

Éthiopiques n° 101.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2018.

LES DROITS DE L'HOMME À L'ÉPREUVE DE L'IDÉOLOGIE.

Par Christian Gabriel MBÉDÉ¹

Engager une réflexion sur les Droits de l'Homme, c'est s'attaquer à un thème sensible au regard de sa récurrence dans le langage sociopolitique contemporain. C'est se résoudre à examiner les difficultés que génèrent la déconstruction des horizons de sens et la délégitimation des cadres éthiques des peuples par la rhétorique relativiste ultralibérale. Le caractère multiculturel de notre monde pose un premier défi à la problématique des Droits de l'Homme : étendre à la sphère de l'humanité des droits imprescriptibles et universels. À ce premier problème se greffe un second : l'objectivité des Droits de l'Homme. Si leur légitimité est défendable, il subsiste la question de leur indifférence quant aux positions particulières. La collusion entre l'orientation de la thématique des Droits de l'Homme et l'ordre dominant actuel transforme cet idéal en l'idéalisation d'un modèle. Il se produit une volonté d'universalisation des conceptions, des modes de vie, des « repères éthiques » occidentaux au nom des Droits de l'Homme à l'application desquels la « communauté internationale » se charge de veiller. De ce fait, cette question évolue désormais dans la sphère de la pression idéologique. Cette recherche vise à montrer que la thématique des Droits de l'Homme subit les contre-coups d'un relativisme ultralibéral inconséquent et incohérent qui masque mal une logique de domination.

Nous pensons qu'il est exigible de lui donner une nouvelle intelligibilité afin de la refonder sur un consensus interculturel susceptible de la débarrasser des prétentions idéologiques.

1. L'idée des Droits de l'Homme

Il n'est plus aisé de proposer une définition canonique des Droits de l'Homme tant l'épistémè² contemporaine est traversée par le discours ultralibéral. On assiste à un réaménagement conceptuel et sémantique qui se traduit par le brouillage des significations et une réelle difficulté à proposer du sens. Quoi qu'il en soit, que faut-il entendre par Droits de l'Homme ?

Par Droits de l'Homme, il faut entendre des libertés, des privilèges et des prérogatives reconnus à tout homme en tant que membre de la famille humaine. La conception de ces Droits entend dépasser les différences pour reconnaître l'égalité juridique principielle de tous. C'est cet

¹ Université de Douala, Cameroun

² Concept de Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

objectif qu'exprime la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité »³. Aussi, la liberté, l'égalité juridique et la fraternité sont-elles postulées. Il s'agit d'un progrès de la conscience qui parvient à reconnaître le soi en l'autre. Ce progrès est le produit de l'humanisme et de l'universalisme des Lumières, mais aussi des leçons de l'histoire.

1.1. L'héritage des philosophies universalistes

Lorsque Jean-Jacques Rousseau observe que « L'homme est né libre mais partout il est dans les fers »³, il pose le constat de la servitude qui caractérise l'histoire humaine. Cette histoire révèle la permanence des inégalités, des injustices et de l'arbitraire. Le postulat de la liberté comme attribut ontologique constitue une révolution. Il opère une critique de la constitution des communautés politiques ainsi que de la gestion de la trame relationnelle intersubjective.

Dans l'Antiquité, l'universalisme n'est pas encore l'horizon téléologique des peuples. La conscience de groupe et la reconnaissance de soi et des siens caractérisent l'existence individuelle et collective. L'autre est perçu comme une réalité inférieure à soi. Dans la Grèce, par exemple, on assiste à l'opposition homme libre-esclave. À Athènes, l'homme libre jouit de ses droits et est acteur de la vie politique. A une échelle plus basse, se trouve l'étranger ou métèque qui ne peut se voir octroyer la citoyenneté qu'à certaines conditions. Au bas de l'échelle humaine se trouve l'esclave, homme sans droits.

Le Moyen-Âge, malgré la prépondérance du christianisme, n'a pas connu un réel saut qualitatif quant à la reconnaissance de l'autre comme sujet de droit. L'éthique chrétienne, avec l'idée de la fraternité universelle, a certes apporté quelques avancées. Mais le christianisme s'est accommodé des formes d'injustice. Voilà pourquoi il n'a pas entraîné, au plan sociopolitique, la mise en place de textes qui entérinent l'égalité juridique. Les clivages sociaux ont mué avec la féodalité, en l'opposition seigneur-serf. C'est avec les Lumières que s'affirme la prise en compte de l'homme comme sujet de droit adossé aux valeurs de liberté, d'égalité juridique et de dignité.

Le dix-huitième siècle a opéré une mutation profonde dans la sphère juridique et conceptuelle, œuvre des philosophies universalistes. Avec les Lumières, l'esprit humain s'affranchit de l'obscurantisme. Le « *sapere aude* » de Kant met en exergue la reconnaissance du sujet individuel mais aussi les pouvoirs de la raison. Il pose la nécessité de l'usage personnel de l'entendement comme condition de l'autonomie.

De nature fondamentalement éthique, politique et humaniste, la philosophie de Kant repose sur la reconnaissance de la dignité inhérente à tout homme. Tout homme, en théorie, en vaut un autre. Les maximes de l'impératif moral expriment l'exigence absolue d'une moralité étendue à l'humanité objective. D'où : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours et en même temps comme fin, jamais

³ Adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU, le 10 décembre 1948. Article 1^{er} ³ *Du contrat social*, Paris, Nathan, princeps, 1998, p. 31.

simplement comme moyen »⁴. Chaque être humain est, ipso facto, une « valeur absolue ». C'est sur cette considération querepose la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Dès le préambule, le texte précise que les représentants du peuple français : « (...) considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme (...) ». L'idée de l'humanité comme une famille est affirmée dans le texte de 1948. On peut y lire : « considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde (...) ». La notion de dignité consubstantielle à la réalité humaine apparaît ainsi comme un legs de la philosophie kantienne.

Si la question de la dignité intéresse Kant, celle de la liberté et de l'égalité juridique préoccupe Rousseau. La liberté comme attribut ontologique fonde l'égalité des hommes. C'est là le sens de sa position : « l'homme est né libre », idée qui est reprise dès l'article premier du code de 1789 et de celui de 1948. L'histoire des communautés politiques comme réalité factuelle est ainsi en opposition avec la nature de l'homme. D'où l'exigence de l'établissement d'un ordre juridique susceptible de garantir les droits et la liberté de tous. C'est le rôle qu'il assigne à l'institution sociale : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »⁵.

Ainsi, dignité, liberté et égalité juridique constituent pour Kant, Rousseau et la plupart des philosophes des Lumières⁵, la base commune de l'humanité sur laquelle les Droits de l'Homme ont été édifiés.

1.2. Les leçons de l'histoire

Dans l'émergence d'une conscience juridique universelle, les leçons de l'histoire occupent une place non négligeable. L'histoire des hommes est en effet faite d'inégalités et de conflits. Aussi, la dignité, la liberté et la vie ont-elles souvent été sacrifiées sur l'autel de l'intolérance et de la cruauté. La traite négrière à ce titre a été un moment significatif d'expression de l'inhumanité. Pendant trois siècles, des êtres humains ont été réifiés. On peut aussi évoquer le martyrologe que fut le XXe siècle. Si les pertes ont été considérables lors des deux grandes guerres, le mépris de la vie est le fait qui a le plus marqué la conscience universelle. Les horreurs de Dachau, Auschwitz, etc., ont dépassé les limites de l'imaginable. L'adhésion aux principes des Droits universels a été favorisée par le caractère non discriminatoire des dégâts. Toute l'humanité a été meurtrie. L'aspect sophistiqué des industries de la destruction a démontré la fragilité de l'homme et l'égalité de tous devant la mort. Voilà pourquoi, au lendemain de chacune des deux guerres, des textes sont pensés pour le respect de la dignité de la personne humaine.

⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Bordas, 1988, p 62. ⁵ *Du contrat social*, op. cit., p 40.

⁵ Nous pensons particulièrement à Diderot, d'Alembert, Montesquieu etc... C'est simplement sur la base d'un choix arbitraire que nous nous sommes arrêté à Kant et à Rousseau.

Il est aussi important de noter que les luttes révolutionnaires qui ont été motivées par les idéaux des Lumières, ont également inspiré, dans certains cas, les philosophes de cette période. Ces événements ont été des moments importants dans l'affirmation de la liberté et de la dignité des opprimés. L'on peut ranger, dans ce cadre, les révolutions américaine et française. Il en est de même des mouvements de résistance contre le colonialisme et l'impérialisme. 2. Les Droits de l'Homme à l'épreuve du relativisme ultralibéral

Les Droits de l'Homme sont donc l'œuvre des philosophies humanistes et universalistes, mais aussi des leçons de l'histoire. Mais cette odyssee pour l'affirmation des Droits universels est aujourd'hui à l'épreuve du relativisme ultralibéral.

2. 1. De l'idéal relativiste

Aujourd'hui, alors que l'on proclame la fin des idéologies⁶, on constate l'irruption du relativisme ultralibéral⁷. L'ultralibéralisme se présente comme une idéologie par sa force de mystification. Il s'apparente à un système de représentations doué d'une existence propre et qui se dote d'un rôle historique⁸. L'idéologie, se décline en termes de propagande et d'incantation. Elle se confond avec les représentations sociales d'un groupe, lesquelles expriment sa situation socio-historique et ses intérêts. C'est dire que, comme l'ont bien perçu Marx et Engels⁹, l'idéologie se définit par son contenu de classe. Et c'est l'idéologie de la classe dominante qui est l'idéologie dominante. Il est possible d'affirmer que l'Épistémè contemporaine, relativiste et ultralibérale, est idéologique. Raymond Boudon donne les raisons pour lesquelles le relativisme ultralibéral constitue la nouvelle idéologie de notre temps :

D'abord parce qu'il est une réaction facilement intelligible à l'effondrement des certitudes qui caractérisèrent les grandes idéologies d'hier. Ensuite, parce que (...) à partir du moment où les opinions de chacun sont jugées également respectables et où elles sont divergentes sur une foule de questions, il faut bien admettre qu'elles ne comportent pas de réponses qu'on puisse tenir pour vraies ou comme objectivement valides¹⁰.

Autrement dit, tout devient affaire de préférence individuelle, et la notion de vérité s'évanouit au profit de l'opinion. C'est là le sens des analyses de Rorty qui opère la critique du rationalisme philosophique par le principe qu'il n'existe pas de point de vue qui exprime la vérité absolue des faits ou qui permette de définir l'essence des choses. La philosophie est ainsi disqualifiée. Et, « Si l'on veut donner toutes ses chances à la philosophie, il faut s'interdire de

⁶ On range dans cette catégorie les penseurs postmodernes. Ces héritiers de Nietzsche annoncent la fragmentation du sujet et la déconstruction des structures stables de l'être, « l'ontologie faible » (Vattimo) ; l'avènement d'une pensée rhizomatique (Deleuze) ; la déconstruction des systèmes de légitimation, conséquence du caractère illusoire de toute vérité (Derrida) ; la fin des métarécits (Lyotard) ; le règne des affects, l'avènement des « machines désirantes » caractérisées par l'inflation des catégories de la libido (Deleuze) ; « le dérèglement de tous les sens », un nouvel esprit du temps fait de sentiments et d'excès multiples, l'indifférenciation sexuelle, le syncrétisme idéologique (Maffessoli) etc. Nkolo Foé, dans « philosophie de la mondialisation et destruction de la raison : un défi pour l'éducation, la science et la culture » in *Les interprétations africaines de la mondialisation*, fait un état des lieux très éclairant pour nous.

⁷ Notre réflexion s'appuie sur les travaux d'Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Editions Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1986, et de Raymond Boudon, « Misère du relativisme », *Commentaire*, Volume 29, Numéro 116, Hiver 2006-2007.

⁸ Cette vision est celle de Louis Althusser in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1972, p. 258.

⁹ *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968. On peut y lire : « Les pensées de la classe dominante sont, (...), les pensées dominantes, (...) la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est en même temps sa puissance spirituelle dominante », p. 75.

¹⁰ « Misère du relativisme », *Commentaire*, Vol.29/n° 116, Hiver 2006-2007, p.877.

pratiquer la philosophie »¹¹. Les incertitudes et l'ambiguïté de la pensée critique militeraient donc pour l'avènement d'une culture post-philosophique.

La contribution d'Alexis de Tocqueville, précurseur du relativisme, est assez éclairante. Il fait le constat de la fragmentation de l'opinion. Dans *De la démocratie en Amérique*, il relève que « les opinions humaines ne forment plus qu'une sorte de poussière intellectuelle qui s'agite de tous les côtés, sans pouvoir se fixer »¹². Ceci le conduit à la conviction de la généralisation du relativisme dans l'ensemble des sociétés modernes, étant entendu que « tout énoncé ou toute théorie portant sur tous les sujets autres que techniques et scientifiques aurait par la force des choses le statut d'une simple opinion »¹⁴. Il observe qu'à long terme, le relativisme irradierait toutes les sphères du vécu humain. Quelques facteurs allaient permettre l'émergence d'un tel ordre. Et d'abord, la démocratie qui, par sa capacité de pluralisation de l'horizon des idées et d'expression libre, entraîne la manifestation d'opinions et de préférences intellectuelles diverses et toutes légitimes.

Si l'esprit démocratique permet l'émergence d'une « poussière d'opinions », les flux caractéristiques de l'univers mondialisé vont eux aussi fournir un terreau fertile au relativisme. La circulation multiforme a pour conséquence le mouvement de personnes, d'idées. Ceci, ajouté à l'influence des médias (Vattimo), impacte aussi bien l'imaginaire des peuples que la vie matérielle. Les effets cumulés des *ethnoscapes*, des *médiascapes* et des *idéoscapes* (Appadurai)¹³, accroissent le phénomène d'hétérogénéité culturelle qui dessine un horizon aux lignes entrecroisées et complexes.

Manola Antonoli est ainsi en droit de parler d'un « croisement des territoires et des temporalités »¹⁴ pour traduire la mobilité et l'instabilité caractéristiques des univers culturels et des logiques de « création des subjectivités ».

Le travail de la démocratie et les conséquences culturelles de la mondialisation offrent des conditions favorables au *logos* ultralibéral. La production intellectuelle est de ce fait traversée par des thématiques qui reposent désormais sur l'épistémè relativiste : déconstructionisme, pragmatisme, postmodernisme, ultralibéralisme etc. Elles insistent sur le caractère arbitraire de toute théorie et l'illusion de la vérité. Avec l'ultralibéralisme, aucune stabilité n'est possible. Le principe de l'équivalence des opinions et des théories épouse désormais la logique feyerabendienne du « tout est bon »¹⁵, à un moment où l'on estime que « le raisonnement (...) devient un obstacle au progrès »¹⁸

¹¹ *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993, p 16.

¹² Paris, Éditions Robert Laffont, coll. Bouquins, 1986, p.432. ¹⁴ Boudon, R., *op.cit.*, pp 877-878.

¹³ Appadurai, A., dans son ouvrage *Après le colonialisme, conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages pour la traduction française, 2001, adopte la terminologie en « scapes » pour dire *le hic et nunc* des sociétés actuelles dominées par les flux migratoires (ethnoscapes), les flux d'idées (idéoscapes), les flux médiatiques (médiascapes), les flux financiers (financescapes) et les flux technologiques (technoscapes).

¹⁴ *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2004, p14.

¹⁵ Principe que Feyerabend présente comme le garant du progrès dans le domaine de la connaissance. La violation des principes méthodologiques devient un impératif épistémologique. ¹⁸Feyerabend, P., *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979, p 21.

Ainsi, il devient difficile de penser des principes universels si l'horizon des pratiques et des significations se trouve à présent dominé par le relatif, le subjectif, l'irrationnel. Sur quelle base critériologique la « communauté internationale » dénonce-t-elle donc la violation ici ou là des Droits de l'Homme ?

2. 2. Le relativisme ultralibéral et la tentation impérialiste. L'affirmation de la relativité des valeurs pourrait d'abord être considérée comme une avancée au plan éthique dans la mesure où elle consacrerait la reconnaissance de la validité des visions axiologiques et des conceptions morales des peuples, dégagée de tout jugement de valeur, chaque groupe devant définir et hiérarchiser ses propres valeurs. Cette proposition proclame la limitation culturelle des valeurs, leur validité relative. Le domaine du normatif n'aurait donc de sens que par rapport à la prise en compte de la réalité vécue par un peuple/groupe.

C'est sur la base des principes relativistes que l'on assiste à l'inflation des revendications de groupes jadis considérés comme marginaux. Ils peuvent aujourd'hui légitimer leurs opinions et pratiques au nom des Droits de l'Homme. Le relativisme ultralibéral ouvre ainsi la voie à une expression anarchique des préférences. La difficulté à ce niveau est relative au contenu sémantique des Droits de l'Homme. On peut penser que les Droits de l'Homme intègrent à présent toutes sortes de revendications et d'opinions. C'est le cas de la *gay pride* et du phénomène de transsexualité, par exemple. Les homos et les transsexuels revendiquent aujourd'hui la légitimité de leurs pratiques et leur reconnaissance dans les normes juridiques. L'homosexualité rentre ainsi dans le cadre du droit positif. La famille, le mariage perdent leur sens traditionnel pour intégrer les formes les plus diverses. Or, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme précise qu'« À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux... »¹⁶. On serait tenté d'interpréter cet article en faveur du « mariage » homosexuel. Il faut cependant avoir présent à l'esprit que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme est une production de l'Occident chrétien et que, du point de vue du christianisme, le mariage signifie l'union d'un homme et d'une femme.

Pour le législateur onusien, le mariage est à comprendre comme l'union de deux personnes de sexes opposés. Et l'égalité juridique qu'il reconnaît aux époux consacre le combat contre la tentation phallocratique. Il en est de même pour les textes religieux comme la Bible et le Coran. Le principe relativiste de l'indifférenciation sexuelle (Maffessoli) n'est donc pas repérable ici. Le contexte ultralibéral entraîne un glissement de sens qui ne peut être compris que si l'on se place dans son espace de signification. L'ultralibéralisme pose un sérieux défi quant au contenu des Droits universels.

L'autre difficulté est relative à la légitimité de la condamnation par la « communauté internationale » de la violation des Droits de l'Homme. Il est évident que si, dans la perspective ultralibérale les valeurs reposent sur « l'arbitraire culturel », aucun critère objectif de dénonciation

¹⁶ Article 16, alinéa 1.

n'est possible. Au nom de quel principe condamne-t-on la polygamie pour consacrer dans le même temps l'homosexualité ? En rejetant la polygamie, le relativisme ultralibéral ne respecte pas l'un de ses piliers : le droit de chacun d'exprimer valablement son choix. On assiste donc à une situation caractérisée par le discours relativiste ultralibéral qu'accompagne paradoxalement une volonté d'imposition d'un ordre de valeurs. Un tel paradoxe peut se comprendre si on se représente la logique de la mondialisation non comme une possibilité d'expression dialectique de l'un et du multiple, mais comme une volonté d'universalisation d'un modèle.

En effet, les discours relativistes qui servent de soubassement à la mondialisation s'accommodent d'une rhétorique impérialiste. On peut se représenter ce phénomène comme un processus d'occidentalisation du monde¹⁷. Lucien Ayissi y décèle le visage d'un impérialisme marchand doublé d'une domination politique et culturelle¹⁸. L'eschatologie huntingtonienne justifie une telle position. L'auteur du *Choc des civilisations*¹⁹, s'investit dans l'absolutisation de la civilisation occidentale qu'il s'agit de défendre contre les cultures rivales. L'Occident doit conserver sa supériorité multiforme, seul gage de la permanence de son hégémonie. L'aspect mystificateur de la rhétorique relativiste ultralibérale apparaît comme un voile dont il faut se débarrasser pour aborder la question des Droits universels dans une démarche interculturelle exempte de toute logique hégémonique.

3. Pour une critique de l'idéologisation des Droits de l'Homme

La légitimité des Droits de l'Homme n'est possible que si l'humanité parvient à les refonder en dehors de toute logique impérialiste.

3.1. Les Droits de l'Homme au-delà du relativisme ultralibéral

Sous le couvert des Droits de l'Homme, l'ordre dominant arrive à véhiculer et à imposer ses « valeurs ». La collusion entre les élites intellectuelles, politiques et économiques est un fait. Et, au nom de ces droits, certaines nations sont mises au ban de la « communauté internationale ». Le *logos* relativiste ultralibéral vise l'avènement de sujets vides, d'un nouveau type de citoyens irrationalistes et esthétisants, l'émergence d'un univers post-patriotique et post-national, suite à la déconstruction des cadres identitaires classiques et à un monde acritique, a-philosophique²⁰. C'est ce contexte qui est favorable à la logique ploutocratique de la mondialisation. Voilà pourquoi les repères axiologiques des peuples sont discrédités. La question de l'identité devient une hérésie, et les cadres d'éducation de l'individu et de la société sont déconstruits. Le but est la transformation de l'univers de la cogitation et des organismes humains en des instruments maniables. Or, l'école, la famille, les cadres identitaires et les repères éthiques d'un peuple sont

¹⁷ Lecture partagée par Edgar Morin et Sami Nair dans *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa 1997 ; Samir Amin dans *La déconnexion, pour sortir du système mondial*, Paris, Éditions La Découverte, 1986 ; Lucien Ayissi dans « Le marché global et sa clôture inhumaine » in *La mondialisation quel humanisme ? Cahiers de l'UCAC* n° 6, 2002 etc.

¹⁸ « Le marché mondial et sa clôture inhumaine », *Cahiers de l'UCAC*, n° 6, 2002, p. 239.

¹⁹ Paris, Odile Jacob, 2000.

²⁰ Lire Nkolo Foé « Philosophie de la mondialisation et destruction de la raison : un défi pour la science, l'éducation et la culture. » in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp 143-163.

des paravents contre la mystique ultralibérale. La sophistique ultralibérale entend donc dépouiller le surmoi de l'individu de toute forme de résistance.

Les peuples qui affichent des réserves face au discours ambiant sur les Droits de l'Homme le font sur la base de leurs propres repères. Comment contraindre un peuple à intégrer dans son droit positif des normes qui sont étrangères à sa conception de l'homme, si celles-ci n'apportent aucun supplément ontologique dans sa quête d'affirmation ? Les critiques que formulent les États d'Afrique et ceux du monde arabomusulman au sujet de certaines orientations sexuelles sont à comprendre, non comme un refus d'ouverture, mais comme un attachement conscient aux valeurs qui ont toujours régulé la vie de ces peuples. Il n'est certes pas question de valider les atteintes à la dignité humaine ni de sombrer dans le pessimisme et de penser que l'idée des Droits de l'Homme est devenue un non-sens. Nous entendons dénoncer les prétentions idéologiques sous-jacentes à cette thématique.

3. 2. La nécessité d'un dialogue interculturel/multiculturel

La question des Droits de l'Homme tend à devenir le quotidien de la vie mondiale. Désormais, la modernité sociopolitique se juge aussi en fonction du sort que chaque nation réserve à cette thématique. Elle énonce ainsi la nouvelle base régulatrice du pacte social. Cependant, il est urgent de refonder cette question sur un nouveau contrat social planétaire axé sur un dialogue interculturel/multiculturel.

Il convient d'invalider le climat intellectuel qu'imposent les conceptions relativistes et de redonner toute sa place à la raison. Contrairement au discours ultralibéral, notre perspective parie sur la raison et estime qu'il existe des normes susceptibles d'être appliquées à l'humanité. La diversité des modes de vie n'implique pas qu'il n'y ait aucune différence entre les mœurs, les coutumes, d'une part, les valeurs et les normes, d'autre part. Les premières sont particulières, relatives et s'expliquent par la tradition, alors que les secondes peuvent avoir un caractère universel, car elles sont fondées sur la raison. C'est ce que précise Raymond Boudon avec l'exemple de la politesse :

... les signes exprimant la politesse relèvent de la coutume et de la tradition. Ils varient d'une société à l'autre. Mais la politesse est une norme universelle. Et elle est universelle parce qu'elle exprime une valeur elle-même universelle : la reconnaissance de la dignité de l'autre en tant qu'être humain. C'est pourquoi, même dans les sociétés qui introduisent une hiérarchie officielle entre les catégories sociales, il existe toujours un code de politesse²¹

Autrement dit, il est exigible de démêler le particulier de l'universel, le relatif de l'absolu. Et c'est sur la base de la raison qu'un tel travail peut être fait. Les convictions normatives peuvent être fondées sur des raisons objectivement valides. La relativité des opinions et des idées n'induit pas que toutes les idées se valent. Il est question d'opérer une sélection rationnelle avec pour repères les principes universels de la raison définis chez Kant : liberté, dignité, universalité. C'est sur ces principes et non sur l'arbitraire culturel que doit être pensé le consensus.

²¹ « Misère du relativisme », *Commentaire* Vol.29, n° 116, *op.cit.*, p 887.

D'abord, la liberté. Elle apparaît comme une norme commune à l'humanité. L'idée de liberté suppose l'égalité principielle de tous. Les inégalités factuelles ne remettent nullement en cause ce principe. On pourrait donc tenir comme contraire aux Droits universels toute pratique, toute théorie, toute idéologie non conformes à ce principe. Cependant, la liberté ne doit pas être rigoureusement individuelle. C'est dans la dialectique de l'individuel et du collectif qu'elle doit se comprendre. Sous cet angle, sera dénoncée la pratique de l'excision. En fait, ce qui est condamnable ici, c'est le non-respect de la volonté de celles qui en sont victimes. C'est l'institution d'une coutume sur la base de la gestion phallocratique et non sur un consensus raisonné. Son « acceptation » par certaines femmes est le produit du conditionnement. Il s'agit d'un phénomène de résignation et non d'un choix délibéré. C'est un acte de prudence.

Ensuite, la dignité. Le principe de l'égale dignité des hommes signifie que tous se valent. Tout homme constitue une « valeur absolue ». Dans ce sens, l'homme est une valeur sacrée. Le principe de dignité a une portée éthique, axiologique et juridique. Reconnaître la dignité de l'être humain, c'est reconnaître l'autre en soi. Sera donc considérée comme contraire aux Droits universels toute pratique ou toute idée qui nie l'humanité en l'autre, étant entendu qu'une telle négation est en même temps négation de l'humanité en soi.

Enfin, l'universalité. Par ce principe, la liberté, l'égalité juridique et la dignité sont réaffirmées. Cependant, l'universalité dont il est question ici est celle des normes et des valeurs rationnellement discutées et établies suite au dialogue interculturel/multiculturel. L'universalité dans ce sens ne doit pas se confondre avec un universalisme abstrait.

L'universalité vraie découle du rapport dialectique entre les particularités, fondé sur le dialogue interculturel/multiculturel à promouvoir. Telle est la voie d'un possible des Droits de l'Homme, si l'on entend se débarrasser de toute prétention hégémonique.

Conclusion

Que faut-il entendre par Droits de l'Homme dans un contexte dominé par les discours relativistes ultralibéraux ? Au nom de quelle base critériologique la « communauté internationale » dénonce-t-elle ici des pratiques considérées comme contraires aux Droits universels et valide-t-elle là d'autres, jugées conformes ? Il nous est apparu que la déconstruction des horizons de sens et la disqualification de la raison aboutissent à un relativisme axiologique/éthique anarchisant qui fait peser une sérieuse hypothèque sur la question des Droits de l'Homme. Bien plus, la collusion entre les élites politiques, intellectuelles et économiques débouche sur l'annexion idéologique. Cette logique vise à désubstantialiser les humains et à les rendre poreux à toute forme de propagande. Il y a donc lieu de repenser les Droits de l'Homme dans le cadre d'un dialogue interculturel/multiculturel raisonné, fondé sur les principes rationnels de dignité, de liberté, d'égalité, d'universalité.

Bibliographie

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1972.

ANTONOLI, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris,

L'Harmattan, 2003.

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot et Rivages pour la traduction française, 2001.

AYISSI, Lucien, « Le marché mondial et sa clôture inhumaine »,

Cahiers de l'UCAC, n° 6, Yaoundé, Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale, pp 233-248.

BOUDON, Raymond, « Misère du relativisme », *Commentaire*, vol.29/n° 116, pp 877-891.

Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, du 27 juin 1981. Conventions de Genève de 1949 et protocoles additionnels de 1977.

Convention internationale des Droits de l'enfant de 1989.

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948. DELEUZE, Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie, l'antiOedipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

FEYERABEND, Paul, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Jurdant et Schlumberger, Paris, Le Seuil, 1979.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966). HUNTINGTON, Samuel, *Le choc des civilisations*, trad. Jean-Luc Fidel et G. Joublain, P. Jorlan, J.J. Pédussard, Paris, Odile Jacob, 2000. KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Bordas, 1998.

LYOTARD, Jean- François, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de minuit, 1979.

MAFFESSOLI, La part du diable, Paris, Flammarion, 2002.

MARX, Karl et Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. J.M.

Palmier, Paris, éditions sociales, 1968.

MORIN, Edgar et NAIR Sami, *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 1997.

NKOLO, Foé, « Philosophie de la mondialisation et destruction de la raison : un défi pour la science, l'éducation et la culture », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp 143-163.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, notes et commentaires de Braunstein, Paris, Nathan, Coll. « les intégrales de philo », 1998.

RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Le Seuil, 1993.

TOCQUEVILLE, Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Ed. Robert Laffont, Coll. Bouquins, tome 1, 1986.

VATTIMO, Gianni, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Le Seuil, 1997.