

Elke Mack

Comment les droits de l'homme peuvent-ils être (re)fondés aujourd'hui ?

D'un point de vue moral-pragmatique, les processus d'autonomisation et la codification constitutionnelle des droits de l'homme sont toujours en suspens dans la plupart des pays du monde. En effet, en ce début de XXI^e siècle, des milliards de personnes asservies par des dictatures ou des États en déliquescence sont toujours privées de leurs droits et un nombre incroyable de femmes et de jeunes filles sont opprimées ou privées de leur dignité dans leur propre culture et religion. La thèse de la validité universelle des droits de l'homme est donc soumise à l'acceptation, la reconnaissance, l'application et la justification de ces droits dans la plupart des pays du monde, en fonction de leur culture et de leur contexte.

Ma thèse se fonde donc sur l'hypothèse que nous avons besoin d'une nouvelle justification globale des droits de l'homme du point de vue de toutes les cultures et visions du monde, qui doit partir des personnes concernées et tenir compte de leurs expériences de l'injustice, afin que les droits de l'homme soient reconnus et considérés comme acquis dans le monde entier, tout comme ils le sont dans les démocraties constitutionnelles de l'Occident. Pour y parvenir, il faut toutefois contrer la principale objection commune aux droits de l'homme.

Principale objection aux droits de l'homme : la colonisation occidentale et le paternalisme hégémonique

Les éthiciens d'autres cultures ont formulé une critique fondamentale des droits de l'homme : la généalogie occidentale des droits de l'homme, qui est orientée vers l'individu, est eurocentrique, paternaliste, coloniale et une expression de la « violence théorique¹ ». Son origine sectorielle et particulière ne garantit en rien sa survie au niveau mondial, mais l'entrave plutôt. En particulier, la priorité du droit des individus sur les collectivisme et les idées communautaires est souvent comprise comme une attaque contre les autres cultures et religions. C'est pourquoi l'argumentation du droit naturel ainsi que la justification philosophique transcendantale des droits de l'homme pour un dialogue interculturel n'atteignent pas leur but, mais relèvent de l'impérialisme occidental. En effet, aux yeux d'autres cultures, en particulier dans le Sud, c'est une *présomption incalculable et une absolutisation* de l'éthique occidentale que de déclarer une morale normative avec une prétention à l'universalisation des droits de l'homme comme contraignante pour les autres et de la justifier de manière transcendantale comme incapable de contradiction². L'affirmation de la préséance naturelle ou ontologique des droits de l'homme sur tous les ordres étatiques possibles est également contestée au niveau interculturel et critiquée comme une affirmation hégémonique et une tentative présomptueuse de colonisation par l'Occident³.

Les accusations de colonisation et de dictats normatifs de l'éthique occidentale ainsi que la non-acceptation de la généalogie occidentale des droits de l'homme doivent être prises au sérieux, puisque l'objectif est de rendre les droits de l'homme globalement acceptables. À cet égard, aucune partie ne doit revendiquer une souveraineté interprétative exclusive sur l'éthique des droits de l'homme, car cela viole les autres et ne les prend pas au sérieux dans leur indépendance de pensée. Au contraire, un processus est en cours pour rendre les droits de l'homme interculturellement justifiables et globalement pluralistes dans un nouveau débat éthique à l'ère post-coloniale.

Le dilemme théorique qui se pose ici est le suivant : d'une part, un nouveau débat doit être ouvert à de nouvelles idées et justifications ; d'autre part, le niveau civilisationnel et la norme éthique des droits de

¹ Voir Ram Adhar MALL, « Zu orthaften Ortlosigkeit der Philosophie um post-kolonialen Zeitalter », dans *zur Debatte*, Jg. 51, Heft 2, 2021, p. 6-12.

² Selon Rainer Forst, les droits de l'homme sont des droits qui ne sont pas logiquement contradictoires. Rainer FORST, « The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach », dans *Ethics*, University of Chicago, juillet 2010, p. 711-740 (ici p. 739).

³ Voir R. A. MALL, « Zu orthaften Ortlosigkeit der Philosophie um post-kolonialen Zeitalter ».

l'homme ne devraient pas faire l'objet d'une discussion globale. Comment le faire sans s'attendre à une argumentation qui tourne en rond ou sans déterminer à l'avance ce sur quoi nous devrions finalement être d'accord ? Comment le faire sans attendre une simple adaptation de la part de partenaires raisonnables d'autres écoles de pensée et visions du monde, car l'accusation de « dictat(s) de la culture occidentale⁴ » doit être complètement éradiquée pour le bien des personnes qui protègent les droits de l'homme ?

Il est utile de reconnaître les éléments suivants pour soi-même : même selon la norme de l'éthique philosophique occidentale, les normes mondiales et interculturelles ne peuvent plus être élaborées par le biais d'une argumentation logique, transcendantale ou de droit naturel, car même dans notre espace culturel pluraliste, celles-ci risquent d'exclure les personnes concernées par la justification des normes. Selon notre propre état de l'éthique, la justice intersubjective de la reconnaissance précède la justification de la norme ou en est une partie constitutive. Explicitement, cela signifie que la justification normative post-métaphysique doit concerner des processus de justification sans pouvoir, dans lesquels les normes ne gagnent en validité que si elles s'imposent comme l'argument éthique le meilleur et le plus raisonnable dans un espace de délibération par les participants à la discussion⁵. Dans l'hypothèse de la possibilité d'une éthique normative, nous ne pouvons par conséquent que plaider pour la validité universelle des droits de l'homme, qui devra toutefois être prouvée, également au sens de l'éthique du discours, uniquement dans le discours postcolonial par l'acceptation globale de toutes les personnes concernées.

Cela n'a rien d'effrayant et est analogue à la propre généalogie des droits de l'homme : en effet, dans le monde occidental aussi, les droits de l'homme, après leur découverte théorique, ont été le résultat d'un accord multiforme sur les droits convenus collectivement par des personnes d'origines, d'ethnies et de sexes les plus divers, au-delà des frontières de classe, de religion et de culture, en raison d'expériences similaires de violence et d'injustice⁶. La possibilité morale-pragmatique d'y parvenir globalement dans le cas de l'éthique des droits de l'homme exige donc une ouverture autocritique de notre part et de grands efforts interculturels.

Des discours globaux avec l'objectif d'un consensus général

Les droits de l'homme ne façonneront le prochain millénaire mondial que si leur reconnaissance peut être dissociée de leurs origines et si, au-delà de leur reconnaissance multiple en vertu du droit international, ils ont également un effet global sur le plan interculturel. Jusqu'à présent, la philosophie occidentale, qui ne connaît pas de meilleure base juridico-éthique de revendication pour la garantie de la dignité, a tendance à faire fuir les autres avec la thèse de la non-contradiction⁷ et de la justification logique ultime des droits inconditionnels et pré-étatiques. Indépendamment de la « généralisation des valeurs⁸ » occidentales, on peut toutefois supposer que les personnes d'autres continents et d'autres cultures considèrent le refus des droits de l'homme comme aussi dégradant que les personnes de notre propre histoire culturelle occidentale. En effet, les personnes de tous les pays et de toutes les cultures ne diffèrent guère en termes de vulnérabilité.

En outre, si nous nous donnons la peine d'approfondir la recherche interculturelle, il existe plus d'un discours documenté sur les droits de l'homme dans des sources provenant d'Afrique (Injustice coloniale,

⁴ Valentine ZUBER, « MR haben eine Geschichte », dans *Genius. Gesellschaft für freiheitliches Denken* (en ligne : <<http://www.genius.co.at/index.php?id=951>> [consulté le 22-07-2021]).

⁵ Cf. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, Francfort-sur-le-Main, 1987. Les revendications hypothétiques de validité ne pourraient convaincre un public universel que si elles se terminaient par un accord rationnellement motivé après un processus discursif.

⁶ Voir Hans JOAS, *La sacralité de la personne*, p. 252.

⁷ Rainer FORST, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Francfort-sur-le-Main, 3^e éd., 2014.

⁸ Voir H. Joas, *La sacralité de la personne*, p. 260 sqq.

ségrégation raciale⁹, Charte africaine des droits de l'homme 1981), d'Asie (la Chine¹⁰ et la Déclaration asiatique des droits de l'homme de 2012), ainsi que la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme de 1990 et la Charte arabe des droits de l'homme de 1994 provenant du monde musulman. Elles devraient toutes être élaborées, mais s'écartent en grande partie de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et de ses pactes contraignants (par exemple, le Pacte social de 1966).

Cette recherche de droits de l'homme transculturellement partagés ne doit pas être discréditée comme une logique arbitraire de justification, d'éthique situationnelle ou de relativité libertaire, ou comme l'institutionnalisation des droits de l'homme sans justification. En effet, c'est par le biais d'une procédure d'accord égal que s'opère la justice intersubjective de la reconnaissance, en sorte que la justification des normes est véritablement intersubjective¹¹. Outre l'option d'une justification éthico-discursive (Jürgen Habermas), un accord pratique informé par la théorie de la justice (Charles Beitz¹²) ou un « consensus superposé¹³ » (John Rawls) peuvent avoir lieu. Le consensus interculturel à atteindre devrait également s'inscrire dans la perspective d'une philosophie interculturelle, se chevauchant à travers les diverses religions, ethnies et cultures¹⁴.

Même si une justification des droits de l'homme par des consensus chevauchant les aires culturelles mondiales et les religions mondiales ne correspond pas à une justification stricte au sens philosophico-logique, un accord compatible avec le pluralisme peut répondre aux normes du « minimalisme justificatif¹⁵ » de Joshua Cohen en renonçant consciemment à une justification ultime renouvelée ou à une justification logique de non-contradiction. Cependant, il ne s'agirait toujours pas d'un « discours d'application », mais plutôt d'une tentative d'acceptation morale globale¹⁶ capable de pluralisme par le biais d'une construction théorique de justice d'un « consensus superposé¹⁷ » sur les droits de l'homme au sens de John Rawls. Ce consensus peut provenir de conditions, de contextes culturels, de visions du monde et de religions différents.

Cela nécessite, tout d'abord, sur le plan formel, un processus ouvert, multiculturel et sensible à la culture, à la recherche de l'intersection des droits de l'homme transculturellement partagés avec l'objectif de leur validité transculturelle¹⁸. La conviction qu'il est possible d'y parvenir se fonde sur l'expérience de la civilisation occidentale-chrétienne selon laquelle, sans les droits de l'homme, il n'est

⁹ Andreas RAUHUT, *Gemeinsam gegen Armut. Globale Gerechtigkeit im Gespräch zwischen christlicher, afrikanischer und konfuzianistischer Ethik*, Leipzig, 2015. Il cite la philosophie Ubuntu d'Afrique australe, qui appelle à l'humanité et à la véritable humanité : « Une personne ne devient une personne véritablement humaine qu'en traitant les autres - selon leur dignité humaine - avec appréciation », p. 282.

¹⁰ Marina SVENSSON, *Debating Human Rights in China. A Conceptual and Political History*, Lanham 2002.

¹¹ Elke MACK, *Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit*, Baden-Baden, 2015.

¹² Voir Charles BEITZ, « The Idea of Human Rights », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009 : « Comme Rawls, Beitz traite des droits de l'homme uniquement tels qu'ils se sont développés dans la pratique internationale contemporaine des droits de l'homme. Beitz suggère que nous pouvons développer une compréhension des droits de l'homme en prêtant attention aux "déductions pratiques qui seraient tirées par des participants compétents dans la pratique de ce qu'ils considèrent comme des revendications valables des droits de l'homme" ». (En ligne : <<https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/#EnviRigh>> [consulté le 23-07-2021]).

¹³ John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, 1993, p. 144.

¹⁴ Mall propose une « herméneutique analogique du chevauchement ». Ram Adhar MALL, « Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie im post-kolonialen Zeitalter », dans *zur Debatte*, Jg.51, Heft 2, 2021, p. 6-12 (ici p. 8).

¹⁵ Josua COHEN, « Minimalism about Human Rights: The most we can hope for? », dans *The Journal of Political Philosophy* 12, 2004, p. 190-213.

¹⁶ Voir Stephan GOSEPATH et Georg LOHMANN, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt, 2010.

¹⁷ J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 131 sqq.

¹⁸ Les objections philosophiques transcendantales de Rainer Forst à ce sujet doivent être prises en compte, mais rejetées. Voir Rainer FORST, « The Meaning and the Ground of Human Rights », dans Reza MAOSAYEBI (ed.), *Kant and Human Rights*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, p. 241-266. Voir R. FORST, « The Justification of Human Rights... », p. 711-740.

guère possible de se reconnaître mutuellement comme des êtres humains dignes, égaux et vulnérables, aux expressions diverses et variées. Les éventuels accords interculturels et constructifs doivent être considérés comme une forme de reconstruction d'un raisonnement plus rigoureux et logique. D'un point de vue moral et psychologique, ce processus est clair : la reconnaissance mutuelle de la dignité humaine se produit lorsque nous nous accordons également tous les droits de l'homme. Car les droits de l'homme visent à rétablir ou à accorder aux opprimés, aux défavorisés, aux asservis, aux minorités du monde – indépendamment de leur foyer culturel et de leur identité – leurs droits en tant qu'êtres humains. La motivation de la justification peut être tout autre, car les réflexions sur la dignité, la liberté et la raison peuvent conduire aux droits de l'homme tout autant que la reconnaissance juridico-éthique de la vulnérabilité des personnes. Ce dernier point en particulier s'inscrit dans le prolongement d'une idée d'Emmanuel Kant, qui affirmait en 1795 que « la violation des droits en un endroit de la terre est ressentie par tous les autres¹⁹ », sans que nous ayons à y être nous-mêmes. Le nouveau débat philosophique sur la *vulnérabilité*²⁰ humaine qui a lieu depuis des décennies semble être utile ici, car il adopte une approche explicitement globale et égalitaire, et ramène la vulnérabilité humaine à de multiples problèmes d'oppression et de privation. Cette vulnérabilité profondément humaine est souvent plus plausible en dehors de la civilisation chrétienne occidentale comme argument en faveur des droits de l'homme que le discours philosophique sur le concept de la personne ou le recours à la dignité humaine abstraite. Après tout, qu'est-ce qui peut motiver quelqu'un à défendre les droits de l'homme plutôt que la vulnérabilité des personnes ?

Cependant, après le tournant de la théorie démocratique, qui ne s'est même pas arrêté à l'éthique chrétienne, un paradigme d'aide ou de soin envers les plus faibles et les plus vulnérables n'est plus suffisant, car ils ont des revendications juridiques, de participation et de survie qui ne doivent pas dépendre de la faveur de tiers. Aujourd'hui, les droits de l'homme auxquels ils ont droit ne signifient pas seulement des droits de participation politique dans la sphère sociale, mais avant tout un droit fondamental de participation éthique déjà à la racine, c'est-à-dire dans l'établissement même des normes. Il s'agit d'un cercle qui ne commence pas quelque part, mais qui ne se referme que lorsque la raison de la revendication, à savoir le sujet, devient effective dans l'interaction avec les autres : par des revendications normatives de participation et de façonnage, par lesquelles les gens se confirment réciproquement comme des personnes libres et sociales.

Tous les peuples d'aujourd'hui, même s'ils se trouvent à l'autre bout du monde, sont tout aussi habilités que nous à déterminer les normes juridiques fondamentales de la société mondiale. Ces personnes d'autres cultures veulent également qu'on leur demande à quelles normes elles doivent et veulent se soumettre. Ce n'est qu'avec l'aide des voix de ces personnes précisément qu'une fondation mondiale des droits de l'homme pourra être achevée. Car la justice ne réussira moralement et pragmatiquement que lorsque nous nous reconnaitrons tous, dans le monde entier, comme des égaux et des égaux dans ce monde, sans prétendre à une souveraineté unilatérale d'interprétation sur les normes morales. Elle réussira lorsque les puissances mondiales mettront fin à leur lutte hégémonique pour la domination, lorsque le monde occidental exposera sa prétendue supériorité intellectuelle comme étant post-coloniale et réalisera sa propre demande d'égalité de manière interactive et interculturelle. Une condition préalable à cela est le renoncement fondamental au pouvoir stratégique dans la justification des normes, comme le réclame Jürgen Habermas depuis plus de 40 ans. Cette exigence minimale concerne également les collectivités et les États, qui doivent cesser d'imposer des punitions brutales aux personnes qui violent leurs normes morales prétendument doctrinales ou religieuses, tout comme ils

¹⁹ Immanuel KANT, *ZeF*, AA 08, p. 341-386, 360.03-04.

²⁰ Voir Robert CHAMBERS, « Editorial Introduction: Vulnerability, Coping and Policy », dans *IDS Bulletin* 20-2, p. 1-7, avril 1989. Voir Peter KIRCHSCHLÄGER, *Menschenrechte und Religionen. Les acteurs non étatiques et leur relation aux droits de l'homme*, Paderborn, 2016, p. 84-97.

doivent s'abstenir de soumettre les minorités ou les femmes à des normes inhumaines²¹. Les deux ne sont pas sur le même plan, mais sont tout aussi strictement exclus dans les discours sans pouvoir requis. Dans ces conditions, que peut-on faire pour que la justification normative globale des droits de l'homme soit également efficace sur le plan social ?.

Un contrat social mondial qui préserve les droits de l'homme

Si nous voulons développer un système juridique orienté vers les droits de l'homme en tant que citoyens du monde, nous devons présupposer des relations juridiques naturelles entre tous les hommes ou supposer une société mondiale comme possible²². Ces relations juridiques naturelles, d'être humain à être humain, permettent un accord contractuel-théorique global par-delà les frontières culturelles, si tous peuvent y consentir. Emmanuel Kant lui-même a proposé l'idée d'une « fédération mondiale » sur fond du « droit des hommes » il y a plus de 200 ans. Jusqu'à présent, nous n'avons obtenu formellement qu'une Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 par les États du monde, complétée par d'innombrables conventions de droits de l'homme, mais pas de droit international revenant sur les droits de l'homme individuels, convenus uniquement par les États. Ce qui manque clairement, cependant, c'est l'établissement d'un *nouveau contrat social mondial viable qui fasse des droits de l'homme la base constitutionnelle irrévocable de l'ordre mondial*²³.

Un tel contrat social mondial réussira si non seulement tous les États, mais aussi toutes les personnes de bonne volonté en tant que parties potentiellement affectées sont réciproquement, représentativement et proportionnellement incluses dans les processus de coordination mondiale, en particulier ceux qui ont jusqu'à présent été privés de leurs droits humains.

La demande générale d'un nouvel accord mondial sur les droits de l'homme repose sur l'hypothèse suivante : toutes les personnes concernées et vulnérables ne seraient-elles pas plus enclines à suivre et à accepter un régime mondial des droits si celui-ci protège leurs droits individuels en tant qu'êtres humains et les garantit dans leurs communautés et sociétés respectives ? Les minorités, les opprimés, le tout-venant, les filles et les femmes de tous les pays et de toutes les cultures, s'ils étaient autorisés à participer librement et équitablement à un discours mondial sur la justification des normes, ne voudraient-ils pas revendiquer les droits de l'homme pour eux-mêmes – à condition qu'ils n'aient pas à se soumettre à la pression d'une idéologie ou d'une vision du monde ou d'une religion répressive dans le processus d'établissement des normes ?

Un tel accord cosmopolite indispensable sur les droits de l'homme par les individus concernés suit l'exigence de justice morale-théorique de la théorie de la justice de John Rawls, qui soumet l'établissement de normes justes à des conditions élevées de justice politique. Le processus de recherche d'un consensus doit être mené selon des critères éthiques, car il existe de véritables revendications hégémoniques féroces et des situations de pouvoir asymétrique sous la forme d'un paternalisme politique à l'égard des populations du monde entier. C'est la prétention déclarée de tous les acteurs humains à établir légitimement et donc à posséder un pouvoir normatif. Il faut suivre Rawls disant que les représentants possibles des personnes doivent être égaux, raisonnables et rationnels lorsqu'ils

²¹ L'un de ces exemples est la charia islamique en tant que norme de droit pénal dans les pays musulmans. Mais c'est aussi la loi arbitraire qui prévaut en Chine, par exemple, lorsque des critiques sont formulées à l'encontre de l'État ou de ses représentants.

²² Voir Mathias RISSE, *On Global Justice*, Princeton, New Jersey USA, Princeton University Press, 2021. Il considère les droits de l'homme comme des droits d'adhésion à un ordre mondial dérivé d'une propriété collective de la terre. Voir également l'enseignement social catholique qui, depuis Jean Paul II, a parlé à plusieurs reprises de la famille mondiale unique.

²³ Voir Otfried HÖFFE, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Munich, 1999, p. 308. Höffe propose ici un double contrat social mondial : un contrat social civil mondial, dans lequel les individus constituent l'instance finale de légitimation, et un contrat social de droit international, qui est légitimé par les États.

justifient des normes²⁴ – même si le postulat d'égalité est difficile à réaliser. Si les personnes ne sont pas autorisées à décider librement, leurs droits doivent être intégrés dans le processus de recherche d'un consensus dans le cadre d'une représentation hypothétique par des parties raisonnables, afin de compenser le paternalisme unilatéral ou les restrictions représentatives de la liberté. Ainsi, dans un vote d'acteurs pluriels visant le consensus, la justice de reconnaissance égale envers tous est assurée. Proclamer cette dernière uniquement, comme on le fait souvent dans l'éthique chrétienne, néglige l'idée fondamentale de la reconnaissance entre les personnes, qui ne peut être atteinte que dans l'interaction entre pairs et l'argumentation réfléchie.

Sur quoi pouvons-nous construire un tel processus interculturel de réconciliation normative sans aboutir à un raisonnement circulaire ? Pour nous, dans le monde occidental, il est clair qu'avec les droits de l'homme, on a déjà trouvé un code de droits humains inaliénables, qui présupposait que la personne humaine en tant que sujet de droit autonome et vulnérable avait le statut éthique le plus élevé. Ceci tout en sachant qu'il existe également de nombreuses minorités ou même des genres (surtout les femmes) qui sont honteusement privés de cette protection juridique par les États dans lesquels ils vivent. Par conséquent, pour nous-mêmes et pour notre aire culturelle, en tant que participants au processus de recherche d'un consensus mondial, il ne peut y avoir de retour en arrière dans l'histoire de la civilisation derrière le niveau abstrait et théorique des droits de l'homme sans abandonner ces personnes dans l'éthique et le droit international. Nous ne risquons pas non plus de les remettre en question pour notre monde démocratique et constitutionnel. Mais nous devons faire campagne pour le fait que, malgré le pluralisme mondial des visions du monde et des religions, les droits de l'homme universels sont également acceptés dans le monde entier par toutes les sociétés comme une condition préalable juridique et éthique fondamentale pour une interaction sans pouvoir. Dans le même temps, il faut toutefois reconnaître qu'ils peuvent également être enrichis, étendus ou dépassés sur le plan interculturel. La nature non compétitive des droits de l'homme dans la garantie de la dignité humaine nous encourage à les intégrer dans le processus d'un contrat social mondial et à supposer qu'ils ont de grandes chances de s'affirmer sur le plan interculturel. Selon la philosophie occidentale, les droits de l'homme sont, comme le dit Rainer Forst, la revendication fondamentale qui ne peut pas vraiment être rejetée réciproquement entre les personnes²⁵. Après tout, leur revendication est elle-même l'affirmation de la dignité, de l'autonomie et du pouvoir de participation de tous les êtres humains pour toute norme et tout ordre social, sociétal, politique, économique et écologique de portée mondiale. Toutefois, ce « droit à la justification », qui est explicite dans les droits de l'homme comme nulle part ailleurs, doit encore déboucher sur un ordre juridique mondial légitime à l'avenir, qui seul peut et pourrait garantir les droits de l'homme dans le monde entier. C'est la grande opportunité que la science éthique doit saisir. Cependant, cela ne peut être réalisé par la seule logique, car certains peuvent rejeter la non-contradiction revendiquée comme un affront. Nous devons être conscients que ce n'est qu'à cette condition qu'une éthique normative des droits de l'homme façonnera le prochain millénaire à l'échelle mondiale et contribuera à l'humanisation du monde, si elle ne reste pas une généalogie de l'Occident, mais peut réussir, après des processus de recherche de consensus avec différentes traditions éthiques, à s'inscrire dans le patrimoine de toute l'humanité - avec ses cultures, religions et visions du monde hétérogènes.

Ce que nous pouvons retenir, cependant, c'est la voie du consensus discursif et théorique de la justice avant de supposer la possibilité d'une validité normative globale des droits de l'homme : Car l'effort pour atteindre un consensus commun peut être difficile ; mais l'accord sur les normes des droits de l'homme concrètement applicables et donc aussi sur les normes consensuelles substantielles

²⁴ J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 48-54, en particulier p. 51 : « In justice as fairness the reasonable and the rational are taken as two distinct and independent basic ideas ». Cela devrait exclure toute interprétation de l'approche de Rawls comme étant intuitionniste.

²⁵ R. FORST, « The Justification of Human Rights... », p. 740.

d'un ordre international ne semble pas être utopique, au vu des expériences analogues de la vulnérabilité des personnes. De manière analogue au projet de John Rawls d'une théorie de la justice, il s'agit d'un accord sur les droits politiques de l'humanité (justice politique) et non de la justification philosophique ultime de ceux-ci, qui peut rester plurielle et différenciée. En outre, la procédure même proposée ici, à laquelle tous peuvent adhérer sur un pied d'égalité et avec la conscience d'une participation égale, est un acte hautement procédural et contextuel de justice pour tous dans la différence et la diversité.

Il y a plus de 200 ans, dans l'histoire de la morale et du droit, des frontières religieuses hétérogènes ont été surmontées grâce à des efforts philosophiques de justification. À l'époque des Lumières occidentales, l'idée du contrat social a réussi à neutraliser politiquement une opposition rigide et idéologiquement controversée et à incorporer un concept de dignité et de personne initialement fondé sur la religion dans une morale juridique philosophique et laïque. Même si, selon John Locke, l'homme est manifestement né dès 1689 avec la réciprocité « prétention légale à la liberté parfaite [...] en égalité avec tout autre être humain [...] dans ce monde²⁶ », ce n'est que 100 ans plus tard que les opprimés de la Révolution française ont dû insister eux-mêmes pour que l'ordre étatique garantisse à tous leurs prétentions légales naturelles. Les penseurs du Siècle des Lumières de toutes les nations européennes et de toutes les religions dominantes, par leur anticipation académique d'un contrat social avec les droits de l'homme, ont fait en sorte que cette voix du peuple d'en bas, en représentation de toutes les personnes concernées, devienne également la base réelle des revendications pour l'État et la société dans le cadre des efforts de démocratisation des 200 dernières années.

Aujourd'hui, la procédure de discours et le processus de construction du consensus lui-même démontrent formellement comment l'humanité d'aujourd'hui pourrait justement trouver sa voie vers un ordre mondial - après tous les efforts de justification éthique de la philosophie occidentale au xx^e et au début du xxi^e siècle. Tant nous, chrétiens, voulons au sens du commandement de l'amour nous accrocher à une éthique normative qui garantisse la dignité de chaque être humain sur terre, ainsi la philosophie occidentale ne doit pas se laisser distancer par le niveau d'une re-construction discursive (Jürgen Habermas) et celui d'une justification théorique du contrat (John Rawls). Elle doit se fonder sur l'hypothèse que toutes les personnes concernées doivent être incluses à un niveau global, c'est-à-dire que toutes les personnes, quels que soient leur origine, leur sexe, leur couleur, leur religion et leur orientation, sont égales en même temps. Ce n'est que dans le cadre d'un processus rationnel de recherche d'un consensus commun que l'on peut surmonter l'arrogance particulière et la volonté coloniale d'hégémonie. Dans la reconnaissance du respect mutuel, toutes les aires culturelles, nations, religions et civilisations reconnaîtront un tel contrat social mondial à établir comme le leur, et donc à long terme aussi comme la normalisation légitime du monde. Selon les plus hautes normes de justice, cela doit se faire de manière équitable et culturellement ouverte, et certainement pas au prix de collectivismes hégémoniques ou de dogmes totalitaires. Au contraire, une telle entreprise n'est possible que sous la condition préalable d'une participation et d'un questionnement individuel hypothétique ou discursif de tous les peuples et nations potentiellement affectés, qui doivent également recevoir des droits individuels de co-détermination représentatifs de leur groupe, de leur genre, de leur origine et de leur vulnérabilité concrète²⁷.

La thèse conclusive est donc la suivante : même à l'époque de la mondialisation et de la coalescence globale de la société mondiale, il n'y a guère d'alternative aux processus de consensus fondés sur la théorie des contrats, mieux connue aujourd'hui sous le nom de théorie de la justice, dans laquelle, du côté de l'éthique chrétienne et de la philosophie politique du monde occidental, nous apportons les droits de l'homme comme ce que nous avons de mieux en termes de normes. Toutefois, nous devons

²⁶ John LOCKE, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, (*Two Treatises of Government* 1689), Frankfurt, 1998, p. 253.

²⁷ Voir John RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge MA, 2001.

également en discuter au niveau mondial avec une certaine ouverture d'esprit et parvenir d'abord à un accord mondial renouvelé et juridiquement contraignant.

Par conséquent, un *nouveau contrat social mondial global* est nécessaire, dans lequel les droits de l'homme en tant que droits fondamentaux inaliénables doivent être universellement rétablis par consensus. C'est le défi de la reconstruction cosmopolite du droit mondial qui se profile au *xxi^e* siècle. Dans notre perspective occidentale, seule une morale civile orientée vers les droits de l'homme peut fournir la base herméneutique hétérogène d'une théorie globale de la justice, et non plus une seule religion ou vision du monde. Mais le concept chrétien et celui des Lumières de la personne, ainsi que l'empreinte occidentale de la culture juridique qui le sous-tend, ne sont pas affirmés sous la même forme par d'autres religions et visions du monde. Ce qui, en revanche, a plus de chance d'être reconnu et admis, ce sont les affirmations juridico-éthiques fondamentales sur le besoin de protection et la vulnérabilité de l'être humain qui sous-tendent les droits de l'homme, dont la réponse est une protection proportionnelle, la liberté, la participation et les droits sociaux sous forme de droits de l'homme. Et pour assurer cette protection de normes juridiques et éthiques communes, il faut non seulement la participation de toutes les philosophies, religions et cultures à la refondation, mais aussi *la participation de toutes les personnes concernées à la recherche d'un consensus généralement contraignant et à la normalisation mondiale, afin de mettre en œuvre leur validité globale*. Les philosophies occidentales ne peuvent et ne doivent pas le faire, pas plus que le christianisme seul.

Cela signifie dire adieu à un paradigme d'universalisation trop individualiste, tout comme cela signifie dire adieu à une compréhension « sacrée », trop occidentale ou chrétienne du droit naturel, mais aussi tout autant à une compréhension des droits spéciaux ou prérogatives religieuses ou des prérogatives culturelles spécifiques. Pour autant, les conceptions des droits de l'homme axées sur les intérêts ne pourront pas trouver un consensus mondial ; elles commettraient la même erreur que le paradigme occidental de l'universalité : reconnaître les droits de l'homme pour tous, mais ne pas demander aux autres si eux-mêmes voient les choses de la même manière que nous.

Conclusions

Étant donné qu'un anthropocentrisme trop fort des droits de l'homme et un personnalisme abstrait ne répondent plus aux exigences éthiques du présent, il est aujourd'hui nécessaire d'intégrer la dimension écologique dans les droits de l'homme, et donc de maintenir les droits de l'homme ouverts à une connaissance et une humanité plus morales. Cela prouve que la progression dans la généralisation des valeurs concerne le développement des droits de l'homme eux-mêmes. À cet égard, par analogie, la poursuite de la justification globale des droits de l'homme doit être considérée entièrement en fonction d'eux-mêmes, car leur généalogie est un processus sans fin en vue de plus de justice pour l'humanité. Il est donc logique de reconnaître que seul un consensus mondial doit être recherché pour garantir la future validité juridique des droits de l'homme et leur validité générale en tant que normes pour l'humanité. Le paradigme occidental d'universalisation doit être complété par un paradigme de consensus mondial afin que les droits de l'homme puissent être justifiés à nouveau à partir de contextes et de visions du monde différents.

Compte tenu des défis mondiaux actuels et futurs, un contrat social mondial fondé sur les droits de l'homme serait la condition-cadre fondamentale qui, outre les droits de toutes les personnes humaines dans leur diversité et leur globalité, peut également inclure la perspective écologique dans sa signification existentielle pour l'humanité. À cet égard, la justification des droits de l'homme doit être comprise comme un processus de justification morale de l'humanité dynamiquement ouvert, qui ne s'écarte pas des normes juridiques morales reconnues, mais qui est ouvert à de nouvelles justifications sociales et à de nouveaux développements sociaux. Nous vivons nous-mêmes comme un déficit de connaissances occidentales le fait de n'avoir reconnu les frontières planétaires comme moralement pertinentes qu'à la fin du *xx^e* siècle. Les éthiciens chrétiens sont également arrivés au processus de spécification des droits de l'homme et doivent continuer à réfléchir à une nouvelle génération de droits

de l'homme en termes de compréhension globale, sociale et écologique de l'humanité. Le pape François appelle une telle compréhension le programme normatif d'une écologie humaine dans *Laudato Si'*²⁸. Compte tenu de la convergence globale des cultures mondiales et de l'influence croissante des cultures asiatiques, arabes et africaines dans le monde, la tradition judéo-chrétienne et occidentale doit également accepter que les droits classiques de la liberté doivent être rééquilibrés avec les droits sociaux et écologiques et avec la satisfaction des droits fondamentaux spécifiques au genre dans le cadre des droits de l'homme. Cependant, c'est précisément dans le cadre d'une réconciliation mondiale renouvelée que nous avons également la possibilité de ne pas opposer les droits de liberté ainsi que les droits politiques aux droits fondamentaux écologiques, sociaux et sexospécifiques, car l'idée asiatique d'harmonie est parfois supérieure aux antagonismes occidentaux, ou encore l'accent mis sur une communauté humaine s'oppose aux idées d'individualisme, tout comme à un libéralisme libertaire s'oppose l'orientation vers le bien commun. Dans un processus transculturel, d'autres cultures peuvent nous faire prendre conscience, plus que la nôtre, que les droits de l'homme, aussi et surtout, ont une pertinence au sein des communautés humaines ou sont en relation réciproque les uns avec les autres. En revanche, nous pouvons préciser, sur la base de la tradition du sujet depuis les Lumières, que les droits de l'homme doivent également être garantis au sein des familles ou des relations, puisque l'individu peut être protégé par la communauté, mais aussi détruit et menacé par elle.

D'une manière générale, il existe une chance réelle d'établir les droits de l'homme de manière transculturelle comme la base d'un contrat social mondial qui peut fournir un fondement contraignant pour les systèmes juridiques nationaux et le droit international. En effet, de même que le commandement chrétien d'aimer ne doit jamais craindre la comparaison avec une autre morale individuelle, parce qu'il représente une haute morale inégalée dans l'éthique individuelle, les droits de l'homme protègent la vulnérabilité des personnes dans tous les domaines – privé, social et étatique – sous une forme incomparable dans le domaine de la morale juridique. Après tout, toute personne potentiellement concernée par un système juridique mondial, à condition qu'elle soit parmi les plus défavorisées, ne serait-elle pas un partisan des droits de l'homme ?

Résumé

Les droits de l'homme ne vont pas de soi dans de nombreux pays, car ils ont été développés dans une généalogie de la philosophie occidentale des Lumières sur fond d'éthique chrétienne, fondée sur la dignité de la personne humaine. Les principales objections sont donc leur colonisation occidentale et un paternalisme hégémonique à l'égard des autres cultures. Pour que les droits de l'homme soient acceptés dans le monde entier, ils doivent être justifiés à nouveau du point de vue de toutes les cultures et visions du monde. À cette fin, des « discours mondiaux ouverts » sont proposés dans le but de parvenir à un consensus global, dans lequel l'égalité de statut moral des personnes concernées est déjà prise en compte dans la justification éthique. Pour l'institutionnalisation des droits de l'homme mondialement fondés, un nouveau contrat social mondial durable est proposé, qui en fait la base constitutionnelle indiscutable de l'ordre mondial.

Mots-clés : droits de l'homme, éthique, philosophie, cultures, mondialisation

²⁸ Pape FRANÇOIS, *Laudato Si'*, Rome, 2017.