

LA RELATION DES DROITS AUX DEVOIRS : APPROCHE INTERCULTURELLE

Dany Rondeau

Groupe de recherche Ethos, Université du Québec à Rimouski, Canada
Courriel dany_rondeau@uqar.qc.ca

Revue ASPECTS, n° 1 - 2008, pages 141-166

Résumé : Ce texte analyse la relation des droits aux devoirs dans la visée d'une éthique interculturelle de reconnaissance de l'autre. Il présente d'abord la nature de la relation des droits aux devoirs dans la pensée moderne afin de cerner la place réduite qu'y occupent les devoirs et les raisons qui expliquent la priorité accordée aux droits. Il se penche ensuite sur la relation des droits aux devoirs dans les sociétés traditionnelles et communautaires ainsi que dans la pensée islamique, afin de comprendre la prééminence accordée aux devoirs et surtout ce qui lui donne sens. Finalement, l'article met en perspective ces deux lectures pour tenter l'esquisse d'une relation des droits aux devoirs, dans les sociétés libérales, significative du point de vue d'une éthique interculturelle. Cette esquisse propose d'accompagner la reconnaissance juridique des droits d'une éthique sociale et politique qui retourne à l'esprit originel des droits : la responsabilité et le souci à l'égard d'autrui.

Mots-clés : droits, devoirs, interculturel, reconnaissance, islamisme, sociétés traditionnelles, responsabilité, éthique.

■ INTRODUCTION

Dans sa théorie de la reconnaissance¹, Axel Honneth fonde les bases d'une éthique politique ou d'une morale sociale sur les attentes sociales de reconnaissance que développent les individus à travers la socialisation. Selon lui, ces attentes constituent des « invariants anthropologiques » ; elles se retrouveraient dans toute société, quelle qu'elle soit, mais leur contenu dépendrait « du type d'intégration sociale propre à une société² ». Pour cette raison, Honneth considère qu'une éthique politique (ou une morale sociale) doit « partir d'une évaluation des relations de reconnaissance qui sont garanties socialement à un moment donné. Ce qu'il y a de juste ou de bon dans une société se mesure à sa capacité à assurer les conditions de la reconnaissance réciproque qui permettent à la formation de l'identité personnelle – et donc à la réalisation de soi de l'individu – de s'accomplir de façon satisfaisante³ ».

¹ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 et *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006.

² Axel Honneth, « La théorie de la reconnaissance : une esquisse » dans *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Revue du Mauss, n° 23, 2004, p.135. Stéphane Haber, qui traduit cet article, remarque en note de bas de page que ce texte ajoute un certain relativisme à l'analyse des modèles de la reconnaissance effectuée dans *La lutte pour la reconnaissance*, en la situant par rapport à des sociétés données.

³ *Ibid.*, p.134.

Dans les états de droit modernes, les droits et libertés répondent à ce critère. Ils assurent la reconnaissance réciproque et l'intégration sociale sur le plan moral et juridique de la vie en société. Mais il est clair que dans les sociétés qui ne partagent pas les postulats de l'individualisme juridique moderne - et même postmoderne -, la reconnaissance réciproque repose sur d'autres contenus et d'autres types d'intégration sociale, tels que la capacité des membres de la communauté à s'acquitter de leurs devoirs et de leurs obligations. Comment alors envisager la reconnaissance réciproque dans la perspective plus globale des relations interculturelles où cette reconnaissance doit s'opérer entre personnes, communautés ou sociétés dont les contenus de la reconnaissance et les types d'intégration sociale diffèrent souvent de manière radicale?

Ce texte analyse la relation des droits aux devoirs dans la visée d'une éthique interculturelle de reconnaissance de l'autre ; l'autre comme culture autre (les enjeux de la reconnaissance sur le plan international) ou l'autre comme appartenant à une autre culture (les enjeux de la reconnaissance à l'intérieur des états multiculturels). Il part des principes d'une approche interculturelle qui postule que la reconnaissance de l'autre requiert ce que Raimundo Panikkar appelle une herméneutique diatopique, c'est-à-dire une compréhension de l'autre qui passe par l'autre, par la manière dont il se conçoit, et par la manière dont il comprend et interprète le monde. La reconnaissance de l'autre implique également de reconnaître que les autres visions du monde possèdent une valeur de vérité, même si elles reposent sur des mythes culturels et même si les raisons qui supportent leurs prétentions à la vérité demeurent cachées de l'extérieur. Finalement, dans une perspective interculturelle, elle suppose une reconnaissance de la valeur de la diversité des expériences historiques particulières et des univers de signification qu'elles ont engendrés⁴.

Le but de ce texte est d'abord de mieux comprendre la tension entre droits et devoirs dans le discours de la pensée libérale moderne, dans laquelle la notion de devoirs demeure peu documentée. Pourquoi? Quelle place y tient malgré tout ce concept? Quel sens détient-il par rapport aux droits? Cette analyse vise également à clarifier le sens et la portée des devoirs dans l'ethos des sociétés où la notion de devoirs est première, et à cerner dans quelle relation cette notion de devoir s'inscrit par rapport à celle de droits. Après avoir identifié quelques traits généraux de l'organisation sociale et communautaire qui caractérisent les sociétés traditionnelles et qui expliquent l'importance qu'elles accordent aux devoirs, nous nous pencherons sur la place des devoirs et des droits dans la pensée islamique et dans l'islam. Pourquoi ce choix? D'abord pour une raison pratique : parmi les pensées « autres », c'est celle que nous avons le plus étudiée. Ensuite, en raison de l'importance que prend la dimension religieuse de l'appartenance culturelle dans la réflexion autour des politiques de la reconnaissance, entre autres dans certaines sociétés comme le Québec ou la France. Finalement, parce que depuis le 11 septembre 2001, il nous apparaît fondamental de mieux apprendre à connaître l'islam, à la fois comme culture et comme religion, afin de faire la part des choses entre ce qui relève de la manipulation politique et clanique, et ce qui ressort véritablement d'une religion et de la foi de plus d'un milliard de personnes.

⁴ Voir Dany Rondeau, « Une éthique pour un monde global » dans André Duhamel et André Lacroix (dir.), *Éthique et espace politique mondial*, Montréal, Liber, 2004, p.17 à 48.

L'approche interculturelle déployée ici est reconstructive. Il s'agira de résumer en quelque sorte le parcours narratif et argumentatif qui donne priorité aux droits dans la pensée libérale et aux devoirs dans d'autres sociétés, dans le but de comprendre ce qui fonde respectivement cette priorité et d'amorcer un dialogue interculturel. Puis, la dernière partie de ce texte tente de repenser la relation des droits aux devoirs dans les sociétés modernes occidentales, d'une façon qui s'accorde davantage aux autres perspectives, sans pour autant sacrifier les idéaux de la pensée libérale. Mais pourquoi – comme je l'ai entendu souvent – est-ce toujours à nous de nous adapter? Autrement dit, pourquoi cette perspective à sens unique? Parce qu'il ne nous revient pas de décider à la place des autres sociétés et groupes culturels comment ils doivent penser ou repenser le rapport entre droits et devoirs. Dans une éthique interculturelle fondée sur le dialogue, c'est à eux de faire pour eux ce travail de critique intraculturelle⁵, si l'on veut qu'il soit porteur de sens. De notre côté, c'est précisément ce travail qui fait l'objet de la dernière partie de notre texte.

■ LA PENSÉE LIBÉRALE MODERNE

■ Les devoirs dans la pensée libérale

Dans un sens très général, « devoir » renvoie à « tout acte ou toute conduite considérés comme s'imposant moralement ou légalement à l'individu indépendamment de ses inclinations ou antipathies personnelles⁶ ». La distinction entre « moralement » et « légalement » est ici assez importante. La relation des droits et des devoirs dans le discours de l'Occident moderne est en effet fortement influencée par le droit ; ce qui n'est pas le cas dans les autres discours où elle est davantage marquée par un va-et-vient entre la morale et le droit. Ce qui ne signifie pas pour autant que la dimension morale du concept de devoir n'ait aucune importance dans le discours occidental moderne. Une abondante littérature sur cette question témoigne du contraire. Du néolibéralisme, qui n'accorde pratiquement aucune place aux devoirs, au communautarisme qui les tient pour aussi importants que les droits, en passant par un certain libéralisme qui va même jusqu'à tenter de réconcilier les intérêts communautaires et culturels avec les droits individuels, le débat sur la place des devoirs est loin d'être clos. Le juriste onusien Fatsah Ougurgouz considère d'ailleurs que la théorie des droits de l'homme contient implicitement une théorie des devoirs.

Et à ce propos, il ne faut, en effet, pas oublier que le droit interne prescrit traditionnellement à l'individu - et sanctionne pénalement - de nombreux devoirs, comme, par exemple, ceux de s'abstenir de tuer son semblable, de le séquestrer arbitrairement, de pénétrer chez lui sans son assentiment, de le diffamer, de le voler, de lui infliger des violences ou de l'asservir. À ces devoirs de l'individu correspondent en fait autant de droits des autres individus : droit à la vie, à la liberté,

⁵ Ce travail est d'ailleurs amorcé depuis quelques décennies, entre autre avec les écrits du Soudanais Mahmoud Mohamed Taha, pendu pour hérésie en 1985 par le président Numeiri, et de son élève et héritier de sa pensée, le juriste Abdullahi Ahmed An-Na'im. De Taha, voir *The Second Message of Islam*, New York, Syracuse University Press, 1987. De An-Na'im: *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*. New York, Syracuse University Press, 1990.

⁶ Erica-Irene A. Daes, *Les devoirs de l'individu envers la communauté et les limitations des droits et libertés de l'homme en vertu de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Contribution à l'étude de la liberté garantie à l'individu par la loi*, New York, Nations unies, 1983, p.40.

à la protection du domicile ou de l'honneur, de la propriété, ou encore droit à ne pas être torturé ou tenu en servitude.

[...] Il faudrait être aveugle pour ne pas voir les nombreux devoirs qui constituent la trame de fond du tissu juridique de nos sociétés contemporaines⁷.

Il serait donc faux de prétendre que la notion de devoirs est complètement absente de la conception moderne des droits. L'histoire des droits depuis 1789 témoigne de l'effort de penseurs républicains tels que Pufendorf, Rousseau, Mazzini, l'Abbé Grégoire et d'autres pour faire admettre la complémentarité des droits et des devoirs. Le républicanisme a mis l'accent sur la notion des devoirs de citoyenneté qu'exige un réel état démocratique. Le courant communautarien insiste également sur l'importance des devoirs pour vivre en société. Ces courants s'appuient sur une anthropologie philosophique particulière : la nature sociale de l'être humain. C'est cette nature et ses exigences que reflète et prend en compte l'article 29.1 de la Déclaration universelle de 1948. Cet article dispose que « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible. » Dans cet article, la communauté se présente comme la condition de l'épanouissement de la personne. L'article 29, seul article de la déclaration à porter sur les devoirs, montre bien « qu'il était impossible de rédiger une déclaration des droits sans proclamer les devoirs qui découlent du concept de liberté et qui rendent possible l'établissement d'une société pacifique et démocratique. Faute d'une telle disposition, toute liberté serait susceptible de conduire à l'anarchie et à la tyrannie⁸ ». Pour les mêmes raisons, le cinquième alinéa du préambule des Pactes internationaux reconnaît aussi des devoirs de l'individu envers autrui et envers sa collectivité : « Prenant en considération le fait que l'individu a des devoirs envers autrui et envers la collectivité à laquelle il appartient et est tenu de s'efforcer de promouvoir et de respecter les droits reconnus dans le présent Pacte ».

Plusieurs constitutions d'états modernes comportent une ou des références explicites aux devoirs de l'individu. C'est le cas des constitutions de l'Italie, de l'Espagne, du Portugal, de la Finlande, de la Grèce, de la Turquie et du Japon et de la loi fondamentale de la République fédérale allemande⁹. Au niveau régional, la fameuse Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, adoptée à Bogota en mai 1948, mentionne deux fois et demie plus de droits que de devoirs. Cependant, son préambule, qui consacre aux devoirs cinq de ses six paragraphes, est très explicite sur leur importance :

L'accomplissement du devoir de chacun est une condition préalable au droit de tous. Droits et devoirs se complètent corrélativement, dans toutes les activités sociales et politiques de l'homme. Si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté¹⁰.

Peut-on conclure, pour autant, que la notion de devoirs possède une importance aussi grande que celle des droits? Dans quelle mesure les pays signataires de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et des Pactes internatio-

⁷ Fatsah Ouguergouz, *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p.237.

⁸ Erica-Irene A. Daes, *op.cit.*, p.19.

⁹ Les devoirs les plus fréquemment mentionnés dans les constitutions nationales sont le service militaire, l'obligation de porter assistance à personne en danger, de notifier aux autorités les infractions graves portées à sa connaissance, d'impôt et de taxation, et le devoir des parents à l'égard des enfants.

¹⁰ Paragraphe 2 du préambule de la Déclaration de Bogota.

naux sont-ils sensibles à l'idée de devoirs? Aucun devoir ne figure dans les constitutions de l'Autriche, de la Barbade, de la Bolivie, de l'Équateur, d'Israël, du Luxembourg, de la Suède et de bien d'autres pays. Le gouvernement de l'Équateur s'en défend en disant que l'inscription de devoirs est inutile puisque ceux-ci découlent des droits¹¹. En outre, une minorité des devoirs énoncés s'exprime véritablement sous la forme de devoirs. L'insistance des états américains sur les devoirs, dans la Déclaration de Bogota, sera démentie par la Convention américaine relative aux droits de l'homme signée le 22 novembre 1969 à San Jose, Costa Rica, qui ne consacre qu'un seul article aux devoirs des personnes. Dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales de 1950, les devoirs font l'objet d'un article unique. Force est d'admettre que dans la majorité des pays occidentaux, la conception libérale des droits s'est imposée dans les constitutions et législations et qu'elle laisse bien peu de place aux devoirs.

■ La primauté des droits

L'inscription de droits de l'être humain dans des documents et dans le droit positif tire son origine de la philosophie politique du droit naturel moderne. L'hypothèse ou la fiction d'un « état de nature » permet de faire valoir les biens, tendances ou intérêts fondamentaux (vie, liberté, égalité et propriété) de l'être humain dans l'état de nature, et dont la vie en société, en dépit des obligations qu'elle entraîne à l'égard d'autrui, ne devrait pas le priver. Ces intérêts fondamentaux deviennent en société des droits qui ne sont attachés à aucune condition, à aucun devoir. Parce que naturels et antérieurs à la vie en société, ils sont inconditionnels et inaliénables. Le droit naturel moderne débouche ainsi sur une philosophie individualiste et contractualiste¹². D'origine conventionnelle, la société de son côté n'a pas de fondement naturel. C'est un accord rationnel entre les individus qui fonde l'autorité politique, dont la finalité est de protéger les droits individuels. L'origine naturelle et première des droits place ainsi au second plan les devoirs qui ne sont qu'un moyen de garantir les droits, et qui en découlent¹³.

L'émergence progressive des droits est donc liée à la lente formation de la personne et du sujet¹⁴. L'anthropologie philosophique de la modernité qui insiste sur la raison et le sujet comme fondement des normes et des valeurs ouvre la voie à un processus d'émancipation de l'être humain qui passe par les droits et non les devoirs. C'est cet esprit qui anime la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, totalement muette sur les devoirs en dépit du préambule qui énonce que le but de la Déclaration est de rappeler à tous les membres du corps social leurs droits et leurs devoirs. Car le contractualisme de la conception libérale repose explicitement sur des devoirs. En effet, « la théorie du contrat social est fortement 'productrice' de devoirs. Les hommes 'en entrant en société' conservent, certes, quelques droits naturels (liberté individuelle, droit de pro-

¹¹ Erica-Irene A. Daes, *op.cit.*, p.22-32.

¹² « [L]e pouvoir, on se le rappelle, sera dit légitime s'il respecte un certain nombre de prérogatives accordées à l'individu *comme tel*. En d'autres termes, l'individu, avec ses droits, constitue le but de l'association politique, ce qui relie la conception des droits de l'homme à l'idée d'un pouvoir basé sur le *contrat social* ». Guy Haarscher, *Philosophie des droits de l'homme*, quatrième édition revue, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993, p.13.

¹³ Un philosophe chinois rappelle de manière concise cette évidence: « The primacy of natural right over duty is obvious, as there is no equivalent "natural duty," but only duties derived from rights ». Qianfan Zhang, « The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: a Reconstruction of Confucianism », *Journal of Chinese Philosophy*, vol.27, n° 3, 2000, p.317.

¹⁴ Yves Madiot, *Considérations sur les droits et les devoirs de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p.113.

priété). Mais ils seront surtout soumis à des devoirs qui sont ceux de la vie en société¹⁵ ». Néanmoins, le modèle politique engendré par le contractualisme n'acquiert de sens que par la volonté des sujets d'être ensemble. Il s'agit d'une modification radicale dans la façon d'envisager l'autorité politique (comme issue de la volonté des individus) et le rapport de l'individu à l'autorité (l'individu se soumet à des lois auxquelles il a librement consenti). Ainsi, l'individualisme social et juridique et les droits prennent le pas sur les devoirs de la vie en société. Même si ces derniers constituent une nécessité, ils demeurent implicites. C'est sans doute pourquoi les textes constitutionnels qui jalonnent l'histoire du développement de la pensée libérale témoignent de « l'absence d'une véritable réflexion sur les devoirs [...] ». Cette constatation n'est d'ailleurs pas une surprise. Cette conception, centrée sur l'individu et sur ses droits, ne peut que délaissier une notion qui s'analyse en une contrainte et non en une libération¹⁶ ».

Dans l'esprit de plusieurs penseurs, les droits et plus particulièrement la liberté impliquent néanmoins une réciprocité qui transforme le droit en un devoir de respecter le même droit chez autrui. Cette idée, clairement énoncée dans l'article 4 de la Déclaration de 1789, fait de la liberté de l'autre une limite à la liberté du sujet, un devoir qui incombe à l'individu : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits¹⁷ ». La réciprocité des droits et des devoirs constituerait ainsi la thèse principale de la pensée libérale. Le droit de A, à la liberté d'expression par exemple, entraîne le devoir de B de ne pas faire obstacle au droit de A de s'exprimer. Si pour A, ce droit n'implique en soi aucun devoir, le même droit de B entraînera pour A un devoir. Ainsi, le droit et le devoir se définissent par rapport au même objet : la liberté d'expression de A, mais dans des sujets différents. Et, en effet, les droits ne pourraient jamais être exercés correctement s'ils n'étaient pas aussi reconnus par des personnes qui en font leurs devoirs¹⁸ .

Par ailleurs, la corrélation entre droits et devoirs pourrait également être argumentée par le caractère relationnel des droits de l'être humain. Selon Leslie Ruth Shepard, les droits mettent en relation l'individu et l'État. Les droits de l'être humain sont fondés dans certains besoins particuliers et le passage du besoin au droit suppose qu'une obligation de satisfaire ce besoin incombe à quelqu'un d'autre. Ce qui fonde le droit ce n'est pas le besoin comme tel, mais la relation entre un être qui possède une caractéristique humaine naturelle universelle - le besoin en question - et quelqu'un d'autre qui détient les moyens de le satisfaire. Le droit ne peut

¹⁵ *Ibid.*, p.127.

¹⁶ *Ibid.*, p.129.

¹⁷ Dans *Justice et Charité* (1848), Victor Cousin explique la signification de cette doctrine classique de la réciprocité des droits et des devoirs : « Le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect ; et réciproquement, vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous. Ni vous ni moi n'avons d'autre droit l'un sur l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux. [...] Qu'est-ce, en effet, on ne saurait trop se le répéter à soi-même et aux autres, qu'est-ce que mon droit à votre respect sinon le devoir que vous avez de me respecter parce que je suis un être libre ? Mais vous-même, vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal, et en moi d'un devoir égal ». Cité par Daniel Colard, « Le principe de l'indivisibilité des droits et des devoirs de l'homme » dans P. Meyer-Bisch et J.P. Durand (dir.), *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*, Actes du V^e colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme tenu à l'Université Fribourg, Suisse, en 1987, parus dans *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 168, 1989, p.23.

¹⁸ Fathali M. Moghaddam et al., « Toward a Cultural Theory of Duties », *Culture and Psychology*, vol.6, n° 3, 2000, p.276.

être fondé simplement dans le besoin lui-même¹⁹. Ce quelqu'un d'autre est l'État. Pour cette raison, les droits des individus correspondent aux devoirs de l'État. Par ailleurs, l'État n'ayant pas besoin de la même protection contre les particuliers, il ne possède pas de droits qui entraîneraient des devoirs pour les individus.

C'est toutefois pour une raison beaucoup plus pragmatique que les droits priment les devoirs dans la pensée libérale : le pouvoir dont dispose l'État et qui se traduit par le monopole de l'exercice légitime de la force. L'histoire du vingtième siècle, marquée par les totalitarismes et les crimes contre l'humanité, montre l'importance de baliser juridiquement les rapports entre l'État et le citoyen, d'encadrer ce pouvoir de l'État. Les droits ont donc pour fonction de protéger l'individu et ses droits contre un pouvoir arbitraire ou capricieux, et d'assurer la moralité de l'État²⁰. L'urgence d'imposer un garde-fou au pouvoir mène en effet à la protection des droits des individus et non aux devoirs. « L'histoire enseigne qu'une telle protection est indispensable tandis qu'aucune nécessité impérative n'exige que l'État soit protégé contre les particuliers²¹ ». Martin et Nickel reconnaissent aussi que les états sont les premiers destinataires des droits de l'être humain, mais ils considèrent que les individus en sont les seconds destinataires ; ils ont donc comme devoir de promouvoir les droits de l'être humain lorsqu'ils sont en position de le faire²². Ce devoir découle toutefois de la prépondérance des droits. Comme le souligne Donnelly, les droits de l'être humain, tels qu'ils ont été compris jusqu'à présent, reposent sur une conception de la personne dotée de droits inaliénables, tournés contre la société et, principalement, contre l'État ; droits qui lui confèrent priorité sur les intérêts et buts collectifs²³.

Le glissement de la moralité au droit qui s'est opéré progressivement dans les sociétés occidentales modernes constitue un autre facteur qui explique non seulement la prépondérance des droits, mais l'effacement presque total des devoirs ou encore leur récupération par le langage des droits. Les devoirs ne sont plus une dimension de la moralité interpersonnelle, mais une manière d'exercer ses droits. Interrogés sur ce qu'ils considèrent être leur devoir le plus important, de jeunes Américains répondent : Réussir à l'école ; m'accomplir ; mettre mes talents à profit. Sunil Bahtia considère que cette manière de concevoir les devoirs reprend le langage et les exigences des droits : leur devoir consiste à exercer leurs droits²⁴. C'est aussi l'opinion de Carole Smith qui soutient que la prolifération du langage des droits tend à remplacer la relation entre droits et devoirs par les seuls droits ; ce qui contribue à marginaliser le rôle des obligations dans les affaires humaines, à négliger les responsabilités et à affaiblir le souci à l'égard d'autrui²⁵. En outre, les sociétés libérales sont de plus en plus caractérisées par une pluralité des ordres de valeurs. Et « le pluralisme (même s'il est parfois artificiel) tend à réduire la dose des devoirs imposés aux individus »²⁶.

¹⁹ Leslie Ruth Shapard, *Human rights, Universality, and Governments*, Thèse de doctorat. Knoxville: Université du Tennessee, 1998, p.61.

²⁰ Sir John Laws, « Beyond Rights », *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.23, n° 2, 2003, p.265-280.

²¹ Erica-Irene A. Daes, *op.cit.*, p.17.

²² R. Martin et J.W. Nickel, *op.cit.*, p.178.

²³ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and in Practice*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1989, p.145.

²⁴ Sunil Bahtia, « Can We Return to the Concept of Duty in a Culture of Rights ? Implications for Morality and Identity », *Culture and Psychology*, vol.6, n° 3, 2000, p.310.

²⁵ Carole Smith, « The Sequestration of Experience : Rights Talk and Moral Thinking in 'late modernity' », *Sociology*, vol.36, n° 1, 2002, p.50.

²⁶ Yves Madiot, *op.cit.*, p.134.

D'autres facteurs expliquent encore la priorité des droits. C'est le cas de l'économie de marché qui va de pair avec une certaine conception de l'être humain mettant l'accent sur l'autonomie et la liberté. Les impératifs économiques et l'idéologie néolibérale qui les fonde estompent les devoirs et contribuent à répandre l'idée que « moins d'État » devient synonyme de « plus de liberté ». La critique néolibérale nie également la légitimité des droits de deuxième génération, ceux qui correspondent aux devoirs de l'État²⁷. Il en résulte un renforcement des droits individuels au détriment des devoirs de l'individu, en même temps qu'une remise en question des droits sociaux et économiques, c'est-à-dire des devoirs à la charge de l'État. Par conséquent, les devoirs de solidarité tendent à disparaître, de même que les autres devoirs qu'ils soient individuels ou collectifs.

Finalement, dans les sociétés libérales, la liberté est sans cesse menacée par des « doctrines et des courants liberticides » : freudisme, marxisme, structuralismes²⁸. Les régimes totalitaires, par l'utilisation qu'ils en ont faite, ont contribué à dénigrer « le thème des devoirs de l'homme [qui] n'est certainement pas porteur politiquement - pour ne pas dire plus : il suscite au mieux la réserve et l'esquive, au pire l'ironie et le mépris²⁹ ». En ce sens, l'encerclement des droits et de la liberté par les devoirs justifie qu'on s'inquiète davantage des premiers que des seconds³⁰.

En résumé, dans la pensée libérale, les devoirs sont surtout des devoirs négatifs qui se présentent comme la contrepartie des droits et libertés des autres individus. Ils visent à prévenir l'anarchie et l'annihilation de la liberté elle-même ; ce sont des interdictions de faire ce qui peut empêcher la jouissance légitime des droits et libertés. La liberté de l'individu, dans cette conception, demeure la valeur fondamentale : « chaque fois qu'il y a conflit entre la liberté personnelle de l'individu et d'autres droits et intérêts, c'est la liberté de l'individu qui l'emporte³¹ ».

Cependant, la place et l'importance des devoirs ne sont pas, de toute évidence, fixées à tout jamais. La relation des droits aux devoirs serait marquée dans l'Occident moderne par une dialectique qui oppose les deux notions pour mieux les réunir ensuite. Les droits de première génération correspondent à l'émergence de droits contre l'oppression d'un système qui ne reconnaissait que des devoirs. Avec la seconde génération de droits, réapparaît la notion de devoirs. Il ne s'agit pas de devoirs qui s'adressent à l'individu, mais à l'État ; ils sont nécessaires pour que les droits formels de première génération deviennent des droits réels. Finalement, l'émergence des « droits de l'homme » sur le plan international entraîne une nouvelle génération de droits qui impliquent une solidarité de « tous les acteurs du jeu social³² » et qui appellent des devoirs de la part des états, non des individus. D'une part parce que la marge de manœuvre des individus est extrêmement réduite lorsqu'il s'agit des droits de solidarité, des droits culturels et des droits des peuples, et d'autre part parce que la déresponsabilisation des individus dans les sociétés occidentales modernes entraîne le transfert à la charge de l'État de la presque totalité

²⁷ *Ibid.*, p.142-143.

²⁸ *Ibid.*, p.115.

²⁹ Daniel Colard, *op.cit.*, p.17.

³⁰ Yves Madiot, *op.cit.*, p.120.

³¹ Erica-Irene A. Daes, *op.cit.*, p.iv.

³² Daniel Colard, *op.cit.*, p.21.

des obligations³³. Une certaine sensibilisation des individus et, il faut bien le dire, une incompétence des états à s'acquitter de ces devoirs à l'égard des autres peuples, ramènent toutefois dans le giron de l'agir individuel les devoirs qui correspondent aux droits de troisième génération³⁴. En outre, les discussions autour d'une quatrième génération de droits (les droits non anthropocentriques) et le renouvellement de l'éthique contemporaine jouent sur la détermination des devoirs dans la conception libérale³⁵.

Ainsi, le parcours du développement conceptuel des droits, de la première à la troisième génération, montre une tangente nette entre un système marqué à l'origine par des droits fondamentaux négatifs attachés uniquement à l'individu, et un système à tendance un peu plus solidaire dans lequel l'individu est mis en relation avec les autres êtres humains, présents et futurs, ainsi qu'avec son environnement. Ce parcours rapproche la conception moderne des droits des conceptions plus traditionnelles. Cependant, le noyau dur de la conception moderne demeure les droits fondamentaux inconditionnels et inaliénables, auxquels s'associent de plus en plus des devoirs, mais des devoirs dont le statut reste secondaire par rapport aux droits. On peut penser que la conception occidentale moderne devra sans doute « procéder à une pondération, à un réajustement ou à une correction des droits par les devoirs ». Mais on ne peut imposer des devoirs par décret. « Pour être respectés, ceux-ci doivent être compris et consentis librement³⁶ ».

■ SOCIÉTÉS « NON MODERNES » ET DEVOIRS

Le concept de droits de l'être humain tel qu'on le trouve dans la pensée libérale est une notion exogène aux sociétés d'Afrique, d'Asie et du Moyen-Orient³⁷. Il ne fait pas *a priori* partie de l'univers conceptuel de ces sociétés, traditionnellement plus préoccupées par l'harmonie et le bien de la collectivité. C'est sous la pression des pays occidentaux qu'il s'impose à elles, mais il demeure pensé en relation étroite avec les devoirs. Ces sociétés sont dites traditionnelles au sens où le passé et les traditions jouent un rôle important dans l'identité des groupes. Ce sont aussi des sociétés communautaires parce que la communauté est première et que l'identité des personnes se définit en fonction du rôle et du statut occupés dans la commu-

³³ Simone Goyard-Fabre, « La dérive des droits fondamentaux » dans Guy Lafrance (dir.), *Éthique et droits fondamentaux*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1989, p.61-71.

³⁴ Il faut cependant noter que dans la conception libérale des droits la reconnaissance des droits de troisième génération comme droits de l'être humain est contestée. Pour Rivero, cela contribue à banaliser tous les droits de l'être humain. Comme les droits de troisième génération ne peuvent pas être garantis de la même manière que les autres, ils demeurent un idéal moral dont le flou rejaillit sur la notion même de droits. Jean Rivero, « De nouveaux droits de l'homme », *Revue des sciences morales et politiques*, n° 4, 1982, p.673-686.

³⁵ En effet, « des orientations nouvelles, telles la promotion de l'écologie et la défense de l'environnement provoquent un renouvellement de la réflexion ». Pour Claude Lévi-Strauss (Rapport de la Commission spéciale de l'Assemblée nationale sur les libertés, *Doc. parl.*, 1977 ; n° 3455, tome III, p.182), le fondement de la liberté ne doit pas être cherché dans l'homme, mais dans la reconnaissance de l'homme en tant qu'être vivant. À ce titre, les droits de l'homme trouvent leur limite « naturelle » dans les droits des autres espèces vivantes et l'homme « perd ses droits dès que ceux-ci mettent en danger l'existence d'une autre espèce en tant que telle ». Dans le même sens, « protéger les droits des générations futures aboutit à charger de devoirs les générations actuelles ». Yves Madiot, *op. cit.*, p.134.

³⁶ Daniel Colard, *op. cit.*, p.26.

³⁷ En Amérique latine, c'est sans doute en grande partie sous l'impulsion de la théologie de la libération que se développe l'idée de droits et libertés. Elle ne semble pas toutefois avoir remplacé les liens communautaires ; peut-être parce que la pensée libertaire qui accompagne l'économie de marché fait face à un socialisme durable.

nauté. Hormis ces deux caractéristiques importantes, elles partagent – dans leur grande diversité – un même état : elles existent comme négation. Elles sont dites « non » modernes, « non » occidentales, « non » industrialisées.

Par ailleurs, ces sociétés sont également en mutation et en rupture avec l'organisation traditionnelle et communautaire qui prévalait avant les indépendances. Le modèle politique à l'occidental, fondé sur la démocratie et l'idée de nation, s'adapte plus ou moins bien là où les notions d'ethnie et de clans continuent de prévaloir³⁸. Aussi, l'organisation traditionnelle et communautaire continue-t-elle parallèlement d'exister en dehors des grands centres et dans certains quartiers urbains. On assiste ainsi à une dichotomie importante entre l'exercice réel d'une participation politique - au sens classique du terme - par des individus rassemblés en communautés, et le modèle de participation politique plus distanciée des grands ensembles, requis par la forme de l'État nation. La problématique de la relation des droits aux devoirs s'en trouvera complexifiée.

■ Prééminence des devoirs dans les sociétés communautaires

C'est peut-être cette oscillation forcée entre tradition et modernité qui donne à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples son caractère hybride. Bien qu'on puisse penser que « le concept communautaire des droits de l'homme est la marque de la Charte africaine³⁹ », il serait plus juste de dire - sans toutefois nier cette particularité - que celle-ci constitue un effort pour concilier les normes internationales de protection des droits de l'être humain avec une conception des droits et des devoirs plus respectueuse de la réalité africaine⁴⁰. Il en résulte un texte original qui tente d'intégrer les trois générations de droits, mais sur lequel l'influence de la conception occidentale moderne demeure forte.

Les articles 27, 28 et 29 de la Charte africaine, qui traitent des devoirs des individus, comptent onze paragraphes et forment un chapitre entier du document. En ceci, le document « est très révélateur de la place que notre instrument entend accorder au concept ».

La Charte Africaine semble ainsi exprimer une autre caractéristique de la conception africaine des droits de l'homme qui trouverait son fondement dans la nature des modes d'organisation sociale de l'Afrique traditionnelle dont on a vu qu'ils reposaient sur une structure communautaire ; ceux-ci excluaient, par conséquent, tout individualisme exacerbé et plaçaient la personne humaine au centre de tout un faisceau de droits et d'obligations. C'est donc à la lumière de ce trait de civili-

³⁸ C'est ce que rappelle Bernard Debré dans l'analyse qu'il fait du génocide rwandais : « Jamais la France ne s'est demandé si la démocratie pouvait avoir une 'légitimité' variable selon les pays et les coutumes... Cet aveuglement a conduit à des absurdités criminelles. Dans un sens il s'agit de véritable dictature du prolétariat qui, à la mode africaine, s'écrit dictature de l'ethnie la plus nombreuse ». Et aussi : « cet idéal de la démocratie n'est applicable que si les notions d'ethnie ou de clan ont disparu au profit de l'idée de nation sinon la démocratie ne se résume qu'à la dictature de l'ethnie majoritaire ». Bernard Debré, *La véritable histoire des génocides rwandais*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch Éditeur, 2006, p.88 et p.193. Je ne considère pas ce jugement comme condescendant. Il me semble au contraire qu'il est réaliste et prend en compte un trait culturel important, ignoré des politiques occidentalistes, qui constitue une cause des échecs de démocratisation. Il permet en tout cas de comprendre en bonne partie les raisons qui expliquent la récurrence des conflits autant dans la région des Grands Lacs (Ouganda, Rwanda, Burundi, République démocratique du Congo) qu'en Afrique centrale (République centrafricaine, Congo-Brazzaville, Gabon, Angola, Soudan, Tchad, etc.) depuis les indépendances, si ce n'est dans presque toute l'Afrique subsaharienne. De même, la guerre en Irak camoufle une guerre civile qui oppose là aussi des groupes ethniques ou confessionnels : sunnites, shiites, kurdes.

³⁹ Tunguru Huaraka, « Les fondements des droits de l'homme en Afrique » dans A. Lapeyre, F. de Tinguy et K. Vasak (dir.), *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1990, p.244.

⁴⁰ Fatsah Ouguerouz, *op.cit.*, p.xxvi.

sation qu'il faut apprécier la place privilégiée accordée aux devoirs de l'individu dans la Charte Africaine et l'affirmation de leur lien dialectique avec ses droits et libertés⁴¹.

Le rapport de présentation de l'avant-projet de la Charte justifiait cette importance accordée aux devoirs par le fait que « La conception d'un individu à la fois totalement libre et totalement irresponsable et en même temps opposé à la société, n'est pas conforme à la philosophie africaine⁴² ». Celle-ci véhicule plutôt une anthropologie communautaire : l'être humain naît d'un groupe, il vit dans une communauté et lui appartient. Dans les sociétés communautaires, africaines et autres, l'idée d'un être humain dissocié de sa communauté est difficile à concevoir. La communauté est naturelle et nécessaire ; elle n'est pas ce contre quoi il faut protéger l'individu, mais bien ce qui le protège. Par conséquent, les droits ne peuvent être pensés comme antérieurs à la communauté, ou comme inaliénables. Leur caractère principal réside dans leur liaison indéfectible avec les devoirs. Par exemple, dans « les traditions, la culture et la civilisation africaine, les intérêts de la communauté ne sont pas en conflit avec les droits et les devoirs de l'individu. Les deux sortes d'intérêts et de devoirs sont interconnectées et ordinairement, se renforcent mutuellement. Dans la société traditionnelle africaine, la notion de droits de l'homme est bicéphale dans la conception et dans l'application⁴³ ». Par ailleurs, le respect dû à une personne dépendra de la manière dont elle s'acquitte de ses devoirs. En raison de l'importance première du groupe, l'ordre social et la justice ne reposent pas sur les droits des individus, mais sur leurs obligations. Le but de la justice ne consiste pas à renforcer les droits, mais à favoriser un règlement des litiges qui ne soit pas préjudiciable à la cohésion du groupe⁴⁴. Dans plusieurs sociétés communautaires, la justice, dans sa forme traditionnelle, a d'ailleurs comme finalité la réconciliation des parties ou la médiation, plutôt que l'application de règles rigides qui divisent la communauté entre bons et méchants⁴⁵.

Il existe donc une dynamique entre l'individu et la société que reflète la dialectique entre les droits et les devoirs de l'individu d'une part, et le devoir de la communauté à l'égard de l'individu d'autre part. Cette harmonisation des droits et des devoirs, des intérêts du groupe et de ceux de l'individu, forme, selon Tunguru Huaraka, la fibre morale de la société : « la participation à la vie de la communauté est un devoir et une obligation qui, en même temps, génère pour l'individu droits et devoirs⁴⁶ ». La valeur de l'individu repose sur sa participation à la vie collective et son engagement envers les fins de sa communauté. En s'acquittant de ses devoirs,

⁴¹ *Ibid.*, p.233.

⁴² *Réunion des experts pour l'élaboration d'un avant-projet de Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*, Dakar, 28 novembre/8 décembre 1979, Doc. O.U.A., CAB/LEG/67/3/Rev., p.2. Cité par Fatsah Ouguergouz, *op.cit.*, p.234.

⁴³ Tunguru Huaraka, *op.cit.*, p.239.

⁴⁴ Surya Prakash Sinha, « Human Rights: A Non-Western Viewpoint », *Archives de philosophie du droit et de philosophie sociale*, vol.67, 1981, p.85.

⁴⁵ Hallie Ludsin, « Cultural Denial : What South Africa's Treatment of Witchcraft Says for the Future of Its Customary Law », *Berkeley Journal of International Law*, vol.21, n° 6, 2003, p.70. Il existe une abondante littérature sur les formes de justice traditionnelle et leur ancrage communautaire. Voir entre autre : Albert W. Dzur et Susan M. Olson, « The Value of Community Participation in Restorative Justice », *Journal of Social Philosophy*, vol. 35, n° 1, 2004, p. 91-107 ; Peter Uvin, « Les tribunaux *gacaca* du Rwanda », dans D. Bloomfield, T. Barnes et L. Huysse (dir.), *La réconciliation après un conflit violent : un manuel*, Stockholm, IDEA, 2004, p. 146-153 ; Aneta Wierzyńska « Consolidating Democracy Through Transitional Justice : Rwanda's Gacaca Courts », *New York University Law Review*, vol. 79, n° 5, 2004, p.1934-1969 ; Gerry Johnstone, *Restorative Justice. Ideas, Values, Debates*, Willan Publishing, 2002.

⁴⁶ Tunguru Huaraka, *op. cit.*, p.240.

l'individu affirme son appartenance à la communauté et c'est cette appartenance qui lui confère une dignité. La dignité et la valeur reposent d'ailleurs sur le fait qu'on est fils ou fille de..., petit-fils ou petite-fille de..., cousin, frère ou sœur de..., du clan de..., comme en témoignent souvent les noms dans certaines sociétés africaines et arabes. Celui qui ne s'acquiesce pas de ses devoirs à la satisfaction de la communauté pourra être ostracisé et perdre sa dignité. En ce sens, les devoirs expriment et symbolisent la dignité humaine. Ce faisceau de relations peut entraîner des obligations particulières, par exemple, à l'égard des aînés, considérés comme les plus au fait du passé et des traditions. Ainsi, dans les sociétés africaines, les relations à l'intérieur de la famille s'organisent autour de quatre principes : le respect, la réserve, la responsabilité et la réciprocité⁴⁷. Ces principes situent la personne par rapport aux autres et orientent forcément la conception des droits et des devoirs.

Cette organisation ne signifie pas pour autant que l'individu n'a en soi aucune valeur. Les sociétés traditionnelles accordent une grande valeur à l'être humain, comme elles en accordent à la nature et à tout ce qui rend la vie possible. Mais pas une plus grande. L'être humain possède des droits, mais non des droits qui le placeraient de manière absolue au-dessus de tout. Il possède surtout des devoirs envers ce qui le rend existant. Par conséquent, les droits découlent des devoirs.

■ Prééminence des devoirs dans les traditions religieuses

Dans certaines sociétés traditionnelles, la religion joue un rôle d'organisation communautaire, sociale et politique important. La communauté ou l'ensemble de la société repose alors sur une éthique sociale dérivée de sources religieuses. La relation entre droits et devoirs en découle également et, comme dans les sociétés communautaires, les devoirs y tiennent une place prioritaire. Philosophie ou religion, le confucianisme enseigne ainsi que les droits individuels découlent du devoir universel de respect de la dignité humaine⁴⁸. La morale confucéenne, tournée vers le devoir de devenir humain, conçoit cet accomplissement non pas uniquement en rapport à soi, mais en relation avec autrui, dans la famille, dans la société, au sein de l'état, dans la communauté globale. Dépasant le cadre de l'appartenance communautaire, la visée confucéenne est anthropocosmique ; c'est-à-dire qu'elle est tournée vers la communication entre soi et la communauté, vers l'harmonie entre l'espèce humaine et la nature, et vers l'harmonie entre l'humanité et les cieux⁴⁹.

L'hindouisme, pour sa part, associe la notion de devoir (*dharma*) à l'ordre du monde. Il s'accompagne d'une organisation sociale stratifiée et hiérarchisée dans laquelle les personnes n'ont ni les mêmes devoirs ni la même valeur en raison de leurs actions passées (*karma*). Cette stratification réduit la portée et la possibilité des droits⁵⁰. Par ailleurs, dans le judaïsme, les dix commandements établissent des devoirs desquels sont tirés des droits : « [...] 'tu ne tueras pas' implique le droit à la

⁴⁷ Niara Sudarkasa, « African and Afro-American Family Structure: A Comparison » dans *Black Scholar*, vol.11, nov.-déc. 1980, p.50. Cité dans Josiah A. M. Cobbah, « African Values and the Human Rights Debate: An african Perspective », *Human Rights Quarterly*, vol.9, n° 3, 1987, p.321.

⁴⁸ Qianfan Zhang, *op.cit.*, p.316.

⁴⁹ Fred Dallmayr, « 'Asian Values' and Global Human Rights », *Philosophy East & West*, vol.52, n° 2, 2002, p.179-180.

⁵⁰ Emma Tomalin, « Religion and a Rights-based Approach to Development », *Progress in Development Studies*, vol.6, n° 2, 2006, p.100.

vie de tout homme ; 'tu ne voleras pas', suppose le droit à la propriété, 'tu aimeras l'étranger comme toi-même' oblige à reconnaître le droit à la dignité de tout homme. Dès la Genèse, il apparaît que le droit à la vie de l'homme est référé à la Loi, au commandement : dès qu'il naît (sic) au monde, Adam reçoit l'obligation de 'croître et de multiplier', donc de *donner* la vie, de maîtriser et civiliser la nature, donc *d'assurer* le droit à la vie (Genèse, I, 28)⁵¹ ». Même chose dans l'islam. Les devoirs du croyant envers Dieu entraînent des droits pour le croyant. « Signifiant soumission, obéissance à Allah, le Seigneur de l'Univers, la loi de l'Islam affirme d'abord les droits de Dieu sur la créature, c'est-à-dire les devoirs de celle-ci envers Lui, avant d'envisager les devoirs de l'homme envers lui-même. À ces devoirs prescrits correspondent les droits correspondants : les premiers des droits, les seuls indiscutables parce que non octroyés sont les *droits de Dieu*⁵² ». Dans l'ensemble des religions, concevoir des droits indépendamment des devoirs est incohérent⁵³. Les droits constituent ainsi soit une forme de rétribution pour s'être acquitté correctement de ses devoirs, soit ils sont donnés à l'être humain par Dieu et supposent une forme de retour.

■ Les droits dans la pensée islamique et dans l'islamisme

L'islamisme ou islam politique, qui connaît une résurgence dans les pays musulmans depuis les années 1970, rassemble des penseurs de nationalités différentes qui partent tous du constat que les idéologies politiques et économiques occidentales ont échoué à construire un monde meilleur et surtout plus juste. Pour eux, l'alternative réside dans la création d'un état authentiquement islamique. Ce que signifie « authentiquement islamique » varie toutefois d'un penseur à un autre. Parmi les islamistes les plus influents, certains ont adopté une approche réformatrice, tels que l'Iranien Ali Shariati et le Soudanais Mahmoud Mohamed Taha, alors que d'autres ont prêché un islam beaucoup plus rigoriste. C'est le cas du Pakistanais Sayyid Abul A'la Mawdudi, de l'Égyptien Sayyid Qutb et de l'Iranien Ruhullah Musavi Khomeini. Sur le plan politique et juridique, l'influence des seconds a été beaucoup plus importante, on le sait, que celle des penseurs réformistes. Ainsi, comprendre la relation des droits aux devoirs dans l'islam nécessite un détour par l'islamisme, puisque l'islamisme « présente un modèle d'organisation politique et juridique véhiculant une vision particulière du droit et de l'État ce qui est déterminant pour le statut et la place accordée aux droits de l'homme dans une société donnée. En deuxième lieu, parce qu'au sein de cette théorie générale il existe une position exprimée en termes plus précis sur les droits de l'homme, ou sinon, sur les sujets qui se situent dans les zones de conflit entre ces droits et la Charia⁵⁴ ».

⁵¹ Jean-Marc Chouraqui, « Des devoirs aux droits de l'homme: une perspective juive » dans A. Lapeyre, F. de Tinguy et K. Vasak (dir.), *op.cit.*, p.81.

⁵² Robert Santucci, « Le regard de l'Islam » dans Emmanuel Hirsch (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Librairie des Libertés, 1984, p.169.

⁵³ Emma Tomalin, *op.cit.*, p.100.

⁵⁴ Vida Amirmokri, *L'Islam et les droits de l'homme. L'islamisme, le droit international et le modernisme islamique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p.8. Nous nous limiterons ici à la vision particulière du droit et des droits véhiculée par l'islamisme. En ce qui concerne les « sujets qui se situent dans les zones de conflit entre ces droits et la Charia » nous en avons déjà traité ailleurs ; voir à ce sujet Dany Rondeau, *Prologomènes à une éthique globale interculturelle*, thèse de doctorat, Université Laval, 2001.

La vision particulière du droit et des droits véhiculée par l'islamisme ne se trouve pas dans les constitutions nationales des pays musulmans qui ne font mention des devoirs ni plus ni moins que les constitutions des pays occidentaux ou les documents internationaux. On la trouve davantage dans la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme⁵⁵, texte d'origine privée élaboré par des juristes et érudits musulmans⁵⁶, et qui a, pour le monde islamique, la même valeur que de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 pour les pays occidentaux. La Déclaration islamique n'est pas un document juridique, mais un guide pour instaurer l'ordre islamique et « dissiper des esprits de nombre de gens la confusion et les méprises causées par la propagation de notions mensongères et fallacieuses sur l'Islam⁵⁷ ». Dès l'introduction, le document est clair sur la nature des droits de l'homme que veut promouvoir cette lecture de l'Islam.

Les droits de l'homme dans l'Islam ne sont ni un don d'un roi ou d'un gouvernant, ni une décision d'un pouvoir local ou d'une organisation internationale, mais bien des droits contraignants en raison de leur force divine, ne supportant ni suppression, ni abrogation, ni invalidation, ni violation, ni renoncement.

Le document relatif aux droits de l'homme dans l'Islam que nous annonçons aujourd'hui est le fruit d'un effort sincère et fidèle d'une bonne élite parmi les grands penseurs du monde musulman et les dirigeants des mouvements islamiques. Ceux-ci se sont élevés au-dessus de la situation actuelle avec ses considérations de temps, de lieu et de personnes propres à un milieu ou un peuple. Ce document est de ce fait, grâce à l'appui de Dieu, une expression exacte et complète des droits de l'homme issus du Livre de Dieu et de la Sunnah de son Messager [Mahomet], prière et salut de Dieu sur lui⁵⁸.

Deux choses sont à retenir de ce préambule : a) seule la volonté divine constitue la source légitime du droit, et b) les droits sont contraignants. C'est pourquoi l'expression des droits prend principalement la forme d'obligations et d'interdictions : le sang humain est sacré et ne doit pas être répandu inutilement ; il n'est pas permis d'opprimer les femmes, les enfants et les vieillards, les malades ou les blessés ; l'honneur et la chasteté des femmes doivent être respectés ; celui qui a faim doit être nourri ; celui qui est nu doit être vêtu, et le blessé et le malade doivent être soignés⁵⁹. Plusieurs penseurs islamistes, dans leur désir de prouver que l'islam énonce des droits, traduisent les devoirs en droit. Ainsi, l'interdiction de tuer devient le droit à la protection ; le devoir du gouvernant d'établir la justice est un droit à la justice ; le devoir de ne pas maintenir injustement quelqu'un en esclavage serait le droit à la liberté ; les droits économiques seraient la véritable signification du devoir de gagner sa vie et de celui d'aider ceux qui sont dans le besoin ;

⁵⁵ Abdelfattah Amor, « La place de l'Islam dans les constitutions des états arabes. Modèle théorique et réalité juridique » dans Gérard Conac et Abdelfattah Amor (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, p.24.

⁵⁶ Fatsah Ouquergouz, op.cit., p.382. Il existe des différences importantes et significatives entre la version arabe originale et la version française publiée par le Conseil islamique, d'ailleurs plus sommaire. Aldeeb Abu Sahlieh souligne que les auteurs de la Déclaration ne s'expliquent pas sur les raisons pour lesquelles la traduction française n'est pas intégrale (*Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, Winkler, 1994, p.481). Pour cette analyse, nous nous référons à la traduction littérale de la version arabe produite par Maurice Borrmans, parue dans *Islamochristiana*, n° 9, 1983, p.121-140, et reproduite par Aldeeb Abu-Sahlieh, (op.cit., p.486-496).

⁵⁷ Introduction à la première Déclaration (1980) faite par Salem Azzam, Secrétaire général du Conseil islamique, et reproduite dans Aldeeb Abu-Sahlieh, op.cit., p.472.

⁵⁸ Introduction à la deuxième Déclaration (1981) faite par Salem Azzam, Secrétaire général du Conseil islamique, et reproduite dans Aldeeb Abu-Sahlieh, op.cit., p.486.

⁵⁹ Sayyid Abul A'la Mawdudi, *Human rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation, 1980, p.12.

l'obligation de dire la vérité serait le droit à la liberté d'expression⁶⁰.

Comme le remarque Donnelly, « contrairement à la corrélation entre droits et devoirs dans la pensée libérale, le droit ici ne correspond pas à une obligation d'autrui, mais à une obligation de celui qui possède le droit⁶¹ ». Mais comme la priorité va aux droits de Dieu, les devoirs des êtres humains envers Dieu passent en premier, puis viennent les devoirs envers autrui, qui font également partie des droits de Dieu. « La notion de 'Droits de Dieu' découle naturellement de la vision islamique de la condition humaine. Le Coran définit l'Homme comme une *créature de Dieu* : une créature appartenant en totalité à Dieu, et n'ayant de pouvoir ni sur son origine, ni sur son destin terrestre, ni sur ses fins dernières. Dans un tel contexte, parler des 'Droits de l'Homme' n'est-ce pas une façon métaphorique de parler des 'Droits de Dieu'? Lorsqu'on tient la vie pour un don de Dieu, on conçoit aisément que Dieu ait un 'droit' sur le destin de cette vie⁶² ».

Ce droit de Dieu sur l'existence créée fonde les devoirs fondamentaux et premiers du croyant : avoir foi en Dieu, se soumettre à sa volonté et chercher à lui plaire, lui obéir et l'adorer. « Ces droits et ces obligations ont la précedence sur tous les autres droits ; en tant que tels ils doivent être accomplis même au détriment d'autres droits et devoirs⁶³ ». Si la personne créée appartient au Créateur, l'être humain ne peut disposer de soi à sa guise : « l'Islam inculque à l'homme que sa propre personne, son propre corps possède certains droits et qu'il lui incombe de les satisfaire de son mieux selon les moyens suggérés par le *Charî'ah*⁶⁴ ». D'où ce que Mawdudi appelle des droits personnels : l'interdiction de faire usage « de toutes les choses qui sont nuisibles à l'existence physique, mentale et morale de l'homme [...] la consommation du sang, des drogues, de la viande de porc, des oiseaux de proie et des animaux venimeux, des cadavres » ; l'obligation de se vêtir de manière digne et décente, de « travailler pour gagner sa vie », de ne pas être oisif ni paresseux. L'homme doit contrôler ses désirs sexuels et les satisfaire dans le mariage. Il doit « jouir des plaisirs légitimes de la vie » mais « rester pieux et ferme au milieu des problèmes de la vie⁶⁵ ». Dans la perspective de Mawdudi, les droits sont un moyen et non l'antécédent des obligations⁶⁶.

⁶⁰ Khalid M. Ishaque, « Human Rights in Islamic Law », *Review of International Commission of Jurists*, vol.12, 1974, p.30-39. cité dans Jack Donnelly, « Human rights and Human dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights » dans *The American Political Science Review*, vol.76, n° 2, 1982, p.306 ; Mohamed Between, « The fundamental Human Rights: An Islamic Perspective », *The International Journal Of Human Rights*, vol.6, n° 1, 2002, p.61-78.

⁶¹ Jack Donnelly, « Human rights and Human dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights », *The American Political Science Review*, vol.76, n° 2, 1982, p.306-307.

⁶² Ali Merad, « Droit de Dieu, droit de l'homme en Islam » dans *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Actes du 1er colloque interuniversitaire, Fribourg, 1982. Fribourg Suisse, Éditions universitaires, 1984, p.131-132.

⁶³ « God's wishes are superior to anything else ». Sayyid Abul A'la Mawdudi, *Comprendre l'Islam*, Paris, I.I.F.S.O, 1980, p.145-146.

⁶⁴ *Ibid.*, p.151.

⁶⁵ *Ibid.*, p.150.

⁶⁶ « Human rights are a function and not the antecedent of human obligations. (...) the faithful acknowledge the rights of God by fulfilling these obligations and being obedient. The realization of human rights is linked closely with respecting the rights of God ». Mahmood Monshipoori, *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1998, p.72.

■ Le sens des devoirs dans l'islam

Même si nous mettions de côté la lecture intégriste et littérale de l'islam que font Mawdudi et d'autres islamistes, il faudrait reconnaître qu'il est difficile de tirer de la lettre du Coran des droits autonomes, c'est-à-dire des droits qui ne seraient pas des corollaires des devoirs, puisque, comme la plupart des textes religieux, le Coran répond à la question : qu'est ce qui *doit* et ne *doit* pas être fait?⁶⁷ Mais un autre facteur, peut-être plus important, explique la préséance accordée aux devoirs : l'importance accordée dans l'islam à la justice sociale. Or, cette justice repose sur l'harmonisation des rapports des individus entre eux à l'intérieur de la communauté. Deux conséquences : premièrement, la communauté inclut le dirigeant, elle ne s'y oppose pas ; par conséquent, les devoirs et les intérêts des dirigeants sont les mêmes que ceux de tous les membres de la communauté. Deuxièmement, les devoirs doivent être premiers par rapport aux droits.

Le lieu de la communauté, c'est-à-dire celui des relations qu'entretiennent les individus entre eux, est le lieu véritable des droits de l'être humain. Dans sa relation à Dieu, l'individu n'a que des devoirs. Dans la communauté, les droits découlent de la visée de justice sociale qui demande à chacun de s'acquitter de ses devoirs envers tous, du respect de chacun envers chacun. Pour cette raison, les obligations morales envers autrui priment les droits⁶⁸ et les fondent. Le droit dépend du devoir envers autrui. « Dans cette optique, *le devoir de l'individu prime son droit*. La qualité sociale par excellence est collective plutôt qu'inter-individuelle [...] L'antithèse traditionnelle de la philosophie occidentale opposant l'intérêt individuel au bien commun est donc théoriquement absente de la pensée sociale islamique. Placé dans un contexte d'engagement solidaire, l'individu est soumis à des obligations très précises : respect de la personne et du bien d'autrui, loyauté, justice et honnêteté, patience et courtoisie⁶⁹ ». L'éthique islamique assure ainsi indirectement la défense des droits à travers les obligations qui favorisent la justice sociale. Ces obligations s'imposent aussi au gouvernant. Il n'y a donc pas, dans l'univers conceptuel de l'islam, de rupture ou d'opposition entre l'individu et l'État qui requerrait des droits que la personne peut revendiquer contre l'État. Protéger l'individu contre l'État c'est vouloir le protéger contre Dieu⁷⁰.

Dans la pensée libérale occidentale, les droits de l'être humain appartiennent à l'être humain en vertu de droits naturels. Ces droits ne vont pas à l'encontre de sa volonté libre ; au contraire, ils contribuent à la préserver. Droits et liberté sont intimement liés. Les droits de première génération garantissent l'exercice de libertés négatives et les droits de seconde génération veulent produire les conditions minimales et substantielles nécessaires à la jouissance des libertés négatives. L'être humain, libre et autonome, est en soi une fin.

Dans l'islam, la nature religieuse du droit fait que la valeur de l'être humain se tra-

⁶⁷ Azim Nanji, « The Ethical Tradition in Islam » dans Azim Nanji (dir.), *The Muslim Almanac*, Gale Research Inc., 1996, p.205.

⁶⁸ Mahmood Monshipoori, *op. cit.*, p.19.

⁶⁹ Marcel A. Boisard, « Les droits de l'homme en Islam » dans Emmanuel Hirsch (dir.), *op.cit.*, p.133.

⁷⁰ « Rather than constructing doctrines or proposing institutions designed to curb the powers of the ruler or to protect the individual from the ruler's oppression, Islamic legal thought long concentrated on defining the theoretical duties of believers, including rulers, *vis-à-vis* God. According to the prevailing perspective, rulers had the obligation to rule according to shari'ah law ; their subjects were to obey them unless ordered to do something constituting a sin. The development of institutions that could place real curb on ruler's despotism or make them accountable to those ruled was neglected ; rebellion was commonly proposed as the remedy of tyranny ». Ann Elizabeth Mayer, « Human rights » dans John L. Esposito (dir.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford : Oxford Univerity Press, 1995.

duit par des commandements, des obligations, des devoirs. Le lien entre droits et liberté est inexistant. Les droits de l'être humain ont pour fonction de préserver ce qui a été créé. C'est en tant que créature que l'être humain possède des droits, et non en tant que sujet. Les droits sont ainsi des devoirs envers ce qui appartient à Dieu. Dans l'islam, les droits sont donc doublement conditionnels : comme effectivité d'une condition qui repose sur le croyant et comme résultat d'une action qui repose sur autrui. Le croyant possède des droits prescrits par Dieu dans la mesure où il répond à la condition de remplir ses obligations religieuses. Il possède aussi des droits du fait qu'autrui a des obligations envers lui. Il n'a pas de droits autonomes, du seul fait d'être humain. Ses droits dérivent de son rapport à Dieu et découlent de la responsabilité d'autrui. Le droit est toujours second par rapport au devoir.

En outre, le sens de l'éthique coranique réside dans sa fin qui consiste à instaurer la justice dans le monde. Or, pour réaliser cette fin, l'islam n'emprunte pas en premier lieu la voie négative qui consiste à dégager une aire de liberté autour de l'individu, car cette voie est contraire au caractère communautaire des rapports humains. L'islam a plutôt choisi la voie positive des obligations qui contraignent l'individu en l'obligeant à bien agir. En d'autres mots, si on compare l'esprit de l'islam à celui de la pensée libérale, on peut dire que l'islam aborde le problème de l'injustice par l'autre extrémité. Plutôt que de protéger celui qui est lésé, il contraint celui qui a la possibilité de léser et l'oblige à agir de manière juste. Devant le constat de la violation de la dignité humaine, alors que l'Occident moderne rappelle les droits, l'islam rappelle les devoirs. C'est là le sens de l'obligation coranique qui consiste à commander le bien et à interdire le blâmable.

■ REPENSER LA RELATION DES DROITS ET DES DEVOIRS DANS UNE PERSPECTIVE INTERCULTURELLE

Dans la pensée libérale, l'individu possède des droits du seul fait d'être humain. Dans les sociétés traditionnelles et communautaires, il possède des devoirs du seul fait d'être ; c'est-à-dire des devoirs à l'égard de ce qui le fait être, lui donne ou lui assure l'existence : Dieu, la communauté, la nature. Dans le premier cas, l'être humain est sujet de droits inconditionnels et inaliénables, antérieurs à tout ce qui fait naître les devoirs. Dans l'autre, lui incombent des devoirs inconditionnels et inaliénables, et s'il possède des droits, ceux-ci sont conditionnels aux devoirs. Ils peuvent donc lui être niés si les devoirs ne sont pas accomplis. Dans les deux cas, une certaine rhétorique veut montrer que droits et devoirs sont corrélatifs. Le discours libéral prétend que les droits contiennent implicitement des devoirs, et les positions plus traditionnelles que des droits sont contenus dans l'énoncé des obligations et des interdictions. De part et d'autre, on invente une partie de l'équation qui ne se trouve pas nécessairement impliquée par le premier terme.

Il y a néanmoins une forme de corrélation. Dans la pensée libérale, on l'a dit, le droit et le devoir corollaire - celui de respecter le droit - portent sur le même objet, mais ne relèvent pas du même sujet. Par exemple, le droit d'un citoyen de s'exprimer librement entraîne, pour l'État d'abord et pour les autres citoyens ensuite, le devoir de ne rien faire qui puisse empêcher le titulaire du droit d'exprimer ses idées ou ses convictions. Et celui-ci n'est obligé à aucun devoir pour jouir de

ce droit. Cependant, il a le devoir lui-même de respecter le même droit à autrui. Il s'agit d'un devoir négatif, d'abstention, de non-intervention. Dans les conceptions traditionnelles, la corrélation est inversée. Droits et devoirs sont dans le même sujet (la personne) mais par rapport à un objet différent : les devoirs envers Dieu, la communauté ou la nature garantissent les droits. Cependant, bien qu'il y ait corrélation dans les deux cas, celle-ci ne signifie pas que droits et devoirs sont équivalents. Dans les conceptions traditionnelles, les devoirs sont autonomes, c'est-à-dire qu'ils « ne constituent pas le corollaire direct des droits et libertés reconnus à autrui⁷¹ » ; ils sont premiers et impliquent généralement une action positive de la part de celui qui a le devoir. Alors que dans la conception occidentale moderne, ce sont les droits qui sont premiers et autonomes. Le devoir corollaire n'existe que par implication logique.

Comment réconcilier ces deux conceptions de la relation des droits et des devoirs? S'agit-il d'espérer de la part des sociétés religieuses ou traditionnelles et communautaires une diminution des devoirs et une augmentation des droits? Faut-il au contraire repenser les principes libéraux afin de réduire les droits et augmenter les devoirs?

■ La voie d'une déclaration universelle des devoirs

Plusieurs penseurs considèrent que le déséquilibre entre droits et devoirs dans la pensée libérale appelle une réaffirmation des devoirs. Dans cette veine, Karel Vasak, ancien directeur de la Division des droits de l'homme et de la paix à l'UNESCO, considère « qu'il importe de donner un contenu précis aux devoirs de l'homme dans toutes leurs dimensions, pour mieux souligner le lien nécessaire entre droits et devoirs de l'homme⁷² » ; il propose en ce sens une déclaration des devoirs de l'homme qui serait « une synthèse des devoirs figurant dans les constitutions et les instruments internationaux, dans le but d'identifier un devoir de l'homme si possible avec la même précision qu'un droit de l'homme. Le but est de conférer aux droits une assise plus réaliste, et surtout de porter l'attention sur le fait que tous les individus sont responsables dans une relation de solidarité particulièrement mise en évidence dans les droits de l'homme de la troisième génération⁷³ ».

Vasak reconnaît que les droits renvoient implicitement à des devoirs, mais parce que ces devoirs découlent des droits, ils demeurent conditionnels aux droits. Une déclaration de devoirs autonomes permettrait, selon lui, de rétablir l'équilibre entre les droits et les devoirs et de mieux fonder les premiers⁷⁴. Cependant, l'articulation conceptuelle qu'il propose des droits et des devoirs ne règle pas la question de la nature de ces devoirs. S'agit-il de devoirs juridiques? Cette question est centrale, car il est évident qu'une conception qui accorderait aux devoirs le même poids juridique qu'aux droits, menaçant par là la substance des droits, trouverait difficilement l'assentiment des sociétés concernées.

⁷¹ Fatsah Ougergouz, *op. cit.*, p. 242.

⁷² Karel Vasak, « Proposition pour une déclaration universelle des devoirs de l'homme » dans P. Meyer-Bisch et J.P. Durand (dir.), *op. cit.*, p.14.

⁷³ *Ibid.*, p.13.

⁷⁴ Vasak propose une déclaration qui comprendrait six séries de devoirs: devoirs envers soi-même, envers la famille, envers les autres, envers l'environnement naturel et culturel, envers la communauté nationale et finalement envers la communauté internationale.

Jean Rivero pense, pour sa part, qu'équilibrer les droits par une déclaration des devoirs constitue un moyen dangereux et inutile. Dangereux, parce que cela engendre une confusion entre l'ordre juridique des droits et l'ordre moral des devoirs. Les droits et les devoirs ne dépendent pas du même ordre. « La mise en parallèle des droits et des devoirs de l'homme semble ignorer qu'il y a, entre les uns et les autres, une différence de nature fondamentale : droits et devoirs se situent dans deux univers différents⁷⁵ ». Même si des revendications morales sont à l'origine des droits, ceux-ci tirent leur force de leur organisation juridique. Quant aux devoirs, ils relèvent de l'éthique et de la liberté du sujet. C'est la conscience morale qui pose devant nous des devoirs, c'est-à-dire des actes que nous savons devoir accomplir si nous voulons bien agir. La notion de devoir requiert la possibilité du choix sans que ce choix soit orienté par la crainte de sanctions légales. « Pour qu'il en soit autrement, pour que l'inexécution d'un devoir appelle une sanction organisée, il faut que le devoir quitte le domaine de l'éthique, et que la loi l'érige en *obligation*, le faisant entrer par-là dans l'ordre juridique⁷⁶ », comme c'est le cas par exemple dans la pensée islamique. Lorsqu'ils entrent dans la sphère juridique, les devoirs s'opposent aux droits et libérés et assombrissent leur protection. C'est d'ailleurs l'objection soulevée par Fatsah Ougergouz contre certains devoirs inscrits dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Pour lui, il y a un danger que, par exemple, les devoirs de l'individu envers sa communauté nationale puissent être interprétés de manière à entraver la liberté de circulation ; tout comme le devoir de travailler pourrait justifier le travail forcé. Plus particulièrement, Ougergouz montre comment les devoirs inscrits à l'article 29 de la Charte africaine « peut facilement légaliser de nombreuses atteintes » à la liberté d'association⁷⁷. Dans toute forme d'organisation politique existe le risque que des devoirs ayant une force équivalente aux droits soient interprétés de manière à limiter les droits.

Non seulement dangereuse, la déclaration des devoirs proposée par Vasak est également inutile pour deux raisons. D'abord, certains devoirs sont inclus dans la seule affirmation des droits, et d'autres devoirs correspondent déjà à des obligations juridiques. C'est le cas du devoir de payer ses impôts. Il n'est donc pas utile de les inscrire dans une déclaration des devoirs. Des devoirs, difficilement « légalisables » en tant qu'obligations, possèdent une effectivité à travers le droit correspondant. C'est le cas du devoir de traiter ses semblables sans discrimination qui possède une force légale dans le droit d'être traité sans discrimination, droit dont le non-respect entraîne une sanction. C'est aussi le cas de la plupart des devoirs que Paul Roubier appelle devoirs généraux et qui sont issus des principes généraux du droit⁷⁸.

Par ailleurs, peu de devoirs peuvent devenir des obligations légales tangibles. Comment faire une obligation légale du devoir de bienveillance à l'égard d'autrui ? Du devoir d'entretenir avec ses semblables des relations qui permettent à chacun et à tous de former et de développer sa personnalité et de promouvoir, sauvegar-

⁷⁵ Jean Rivero, « Droits, Devoirs : un faux diptyque » dans J-F de Raymond (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, p.178.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Fatsah Ougergouz, *op.cit.*, p.377.

⁷⁸ Paul Roubier, *Droits subjectifs et situations juridiques*, Paris, Dalloz, 1963, p.111. Le devoir de ne pas causer de dommage injustement à autrui et le devoir de ne pas s'enrichir sans cause juridique aux dépens d'autrui, sont les deux exemples que donne Roubier de ces devoirs généraux.

der et renforcer le respect et la tolérance réciproques? Du devoir de respecter l'environnement et de mettre ses connaissances au service de sa préservation? Du devoir de respecter la culture? Du devoir de solidarité et d'entraide? Et du devoir de faire connaître les droits de l'homme et de contribuer au maintien de la paix⁷⁹? Ces devoirs et bien d'autres encore relèvent de la morale et de la conscience individuelle. Ils ont des contours trop flous pour devenir objet du droit.

Autrement dit, les devoirs relèvent essentiellement de la volonté du sujet. C'est ce que reconnaît Roubier en limitant les devoirs généraux aux « devoirs juridiques, imposés par la règle de droit et qui sont en quelque sorte conformes à la justice naturelle, mais non pas des devoirs moraux dont l'exécution est abandonnée à la libre volonté du sujet⁸⁰ ». Le devoir appelle une forme de contrainte interne qui diffère de la contrainte externe qu'est l'obligation juridique, laquelle ne laisse pas de choix au sujet⁸¹. Par conséquent, la notion de devoir est plus vaste que celle de droit : « la morale peut formuler des exigences plus étendues que le droit, et c'est vrai même pour la morale sociale, c'est-à-dire la morale qui doit présider aux rapports entre les êtres humains, laquelle est la plus rapprochée du droit. La morale sociale peut créer des devoirs de bienveillance, d'assistance ou de charité, qui dépassent incontestablement ce que le droit peut sanctionner au titre des devoirs⁸² ».

Ainsi, si les devoirs « légalisables » sont déjà des obligations juridiques et si les autres devoirs n'ont de substance que comme devoirs moraux, le déséquilibre entre les droits et les devoirs ne retire aucun bénéfice d'une déclaration des devoirs qui ne sert dès lors à rien. Et le problème de savoir comment rétablir l'équilibre entre les deux sans mettre en péril la liberté acquise au cours de longues luttes demeure entier.

■ Équilibrer les droits par des responsabilités

S'il semble difficile « d'identifier un devoir de l'homme (...) avec la même précision qu'un droit de l'homme », il apparaît néanmoins nécessaire « de porter l'attention sur le fait que tous les individus sont responsables dans une relation de té⁸³ ». La piste que nous cherchons devrait donc montrer l'importance de réhabiliter l'éthique au sein du politique ; de tirer de la diversité des ordres moraux en présence dans les sociétés pluralistes une éthique politique plutôt que de lui substituer le droit. Le droit fait de l'individu un sujet centré sur lui-même⁸⁴, incapable de se tourner vers l'autre dans l'exercice de son droit. L'omniprésence du droit dans les sociétés libérales règle en effet les rapports sociaux sur le mode de l'abstention. Le droit protège les individus et contraint l'État ou autrui à s'abstenir d'agir de manière à léser l'individu. Mais il ne le contraint pas à agir lorsqu'une intervention

⁷⁹ Il s'agit de quelques devoirs puisés dans une liste des principaux devoirs de l'individu envers la communauté et envers autrui que Erica-Irene A. Daes tire de divers instruments internationaux (op.cit., p.55-60).

⁸⁰ Paul Roubier, *op. cit.*, p. 111.

⁸¹ C'est précisément la position défendue, entre autre, par Sir John Laws, *op.cit.*, p.265 : « Whereas duties are primarily a moral construct, rights are primarily a legal construct. There is an important distinction between the language appropriate for inter-personal morals, and the language appropriate for the morals of the State ».

⁸² Paul Roubier, *op. cit.*, p.100.

⁸³ Karel Vasak, *op.cit.*, p.13.

⁸⁴ « Rights are self-centred, duties other-centred », Sir John Laws, *op.cit.*, p.265.

est nécessaire. En ce sens, il ne présuppose pas un souci à l'égard de l'autre⁸⁵.

Pourtant, ce souci à l'égard d'autrui est, à l'origine, implicite dans la notion de droits de l'être humain. Les droits traduisent dans le langage éthique et juridique de la rationalité moderne la dignité et la valeur de l'être humain. Dans l'esprit des penseurs modernes, cette dignité et cette valeur reposent sur la capacité du sujet à s'émanciper ; donc sur l'autonomie et la liberté. Il est clair que cette liberté qui fonde la dignité est une liberté responsable, c'est-à-dire une capacité de faire des choix en regard de valeurs et en regard des incidences de ces choix sur autrui. Sans ce rapport de la liberté humaine à autrui, l'être humain n'a aucune dignité. En d'autres termes, liberté et responsabilité sont inséparables et font de l'être humain un être moral, qui se soucie de la nature de son agir par rapport à autrui. Le sens des droits de l'être humain réside dans ce tout insécable. C'est cette liberté responsable que veulent protéger les droits de l'être humain. On peut donc dire que les droits protègent à la fois la liberté et la responsabilité.

Or, la garantie du droit réside en dehors du sujet et celui-ci n'a directement aucun contrôle sur elle. Par contre, la garantie du devoir ou de la responsabilité dépend de la bonne volonté du sujet. L'éthique peut ainsi s'assurer des seconds, mais non du droit comme tel qui requiert un ensemble de contraintes et d'obligations. Pour cette raison, alors que le renforcement des droits exige un travail sur le plan politique et juridique, le renforcement des devoirs requiert un effort sur le plan de la morale et de l'éthique. Dans certaines sociétés, la religion et l'éducation jouent un rôle important dans l'intériorisation des devoirs qui en viennent à acquérir la force d'un droit absolu. C'est peut-être cet aspect d'intériorisation de ce qui a de la valeur qu'il faut réanimer dans nos sociétés, sans compromettre pour autant la pensée critique et l'ouverture à l'égard du pluralisme. Pour réconcilier la perspective du droit et de l'éthique, il faudrait arriver à concevoir que tel droit qui m'appartient et qui est en même temps devoir pour tous les autres, est aussi un devoir que j'ai envers tous les autres qui possèdent le même droit. Ainsi, le droit et le devoir deviennent dans la même personne par rapport au même objet, indirectement par réciprocité. C'est donc dans la conscience de cette réciprocité que les droits deviennent responsabilités. Cette relation du droit au devoir permet de conjuguer l'inaliénabilité des droits avec une conscience aiguë des devoirs et des responsabilités - au sens de l'esprit de réciprocité impliqué par l'idée de droits de l'être humain ; tout en maintenant ces devoirs et responsabilités dans l'ordre moral du choix afin de laisser intacte la liberté qui fonde les droits et qui donne sa valeur aux devoirs. Les devoirs consentis librement seront plus opérants que les obligations légales. En d'autres termes, le contrôle interne exercé par l'éthique est non seulement plus efficace à long terme que le contrôle externe du droit, mais aussi plus légitime, autant dans le cadre d'une éthique fondée sur l'autonomie du sujet, que dans celui d'une morale religieuse qui, parce qu'elle compte que le croyant fasse siens les préceptes éthiques de sa foi, qu'il les intègre et y adhère authentiquement, peut aussi se présenter comme une morale autonome. De cette manière, la liberté fondée sur la responsabilité devient liberté absolue. Elle ne doit pas être contrainte par des obligations légales, sans quoi on contraint cela même qui reconnaît les devoirs et les obligations et qui rend possible la liberté des droits. Une

⁸⁵ À l'exception de l'obligation de porter assistance à personne en danger. Depuis une dizaine d'années on constate également un accroissement des obligations positives à l'intérieur du droit de la famille. Ce n'est cependant pas le cas dans les autres branches du droit.

forte intériorisation de l'esprit – plutôt que de la lettre - de devoirs moraux, autonomes, laisse intacte la liberté humaine, absolue. Celle-ci n'a pas besoin d'être contrainte, elle se contraint elle-même. Les devoirs s'imposent d'eux-mêmes à la conscience et sont choisis librement. Il y a donc synthèse entre les obligations morales et la liberté.

L'avenue n'est pas nouvelle. C'est celle de Kant et elle a déjà suscité beaucoup de critiques parce qu'elle néglige la difficile question de la motivation morale. En outre, l'éthique kantienne, plus préoccupée du fondement des normes, ignore la complexité des problèmes moraux. Comme le souligne Habermas, « Kant n'a pas mené à bien le passage à la morale autonome de façon suffisamment conséquente. Il a présenté l'impératif catégorique comme étant une réponse à la question concrète « Que dois-je faire? », et n'a pas suffisamment mis en évidence le fait que s'orienter vers des problèmes de fondation signifiait en même temps une stricte séparation entre les questions de fondation de normes et celles de leur application. [...] Nous ne pouvons *d'un seul coup* fonder des normes et justifier des actions concrètes. [...] La connaissance de normes valides ne suffit pas à savoir comment l'on doit se décider dans une situation *déterminée*. Les discussions d'application exigent d'autres informations et d'autres principes que les discussions de ⁸⁶tion ».

L'idéalisme de Kant est en effet une limite à son éthique et un obstacle pour la recherche d'une éthique interculturelle. Aussi faut-il réfléchir à la manière de réveiller la conscience des devoirs et le sentiment de la responsabilité. La question pratique est importante et difficile : comment faire concrètement pour que les devoirs envers autrui, la famille, soi-même, l'environnement culturel et naturel, la communauté nationale et internationale ne soient pas que des énoncés théoriques mais qu'ils trouvent écho dans la société? Comment donner aux devoirs une force morale équivalente à la force juridique des droits sans les traduire par des obligations juridiques qui amenuiseraient encore plus le champ de l'éthique?

■ La question pratique et politique

Le pluralisme culturel et moral des sociétés libérales oblige les sociétés modernes à une morale minimale qui estompe les devoirs imposés aux individus, et dont un des caractères majeurs est le respect et la tolérance à l'égard de la diversité des formes de croyances et de valeurs. Ce phénomène se traduit par un rétrécissement au minimum de l'espace moral public de manière à ce que, sur les questions morales, l'accord ne porte plus que sur le plus petit dénominateur commun. Ainsi, plus il y a de diversité dans nos sociétés, moins il y a de devoirs et plus nous avons besoin du droit et des droits. La pluralité des ordres moraux oblige les états libéraux qui veulent conserver une certaine harmonie sociale à observer une neutralité presque totale sur le plan des conceptions du bien. En évacuant toutes les morales de la sphère publique, on affaiblit les obligations et responsabilités individuelles et interpersonnelles que l'on remplace par le droit, supposé neutre par rapport à ces différentes conceptions du bien. Et cet affaiblissement des responsabilités individuelles mine les liens sociaux et les rapports d'entraide, de collaboration et de solidarité à l'intérieur de la société civile.

⁸⁶ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p.88.

La question du renforcement des devoirs et des responsabilités appelle un développement plus important que ce que nous avons convenu de faire dans ce texte. Mais nous pouvons déjà entrevoir que la solution passe nécessairement par une éducation citoyenne et à l'éthique, ainsi que par une sensibilisation aux valeurs du vivre ensemble⁸⁷. Cette éducation, en plus de promouvoir les droits, doit aussi susciter une réflexion sur les responsabilités qui trop souvent sont tenues pour implicites et évidentes. Quelles sont les conditions d'une éthique et d'une éducation citoyenne qui conjuguent liberté avec responsabilité? D'où peut venir la motivation en ce sens du sujet autonome? Aucune motivation autre que celle de vouloir bien agir afin de ne pas nuire, que celle de ne pas vouloir pour autrui ce qu'on ne voudrait pas pour soi - règle d'or de la morale sous tous les cieux; ce qui implique non seulement le respect négatif, mais la bienveillance, le souci à l'égard d'autrui. Cette motivation ne peut être cultivée que par une éducation éthique et politique ancrée dans une réalité où la réflexion sur les responsabilités, sur les obligations réciproques répond à des exigences concrètes de reconnaissance. Les « devoirs » n'acquièrent de sens que dans une organisation sociale et politique qui sollicite et exige la participation des membres de la communauté, non seulement lors des scrutins en vue d'élire les gouvernants, mais pour tous les types de décisions ayant trait à l'éducation, aux choix sociaux, à la définition des priorités, aux choix économiques, etc. Une organisation politique décentralisée qui rapproche les centres décisionnels des citoyens et qui s'appuie démocratiquement sur des petits ensembles. La participation citoyenne devient une nécessité et interpelle le sens du devoir⁸⁸.

Bref, il importe de raviver le sens moral des responsabilités en créant une situation globale qui le sollicite et qui oblige le sujet moral à y recourir. Cette situation globale exige de ramener les décisions à la base, là où les valeurs peuvent encore se discuter; et là où les différentes conceptions du bien pourront se rencontrer et dialoguer. C'est à un tel modèle politique qui rapatrie l'éthique au cœur du politique qu'appelle une relation équilibrée des droits autonomes aux devoirs autonomes. Les devoirs/responsabilités obligent l'individu, à travers sa participation socio-politique, à se prendre en main et par là à accroître sa liberté, plutôt que d'attendre que cette dernière vienne du respect d'autrui ou de la protection de l'État. Cette liberté du sujet moral, absolue dans la mesure où elle n'a de limites que celles qu'elle se pose librement, s'oppose à la liberté nihiliste de l'individu qui n'admet aucune limite et qui revendique toujours plus de droit(s). Le renforcement des devoirs ne fera pas disparaître les conflits de droits - c'est le rôle du droit de les arbitrer. Mais il permettra d'enrayer la dérive individualiste du seul recours au(x) droit(s).

■ CONCLUSION

Le modèle sur lequel débouche notre solution est tripartite : sur le plan juridique, il suppose des droits individuels autonomes et inconditionnels dont la finalité est

⁸⁷ Au Québec, ce type d'éducation semble d'autant plus important que l'on achève de remplacer l'enseignement moral et religieux par un programme d'éthique et de culture religieuse.

⁸⁸ On a des exemples d'une telle participation citoyenne à l'échelle internationale dans les Forums sociaux mondiaux et, à l'échelle locale, dans les conférences de citoyens, conférences de consensus et forums hybrides.

néanmoins morale. Sur le plan moral, il requiert des devoirs individuels autonomes et tout aussi inconditionnels, des responsabilités. Et sur le plan politique, il implique une organisation participative et communautaire dans laquelle les individus exercent leur liberté et la garantissent en prenant en charge leur coexistence. Il ne s'agit pas ici d'imposer des obligations légales, mais de réveiller une certaine dimension de la moralité humaine. Il n'est pas question de dire à l'individu ce qu'il est obligé de faire, mais de développer les conditions pour qu'il se sente la responsabilité d'agir en tenant compte d'autrui. Pour qu'il se sente la responsabilité d'agir, plutôt que de se désengager. Le réveil de cette responsabilité demande de ramener l'éthique et la discussion morale au sein du politique. L'important dans cette discussion, à notre avis, n'est pas le résultat, mais le processus, les échanges de points de vue qu'elle entraîne, le dialogue. Le dialogue, en effet, découvre les choix moraux qui s'offrent à une conscience morale responsable et la nourrit. Dans une société pluraliste, il lui ouvre une perspective critique. C'est de cette manière que le pluralisme enrichit notre perception et notre conception des problèmes moraux humains, que ces problèmes se posent à l'intérieur des sociétés ou sur le plan plus global et interculturel.

Ce modèle peut-il espérer obtenir, au terme d'un dialogue, l'assentiment des autres cultures ? De manière plus précise : les droits de l'être humain et la liberté individuelle qu'ils garantissent peuvent-ils trouver une place en leur sein ? Peuvent-ils devenir des droits garantis, par exemple, sur la base d'un droit musulman et/ou dans le cadre d'une constitution islamique ? Sur cette question, on ne peut, pour l'instant, que spéculer. Comme le dit Boaventura de Sousa Santos, ce n'est pas à nous qu'il revient « de juger la validité spécifique de cette proposition au sein de la culture islamique⁸⁹ ». Néanmoins, si l'idéologie des droits de l'être humain se transforme et s'accompagne d'un sens aigu des responsabilités et des devoirs, plusieurs des reproches adressés à la pensée libérale des droits ne tiendront plus. La réflexion diatopique que nous présentons ici agit précisément sur ce contre quoi fument les critiques à l'égard de l'Occident moderne : son incapacité à réconcilier les désirs individuels avec les besoins des personnes et ceux de la communauté, c'est-à-dire le désir d'une liberté individuelle absolue et le besoin pour une justice sociale totale.

La responsabilité dépend de notre capacité à reconnaître l'humanité commune que l'on partage avec l'autre et qui donne sens à la règle morale universelle : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse. En ce sens, la pensée libérale des droits a fait beaucoup. En attachant l'idée de droits à celle d'humanité plutôt qu'à celle de citoyen, elle a donné une extension nouvelle à l'idée d'« autrui » visée par la règle morale universelle. Cet autrui est devenu tout être humain sans distinction de race, de genre, de religion, de nationalité, de classe sociale, etc., et non seulement celui qui appartenait à un groupe privilégié. Cependant, l'individualisme libéral a contribué à oblitérer cette dimension interpersonnelle des droits en isolant le sujet individuel au centre de la pensée des droits. L'accent sur les droits en même temps que sur les responsabilités à l'égard d'autrui (celui d'aujourd'hui et celui de demain) vise à réaliser la fin qui est celle des droits de l'être humain : la liberté et la justice, sans laquelle cette liberté n'est en fait qu'un privilège pour quelques-uns.

⁸⁹ Boaventura de Sousa Santos, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme » dans *Droit et Société*, n° 35, 1997, p.93.

■ BIBLIOGRAPHIE

- Amirmokri, V., *L'Islam et les droits de l'homme. L'islamisme, le droit international et le modernisme islamique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 184 p.
- An-Na'im, A. A., *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1990, 253 p.
- Bhatia, S., « Can We Return to the Concept of Duty in a Culture of Rights ? Implications for Morality and Identity », in *Culture and Psychology*, vol. 6, n° 3, 2000, pp. 303-314.
- Cobbah, J. A. M., « African Values and the Human Rights Debate : An African Perspective », in *Human Rights Quarterly*, vol. 9, n° 3, 1987, pp. 309-331.
- Conac, G., Amor, A. (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994, 97 p.
- Daes, E.-I. A., Les devoirs de l'individu envers la communauté et les limitations des droits et libertés de l'homme en vertu de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Contribution à l'étude de la liberté garantie à l'individu par la loi, New York, Nations unies, 1983, 224 p.
- Dallmayr, F., « 'Asian Values' and Global Human Rights », in *Philosophy East & West*, vol. 52, n° 2, 2002, pp. 173-189.
- Raymond, J.-F. (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, 257 p.
- de Sousa Santos, B., « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », in *Droit et Société*, n° 35, 1997, pp. 79-96.
- Debré, B., *La véritable histoire des génocides rwandais*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch Éditeur, 2006, 206 p.
- Donnelly, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, 295 p.
- Donnelly, J., « Human rights and Human dignity : An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights », in *The American Political Science Review*, vol. 76, n° 2, 1982, pp. 303-316.
- Haarscher, G., *Philosophie des droits de l'homme*, quatrième édition revue, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993, 163 p.
- Habermas, J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 202 p.
- Hirsch, E. (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Librairie des Libertés, 1984, 246 p.
- Honneth, A., *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, 349 p.
- Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, 232 p.
- Honneth, A., « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », in *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi, Revue du Mauss*, no 23, 2004, pp. 133-136.
- Lafrance, G. (dir.), *Éthique et droits fondamentaux*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1989, 322 p.
- Lapeyre, A., de Tinguay, F., Vasak, K. (dir.), *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1990, 3 volumes.
- Laws, J. (Sir), « Beyond Rights », in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 23, n° 2, 2003, pp. 265-280.
- Ludsin, H., « Cultural Denial : What South Africa's Treatment of Witchcraft Says for the Future of Its Customary Law », in *Berkeley Journal of International Law*, vol. 21, n° 6, 2003, pp. 62-110.
- Madiot, Y., *Considérations sur les droits et les devoirs de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1998, 264 p.
- Mawdudi, S. A. A., *Comprendre l'Islam*, Paris, I.I.F.S.O, 1980, 171 p.
- Mawdudi, S. A. A., *Human rights in Islam*, Leicester, The Islamic Foundation, 1980, 40 p.
- Mayer, A.E., « Human rights », in Esposito, J.L. (dir.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 4 vol.
- Meyer-Bisch, P., Durand, J.P. (dir.), *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*, Actes du Ve colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme tenu à l'Université Fribourg, Suisse, en 1987, parus dans Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale, n° 168, 1989, 174 p.
- Moghaddam, F. M., Slocum, N., Finkel, N., Mor, T., Harré, R., « Toward a Cultural Theory of Duties », in *Culture and Psychology*, vol. 6, n° 3, 2000, pp. 275-302.
- Mohamed Between, « The fundamental Human Rights : An Islamic Perspective », in *The International Journal Of Human Rights*, vol. 6, n° 1, 2002, p. 61-78.

- Monshipoori, M., *Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East*, Boulder and London, Lynne Rienner Publishers, 1998, 259 p.
- Nanji, A., « The Ethical Tradition in Islam », in Nanji, A (dir.), *The Muslim Almanac*, Detroit, Gale Research, 1996, pp. 205-211.
- Ougergouz, F., *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 479 p.
- Rivero, J., « De nouveaux droits de l'homme », in *Revue des sciences morales et politiques*, n° 14, 1982, pp. 673-686.
- Rondeau, D., « Une éthique pour un monde global », in Duhamel, A., Lacroix, A. (dir.), *Éthique et espace politique mondial*, Montréal, Liber, 2004, pp.17-48.
- Rondeau, D., Prolégomènes à une éthique globale interculturelle, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2001, 461 p.
- Roubier, P., *Droits subjectifs et situations juridiques*, Paris, Dalloz, 1963, 451 p.
- Shapard, L. R., Human rights, Universality, and Governments, Thèse de doctorat. Knoxville, Université du Tennessee, 1998, 230 p.
- Sinha, S. P., « Human Rights : A Non-Western Viewpoint », in *Archives de philosophie du droit et de philosophie sociale*, vol. 67, 1981, pp. 76-90.
- Smith, C., « The Sequestration of Experience : Rights Talk and Moral Thinking in 'late modernity' », in *Sociology*, vol. 36, n° 1, 2002, pp. 43-66.
- Taha, M. M., *The Second Message of Islam*, New York, Syracuse University Press, 1987, 178 p.
- Tomalin, E., « Religion and a Rights-based Approach to Development », in *Progress in Development Studies*, vol. 6, n° 2, 2006, pp. 93-108.
- Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*, Actes du 1er colloque interuniversitaire, Fribourg, 1982. Fribourg, Éditions universitaires, 1984, 221 p.
- Zhang, Q., « The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy : a Reconstruction of Confucianism », in *Journal Of Chinese Philosophy*, vol. 27, n° 3, 2000, pp. 299-330.