

« DROITS DE L'HOMME » OU « DROIT HUMAIN » : UNE DIFFÉRENCE SÉMANTIQUE ?

Jean-Marie Crouzatier
Université de Toulouse
courriel : jean.crouzatier@ univ-tlse1.fr

Revue ASPECTS, Hors série – 2008, pages 11-16

■ INTRODUCTION

Un des effets positifs du processus de mondialisation est sans conteste l'élargissement du domaine des Droits de l'homme, et le développement des instruments de surveillance des nombreuses conventions, générales ou spécifiques, et des mécanismes de sanction. En revanche, cette diffusion rapide dans l'espace international a rendu les frontières de ce domaine plus floues, et la définition même de la notion de Droits de l'homme plus incertaine.

D'ailleurs les « Droits de l'homme » sont plus couramment désignés sur le plan international par la formulation anglaise « *Human rights* », traduite en français par « droits humains » ; et l'emploi de cette dernière expression se répand dans la littérature française. Faut-il y voir une victoire des féministes, l'adjectif « humain » asexué (« *gender free* ») remplaçant le substantif « Homme » à la masculinité provocante ? Ce serait témoigner d'une faible connaissance de l'histoire des Droits de l'homme, puisque « Homme » dans cette expression désigne évidemment l'individu au sens générique du terme. La différence entre les deux expressions – « Droits de l'homme » et « droits humains » – ne serait-elle alors qu'une simple question de sémantique ?

Répondre à cette interrogation implique de s'engager dans une réflexion sur le vocabulaire des Droits de l'homme, et de vérifier la correction de ce dernier. Le langage conditionne la pensée ; un langage confus ne peut l'ordonner ; et la notion de Droits de l'homme incorrectement définie et mal employée peut se retourner contre ses utilisateurs [Villey, 17].

L'expression « Droits de l'homme » apparaît au milieu du xvii^e siècle en Europe. Le terme « droits » désigne des facultés d'agir, des avantages, des prérogatives régies par le droit, c'est-à-dire acceptées, organisées, limitées ou interdites par la règle juridique [Mourgeon, 5] ; il faut noter que la signification du terme anglais « rights » est identique : liberté, pouvoir, faculté d'agir en justice. Ces prérogatives dont le contenu reste à déterminer sont reconnues à « l'homme », c'est-à-dire à l'individu au sens quantitatif (unité) et qualitatif (unicité) de ce terme d'origine romaine (« indivis ») : l'homme est un élément de la société humaine à égalité avec les autres hommes, mais il est aussi unique et incomparable aux autres hommes. Cet homme est une personne : « Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique » énonce la Déclaration universelle des Droits de l'homme (art. 6). Cette même déclaration introduit d'ailleurs une notion nouvelle, celle d'« être humain » (traduction de « *human being* » ; par exemple, dans l'article 1 : « *All human beings are born free and equal in dignity and rights* »), utilisée alternativement et indifféremment avec elles d'« individu » et de « personne » : une utilisation que l'on retrouve dans les textes ultérieurs, qu'ils soient universels (pactes internationaux, conventions spécifiques) ou régionaux (Convention européenne, charte des droits fondamentaux de l'Union européenne).

Les termes « Homme » et « être humain » sont-ils synonymes ? Ou faut-il voir dans l'expression « droits humains » la manifestation d'une conception politique et juridique différente de celle de la Révolution française ? La tradition inaugurée par la Révolution française est en effet celle des Droits de l'homme et du citoyen, qui obéit à une logique universaliste, mais qui envisage le citoyen individuellement (l'unicité relevée plus haut) ; la tradition anglaise des « *human rights* » considère l'individu (« *human being* ») comme membre de la communauté humaine, de l'humanité.

L'utilisation toujours plus importante de l'expression « droits humains » ne traduirait-elle pas le passage d'une conception à une autre ? Dans ce cas, l'homme situé et concret de la tradition française ferait place à une humanité aux contours indéfinis ; et la notion morale d'humanité se substituerait ainsi à une politique des Droits de l'homme.

■ DE L'HOMME SITUÉ À L'HUMANITÉ ABSTRAITE

Les Droits de l'homme n'ont pas d'histoire, au sens d'un déroulement linéaire et intelligible. Il est tout au plus possible de dégager trois tendances, ou trois phases successives, de la revendication des droits [Mourgeon, 19]. Cette dernière se manifeste d'abord au xviii^e siècle dans les pays occidentaux (Europe, Amérique du nord) ; elle est demande de liberté individuelle (l'autonomie) et de protection contre le pouvoir ; elle aboutit à la reconnaissance des droits civils et politiques (les Droits de l'homme et du citoyen). Ensuite, à la fin du xix^e siècle, la contestation du pouvoir cède la place aux exigences à l'égard du pouvoir : ce dernier n'est plus le tyran potentiel, mais le dispensateur du bien être et du bonheur ; cette deuxième phase est marquée par la reconnaissance des droits économiques et sociaux, et des droits collectifs (associations civiles et professionnelles, familles, entreprises). Enfin au xx^e siècle, de nouvelles sociétés apparaissent sur la scène internationale, et

avec elles des revendications collectives : au profit des peuples, des nations, des minorités. Au profit des identités aussi : dans les instruments juridiques internationaux relatifs aux Droits de l'homme adoptés depuis les années 1950, l'individu est moins appréhendé comme une personne que sous l'un de ses aspects : femme, étranger, enfant, travailleur migrant, consommateur, contribuable... Ces différentes identités portent différentes exigences à l'égard du pouvoir ; l'accent est mis moins sur la personne que sur la catégorie dont elle se réclame.

Dans tous les cas, et malgré la prétention universaliste de ses promoteurs, l'idéologie des Droits de l'homme se fonde sur la conviction que l'homme est par nature un animal politique, c'est-à-dire une personne située sur les plans professionnel, familial, territorial et social. Et ce sont les droits de cette personne située qui méritent d'être définis et garantis.

Il est cependant un autre courant des Droits de l'homme qui prétend les fonder sur la notion d'humanité, et qui comprend l'humanité de l'homme comme la faculté de se détacher de ses appartenances, de s'arracher aux déterminations naturelles et culturelles, de s'abstraire de son identité [Raynaud, 464 et suiv.]. Ce courant trouve ses origines philosophiques dans l'école stoïcienne née en Grèce et qui s'épanouit à Rome ; les stoïciens postulent une seule nature humaine, une seule morale, un seul dieu pour tous les citoyens du monde [Biet, 49 et suiv.] ; ses origines juridiques sont à chercher dans le droit romain qui dégage la notion de « droit des gens », c'est-à-dire un droit naturel commun à tous les hommes (alors que le droit civil est propre à chaque cité). Cette idée de droit naturel est reprise et amplifiée par le judéo-christianisme qui privilégie tout autant la créature humaine sans exception ni distinction, que l'unité du genre humain. Ainsi dans « la cité de Dieu », saint Augustin dégage la thématique de l'unité du genre humain, et donc du concept d'humanité ; c'est la naissance de l'universalisme chrétien, ou plutôt, pour saint Augustin, de deux sociétés universelles : « qui sont universelles au moins en ce sens que tout homme, quel qu'il soit, est nécessairement citoyen de l'une ou de l'autre... » [Raynaud, 37.] Laïcisée au XVII^e siècle, l'humanité ne sera plus fondée sur un ordre voulu par Dieu mais sur la nature humaine. Ainsi va se développer une notion longtemps associée au droit international (alors que jusqu'à la déclaration universelle de 1948, les Droits de l'homme s'inscrivent essentiellement dans un contexte politique et juridique national) : par exemple le droit « humanitaire », branche du droit international centré sur la personne humaine comme victime à secourir ; inspiré d'un sentiment d'« humanité », il met en œuvre une solidarité sans frontières ; ou encore les « crimes contre l'humanité » qui, à la différence des crimes de guerre dont la définition est nationale et peut varier d'un système juridique à l'autre, s'affirment à l'échelle planétaire ; pour la première fois, l'humanité est envisagée comme une catégorie juridique spécifique. Cependant la jurisprudence, tant nationale qu'internationale, sur les crimes contre l'humanité, se révèle très décevante car elle ne permet pas de préciser le concept d'humanité. La spécificité qui permet de distinguer le crime contre l'humanité d'un crime ordinaire conditionne tout le système pénal actuel ; elle n'est pourtant jamais explicitée. Car comment donner la définition juridique d'un concept moral ?

C'est bien une « religion de l'humanité » qui règne aujourd'hui : le préambule de la déclaration de 1948 donne le ton, qui célèbre la « dignité des membres de la famille humaine », rappelle « la révolte de la conscience humaine », et détaille l'idéal à atteindre par « tous les peuples » et « toutes les nations ». Or les notions de « famille humaine » et d'« humanité » ne sont pas d'ordre juridique mais moral ; utilisées pour la protection de l'individu, elles risquent de se révéler génératrices d'illusions et de fausses revendications en raison de leur ambiguïté et de leur indétermination.

C'est à cette humanité – juridiquement mal définie – que renvoie l'expression « droits humains ». En voulant souligner la portée universelle des droits, elle en affaiblit cependant la portée. En effet, la doctrine de l'universalisme des droits est principalement occidentale ; dans un monde toujours plus « polycentrique et pluricivilisationnel » [Mourgeon, 39], sa logique d'émancipation par l'universalité des droits se heurte à des logiques culturelles autres (en Asie et en Afrique notamment) qui privilégient la hiérarchie et l'intégration dans les communautés d'appartenance (ethniques, familiales, professionnelles) [Jullien, 24]. C'est ainsi que la Charte africaine des Droits de l'homme et des peuples accorde autant de place aux devoirs qu'aux droits, car la philosophie africaine véhicule une anthropologie communautaire : l'individu vit dans une communauté et lui appartient ; la communauté n'est pas ce contre quoi il faut protéger l'individu, mais bien ce qui le protège [Raffin, 151 ; Lavallée, 273 et suiv.]. De même la déclaration finale de la réunion asiatique préparatoire à la Conférence mondiale sur les Droits de l'homme (tenue à Bangkok en 1993) demande que la promotion des Droits de l'homme ne se fasse pas au détriment des droits des groupes humains, et ne se traduise pas par l'imposition de valeurs incompatibles avec les attaches culturelles des peuples concernés.

En fait, la notion de « droits humains » ne prend pas en compte la diversité culturelle. Elle est fondée sur une fiction selon laquelle « la Déclaration universelle des Droits de l'homme exprime la conception commune qu'ont les peuples du monde entier des droits inaliénables et inviolables inhérents à tous les membres de la famille humaine... » (Déclaration finale de la Conférence internationale des Droits de l'homme, Téhéran, 13 mai 1968). Or ce n'est pas tomber dans le relativisme que de se demander si la croyance aux « droits humains » est commune à l'ensemble de l'humanité.

■ DE LA POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME À LA MORALE DES DROITS HUMAINS

L'imprécision formelle du concept d'« humanité » ne peut que nuire à sa prétention universaliste, surtout quand l'existence d'une communauté de valeurs à l'échelle planétaire reste à démontrer [Delmas-Marty]. De plus, la validité de ce concept dépend de son caractère effectif. Or l'« humanité » ne s'est pas dotée d'un ordre juridique à sa mesure, c'est-à-dire mondial. C'est dire que les « droits humains » pâtissent de l'absence de garanties, en raison de la dispersion des sources (nationales, régionales, mondiales) et de l'insuffisance des recours possibles. Mais n'est-ce pas la conséquence d'une démarche idéaliste qui prétend d'une

part ignorer le phénomène politique, et d'autre part définir l'humanité de l'homme en faisant abstraction de ses appartenances ?

Dès lors qu'elle évacue le politique, et donc le pouvoir, la notion de « droits humains » ne peut que se heurter à ce dilemme : comment penser des « droits » au profit d'une entité indéterminée (« l'humanité ») en prétendant ignorer le pouvoir ? Une personne possède des droits lorsqu'une collectivité les lui reconnaît, et lorsqu'une autorité peut imposer cette reconnaissance par la force – si nécessaire – à l'égard des autres membres de la collectivité. C'est en ce sens que – contrairement aux « droits humains » – les « Droits de l'homme » s'inscrivent dans une démarche essentiellement politique puisqu'ils supposent une vie politique : l'homme – être humain ne se réduit pas à l'individu abstrait mais est envisagé dans ses relations avec autrui, et avec la société. Or pas de société sans pouvoir, quels que soient son origine, ses justifications et ses objectifs. La question est donc : de quels droits l'individu peut-il se prévaloir face au pouvoir ? Et cette question recevra des réponses différentes selon les époques, les sociétés considérées et les cultures, car le rapport de l'individu au pouvoir ne répond pas à un modèle commun applicable à l'ensemble des sociétés c'est à dire à l'humanité.

Il faut y insister : un droit n'existe pas dans la solitude ; il est nécessairement opposable à quelqu'un d'autre : *quid* des « droits humains » ? Un droit n'est effectif que si son respect est garanti – et donc éventuellement sanctionné – par l'autorité politique : *quid* des « droits humains » ? [Raynaud, 168 et suiv.]. On répondra que la notion de « droits humains » permet précisément de dépasser les clivages ethniques, sociaux et culturels ; que « l'humanité » transcende les particularités humaines. Mais quel est alors le contenu du concept d'humanité ?

C'est dans le cadre des sociétés où le principe d'égalité entre les individus prédomine que prend forme et consistance l'idée d'humanité universelle. C'est une idée empiriquement insaisissable, mais concevable par la pensée à condition de considérer l'homme dégagé de toute particularisation. Or l'homme perd précisément son humanité, c'est-à-dire sa faculté de penser, d'agir, de juger par lui-même, quand il prétend se couper de toute tradition et appartenance ; et c'est au contraire en s'inscrivant dans une tradition familiale, sociale et politique que l'homme peut exercer ses droits. C'est le paradoxe central de la question des « droits humains » : c'est au sein d'une histoire, d'une nation, d'une culture que l'homme exprime son humanité ; mais c'est en l'arrachant à ses particularités pour le rendre universel que l'on veut définir l'humanité [Legros].

Il ne s'agit pas ici de questionner l'appartenance des Chinois, des Congolais ou des Argentins à l'humanité ; mais plutôt de constater que l'humanité universelle est vide, et qu'elle ne prend un contenu qu'à travers les humanités particulières, chinoises, congolaises, ou argentines... De ce point de vue, la notion de « droits humains » se révèle inconsistante, et donc inutile.

■ BIBLIOGRAPHIE

BIET Christian, *Les Droits de l'homme. Anthologie*, Paris, Éditions de l'Imprimerie nationale, 1989.

DELMAS-MARTY Mireille, *Le Relatif et l'universel*, Paris, Seuil, 2004.

JULLIEN François, « Universels, les Droits de l'homme ? », *Le Monde Diplomatique*, février 2008, p. 24.

LAVALLEE Carmen, « L'actualisation des droits de l'enfant dans une perspective globale », in OTIS Ghislain (dir.), *Démocratie, droits fondamentaux et vulnérabilité*, Cluj Napoca, Presa Universitara Clujeana, 2006, p. 268-290.

LEGROS Robert, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.

MOURGEON Jacques, *Les Droits de l'homme*, Paris, PUF, 2003.

RAFFIN Marcello, « Pour une généalogie de la question des Droits de l'homme », *Aspects*, n° 1, 2008, p. 133-140.

RAYNAUD Philippe (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

VILLEY Michel, *Le Droit et les Droits de l'homme*, Paris, PUF, 1998.