours, reflétée dans les grands textes de droit international. Tous les être humains possèdent des droits naturels et inaliénables. L'universalisme doit primer sur les particularismes. C'est là le message que la France a donné au monde. En 1789, le Comte de Clermont Tonnerre proclamait, à propos du statut juridique des Juifs : « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux juifs comme individus. Il faut refuser toute protection juridique confortant leurs prétentions à

⁴ Voir J. KAPLAN, « Les origines juives des droits de l'Homme », *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 1, 1989, pp. 15-24.

⁵ Voir M. ARKOUN, « Les origines islamiques des droits de l'Homme », *ibid.*, p. 27.

⁶ Voir *Droits de Dieu et droits de l'Homme, Actes du IXe Colloque national des juristes catholiques, Téqui*, 1989.

⁷ Voir, par exemple, le compte-rendu sévère de l'ouvrage cité *supra* note 6, in : *Revue de la recherche juridique*, 3, 1991, pp. 799-901.

⁸ J. KAPLAN, *op. cit. supra* note 4, p. 21.

des lois juives spécifiques. Il faut qu'ils ne fassent plus dans l'État ni corps politique, ni ordre. Il faut qu'ils soient individuellement citoyens ».

Un siècle et demi plus tard, la Déclaration universelle des droits de l'Homme des Nations Unies énonce les mêmes convictions, qui seront lentement intégrées dans la cité du droit. Mais la réception de ces principes ne s'est pas faite sans difficultés. Citons un signe indicateur de cette difficulté, parmi beaucoup d'autres : la lecture d'une carte de mise en œuvre des droits de l'Homme tend à montrer que, pour l'essentiel, ces droits ne seraient applicables que dans les zones de diffusion de la culture occidentale. C'est là un changement majeur par rapport aux années soixante, lorsque la colonisation européenne était dénoncée comme la source de tous les maux. Les génocides perpétrés au Cambodge ou au Rwanda – des pays de philosophie et de religion fondés sur la compassion ou l'amour du prochain – illustrent cette évolution de manière particulièrement frappante, en apportant la preuve sanglante de l'universalité du mal. Parallèlement, des textes récents et célèbres⁹ nous mettent en garde en affirmant que l'histoire est loin d'être terminée et que le XXIème Siècle sera un siècle de guerres engendrées et nourries par des confrontations culturelles.

Des raisons très sérieuses nous conduisent à douter de l'avenir des droits de l'Homme et de leur universalité : le poids de la diversité des cultures deviendrait-il trop lourd pour que l'humanité puisse s'élever vers l'universalité ? Nous tenterons, à travers les lignes qui suivent, de répondre à cette question en étudiant successivement l'influence des facteurs culturels sur l'idée des droits de l'Homme, et les conditions de l'élaboration d'un nouvel universalisme de ces droits.

I. – PREMIERE PARTIE : L'INFLUENCE DES DIFFERENCES CULTURELLES SUR LES DROITS DE L'HOMME

Les hommes ont construit leur humanité au gré d'une longue série d'accidents historiques et locaux, qui ont engendré des cultures diverses, qui sont elles-mêmes à l'origine de différences entre les hommes. Nous nous intéresserons en premier lieu à l'établissement de ces différences. Cela étant, nous l'avons vu, les jeux d'alliances se sont rapidement imposés dans les sociétés humaines comme une condition de reproduction de ces sociétés. Nous établirons des modèles réels en examinant les modes de gestion des différences. Ces différences sont elles-mêmes plurielles, ce qui nous conduira à examiner les raisons de cette pluralité.

⁹ Voir S. HUNTINGTON, "The clash of Civilisations ?", *Foreign Affairs* (version française : *Commentaire*, 18-66 [1994], pp.238-253).

A. – La détermination des différences

En 1948, les différences n'étaient pas à l'ordre du jour. Aucun pays ne vota contre la Déclaration universelle, et les huit pays qui s'abstinrent n'étaient pas en désaccord avec les principes énoncés par la Déclaration, mais seulement avec certains articles¹⁰. Parmi eux, six pays communistes – la Biélorussie la Pologne, la Tchécoslovaquie, l'Ukraine, l'URSS et la Yougoslavie – considéraient qu'ils auraient fallu insister sur les *devoirs* de l'individu. L'Afrique du Sud raciste était en outre opposée à la déclaration de droits économiques, sociaux et culturels et, enfin, l'Arabie saoudite émit des critiques sur la liberté religieuse¹¹.

Les différences étant ainsi cachées, ce n'est que plus tard qu'elles réapparurent. Penchons-nous sur deux exemples.

En premier lieu, quelle est la place de Dieu ? L'article premier de la Déclaration dispose que tous les êtres humains sont doués de raison et de conscience, mais en vertu de quoi et de qui ? Est-ce du fait de la volonté d'un créateur, ou de la nature humaine ? Aucune réponse n'est donnée à cette question. L'Occident a choisi, dans la continuité de la Déclaration française de 1789, une version laïque des droits de l'Homme confirmée en 1948. Les pays socialistes soutenaient quant à eux que si Marx avait écrit que la religion était « le soupir de la créature opprimée »¹², alors on n'aurait plus besoin de Dieu dans une société socialiste libérée de l'aliénation. Quant aux États musulmans, à cette époque, en 1948, on considérait qu'ils n'étaient pas suffisamment importants pour que l'on prenne leurs positions en compte.

En second lieu, quel statut réserver au droit des minorités ? On considérait, et l'URSS avait insisté sur ce point, que la Déclaration aurait dû les prendre en compte¹³.

Mais l'histoire récente rappelait clairement que ces mêmes droits avaient servi de prétexte à l'agression nazie contre les pays voisins. En outre, les États occidentaux croyaient que le développement économique contribuerait à homogénéiser les sociétés libérales et ils défendaient la prééminence des droits de l'individu sur ceux du groupe. En revanche, la politique concrète poursuivie par les États socialistes à l'égard des minorités et des peuples autochtones fit apparaître bien vite que, pour ces États, les droits individuels n'avaient pas leur place dans le projet de soi-disant édification de l'« Homme nouveau ».

L'*Homo Sovieticus* était le pendant socialiste de l'*Individu* libéral. Aujourd'hui, certaines données propres à ce monde révolu ont disparu. On parle de « la colère de Dieu ». En tout cas, les États qui mettent en avant ces droits ne sont plus dépourvus d'influence sur la scène internationale. C'est par les Nations Unies qu'est proclamé le droit des minorités et,

¹⁰ Voir G. JOHNSON et J. SYMONIDES, *La Déclaration universelle des droits de l'Homme*, Paris, Unesco/L'Harmattan, 1991, p. 78.

¹¹ Voir Y. MADIOT, *Droits de l'Homme*, Paris, Masson, 1991.

¹² K. MARX, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », in : *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Ed. Sociales, 1975, p. 197.

¹³ Voir G. JOHNSON et J. SYMONIDES, *op. cit.* note 10, p. 76.

peut-être bientôt, celui des autochtones¹⁴. Les économistes ont bien montré que la standardisation de la demande n'impliquait pas nécessairement l'uniformisation de l'offre¹⁵ et ils ont encouragé l'étude du management interculturel. L'UNESCO affirme que les facteurs culturels sont essentiels pour l'analyse du développement économique.

Et de fait de nombreux États opposent aux droits de l'Homme l'argument de la différence culturelle. Cet argument leur tient lieu de prétexte politique. Les États autoritaires refusent les droits de l'homme en raison du potentiel de liberté qu'ils recèlent. Cette attitude n'est pas nouvelle. Il y a deux siècles, les ennemis français de la Révolution l'adoptaient déjà. J. de Maistre écrivait : « *Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu* ».

Rivarol reprochait à la Déclaration de 1789 d'être « *la préface criminelle d'un livre impossible* ». Les différences sont donc exposées, mais simplement pour que l'on conclut à l'impossibilité de les surmonter.

Pourtant, la perversion de cet argument culturel ne suffit pas à l'écartier, comme l'ont noté les anthropologues du droit¹⁶. Et que nous disent-il ?

Les sociétés non occidentales, à tort ou à raison, ne distinguent pas les individus et les groupes autant que les sociétés occidentales sont portées à le faire. En réalité, c'est le statut social de l'individu au sein des communautés avec lesquelles il est en relation qui conditionne son existence. L'existence de différences de statut autour d'une ligne droite reliant deux extrêmes (individus, groupes) explique pourquoi, dans une grande partie du monde, l'idée – qui est à l'origine de grandes déclarations – selon laquelle des droits subjectifs, qui seraient les mêmes pour tous, sont attachés à un individu dès sa naissance, ne peut être comprise partout de la même façon. Et même dans le monde occidental, où la société moderne est créatrice de solitude, on ne peut nier qu'il existe un besoin de se construire à partir de racines. De même, si les droits de l'Homme reposent sur le principe d'égalité, dans la plupart des cas les sociétés humaines s'organisent selon un mode relationnel inégalitaire. Les individus ont des droits et des devoirs définis en fonction de leur statut et selon divers critères. Dans ce cas de figure, la confrontation entre l'universalisme comme concept et la quasi-universalité des dérogations qui y sont apportées pose un réel problème.

Ces remarques ne suffisent pas nécessairement à démontrer la non-existence des droits de l'Homme dans la mesure où, bien souvent, le droit a recours à la fiction. Mais elles expliquent que nous ne devons jamais être étonnés par la relative inefficacité des droits de l'Homme, dont la pratique ne coïncide pas toujours avec les déclarations.

¹⁴ En décembre 1992, l'ONU adopte une Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques. Elle travaille à un projet de Déclaration sur les droits des peuples autochtones.

¹⁵ Voir J.-C. USUNIER, *Commerce entre cultures*, tome I, Paris, PUF, 1992, pp.165-175.

¹⁶ Voir R. VERDIER, « Droits des peuples et droits de l'homme à la lumière de l'anthropologie », *Droit et Cultures*, 15, 1988, pp. 188-190 ; G. COURTOIS, « Le procès des Droits de l'Homme », *Droits et Cultures*, 22, 1991, pp. 153-156 ; G. VEDEL, « Les droits de l'Homme: quels droits ? quel homme ? », in : *Mél. R.J. Dupuy*, 1991, pp. 349-362.

C'est pourquoi une approche anthropologique est nécessaire. Elle consistera à placer la notion de droits de l'homme au centre des grandes traditions culturelles, afin d'établir un inventaire de base, qui fera peut-être apparaître des convergences, pour autant que nous le souhaitions vraiment.

A partir de réflexions antérieures¹⁷, nous insisterons comme M. Alliot¹⁸ sur le rôle des croyances religieuses et nous en tirerons des conséquences quant aux différentes conceptions des droits de l'Homme.

Le monde matériel ne s'impose à l'homme qu'à travers les médiatisations qui occupent son esprit et nourrissent ses passions. Car l'homme est à la recherche d'un sens que la réalité immédiate de sa vie quotidienne ne met pas à sa portée. Il est donc obligé de construire ce sens et de le trouver dans les manifestations du monde extérieur, souvent conçues dans les images reflétant un monde invisible. Il est frappant de constater l'existence de parallèles incontestables dans les différentes façons de penser l'univers, Dieu, la Loi. Par ailleurs, si les pensées juridique et religieuse sont liées, on ne peut établir de priorité entre les deux ; la manière de penser un être divin n'est pas plus importante que la pensée du monde et de ses institutions. La pensée religieuse, comme celle des institutions sociales, juridiques et politiques, exprime dans ces domaines divers une façon de penser l'univers propre à chaque société. Pour M. Alliot, les modes de pensée se regroupent autour de trois notions : l'identification, la différenciation et l'obéissance, qui correspondent à des logiques différentes.

1. - L'identification

La Chine ancienne offre une illustration de ce modèle et de sa logique. A cette époque, pour les instruits, le monde ne connaît pas de limite quantitative (pluralité de mondes) ou temporelle ; il conçoit les opposés sans exclure l'un ou l'autre (il est impossible de penser le bien sans le mal, l'esprit sans la matière, la rationalité sans la sensibilité, le yin sans le yang). Son dynamisme n'est limité par aucune loi qui serait imposée de l'extérieur : l'univers se gouverne lui-même, spontanément. Il doit en aller de même pour chaque individu. Confucius pose le principe d'un lien entre le cosmos et l'individu, qui implique que l'homme doit progresser en suivant des rites et non en recherchant l'aide ou la protection émanant du droit divin. Cette croyance engendre le mépris de la loi et des conflits (qui, en tout état de cause, sont toujours résolus par un tiers ou par une conciliation).

Les droits de l'Homme tels qu'ils sont conçus par les pays occidentaux, reposent sur des données différentes. En Occident, nous nous fions au droit et aux juges pour guider nos comportements. C'est dans le droit et par le droit que les individus aspirent à la liberté, à la solidarité et à l'égalité. Dans de nombreux pays non occidentaux, au contraire, l'idée de

¹⁷ Voir N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit* (Law Faculty of Ottawa, Canada), 25, 1994, pp. 5-47.

¹⁸ Voir M. ALLIOT, « Les transferts de droit ou la double illusion », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*, 5, 1983, pp. 121-131.

droits égaux pour tous est entièrement étrangère au mode de pensée local. Même aujourd'hui, M. Chiba, un anthropologue du droit japonais, peut écrire :

« Cette individualisation n'est pas tout à fait la même dans les sociétés occidentales. Le droit moderne ne définit pas tous les droits individuels d'une personne dans les clauses d'un contrat. Ces droits peuvent être modifiés par divers facteurs sociaux qui, dans la conception occidentale, sont considérés comme ne relevant pas de la sphère juridique. Que les parties en présence soient un employeur et un employé, un propriétaire et un locataire, un citoyen et un gouvernement, qu'ils soient liés par des objectifs communs ou par des relations personnelles, et qu'ils négocient directement entre eux ou par le biais d'intermédiaires, ils sont susceptibles dans diverses occasions d'opposer ou de se voir opposer des considérations liées à des relations particulières, destinées à préciser la substance propre de leurs droits et devoirs individuels. On peut dire que les relations particulières prévalant entre les parties déterminent ce complément qui compose la part conceptuelle indéfinie des droits individuels. Grâce à cette perception, la conception japonaise aux contours flous fonctionne comme un cadre légal de référence équivalent à la conception fermée des droits individuels admise en Occident »¹⁹.

2. - *La différenciation*

Cette notion peut être illustrée par des exemples tirés de l'Égypte ancienne et de l'Afrique animiste dont les perspectives, sur cette question, sont proches. Au début régnait le chaos, c'est-à-dire un ensemble mal organisé d'éléments (tandis que le néant fait référence à l'absence de tout élément). Le chaos portait en lui non seulement le miracle de la création mais aussi le Créateur lui-même. Dieu le Créateur est absolument unique, puis il se mélange à d'autres forces qui organisent peu à peu l'univers. Celui-ci reste cependant fragile, parce que le désordre y garde une place et qu'il ne peut être éradiqué. L'homme joue un rôle fondamental : avec l'aide de forces invisibles, il doit créer l'ordre et l'harmonie.

D'autre part, selon ces croyances, le monde et les forces qui le maintiennent ont des dimensions plurielles mais complémentaires, qui font leur cohérence. L'homme, en tant qu'un élément parmi tous ceux qui forment l'univers, suit les mêmes règles. Trop isolé en tant qu'individu, il se perçoit aussi comme une personne appartenant en même temps à différents groupes constitués selon des critères d'âge, de sexe, de résidence, etc. Les fonctions que chacun occupe dans la société dépendent de ses capacités.

Dans ces conditions, l'idée, si chère à la Déclaration française de 1789, d'uniformité entre le droit et la loi, est difficilement applicable.

Il n'est en général pas possible pour un individu d'appartenir à plusieurs groupes de la même nature (la filiation uni-linéaire est la plus fréquente), ce qui limite les possibilités de développer la concurrence. Mais quand cela arrive malgré tout, alors on tente d'en limiter les effets en recourant au rituel. L'accumulation de biens doit être périodiquement interrompue par la redistribution des richesses ; les mariages préférentiels permettent de limiter la concurrence entre les épouses ; l'exercice du pouvoir s'appuie sur la règle de

¹⁹ M. CHIBA, *Legal pluralism*, Tokyo, Tokai University Press, 1989, p. 149.

l'unanimité plutôt que celle de la majorité ; les techniques de gestion des conflits ne reposent pas sur le mode judiciaire.

On comprend donc que, dans ces sociétés, la loi ne joue pas le même rôle que dans le monde occidental contemporain. L'individu y est à peine identifiable. Nous devons choisir le terme *personne*, pour faire référence à l'individu associé à ses diverses dimensions sociales ; ce terme implique que l'on associe la notion de devoir et celle de droits. L'individu est en effet placé à l'intersection entre plusieurs groupes.

En dehors de son groupe ethnique, l'homme est considéré comme un « esclave », un « animal » – un oiseau –, ou d'autres choses encore²⁰. La personnalité juridique n'est pas forcément encadrée par la naissance et la mort : on peut choisir pour femme un enfant qui est encore au sein de sa mère ; un enfant né d'un défunt frère peut être reconnu comme celui du défunt. En outre, la personnalité juridique est susceptible de se développer (circoncision, mariage, naissance d'enfants, initiations) ou de s'affaiblir (maladie, funérailles, etc.) au cours de la vie. Ce n'est qu'au prix d'un long travail entrepris en profondeur par ces sociétés elles-mêmes que l'idée de la représentation de l'individu comme une entité indivisible dotée de droits inhérents à sa personne pourra s'imposer. Bien que l'Inde soit plus polythéiste qu'animiste, la tradition hindoue présente certaines similitudes avec la tradition africaine.

Comme en Afrique, la notion de devoir a en Inde une grande importance. Mais on considère qu'il est plus important encore que l'homme soit intégré dans le cosmos, à l'intérieur d'une hiérarchie menant à l'harmonie universelle²¹. Le décalage avec l'idée occidentale des droits de l'Homme saute aux yeux. Prenons un exemple. La Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 s'inspire de l'idéologie de la Déclaration française de 1789. Le premier article dispose que : « [t]ous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Il est très difficile d'intégrer cette définition dans le système hindou, dans lequel chaque individu est doté de droits relatifs, qui sont fonctions de la position qu'il occupe dans la société et dans l'univers.

Il est plus aisé de comprendre ces croyances si l'on s'attache à l'idée centrale de *Dharma*.

Le *Dharma* est ce qui maintient, ce qui donne la force et qui assure la cohésion de tout ce qui existe. On peut le percevoir dans plusieurs domaines : la religion (qui maintient l'univers), la morale (qui confère l'harmonie à l'être humain), la loi (qui unit les relations humaines), la justice (qui permet aux hommes de vivre ensemble) et la vérité (ou la cohésion interne de l'être). L'idée de droits subjectifs, dont jouiraient des individus vivant sous la protection de l'État, est complètement étrangère et inacceptable au *Dharma*. Ce dernier n'impose pas de manière autoritaire : il suggère certains comportements, d'une manière qui reste ouverte à d'éventuelles adaptations aux circonstances.

²⁰ Voir I. NGUEMA, « Universalité et spécificité des droits de l'homme en Afrique : la conception traditionnelle de la personne humaine », *Droit et Cultures*, 19, 1990, pp. 215-217.

²¹ Voir R. PANIKKAR, « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, 82, 1984, pp. 17-20.

Le *Dharma* est fondé sur l'idée de devoir : chaque individu doit accomplir ses devoirs, qui sont fonctions de son âge, de son sexe et de sa position sociale. Selon la conception traditionnelle, ce qui est juste ou injuste n'est pas tranché par le droit mais dépend du caractère dharmique ou non dharmique d'une pensée ou d'un acte. Certes, le *Dharma* ne rejette pas toutes les idées que recouvrent les droits de l'Homme. Mais il les formule et les applique de manière différente de celle qui prévaut en Occident. En revanche, on y trouve certaines similitudes avec l'Afrique noire et l'extrême Orient, dans une vision qui, selon un principe de réciprocité, conçoit les droits en relation avec les devoirs. Le seul droit de l'espèce humaine est celui de survivre pour autant qu'elle remplit son devoir de préservation du monde. Les droits ne sont pas ceux de l'homme seulement, car ce dernier ne représente qu'une partie du cosmos : il doit aussi protéger les droits des animaux, des êtres inanimés et même des dieux. En somme, l'individu est une abstraction, dépourvue d'existence propre en dehors des liens qui l'unissent à tous les éléments. L'individu ne saurait être l'exclusif bénéficiaire de tous les droits énoncés.

Il ne s'agit toutefois pas d'idéaliser la conception hindoue, ni d'oublier, en particulier, d'oublier la notion de parias qu'elle véhicule, ni le système des castes, ni les mensonges énoncés autour de l'idée de l'harmonie universelle. En termes généraux, l'on peut dire qu'il ressort de la confrontation entre les visions hindoue et occidentale qu'elles ne suffisent pas à établir l'universalité des droits de l'homme. On ne peut pas admettre, en effet, de résumer la question à cette simple alternative : les droits des individus dépendent-ils ou non simplement de la place que ces derniers occupent dans la société et dans l'univers.

3. - *L'obéissance*

Selon les religions monothéistes, l'existence de Dieu précède Sa création, à laquelle il a œuvré de l'extérieur. L'homme est donc soumis à un pouvoir et à une loi qui lui sont extérieurs. En Islam, Dieu incarne la loi, telle qu'elle fut révélée par le prophète et dans le Coran, et cette loi divine s'impose à tous, y compris aux détenteurs du pouvoir politique. L'État islamique n'a ni l'intention ni les moyens de changer la société : il ne peut qu'œuvrer au respect du droit divin. Comme l'Islam, l'Occident chrétien croit en une loi imposée au monde et à l'homme. Mais l'autorité extérieure qui crée la loi n'est pas Dieu, c'est l'État, parfois appelé « providence » (ce n'est pas Dieu mais l'État qui incarne la loi ; parfois c'est le même mot qui est utilisé pour nommer Dieu et l'État). Dieu étant absent, c'est à l'État qu'il revient de transformer la société par la loi, située en haut de la hiérarchie des normes juridiques, et dont le respect est contrôlé par l'administration et les tribunaux, que chaque citoyen doit respecter.

La société a ainsi tendance à se décharger de ses responsabilités sur le dos de l'État. Cette conception s'appuie sur une logique qui produit l'effet inverse de celui que nous avons observé s'agissant des sociétés traditionnelles.

Les trois modèles ainsi décrits sont des exemples figés qui ont en réalité connu diverses évolutions au cours de l'histoire. Dans les États européens à tradition latine, la contre-réforme catholique a exacerbé la représentation d'un Dieu extérieur, supérieur à ses fidèles, tout-puissant et omniprésent. Cette représentation a profondément influencé la

tradition continentale des droits de l'individu et du rôle de l'État, et il a conduit le législateur à jouer le rôle principal dans la production du droit.

Mais dans les pays anglo-saxons, les protestants ont autorisé la construction d'une relation plus directe entre Dieu et les chrétiens, sans l'intervention d'une hiérarchie cléricale dirigée par le Vicaire de Dieu. Il en résulte une conception plus pluraliste du droit, reposant sur une confiance bien moindre dans le législateur.

Il existe au moins un facteur commun à toutes ces traditions culturelles : leur longue histoire les condamne-t-elle à n'être considérées, aujourd'hui, que comme des références historiques ? Autrefois, les civilisations entretenaient des contacts qui, pacifiques ou conflictuels, favorisaient parfois le syncrétisme. Mais aujourd'hui, le rythme de leur évolution s'est accéléré, à tel point que l'on peut se demander si ces modèles anciens n'ont pas disparu. Et pourtant, la modernité ne les a pas détruits. Des crises d'identités peuvent intervenir dans des situations extrêmes. Lorsque les tensions sont moindres, les modèles que ces traditions véhiculent ne s'effacent pas : ils évoluent aux côtés de la population qui les portent. Il est frappant de constater l'attrait exprimé pour l'étude de leur histoire et pour les pratiques qui perdurent de nos jours. En outre, cette confusion conduit les sociétés d'accueil à s'interroger elles-mêmes et à gérer les différences en s'inspirant de leurs cultures traditionnelles. *A priori*, nous quittons là le domaine des droits de l'Homme pour entrer dans celui de la gestion de l'immigration. Mais cet apparent changement de direction n'est pas inutile. Certaines différences, qui ressortent de ces exemples, reflètent des éléments constitutifs de la pluralité des conceptions existantes sur les droits de l'Homme. D'autre part, comme nous l'observerons en seconde partie de cet article, la flexibilité autorise certaines comparaisons avec ce qui ressort aujourd'hui de l'histoire et de la géographie des droits de l'Homme.

B. – Les modèles occidentaux de gestion des différences

Ils s'organisent autour de deux pôles : *assimilation* et *insertion*, avec quelques variations²².

L'*assimilation* n'exclut pas l'acceptation de l'autre mais la conditionne au rejet de ses différences. Ce fut pendant longtemps la doctrine traditionnelle en France, que partage aujourd'hui une large part de l'opinion publique.

Le droit à la différence ne fut que brièvement mis en avant par les partis politiques progressistes dans les années quatre vingt. Il n'est repris de nos jours que par l'extrême droite, qui l'interprète dans le sens de l'exclusion : les différences culturelles entre la société d'immigration et les immigrés non européens rendraient l'assimilation de ces derniers impossible. L'assimilation n'a pas toujours été à l'ordre du jour. Dans ses colonies,

²² Les travaux sur ce sujet sont nombreux. Pour en citer quelques-uns : N. ROULAND, « L'inscription juridique des identités », *Revue trimestrielle de droit civil*, 2, avril-juin 1994, pp. 316-319. Ajoutons : D. SCHNAPPER, *L'Europe des immigrés*, Paris, F. Bourin, 1992 ; E. RUDE-ANTOINE (dir.), *L'immigration face aux lois de la République*, Paris, Karthala, 1992 ; M.C. FOGLETS, *Les familles maghrébines et la justice en Belgique*, Paris, Karthala, 1994 ; R. BISTOLFI - F. ZABBAL, *Islams d'Europe*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1995.

la France avait introduit une forme d'*apartheid* reposant sur une distinction entre les sujets (la plupart des autochtones) et les citoyens (les Européens et une minorité autochtones²³). Dès 1940, le régime de Vichy imposa aux Juifs une législation antisémite multipliant les mesures discriminatoires.

Le modèle français, nettement minoritaire dans le monde, est issu de l'idéologie née lors de la Révolution française de 1789²⁴. Il propose une vision individualiste des droits de l'Homme, selon laquelle la société est faite d'individus bénéficiant tous des mêmes droits (un siècle plus tard, Renan ajoutera sa propre définition de la Nation politique : des valeurs partagées par tous les membres d'une même nation, transcendant la diversité de leurs origines). Le fondement de cette conception de l'égalité est exclusivement juridique. Cela ressort clairement de la deuxième partie du célèbre article premier, qui autorise des inégalités économiques et sociales : « *[l]es hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune* ».

Il semble qu'aujourd'hui la doctrine officielle soit plus nuancée, dans la mesure où la notion d'intégration a remplacé celle d'assimilation. Comme l'indique le Haut Conseil à l'intégration : « *[i]l n'y a pas lieu de concevoir celles-ci [les cultures] comme des entités achevées dont l'une, celle de la société hôte, campant sur sa position dominante, serait avant tout soucieuse de maintenir ses acquis, tandis que l'autre, minoritaire, n'aurait d'autre choix que de s'accommoder de la première en faisant l'abandon de la plupart de ses traits originaux. La culture ne peut être ainsi réifiée* »²⁵.

Cela étant, il est permis de mettre en doute l'harmonie ainsi décrite et de considérer que l'objectif de l'intégration diffère à peine de l'assimilation dans la mesure où, selon ce schéma, toutes les cultures ne sont pas placées au même niveau.

Les pressions exercées par la société d'accueil sont bien plus intenses et puissantes que celles venant de la société d'émigration. Par ailleurs, il semblerait qu'aujourd'hui, l'Europe mette en avant une tendance vers l'application du droit de la famille selon la loi du for (on applique la loi du pays d'accueil) plutôt que selon la loi du pays d'origine²⁶ (le statut personnel des étrangers produit les mêmes effets dans le pays d'accueil). Quoique l'on en pense, la portée de cette tradition française dépasse la seule gestion de l'immigration : dans les enceintes internationales, la France réaffirme son opposition à la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques ainsi qu'à la Déclaration sur les droits des peuples autochtones et refuse de ratifier – ou le fait en formulant des réserves – les instruments internationaux qui garantissent ces droits. Ainsi que le remarquait Durkheim, la conception française de l'universalisme est étonnante, quand on sait à quel point les Français sont égocentriques :

« *Nous [les Français] faisons abstraction de toute différence nationale, nous nous montrons souvent d'un amour propre collectif ombrageux à l'excès, nous nous fermons*

²³ Voir N. ROULAND (dir.), *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996.

²⁴ Voir N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 27, 1994, pp. 381-419.

²⁵ Haut Conseil à l'Intégration, *L'intégration française*, Paris, UGE 10/18, 1993, pp. 88-89.

²⁶ Voir R. BISOLFI et F.ZABBAL, *op. cit. supra* note 22, pp.48-53.

volontiers aux idées étrangères et aux étrangers eux-mêmes, que nous ne laissons que difficilement pénétrer notre vie intérieure, et nous n'éprouvons que peu le besoin, au moins jusqu'à des temps récents, de nous mêler à la vie du dehors »²⁷.

Il est bien sûr plus facile que considérer ses propres valeurs comme universelles lorsque l'on sous-estime la multiplicité des différences...

L'autre modèle occidental de gestion des différences repose sur l'*insertion*²⁸, qui met en œuvre, à des degrés divers, le pluriculturalisme : l'autre est accepté avec ses particularités culturelles, sans qu'il soit question de les écarter. Si l'intégration peut prendre la forme d'une assimilation déguisée, l'insertion peut, quant à elle, conduire à la constitution de groupes fermés, rendant impossible le jeu d'influences réciproques.

Les comportements des sociétés d'accueil sont ici décisifs²⁹. L'Allemagne et la Grèce pratiquent l'insertion d'une manière très similaire, génératrice d'exclusions et de tensions. Les droits de citoyenneté y sont accordés au compte-goutte et les inégalités entre les religions y sont courantes. Au Pays-Bas en particulier, mais également dans certains pays scandinaves ainsi que, dans une moindre mesure, en Grande-Bretagne, le pluralisme a engendré l'organisation collective des minorités nationales et ethniques, dans une tentative d'éviter les risques d'une fermeture communautaire, notamment grâce aux facilités accordées à ces groupes dans les domaines économique et social. Le fait que ces systèmes soient mis à mal par les crises économiques et financières est la preuve *a contrario* de la pertinence de telles politiques. En Amérique du Nord enfin, nous le savons, le pluralisme est la conception dominante.

On peut être d'accord avec chacun de ces modèles. Mais on ne doit jamais perdre de vue le fait que les normes juridiques ne sont que ce que l'homme en fait. C'est en examinant leur mise en œuvre que nous pouvons juger les normes et valider les systèmes de représentation qu'elles induisent. Le nombre de mariages mixtes, l'existence de cimetières communs, constituent en eux-mêmes des indicateurs pertinents. Comme l'écrit à juste titre E. Todd : « *Le voisinage, l'école, le mariage sont par nature des variables anthropologiques dont la combinaison définit le champ des relations interpersonnelles concrètes de l'individu* »³⁰.

En conclusion, nous pouvons nous interroger sur les raisons profondes de l'existence de cette pluralité de modèles de gestion mis en œuvre dans les sociétés occidentales. Elles sont certainement d'ordre culturel, puisque l'on ne peut invoquer de critère biologique ou géographique. L'histoire constitue sans aucun doute, comme nous l'avons vu, un facteur déterminant de différenciation. La construction volontariste de la nation par l'État, la persistance de l'héritage de la Révolution, sont autant d'explications de la position

²⁷ E. DURKHEIM, *L'éducation morale*, rééd., Paris, PUF, 1974, p. 238.

²⁸ Voir R. BISTOLFI et F. ZABBAL, *op. cit. supra* note 22, pp. 28-30.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ E. TODD, *Le destin des immigrés*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 86. Cet ouvrage cite des statistiques intéressantes sur le nombre de mariages mixtes dans les États occidentaux. Dans le cas des États-Unis - dont on cite souvent, en France, les extrémistes du mouvement « politiquement correct » comme s'ils incarnaient un courant moteur de la société - on observe que le pluriculturalisme résiste aux revendications de sécession territoriale exprimées par les noirs et les hispaniques, et que le nombre de mariages mixtes est passé de 310 000 en 1970 à 827 000 en 1986 (cf. P. NOBLET, *L'Amérique des minorités*, Paris, L'Harmattan, 1993).

française, de même que la théorie des « piliers » ne peut être comprise qu'en lien avec les circonstances qui l'ont entourée des siècles durant, comme la constitution des Pays-Bas. L'histoire coloniale de chaque pays est déterminante. Le poids de la religion l'est tout autant. La tendance des pays latins à recourir à l'assimilation peut trouver une explication dans la conception verticale véhiculée par le catholicisme. Tandis que le protestantisme est plus favorable à la conception pluraliste défendue par les pays anglo-saxon et les États du nord de l'Europe. Tout récemment, E. Todd accusait les structures anthropologiques d'évoluer vers différents modèles d'organisation familiale³¹.

Selon Todd, les adultes reproduisent dans leurs rapports entre eux ceux qu'ils ont eus pendant l'enfance au sein de leur propre famille. Dans le cas de la France, la structure familiale classique au centre du pays, caractérisée par l'existence d'une relation fondée sur l'égalité, a triomphé sur le modèle de relations inégalitaires répandu dans d'autres régions. Cela peut expliquer la tendance à l'assimilation. Par ailleurs, on retrouve la conception différentialiste dans les cultures où les hiérarchies familiales sont inégalitaires, déclinée de façons variées (très stricte en Allemagne, plus souple dans les pays anglophones). Cette théorie est intéressante, et la liste d'exemples cités par l'auteur à l'appui de son argumentation est impressionnante, même si le passage de la perception de l'enfant à celle de l'adulte, sur laquelle cette théorie est fondée, n'est pas explicite. D'autre part, ce n'est pas là le seul facteur et l'histoire vient atténuer son impact, ce que l'auteur illustre par plusieurs exemples (le cas des Turcs, des Juifs et des Protestants). De même, il est impossible en France de faire fi des idées révolutionnaires. Cette théorie n'en demeure pas moins intéressante car elle met en avant un facteur dont il ne faut pas sous-estimer l'importance.

En somme, deux certitudes demeurent malgré tout.

En premier lieu, chaque société gère les différences culturelles en fonction non pas d'un seul mais de plusieurs facteurs produisant des effets simultanés. En second lieu, les différences, tout comme la manière dont elles sont appréhendées, changent constamment. Les traditions culturelles que nous avons examinées se mélangent, aujourd'hui plus encore que dans le passé. L'histoire exerce son influence sur l'application des modèles abstraits construits par chaque société pour gérer les différences. Ainsi, c'est dans une perspective évolutive qu'il convient maintenant d'aborder la question de la reconstruction de l'universalité des droits de l'homme au XXIème Siècle.

II. – DEUXIEME PARTIE : L'UNIVERSALITE DES DROITS DE L'HOMME AU VINGT-ET-UNIEME SIECLE

« Il y a de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits (car elles ont touché Charlemagne), mais qui frappent infailliblement les petits. Ils y trouvent un genre de perfection qu'ils reconnaissent, et qu'il est impossible de ne le pas découvrir :

³¹ Voir E. TODD, *op. cit. supra* note 30.

les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties. Mais cela est-il toujours à propos sans exception ? Le mal de changer est-il toujours moins grand que le mal de souffrir ? Et la grandeur du génie ne consisterait-elle pas mieux à savoir dans quel cas il faut l'uniformité, et dans quels cas il faut des différences ? » (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XXIX, 18).

A tort ou à raison, nous ne croyons en aucun cas que l'universalité des droits de l'homme puisse être uniquement fonction de l'économie ou de l'histoire. Le développement économique n'engendre pas, *ipso facto*, le respect des droits de l'homme, même si l'histoire occidentale va dans ce sens : la démocratie est une culture ; elle n'est pas l'effet produit de manière automatique par une structure économique.

D'un autre côté, on ne peut tenir pour une certitude l'évolution de l'humanité vers une unification progressive. Le contact des cultures peut aussi provoquer la disparition de certaines, voire de beaucoup, d'entre elles.

Pendant longtemps, nous avons cru que les Indiens d'Amazonie offraient l'image, miraculeusement préservée, d'une humanité archaïque. Nous savons aujourd'hui qu'ils incarnent souvent les vestiges de grandes civilisations détruites par les Espagnols ou les Portugais³² : les Indiens « primitifs », aujourd'hui, sont souvent les descendants de citoyens qui vivaient par milliers dans des villes de Basse Amazonie flanquées de puissantes fortifications et entourées de routes importantes.

Nous n'avons aucune garantie d'échapper à un tel destin, sous d'autres formes. Mais pensons à certains exemples donnés par les sociétés traditionnelles.

Lorsque les blancs arrivèrent en Amérique, les Indiens cherchèrent à comprendre les raisons du cataclysme qui s'abattait alors sur eux. Certains tentèrent de lui donner un sens en manipulant leurs mythes sur les origines. Le Blanc seraient la dernière créature créée par Dieu, à un moment où toutes les richesses du monde avaient déjà été distribuées aux autres races. C'est pourquoi le Blanc dut combattre pour en obtenir une partie. Leurs descendants ont tiré de leurs mythes l'idée d'une race humaine issue d'une origine unique. Cette race est susceptible de s'autodétruire, car toutes les cultures qu'elle recèle sont interdépendantes.

Les Indiens Hopi expriment à leur manière cette croyance dans l'universalité des devoirs de l'homme : « Ceci est le plan universel, parlant à travers le Grand Esprit depuis l'aube du temps ... Les Hopi ont été placés sur ce côté de la Terre pour prendre soin d'elle à travers leurs obligations cérémonielles, tout comme d'autres races de gens ont été placés ailleurs autour de la Terre pour en prendre soin à leur manière. Ensemble, nous maintenons le monde en équilibre, tournant comme il faut. Si la nation hopi disparaît, le mouvement de la terre deviendra excentrique, l'eau avalera la terre et les gens périront. Seuls un frère et une sœur survivront pour commencer une nouvelle vie »³³.

³² Voir C. LEVI-STRAUSS, *Saudades do Brasil*, Paris, Plon, 1994, pp. 10-18.

³³ D. KATCHONGVA, « L'arrivée d'une nouvelle race - Prophétie Hopi », *Ethnies*, 14, 1992-93, p. 47.

L'idéologie des droits de l'homme est aussi empreinte de mythologie. Nous devons la réinterpréter d'une manière volontariste, au regard du contexte historique qui est le nôtre : les droits de l'homme ont une histoire et une géographie. Cela ne surprendra guère le juriste, qui sait bien que l'évolution du droit est le fruit tant de l'interprétation des règles anciennes que de l'adoption de nouvelles lois.

A. - La flexibilité des modèles et des archétypes

Dans la première partie de cet article, nous avons identifié un certain nombre de modèles et d'archétypes. Il convient à présent d'examiner leur flexibilité.

Plusieurs facteurs expliquent la flexibilité des archétypes. La nature changeante / fluctuante de l'identité en est un. Chacun de ces archétypes exprime une vision du monde propre à chaque société pour la définition de son identité propre. Rappelons qu'il existe deux conceptions de l'identité. La première, substantielle et objective, correspond à un héritage historique et culturel déterminé, qui tient lieu de référence précise. C'est l'identité vécue par les militants. La deuxième s'entend de manière subjective, comme un moyen d'interpréter le passé tout en appréciant les données actuelles et à venir. C'est l'identité telles que l'entendent la plupart des esprits scientifiques³⁴. Comme l'a écrit C. Levi-Strauss à propos de la transformation des mythes :

« Cela ne signifie pas qu'à chaque stade de ce développement complexe, le mythe ne s'infléchisse pas, en passant d'une société à l'autre, au voisinage des infrastructures techno-économiques différentes et dont il subit chaque fois l'attraction. Il lui faut s'engrener sur leurs rouages, et nous avons montré à maintes reprises que, pour comprendre les écarts différentiels qui se manifestent dans les versions du même mythe appartenant à des sociétés voisines ou éloignées, il convenait de rendre à l'infrastructure ses droits »³⁵.

Ce sont donc les contingences historiques qui expliqueraient la diversité des interprétations données aux cultures traditionnelles, ou aux textes sacrés (le fondamentalisme est une vision de l'Islam parmi d'autres, dont l'origine devrait être recherchée dans les conditions particulières que connaissent les pays musulmans). Les mêmes contingences expliqueraient aussi que les archétypes que nous avons évoqués ne se manifestent jamais de manière isolée dans les sociétés où ils ont cours. Sous ses différentes formes (et pas seulement en occident) et à des degrés divers, la modernité touche le monde entier et s'allie, de manière plus ou moins agréable, aux valeurs traditionnelles qui ont été soit détruites soit, au mieux, redéfinies. Ainsi, nous vivons selon plusieurs logiques.

³⁴ Voir les travaux réalisés par l'école dynamiste, en particulier F. BARTH, *Ethnic groups and boundaries*, Bergen-Oslo, Universtet Forlagen, London, George Allen and Unwin, 1969 ; P. BRASS, *Ethnic Group and the State*, London, Croom Helm, 1985. Voir aussi C. LEVI-STRAUSS, *L'identité*, Paris, Grasset, 1977.

³⁵ C. LEVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, pp. 561-562.

En outre, cette diversité n'est pas nécessairement le fruit d'un contact entre des cultures différentes. Elle peut aussi être engendrée par un processus purement interne à une société³⁶.

Il y a en général deux catégories qui composent les sociétés modernes : la catégorie de ceux qui adoptent une logique de responsabilité et celle de ceux qui rejettent une telle logique. C'est ainsi que, dans certains cas, les sociétés modernes peuvent ressembler aux sociétés traditionnelles. Ainsi, la classe politico-administrative française affiche une tendance très forte à la diversité et à la complémentarité et l'exercice du pouvoir y est organisé selon des règles qui ne figurent ni dans la Constitution ni dans les manuels de droit. Les cabinets ministériels, les responsables de haut niveau, les partis, les syndicats, chacun de ces groupes met en avant son haut niveau de compétence ou son mode de pensée, afin de s'imposer sur les autres. Cette diversification constitue le fondement réel des règles non écrites (cette réglementation est en effet principalement secrète : il n'existe aucun code régissant la haute administration française). La rivalité entre ces groupes est le plus souvent atténuée par des accords fondés sur le donnant donnant : le Conseil d'État dégage des principes généraux du droit qui ont valeur législative. Ainsi, il s'impose à l'administration et exerce un contrôle du bilan coûts-avantages de son action. Mais en retour, il accepte de ne pas mettre en cause les actes de gouvernement.

D'autres convergences peuvent être mises en évidence. D'où l'importance accordée à l'unanimité, que l'on s'efforce d'atteindre par le dialogue, la négociation (réunions de commissions) ou par des procédures de limitation des conflits. Ainsi, on cherchera à concilier les intérêts de deux parties plutôt qu'à appliquer strictement les règles. Dans le pire des cas, on peut avoir recours à l'intervention du juge, mais cela reste exceptionnel. Ces convergences, *a priori* étonnantes, s'expliquent par l'existence d'un dénominateur commun : l'absence d'autorité supérieure. Ce système fonctionne pour les sociétés traditionnelles avec des archétypes d'identification ou de différenciation. Il s'applique également à des groupes dirigeants agissant au sommet de la hiérarchie politico-administrative de l'État. Du fait qu'ils ne peuvent pas être jugés par une autorité supérieure, ils sont tenus de s'organiser en recourant aux principes en cours dans les sociétés traditionnelles. En revanche, il n'en va pas de même pour la majorité des individus, qui doivent se soumettre à l'autorité de l'État et à son administration. Ainsi, au sein de la même société, une autre logique est à l'œuvre, celle du prototype de l'obéissance. C'est le droit en vigueur, les codes de droit, le droit enseigné dans les universités, qui contrôle, du moins en partie, les réactions humaines de l'homme de la rue.

Quelle qu'en soit l'origine, la diversité des logiques en œuvre dans une même société implique – et c'est là l'enseignement principal de l'anthropologie du droit – que la comparaison des systèmes culturels ne repose pas uniquement sur les normes ou les règles, ainsi qu'un observateur occidental pourrait le penser, en particulier s'il est de tradition continentale. Il faut analyser les comportements susceptibles d'obéir à des logiques différentes des règles établies. Les normes et les modèles officiels sont même susceptibles de dissimuler une réalité qui est tout autre que celle qu'ils prétendent décrire.

³⁶ Voir M. ALLIOT, « L'anthropologie juridique et le droit des manuels », *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 24, 1983.

S. Pierré-Caps a observé³⁷ que les politiques des États vis-à-vis des minorités vont du refus de leur existence à l'institutionnalisation de leur diversité. La première attitude est celle de la France, qui refuse de reconnaître, sur son propre territoire, l'existence de minorités ou de peuples autochtones. Mais l'insistance des autorités françaises pour le respect de ces principes républicains n'empêche pas le législateur, à l'administration ou la justice, de les réinterpréter. La négation du droit à la différence n'interdit pas l'élaboration d'un droit *de* la différence, en France métropolitaine et, plus particulièrement, outre-mer³⁸, même si, s'agissant de l'immigration maghrébine, l'heure est plutôt à la fermeture des frontières³⁹.

Le second facteur de flexibilité des archétypes réside dans la possibilité de distorsion du multiculturalisme. Pour les intellectuels du XVIIIème Siècle, les réserves indiennes d'Amérique du Nord devaient être organisées de manière à préserver les Indiens de tout contact avec les cultures européennes. En fait, un véritable ethnocide était à l'œuvre, avec de grands moyens (envoi de missionnaires et politiques de sédentarisation) déployés pour acculturer ces sociétés : la reconnaissance de la différence peut conduire à sa négation.

En Afrique du Sud, le régime de l'*apartheid* était expliqué par la reconnaissance d'un droit à être différent et, partant, par la nécessité de mettre en place des systèmes distincts. En fait, ce « droit » conduisait à figer les différences raciales dans une stricte hiérarchie.

Le multiculturalisme à l'œuvre aujourd'hui aux Etats-Unis est fondé sur la reconnaissance de différences ethniques qui ne sont pas toujours objectives et qui ont été, souvent, remodelées. E. Todd dit de la société américaine qu'elle recèle en réalité une grande puissance d'assimilation, une « *formidable machine à broyer les différences* »⁴⁰. La différence entre les Noirs et les Blancs est la seule que les Etats-Unis laissent intacte. L'auteur mentionne ailleurs que les blancs ont oublié leurs origines tandis que les noirs entretiennent une vision mythique de l'Afrique. Lorsqu'un contact s'établit entre les noirs d'Amérique du Nord et ceux d'Afrique, le résultat n'est pas toujours évident. Selon E. Todd, l'ethnisation des comportements serait en grande partie contredite par la survenance d'événements concrets de nature à développer progressivement les relations interethniques (par exemple, la fréquence des mariages mixtes ou la mixité développée sur les lieux de résidence ou à l'école).

Nous pouvons disserter longtemps sur les divergences existantes entre les modèles et les comportements. Quoiqu'il en soit, elles sont fréquentes et nous incitent à ne pas nous arrêter à l'examen des objectifs déclarés. Ces divergences, inévitables, peuvent avoir des conséquences négatives. Mais elles peuvent aussi être un facteur non pas de division mais de cohésion des cultures.

³⁷ N. ROULAND (dir.), *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1995. Voir aussi S. PIERRE-CAPS, *La Multination*, Paris, Odile Jacob, 1995.

³⁸ Voir les exemples que nous donnons dans plusieurs articles : « La tradition juridique française face à la diversité culturelle », *Droit et Société*, 27, 1994, pp. 407-413 ; « L'inscription juridique des identités », *Revue trimestrielle de droit civil*, 2, avril-juin 1994, pp. 302-320.

³⁹ Voir R. BISTOLFI et F. ZABBAL, *op. cit.* note 22, pp. 57-58.

⁴⁰ E. TODD, *op. cit.* note 30, p. 101.

La flexibilité dont les modèles et les archétypes sont capables montre en effet qu'il est possible de les canaliser en fonction d'objectifs déterminés au préalable. Cela tend à prouver que les différences culturelles n'agissent pas nécessairement comme un frein au développement de l'universalisme. Mais ce serait une erreur fatale que d'en nier l'existence plutôt que d'en faire un point de départ. Car la reconnaissance de la dimension historique des droits de l'homme est une source d'espoir pour le XXI^{ème} Siècle.

B. - La dimension historique des droits de l'homme

Les droits de l'Homme ont une histoire. D'après certains auteurs, cette histoire est faite de trois étapes principales. La première, symbolisée par la Déclaration française de 1789, est celle de la reconnaissance des droits de l'individu. La seconde, qui trouve son origine dans les courants socialistes et le catholicisme social marque la reconnaissance de droits économiques et sociaux. L'État doit non seulement reconnaître la liberté de tous les individus mais il doit aussi mettre en œuvre les moyens nécessaires pour que cette liberté soit effective : le droit au travail, à la santé, à l'éducation, le droit de grève, le droit de former des syndicats, etc. Ces droits sont notamment énoncés dans les articles 22 à 27 de la Déclaration universelle de 1948 et dans le Pacte de 1966 relatifs aux droits économiques, sociaux et culturels. La troisième étape est celle de la reconnaissance de droits de solidarité (droit de l'environnement, droit à la paix, droit au respect du patrimoine commun). Cette évolution va de pair avec la reconnaissance progressive de droits collectifs : le droit des peuples à l'autonomie, et certains autres droits collectifs reconnus par les Nations unies concernant les minorités et les autochtones, sans oublier la multiplication de catégories vulnérables (enfants, réfugiés, femmes, etc.). Les droits économiques et sociaux ne sont pas nécessairement collectifs. On peut les analyser - et la tradition juridique française insiste sur ce point - en termes d'exercice collectif de droits individuels. Il n'en demeure pas moins qu'il semble difficile de les envisager indépendamment de l'existence de groupes.

L'histoire des droits de l'homme a donné naissance à une autre catégorie, celle des devoirs, sans lesquels les droits de solidarité ne sauraient exister dans la mesure où ils impliquent que l'homme a des responsabilités envers ses semblables mais aussi envers toute créature vivante ainsi qu'envers son environnement. Notons que cette conception des droits de l'homme, très répandue dans les organisations internationales et aux Nations unies, ne recueille pas le soutien unanime des juristes, en particulier en France. Ils fondent leurs arguments sur les dangers qu'elle ferait courir. La collectivisation des droits de l'Homme peut bénéficier à des régimes autoritaires et peut vider les droits individuels de leur substance⁴¹. Les droits de solidarité sont trop vagues⁴². Mais doit-on aller jusqu'à déclarer que « la logomachie « onusienne » oublie l'essentiel : les droits et libertés individuels »⁴³ ? Ne court-on pas le danger inverse, en ne considérant que les droits individuels, d'entraver

⁴¹ Voir Y. MADIOT, *Droits de l'homme*, Paris, Masson, 1991, pp. 54-74.

⁴² « Ce sont des vœux, des revendications, des incantations, mais non des droits [...]. Qualifier de « droits de l'homme » le droit à la paix, le droit au respect du patrimoine commun de l'humanité ou le droit au développement, c'est parler la « langue de bois » des droits de l'homme : il n'y a ni droit, ni homme titulaire du droit ». (F. SUDRE, *Droit international et européen des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p. 127).

⁴³ *Ibid.*, p. 128.

la progression d'un universalisme des droits de l'homme, qui prendrait en compte toutes les différences culturelles sans pour autant se laisser paralyser par ces différences.

Nous l'avons vu, toutes les grandes traditions culturelles insistent sur la notion de devoirs, ce qui n'autorise pas pour autant tous les devoirs : il est par exemple impossible de justifier l'existence de caste, ou encore l'inégalité de la femme. De plus, le droit de l'environnement devrait pouvoir former un pont vers les cultures non occidentales, de même que l'hindouisme devrait confirmer la solidarité de l'homme avec tous les éléments de l'univers. Le mouvement de décentralisation des droits de l'homme peut favoriser la compréhension mutuelle et les syncrétismes. Il met aussi en évidence des incompatibilités. Mais nous sommes convaincus que le dialogue interculturel qu'il peut provoquer est la seule voie pour atténuer ces différences.

La régionalisation des droits de l'Homme n'est pas un phénomène récent. Elle commence en 1950 avec la signature, à Rome, de la Convention pour la protection des droits de l'Homme et des libertés fondamentales. Peu avant, en 1948, une Déclaration américaine des droits et des devoirs avait été adoptée à Bogota, suivie par l'adoption en 1969, à San José, de la Convention américaine des droits de l'Homme. Elle ne concernait que l'Amérique du Sud, les Etats-Unis et le Canada ne l'ayant pas ratifiée. Mais le début des années quatre-vingt a marqué un tournant, avec l'adoption de textes visant à synthétiser les diverses perspectives qui avaient vu le jour à l'ouest et dans le monde non occidental⁴⁴.

Le premier est la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, adoptée par l'OUA en 1981. Elle met en avant le lien entre les droits et les devoirs, ainsi que l'équilibre entre l'individu et le groupe auquel il appartient. Elle souligne le respect de l'identité, notamment en reconnaissant le droit au développement tout accordant à chaque peuple le droit de choisir le type de développement adapté à ses traditions, en conformité avec les dernières orientations de l'UNESCO : la culture devient l'une des conditions du développement. L'individu a le devoir : « *de veiller* [...] à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives »⁴⁵, c'est-à-dire, en d'autres termes, de reconnaître la nécessité de contrôler l'acculturation qu'engendre la modernité et ce afin de préserver le dialogue interculturel. En général, les juristes occidentaux soulignent les insuffisances de la Charte tout en reconnaissant sa dimension syncrétique comme un aspect positif.

L'Asie pose un problème dans la mesure où il n'y existe aucun instrument régional comparable. On peut néanmoins mentionner la Déclaration des droits fondamentaux des peuples des États asiatiques, adoptée en 1983 par le conseil régional des droits de l'homme en Asie ; la Déclaration de Bangkok d'avril 1993, issue de la réunion de 110 ONG asiatiques et qui met l'accent sur les droits des groupes vulnérables (minorités, réfugiés, femmes et enfants) ainsi que sur la diversité ; enfin, l'opposition démocratique chinoise a

⁴⁴ Voir G.A. KOUEVI, *Les déclarations non occidentales des droits de l'homme*, mémoire de DEA de Théorie juridique, Faculté de droit d'Aix-en-Provence, 1993.

⁴⁵ Article 29-7. Souligné par nous.

élaboré plusieurs déclarations (un manifeste sur les droits de l'homme en Chine, préparé par la Ligue des droits de l'homme en Chine), très proches des déclarations occidentales⁴⁶.

Les droits des peuples autochtones commencent à émerger du droit international. La plupart des trois cent millions d'individus qui composent cette catégorie vivent dans le monde non occidental (seul 1,4 % d'entre eux vivent dans les pays industrialisés tandis qu'ils sont cent quatre-vingt-dix en Asie). En 1989, l'OIT adopte la Convention 169 relative « aux peuples indigènes et tribaux ». Dans quelque temps, l'ONU adoptera probablement une déclaration sur les droits des peuples autochtones. Ces textes, à des degrés divers⁴⁷, font peser sur les États une obligation de respecter et de promouvoir les cultures particulières des autochtones, qui revendiquent le droit à l'autodétermination, le droit à la terre et, plus récemment, le droit à la propriété intellectuelle de leur patrimoine culturel. Tout en énonçant un certain nombre de restrictions, les États occidentaux semblent adopter une position juridique progressiste envers les peuples autochtones.

Ils portent en revanche un regard plus critique sur les interprétations des droits de l'homme par les États islamiques⁴⁸. Comme l'écrit F. Sudre, « *il y a une contradiction radicale entre les droits de l'homme proclamés au plan universel et les normes musulmanes dès lors que les États musulmans refusent de faire prévaloir les normes universelles sur les normes divines, parce que ce serait blasphémer contre leur auteur (Allah)* »⁴⁹. Si ces normes divines autorisent le recours aux châtiments corporels, à la torture, ou approuvent l'inégalité entre l'homme et la femme dans certains domaines (mariage, héritage), elles sont en effet incompatibles avec les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme.

Il serait toutefois malhonnête de ne pas admettre les dispositions parfaitement acceptables qu'elles contiennent. La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme de 1981 garantit le respect du caractère sacré de l'être humain, de son corps (et même de son cadavre), le droit à la liberté de tous les peuples et de tous les individus, le droit et le devoir de résister à l'oppression. La Déclaration de Ryad affirme que, si chacun a le droit d'adopter la religion que Dieu lui a choisie il peut, à tout moment, changer de religion. Dans d'autres endroits du monde, ces textes peuvent favoriser la compréhension mutuelle entre les sociétés non occidentales. Beaucoup d'Africains peuvent se reconnaître dans certaines dispositions de la Déclaration de 1981 : « *la rationalité en soi, sans la lumière de la révélation de Dieu, ne peut ni constituer un guide infaillible dans les affaires de*

⁴⁶ Voir les textes cités par HUANG SAN et P. EGSTEIN, *Un bol de nids d'hirondelles ne fait pas le printemps de Pékin*, Paris, C. Bourjois, 1980 ; C. LICHAN et C. THIMONIER, *L'impossible printemps : une anthologie du printemps de Pékin*, Paris, Ed. Rivages, 1990.

⁴⁷ Voir à ce sujet, du même auteur : « Les fondements anthropologiques des droits de l'homme », *Revue générale de droit*, 25, 1994, pp. 38-42.

⁴⁸ La plus connue est la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme publiée en 1981 à l'initiative du Conseil islamique européen, dans les locaux de l'UNESCO. A cela il convient d'ajouter d'autres textes moins connus et qui n'ont, en général, pas d'effets juridiques : la Déclaration de Koweït de 1980 ; la Déclaration de Taëf, élaborée en 1981 par l'Organisation de la Conférence islamique ; la Déclaration de Ryad, adoptée par la même institution en 1989. Il y a d'importantes différences entre ces textes, qui sont étudiées par G.A. KOUEVI, *op. cit.* note 44.

⁴⁹ F. SUDRE, *op. cit.* note 42, p. 80. Dans le même sens, voir K. CHAMMARI, « Pour un observatoire méditerranéen des droits de l'homme », in : P. BALTA (dir.), *La Méditerranée réinventée*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 157-160.

l'humanité ni apporter une nourriture spirituelle à l'âme humaine ». On peut aussi citer la définition qui y est donnée de la famille en tant que « *fondement de toute la vie sociale* ».

On objectera, non sans raison, que ces déclarations ne s'adressent qu'à un public restreint : elles sont loin de recueillir l'assentiment unanime des musulmans⁵⁰ et les fondamentalistes rejettent quant à eux toute forme de conciliation entre leur conception des droits de l'homme et les conceptions occidentales⁵¹. Il n'en reste pas moins que, ce qui compte le plus, c'est l'échange d'idées avec ceux qui souhaitent qu'un tel dialogue s'instaure. Dans plusieurs pays musulmans, les comportements observés ne sont pas toujours conformes avec les bonnes intentions exprimées et les déclarations proclamées comportent plusieurs lacunes aussi frappantes qu'inquiétantes. L'absence de mention des châtiments corporels dans la Déclaration de 1981 est-elle vraiment compatible avec l'affirmation du caractère sacré et de l'égalité de tous les êtres humains ? Ces problèmes sont réels ; on ne saurait en nier l'existence au motif que l'on chercherait à se garder d'un prétendu ethnocentrisme occidental.

Nous restons cependant convaincus que l'universalité des droits de l'Homme ne se décrète pas : elle se construit, lentement et sûrement. De plus, cette construction requiert deux conditions. La première : les cultures doivent pouvoir se nourrir les unes des autres ; pour ce faire, elles doivent se reconnaître mutuellement et il ne faut pas que l'on s'étonne si des divergences se font jour au cours de ces échanges. La deuxième : il faut, de part et d'autre, afficher une volonté de dépasser certaines spécificités pour mettre en avant les points d'accord plutôt que de discorde. Ce serait une erreur fatale que d'écarter une de ces deux conditions : toute volonté de dialogue, même imparfait, doit être soutenue. Ce n'est en effet qu'au prix d'un travail et d'un effort importants que l'universalité des droits de l'Homme deviendra effective dans chaque société⁵². Pour y parvenir, une réinterprétation mutuelle des cultures est nécessaire. Elle implique de se livrer à une comparaison des cultures entre

⁵⁰ « Une Déclaration telle que celle de 1981 n'est pas élaborée dans un pays musulman parce qu'elle ne résulte pas d'un travail réalisé par la société elle-même comme ce fut le cas de la société française en 1789 ; elle constitue une forme de réaction défensive contre l'opinion occidentale qui accuse l'Islam de totalitarisme, de tyrannie et l'ignorance des droits de l'Homme » (M. ARKOUN, « Les droits de l'homme en Islam », *Recherches et documents du Centre Thomas More*, 4.4, 1984, pp. 22-23).

⁵¹ Le gouvernement iranien « ne reconnaît d'autres autorités ou pouvoir que ceux du Dieu Tout-Puissant et aucune tradition juridique que celle de la loi islamique. Dans ces conditions, la délégation iranienne réaffirme ce qu'elle a déjà précisé lors de la 36e session de l'Assemblée générale, à savoir que les conventions, déclarations et résolutions ou décisions d'organisations internationales qui sont contraires à l'Islam n'ont aucune validité en République islamique d'Iran [...] La Déclaration universelle des droits de l'homme, qui illustre une conception laïque de la tradition judéo-chrétienne, ne peut être appliquée par des musulmans et ne correspond nullement au système de valeurs reconnues par la République islamique d'Iran ; cette dernière ne peut hésiter à en violer les dispositions, puisqu'il lui faut choisir entre violer la loi divine du pays où les conventions laïques ... ». Déclaration prononcée par le représentant du gouvernement iranien à la 39ème session de l'Assemblée générale de l'ONU, 7 décembre 1984.

⁵² Dans le même sens, voir A. A. AN-NA'IM (dir.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspective. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 3. Un tel engagement ne va pas sans risques. A.A. An-Na'im a perdu son poste à l'Université de Khartoum, a été emprisonné par les fondamentalistes soudanais et vit en exil (voir R. BISTOLFI et F. ZABBAL, *op. cit.* note 22, p. 247). Une étude comparative récente montre que la plupart des cultures se rejoignent dans l'élaboration d'une liste de droits humains fondamentaux. Mais le consensus de va pas au-delà des formulations générale... Voir : « Controversies and Culture », *The Economist*, Dec. 5, 1998.

elles, en faisant ressortir leurs points forts et leurs points faibles et en opérant un tri entre les composantes qui apparaissent dépassées et les éléments de progrès⁵³.

Que résultera-t-il de ces échanges ? La cohésion des cultures, si même elle a lieu, ne sera pas facile. On peut imaginer au contraire la naissance d'un monde éclaté en nouveaux États féodaux. Une culture peut s'imposer aux autres mais une telle évolution ne peut être que transitoire. L'évolution la plus souhaitable serait la construction d'un monde à la fois unitaire et pluriel : structuré par la reconnaissance d'une hiérarchie des normes tout en étant libéré par la marge d'autonomie qui serait garantie à ses diverses composantes. L'humanité pourrait alors progresser en développant sa connaissance d'elle-même. Les conceptions non occidentales tendent à unir l'être humain au monde tandis que la modernité occidentale l'en a séparé. Elles nous enseignent que l'homme n'est pas seul, que Dieu est avec lui et que l'univers l'accueille en son sein ou, plus simplement, que les autres êtres humains sont à ses côtés. La société occidentale offre quant à elle un message de grande valeur, bien qu'il ait été perverti plus d'une fois : tous les hommes sont égaux en dignité et en droits ; l'idée de justice peut suggérer une remise en question de l'ordre établi.

Si cette cohésion prend forme un jour, elle marquera enfin l'ouverture d'un nouveau chapitre dans l'histoire de la démocratie. En somme, la démocratie peut être définie comme la culture du respect des autres. Jusqu'à présent, la règle majoritaire a prévalu. L'explication historique doit être recherchée dans les circonstances par lesquelles le pouvoir politique a été pris aux mains des tyrans ou des classes dirigeantes privilégiées.

Le XXIème Siècle découvrira peut-être que la démocratie doit aussi être jugée selon le degré de diversité que ses lois et ses pratiques peuvent accepter⁵⁴.

⁵³ Dans le même sens, voir S. ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Paris, Hachette, 1992, p. 116.

⁵⁴ C'est notamment l'opinion exprimée par A. Touraine, « La recomposition du monde », *La République internationale des lettres*, 10, 30 décembre 1994, p. 3.