

Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme *

Droit et Société 35-1997
(p. 79-96)

Boaventura de Sousa Santos **

Résumé

L'article défend la thèse suivante : que, pour devenir un vrai projet émancipateur de portée mondiale, la politique des droits de l'homme doit commencer par reconnaître le faux universalisme sous-jacent à leur conception conventionnelle. Ainsi essaie-t-on de développer une nouvelle notion des droits de l'homme, plus cosmopolite et multiculturelle, basée sur une herméneutique diatopique visant à saisir et à relier les préoccupations isomorphiques sur la dignité humaine dans les cultures occidentale, islamique et hindouiste.

Droits de l'homme - Émancipation - Globalisation - Herméneutique diatopique - Multiculturalisme.

Summary

Toward a Multicultural Conception of Human Rights

The paper argues that in order to become a genuine emancipatory project with a worldwide reach, human rights politics must start by recognizing the false universalism that underlies the conventional conception of human rights. An attempt is made to develop a more cosmopolitan, multicultural conception of human rights on the basis of a diatopical hermeneutics aimed at bridging isomorphic concerns about human dignity in the Western, Islamic and Hindu cultures.

Diatopical hermeneutics - Emancipation - Globalization - Human rights - Multiculturalism.

L'auteur

Sociologue juriste, est directeur du *Centro de Estudos Sociais*, Coimbra, Portugal. Sa thèse de doctorat intitulée *Law Against Law : Legal Reasoning in Pasargada Law* (Cuernavaca, CIDOC, 1974) analyse le droit informel et non officiel produit par les habitants d'une favela au Brésil. Dès lors, il s'est consacré à l'étude sociologique du droit informel, de la pluralité juridique, de la justice populaire. Il a encore écrit sur l'État et les politiques sociales au Portugal ; certains de ses travaux se situent dans le domaine de l'épistémologie. Actuellement, il élabore une théorie de la globalisation. Parmi ses récentes publications, on citera :
— *Pela Mão de Alice, o social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1994 ;
— *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nova Iorque, Routledge, 1995.

* Traduit de l'anglais par
Nathalie Jean-Alexis.

** Centro de Estudos Sociais,
Faculdade de Economia,
Universidade de Coimbra,
P-3000 Coimbra.

Introduction

Depuis quelques années, je suis intrigué par l'importance qu'ont pris les droits de l'homme dans le langage de la politique progressiste. En effet, au cours des années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, les droits de l'homme furent partie intégrante de la politique de la guerre froide et considérés comme tels par la Gauche. Suite à une double attitude, de satisfaction à l'égard de dictateurs complaisants et de défense de compromis entre les droits de l'homme et le développement, les droits de l'homme, comme scénario d'émancipation, sont apparus suspects. Que ce soit dans les pays riches ou à travers le monde en développement, les forces de progrès préférèrent le langage de la révolution et du socialisme pour formuler une politique d'émancipation. Compte tenu de la crise apparemment irréversible de ces projets d'émancipation, ces mêmes forces progressistes se trouvent, cependant, aujourd'hui avoir elles-mêmes recours aux droits de l'homme pour reconstruire le langage de l'émancipation. Tout se passe comme si les droits de l'homme étaient invoqués pour remplir le vide laissé par la politique socialiste. Mais le concept de droits de l'homme peut-il en fait remplir un tel vide ? Ma réponse est oui, quoique non sans réserve. En conséquence, l'objectif de mon analyse est de spécifier ici les conditions sous lesquelles les droits de l'homme peuvent être mis au service d'une politique d'émancipation progressiste.

Pour ce faire, nous sommes amenés à démêler quelques-unes des tensions dialectiques qui résident au cœur de la modernité occidentale¹. La crise affectant actuellement ces tensions met en évidence mieux que toute autre chose les problèmes auxquels la modernité occidentale est confrontée aujourd'hui. À mon sens, la politique des droits de l'homme est, en cette fin de ce siècle, un facteur essentiel pour comprendre une telle crise.

J'identifie ainsi trois tensions dialectiques. La première survient entre la régulation sociale et l'émancipation sociale. J'ai affirmé que le paradigme de modernité est basé sur l'idée d'une tension dialectique créative entre la régulation sociale et l'émancipation sociale, que révèle encore, même si c'est aujourd'hui moins vrai, la devise positiviste « ordre et progrès ». À la fin de ce siècle, cette tension a cessé d'être une tension créative. L'émancipation a cessé d'être le complément de la régulation pour devenir son double. Alors que, jusqu'à la fin des années soixante, la crise de la régulation sociale se combinait au renforcement de la politique d'émancipation, nous sommes aujourd'hui témoins d'une double crise sociale : la crise de la régulation sociale, symbolisée par la crise de l'État régulateur, et la crise de l'émancipation sociale, symbolisée par la crise de la révolution sociale et du socialisme comme paradigme de transformation sociale radicale. La politique

1. Je traite ailleurs plus longuement des tensions dialectiques dans la modernité occidentale : cf. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge, 1995.

des droits de l'homme, qui a été à la fois une politique de régulation et d'émancipation, est prise dans cette double crise alors qu'elle tente précisément de la surmonter.

La seconde tension dialectique survient entre l'État et la société civile. L'État moderne, bien qu'État minimaliste, est potentiellement un État maximaliste dans la mesure où la société civile, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas l'État, se reproduit à travers des lois et des régulations qui émanent de l'État et qui semblent n'admettre d'autres limites que le respect des règles démocratiques de constitution des lois. Les droits de l'homme sont au cœur de cette tension : alors que la première génération des droits de l'homme était désignée comme une lutte de la société civile contre l'État, alors considéré comme l'unique contrevenant aux droits de l'homme, les seconde et troisième génération des droits de l'homme s'en remettent à l'État en tant que garant de ces derniers.

Enfin, la troisième tension survient entre l'État-nation et ce que nous appelons globalisation. Le modèle politique de la modernité occidentale est celui d'États-nations souverains coexistant dans un système international d'États pareillement souverains, le système inter-États. L'État-nation est à la fois l'échelle de mesure et l'unité privilégiée de la régulation sociale et de l'émancipation sociale. Le système inter-États a toujours été conçu comme une société plus ou moins anarchique, doté d'une très faible légalité, et même l'internationalisme de la classe ouvrière a toujours été une aspiration plus qu'une réalité. Aujourd'hui l'érosion sélective de l'État-nation occasionnée par l'intensification de la globalisation pose la question de savoir si la régulation et l'émancipation sociales doivent toutes deux être déplacées vers un niveau global. Nous avons commencé à parler d'une société civile globale, d'une gouvernance globale, d'une équité globale. La reconnaissance mondiale d'une politique des droits de l'homme est au premier plan de ce processus. Toutefois, la tension repose sur le fait que, sous certains aspects absolument décisifs, la politique des droits de l'homme est une politique culturelle. À tel point que nous pouvons même considérer les droits de l'homme comme symboles du retour du culturel et même du religieux en cette fin de siècle. Mais parler de culture et de religion, c'est parler de différence, de limites, de particularité. Comment les droits de l'homme peuvent-ils à la fois relever d'une politique culturelle et d'une politique globale ?

Par conséquent, mon intention est ici de développer un cadre d'analyse qui vienne mettre en évidence le potentiel d'émancipation d'une politique des droits de l'homme dans le double contexte de la globalisation, d'une part, de la fragmentation culturelle et des politiques identitaires, d'autre part. Mon but est de démontrer à la fois la validité globale et la légitimité locale d'une politique progressiste des droits de l'homme.

À propos des globalisations

Je commencerai par préciser ce que j'entends par globalisation. Un terme difficile à définir. La plupart des définitions sont centrées sur l'économie, c'est-à-dire sur la nouvelle économie mondiale qui vit le jour au cours des deux dernières décennies comme conséquence de la globalisation de la production des biens et des services, et des marchés financiers. C'est un processus à travers lequel les sociétés multinationales ont atteint, en tant qu'acteurs internationaux, une suprématie nouvelle et sans précédent.

Étant donné l'objectif de mon analyse, je préfère une définition de la globalisation qui soit plus sensible aux dimensions sociale, politique et culturelle. Je pars de l'hypothèse que ce que nous appelons habituellement globalisation se compose de jeux de relations sociales ; de la même manière que ces jeux de relations sociales changent, la globalisation se modifie également. Il n'y a pas, au sens strict, d'entité unique nommée globalisation, mais plutôt des globalisations et nous devrions employer ce terme exclusivement au pluriel. Tout concept devrait toujours être défini comme processus plutôt que comme réalité. D'un autre côté, si les globalisations sont un entrelacs de relations sociales, ces dernières sont censées susciter des conflits et, de là, des gagnants et des perdants. Le plus souvent, le discours sur la globalisation est l'histoire des gagnants racontée par ces mêmes gagnants. De fait, la victoire est apparemment si absolue que les vaincus finissent par disparaître totalement du tableau.

Voici ma définition de la globalisation : c'est le processus par lequel une condition ou une entité locale donnée réussit à étendre sa portée à travers le globe et, ce faisant, développe la capacité à désigner comme locale une condition ou une entité sociale rivale. Les implications les plus importantes de cette définition sont les suivantes : d'abord, dans le contexte du système mondial de type capitaliste occidental, il n'y a pas de véritable globalisation. Ce que nous appelons globalisation est toujours la globalisation réussie d'un phénomène local donné. En d'autres termes, il n'y a pas de condition globale pour laquelle nous ne puissions trouver une origine locale, un enracinement culturel spécifique. À vrai dire, je ne conçois aucune entité dénuée d'une telle assise locale. Le seul candidat possible, mais improbable, serait l'architecture aéroportuaire. Deuxième point, la globalisation implique la localisation. En fait, nous vivons autant dans un monde de localisation que dans un monde de globalisation. Par conséquent, en terme d'analyse, nous pourrions aussi bien définir la présente situation et l'objet de nos recherches en terme de localisation, plutôt qu'en terme de globalisation. La raison pour laquelle nous préférons ce dernier terme est fondamentalement due au fait que le discours scientifique hégémonique tend à préférer l'histoire du monde telle que racontée par

les gagnants. On peut donner plusieurs exemples de la manière dont la globalisation implique une localisation. La langue anglaise, en tant que *lingua franca*, en est un. Son expansion comme langage global a entraîné la localisation d'autres langages potentiellement globaux, comme le français.

Par conséquent, une fois un processus de globalisation identifié, on ne peut sans doute l'expliquer ni le comprendre vraiment sans prendre en considération les processus adjacents de relocalisation survenant en tandem et en sont indissociables. La globalisation du « *star system* » d'Hollywood est susceptible d'impliquer l'ethnisation du « *star system* » hindou produit par l'industrie pourtant solide du film hindou. De même, les acteurs français et italiens des années soixante — de Brigitte Bardot à Alain Delon, de Marcello Mastroianni à Sofia Loren —, qui symbolisaient alors de manière universelle le jeu de l'acteur, nous semblent aujourd'hui, lorsque nous revoyons leurs films, présenter un caractère fortement vernaculaire ou provincialement européen. Entre cette époque et la nôtre, le modèle hollywoodien d'interprétation est parvenu à se globaliser.

L'une des transformations la plus communément associée à la globalisation est la compression de l'espace-temps, c'est-à-dire le processus social par lequel les phénomènes s'accélèrent et se diffusent à travers le globe. Bien qu'apparemment monolithique, ce processus combine des situations et des conditions fortement différenciées et, pour cette raison, il ne peut être analysé indépendamment des relations de pouvoir qui participent des différentes formes de mobilité temporelle et spatiale. D'une part, nous avons la classe capitaliste transnationale, réellement responsable de la compression de l'espace-temps et capable de la tourner à son avantage ; d'autre part, les classes subalternes et les groupes tels que les travailleurs immigrés et les réfugiés, qui effectuent également de nombreux déplacements physiques, mais en dehors de tout contrôle de cette compression de l'espace-temps. Entre les directeurs de sociétés d'une part, les immigrants et les réfugiés de l'autre, les touristes représentent un troisième mode de production de compression de l'espace-temps.

Il y a également ceux qui contribuent lourdement à la globalisation, mais qui restent néanmoins prisonniers de leur espace-temps. En cultivant la coca, les paysans de Bolivie, du Pérou et de Colombie contribuent de manière décisive à un phénomène culturel mondial de la drogue, mais ils restent eux-mêmes plus « localisés » que jamais. De même, les habitants des favelas de Rio restent condamnés à vivre dans des quartiers clandestins, tandis que leurs chansons et leurs danses font aujourd'hui partie d'une culture musicale globalisée.

Enfin, et d'un autre point de vue encore, la compétence globale nécessite parfois l'accentuation d'une spécificité locale. De nos

jours, la plupart des sites touristiques se doivent d'être hautement exotiques, vernaculaires et empreints de tradition pour être estimés suffisamment dignes d'entrer sur le marché du tourisme global.

Afin de prendre en compte ces dissymétries, on devrait toujours, comme je l'ai déjà suggéré, employer le pluriel s'agissant de globalisation. Dans une certaine mesure, nous pourrions parler de différents modes de production de globalisation pour prendre en compte cette diversité. Je distingue quatre modes de production de globalisation dont je soutiens qu'ils sont à l'origine de quatre formes différentes de globalisation.

Je nommerais la première « *localisme globalisé* ». C'est le processus par lequel un phénomène local donné est globalisé avec succès, qu'il s'agisse de l'opération mondiale des firmes multinationales, de la transformation de la langue anglaise en *lingua franca*, de la globalisation du *fast-food* ou de la musique populaire américaine, ou de l'adoption à l'échelle mondiale des lois américaines relatives à la propriété des logiciels.

J'appellerais la deuxième forme de globalisation « *globalisme localisé* ». Il s'agit de l'impact spécifique de pratiques et d'impératifs internationaux sur des conditions locales qui sont déstructurées puis restructurées afin de satisfaire à de tels impératifs. De tels globalismes localisés incluent : les enclaves de libre-échange ; la déforestation et l'exploitation massive de ressources naturelles destinées à payer la dette internationale ; l'utilisation de patrimoines historiques, de cérémonies ou de sites religieux, des arts et métiers, mais aussi de la nature sauvage à des fins touristiques ; le dumping écologique ; la conversion d'une agriculture de subsistance en une agriculture tournée vers l'exportation au titre de l'« ajustement structurel » ; la délocalisation de la production (vers les pays en développement).

La division internationale de la globalisation prend les formes suivantes : les pays développés se spécialisent en localismes globalisés, tandis que les pays périphériques se voient imposer le choix de globalismes localisés. Le système mondial est un tissu de globalismes localisés et de localismes globalisés.

Cependant, l'intensification des interactions globales entraîne deux autres processus qui ne sont pas caractérisés de manière adéquate que ce soit comme localisme globalisé ou comme globalisme localisé. J'appellerais volontiers le premier « *cosmopolitisme* ». Les formes prévalentes de domination n'excluent pas l'opportunité pour des États-nations, des régions, des classes ou des groupes sociaux assujettis et leurs alliés de s'organiser au niveau international pour défendre des intérêts perçus comme communs et d'utiliser à leur profit les possibilités d'interaction internationale créées par le système mondial. Les activités cosmopolites impliquent, entre autres choses, des dialogues et des organisations Sud-

Sud, des organisations mondiales de travailleurs (la Fédération mondiale des syndicats et la Confédération internationale des syndicats indépendants), une philanthropie internationale Nord-Sud, des réseaux internationaux de services juridiques alternatifs, des organisations humanitaires, des réseaux mondiaux de groupes féministes, des réseaux en faveur de modes alternatifs de développement et des groupes de protection de l'environnement, des mouvements littéraires, artistiques et scientifiques en périphérie du système mondial en quête de valeurs culturelles non impérialistes, s'engageant dans des recherches postcoloniales, des études parallèles, etc.

L'autre processus qui ne peut être correctement décrit ni comme localisme globalisé ni comme globalisme localisé est l'émergence de problématiques qui, par nature, sont aussi globales que peut l'être le globe, et que j'appellerais, en m'inspirant du droit international, l'« *héritage commun de l'humanité* ». Ces problématiques n'ont de sens que si l'on se réfère au globe dans sa totalité : la sauvegarde et le maintien de la vie humaine sur terre, par exemple, ou des problématiques liées à l'environnement telles que la protection de la couche d'ozone, de l'Amazonie, de l'Antarctique, de la biodiversité ou des hauts fonds marins. J'inclurais également dans cette catégorie l'exploration de l'espace, de la lune ou d'autres planètes, puisque les interactions de celles-ci avec la Terre sont aussi un héritage commun de l'humanité. Toutes ces questions se rapportent à des ressources qui, eu égard à leur nature même, doivent être administrées par des dépositaires de la communauté internationale au nom des générations présentes et futures.

L'intérêt pour le cosmopolitisme et l'héritage commun de l'humanité s'est considérablement accru au cours des dernières décennies, mais il a également soulevé de fortes résistances. L'héritage commun de l'humanité en particulier a subi l'attaque persistante des pays hégémoniques, spécialement des États-Unis². Les conflits, les résistances, les luttes et les coalitions concentrés autour du cosmopolitisme et de l'héritage commun de l'humanité montrent que ce que nous appelons globalisation est en réalité un ensemble d'arènes de luttes transfrontalières.

Étant donné mon intention dans cet article, il est utile de distinguer entre globalisation *par le haut* et globalisation *par le bas*, ou encore entre globalisation hégémonique et globalisation anti-hégémonique. Ce que j'ai appelé *localisme globalisé* et *globalisme localisé* sont des globalisations par le haut ; le *cosmopolitisme* et l'*héritage commun de l'humanité* sont des globalisations par le bas.

2. *Ibid.*, p. 365-373.

Les droits de l'homme : un scénario d'émancipation

La complexité des droits de l'homme réside dans le fait qu'ils peuvent être conçus soit comme une forme de localisme globalisé, soit comme une forme de cosmopolitisme ou, en d'autres mots, soit comme une globalisation par le haut, soit comme une globalisation par le bas. Mon dessein est de préciser les conditions sous lesquelles les droits de l'homme pourraient être conçus comme une globalisation par le bas. Je n'embrasserai pas ici toutes les conditions nécessaires, mais uniquement les conditions culturelles. Je soutiens la thèse que tant que les droits de l'homme seront conçus comme universels, ils auront tendance à opérer comme un localisme globalisé, c'est-à-dire une forme de globalisation par le haut. Pour être à même d'opérer comme une forme de globalisation cosmopolite anti-hégémonique, les droits de l'homme doivent être reconceptualisés comme droits multiculturels. Conçus de manière universelle, comme ils l'ont été, les droits de l'homme resteront un instrument de ce que Samuel Huntington nomme le « choc des civilisations », c'est-à-dire de la lutte de l'Occident contre le reste du monde. Leur validité globale sera gagnée au prix de leur légitimité locale. Au contraire, le multiculturalisme, comme je l'entends, est une condition préalable pour une relation équilibrée où viennent se renforcer mutuellement une compétence globale et une légitimité locale, qui sont les deux attributs d'une politique anti-hégémonique des droits de l'homme à notre époque.

Nous savons bien sûr que les droits de l'homme ne sont pas universels s'agissant de leur application. On s'accorde aujourd'hui pour distinguer quatre régimes internationaux des droits de l'homme à travers le monde : les régimes européen, interaméricain, africain et asiatique³. Mais sont-ils universels comme un artefact culturel, une sorte d'invariant culturel, une culture globale ? Toutes les cultures tendent à définir des valeurs fondamentales qui soient les plus largement partagées. Mais seule la culture occidentale prétend à l'universalité. La question de l'universalité des droits de l'homme trahit l'universalité de ce qu'elle questionne par la manière dont la question est posée. En d'autres mots, la question de l'universalité est une question particulière, une question propre à la culture occidentale.

Le concept des droits de l'homme repose sur un ensemble de présuppositions bien connues, qui toutes sont nettement occidentales, à savoir : il y a une nature humaine universelle qui peut être saisie par des moyens rationnels ; la nature humaine est fondamentalement différente et au-dessus de toute autre réalité ; l'individu a une dignité absolue et irréductible qui doit être défendue contre la société ou l'État ; l'autonomie de l'individu requiert une organisation non hiérarchique de la société, comme ensemble

3. Pour une analyse approfondie de ces quatre régimes, voir B. DE SOUSA SANTOS, *op. cit.*, p. 330-337 et la bibliographie citée.

d'individus libres⁴. Puisque ces présuppositions sont clairement occidentales et libérales et que l'on peut aisément les distinguer d'autres conceptions de la dignité humaine dans d'autres cultures, on pourrait se demander pourquoi la question de l'universalité des droits de l'homme est devenue l'objet de si vifs débats, pourquoi, en d'autres termes, l'universalité sociologique de cette question a supplanté son universalité philosophique.

Un regard sur l'histoire des droits de l'homme dans la période d'après-guerre permet de conclure sans difficulté que la politique des droits de l'homme a été largement mise au service des intérêts économiques et géopolitiques d'États capitalistes hégémoniques. Le discours généreux et séducteur sur les droits de l'homme a côtoyé des atrocités indescriptibles et de telles atrocités ont été considérées et traitées selon une politique révoltante de double jeu. Dans un ouvrage de 1981 concernant la manipulation de l'agenda politique des droits de l'homme aux États-Unis, avec la complicité des médias, Richard Falk distinguait une « politique d'invisibilité » et une « politique de supervisibilité »⁵. Comme exemples de politique d'invisibilité, il évoquait le *black-out* total des médias sur les informations relatives à l'extermination tragique des populations Maubères dans l'est du Timor (ayant fait plus de 500 000 victimes) et à la situation déplorable de quelque cent millions d'intouchables en Inde. Comme exemples de politique de supervisibilité, Falk mentionnait avec quelle délectation on rapportait, aux États-Unis, les atteintes post-révolutionnaires aux droits de l'homme en Iran et au Viet-Nam. En réalité, la même chose pourrait être largement dite des pays de l'Union européenne, l'exemple le plus poignant étant le silence qui a laissé caché pendant dix ans aux yeux des Européens le génocide du peuple Maubère, facilitant par là même la poursuite en douceur d'accords internationaux florissants avec l'Indonésie.

On peut retrouver la marque occidentale, à vrai dire libérale occidentale, qui caractérise le discours dominant sur les droits de l'homme dans de nombreux autres exemples : dans la déclaration universelle de 1948, qui fut ébauchée sans la participation de la plupart des peuples du monde ; dans la reconnaissance exclusive des droits de l'individu, à la seule exception du droit collectif à l'autodétermination qui cependant était restreint aux peuples assujettis au colonialisme européen ; dans la priorité donnée aux droits civils et politiques sur les droits économiques, sociaux et culturels, et dans la reconnaissance du droit de propriété comme premier et, durant de nombreuses années, unique droit économique.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. À travers le monde, des millions de gens et des milliers d'organisations non gouvernementales ont lutté pour les droits de l'homme, souvent à grands risques, défendant des classes et des groupes opprimés, victimes, dans bien des cas, d'États capitalistes autoritaires. Les agendas politiques

4. Raimundo PANNIKAR, « Is the Notion of Human Rights a Western Concept ? », *Cahier*, 81, 1984, p. 28-47 (p. 30).

5. Richard FALK, *Human Rights and State Sovereignty*, New York, Holmes and Meier Publishers, 1981.

relatifs à ces luttes sont souvent explicitement ou implicitement anticapitalistes. Un discours et une pratique des droits de l'homme anti-hégémoniques se sont développés, des conceptions non occidentales des droits de l'homme ont été proposées, des échanges transculturels sur les droits de l'homme ont été organisés. La tâche centrale d'une politique d'émancipation actuelle en ce domaine consiste à transformer la conceptualisation et la pratique des droits de l'homme d'un localisme globalisé en un projet cosmopolite.

Quelles sont les prémisses d'une telle transformation ? La première est qu'il est impératif d'aller au-delà du débat sur l'universalisme et le relativisme culturel. Ainsi limité, ce débat est un faux débat dont les concepts polaires sont tous deux également néfastes à une conception émancipée des droits de l'homme. Toutes les cultures sont relatives, mais le relativisme culturel en tant que position philosophique est une erreur. Toutes les cultures aspirent à des préoccupations et des valeurs fondamentales, mais l'universalisme culturel, en tant que position philosophique, est une erreur. Contre l'universalisme, nous devons proposer des échanges transculturels sur des préoccupations similaires. Contre le relativisme, nous devons développer des critères méthodologiques multiculturels afin de distinguer politique progressiste et politique de régression, indépendance et aliénation, émancipation et régulation.

Dans la mesure où le débat suscité par les droits de l'homme devrait vraisemblablement évoluer vers un dialogue compétitif entre différentes cultures sur les principes relatifs à la dignité humaine, il est impératif qu'une telle compétition conduise les coalitions transnationales à une course vers le haut plutôt que vers le bas (quels sont les standards minimums absolus ? les droits de l'homme les plus fondamentaux ? les plus petits dénominateurs communs ?). L'avertissement fréquemment exprimé contre le fait de surcharger la politique des droits de l'homme avec des droits nouveaux, plus avancés, ou avec des conceptions des droits de l'homme différentes et plus ouvertes⁶ est une manifestation récente de l'amointrissement des exigences d'émancipation exprimées par la modernité occidentale, ramenées au faible niveau que le capitalisme mondial autorise ou tolère : l'indigence des droits de l'homme est la contrepartie de la faiblesse de la démocratie.

La seconde prémisse est que toutes les cultures possèdent des conceptions de la dignité humaine mais toutes ne la conçoivent pas en termes de droits de l'homme. Il est par conséquent important de rechercher des préoccupations similaires parmi les différentes cultures. Des noms, concepts et *Weltanschauungen* différents peuvent révéler des préoccupations ou des aspirations similaires ou mutuellement intelligibles.

6. Jack DONNELLY, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 109-124.

La troisième prémisse est que toutes les cultures sont imparfaites et problématiques dans leurs conceptions de la dignité humaine. L'imperfection provient du fait même qu'il existe une pluralité de cultures. Si chaque culture était aussi accomplie qu'elle prétend l'être, il n'y aurait qu'une seule et unique culture. L'idée de complétude est à la source d'un excès de sens qui semble affecter toutes les cultures. L'imperfection est ainsi plus visible de l'extérieur, depuis la perspective d'une autre culture. Élever la conscience de l'imperfection culturelle à son maximum possible est une des tâches les plus cruciales pour la construction d'une conception multiculturelle des droits de l'homme.

La quatrième prémisse est que toutes les cultures ont différentes conceptions de la dignité humaine, certaines plus larges que d'autres, certaines dotées d'un cercle de réciprocité plus étendu que d'autres, certaines plus ouvertes aux autres cultures que d'autres. Par exemple, la modernité occidentale s'est déployée en deux modèles profondément divergents de conceptions et de pratiques des droits de l'homme — le modèle libéral et le modèle marxiste — l'un accordant la priorité aux droits civils et politiques, l'autre aux droits sociaux et économiques⁷.

Enfin, la cinquième prémisse est que toutes les cultures tendent à répartir les gens et les groupes sociaux selon deux principes rivaux d'appartenance hiérarchique. L'un opère à travers des hiérarchies parmi des unités homogènes. L'autre opère à travers la séparation entre identités remarquables et différences. Ces deux principes ne se recouvrent pas forcément et, pour cette raison, toutes les égalités ne sont pas identiques, toutes les différences ne sont pas inégales.

Telles sont les prémisses d'un dialogue transculturel sur la dignité humaine qui pourrait éventuellement conduire à une conception métissée des droits de l'homme, une conception qui, plutôt que de s'en remettre à de faux universalismes, s'organiserait comme une constellation de significations locales et mutuellement intelligibles, de réseaux de références normatives génératrices de pouvoir.

Mais ceci n'est qu'un point de départ. Dans le cas d'un dialogue transculturel, l'échange n'est pas un simple échange de connaissances, mais également un échange entre cultures différentes, c'est-à-dire entre des univers de significations incommensurables, au sens fort, et différents. Ces univers de significations sont faits de constellations de puissants *topoi*. Ce sont les lieux communs rhétoriques qui structurent une culture donnée. Ils fonctionnent comme prémisses de toute argumentation, et rendent ainsi possible la production et l'échange d'arguments. Ces *topoi* deviennent hautement vulnérables et problématiques dès lors qu'ils sont utilisés dans une culture différente. Au mieux, ils seront « déclassés » du statut de prémisses d'une argumentation, à celui

7. Voir, par exemple, Adamantia POLLIS et P. SCHWAB, « Human Rights : A Western Construct with Limited Applicability », dans A. POLLIS et P. SCHWAB (eds), *Human Rights : Cultural and Ideological Perspectives*, New York, Praeger, 1979, p. 1-18 ; Adamantia POLLIS, « Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights », dans P. SCHWAB et A. POLLIS (eds), 1982, p. 1-26 ; Abdullahi A. AN-NAIM, (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

d'arguments même. Comprendre une culture donnée à partir des *topoi* d'une autre culture peut s'avérer très difficile, voire impossible. C'est pourquoi je propose une herméneutique diatopique (*diatopical hermeneutics*). S'agissant des revendications d'émancipation potentiellement présentes dans l'idée de dignité et de droits de l'homme, la mobilisation d'un soutien de la société n'est réalisable que dans la mesure où de telles revendications ont été appropriées par le contexte culturel local. L'appropriation, dans ce sens, ne peut être obtenue par une cannibalisation culturelle. Un dialogue transculturel et une herméneutique diatopique sont nécessaires.

Une herméneutique diatopique est basée sur l'idée que les *topoi* d'une culture individuelle, quelle que soit leur force, sont aussi imparfaits que la culture elle-même. Cette imperfection n'est pas visible depuis l'intérieur de la culture elle-même, puisque l'aspiration à l'achèvement conduit à prendre la partie pour le tout. Par conséquent, l'objectif de l'herméneutique diatopique n'est pas d'atteindre l'achèvement — ceci étant un but impossible — mais, au contraire, de susciter une conscience aiguë de l'imperfection réciproque, en engageant le dialogue comme si l'on avait un pied dans une culture et le second dans l'autre. C'est là son caractère *diatopique*⁸.

Une herméneutique diatopique peut être menée entre le *topos* des droits de l'homme dans la culture occidentale et le *topos* du *dharma* dans la culture hindoue, et le *topos* de *umma* dans la culture islamique. Selon Panikkar, le *dharma* « est ce qui donne sa cohésion et donc sa force à toute chose, à la réalité, et en fin de compte aux trois mondes (*triloka*). La justice garantit la cohésion des relations humaines ; la moralité maintient l'harmonie ; la loi est le ciment des relations humaines ; la religion est ce qui maintient l'univers en vie ; la destinée est ce qui nous relie au futur ; la vérité est la cohérence interne d'une chose [...]. Un monde dans lequel la notion de *dharma* est centrale et quasiment présente en chaque chose ne s'attache pas à déterminer le "droit" d'un individu sur un autre ou le droit de l'individu sur la société mais plutôt à vérifier le caractère *dharmique* (vrai, juste, cohérent) ou *non dharmique* d'une chose ou d'une action au sein de la structure *théantropocosmique* de la réalité »⁹. Du point de vue du *topos* du *dharma*, les droits de l'homme sont imparfaits, en cela qu'ils ne parviennent pas à établir un lien entre la partie (l'individu) et le tout (la réalité), ou plus encore, en ce qu'ils se concentrent sur ce qui est simplement dérivé, les droits, plutôt que sur l'impératif primordial, le devoir des individus de trouver leur place dans l'ordre de la société et du cosmos tout entier. Vue du *dharma*, et en fait de l'*umma* également, la conception occidentale des droits de l'homme est affectée par une symétrie très simple et très mécanique entre les droits et les devoirs. Des droits ne sont accordés qu'à ceux dont on peut

8. Voir aussi Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 28.

9. *Ibid.*, p. 39 ; Voir aussi Kenneth K. INADA, « A Buddhist Response to the Nature of Human Rights », dans Claude WELSH Jr. et Virginia LEARY (eds), *Asian Perspectives on Human Rights*, Boulder, Westview Press, 1990, p. 91-101 ; Kana MITRA, « Human Rights in Hinduism », *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (3), 1982, p. 77-84 ; Romila THAPAR, « The Hindu and Buddhist Traditions », *International Social Science Journal*, 18 (1), 1966, p. 31-40.

exiger des devoirs. Cela explique pourquoi, selon la conception occidentale des droits de l'homme, la nature n'a aucun droit : parce que l'on ne peut lui imposer aucun devoir. Pour la même raison, il est impossible d'attribuer des droits aux générations futures : elles n'ont pas de droits car elles n'ont pas de devoirs.

D'autre part, du point de vue du *topos* des droits de l'homme, le *dharma* est également incomplet en raison de son fort biais non dialectique en faveur de l'harmonie, qui conduit à occulter les injustices et à négliger totalement la valeur du conflit comme moyen d'atteindre une harmonie supérieure. En outre, le *dharma* ignore les principes de l'ordre démocratique, la liberté et l'autonomie et néglige le fait que, sans droits primordiaux, l'individu est une entité trop fragile pour éviter d'être rattrapé par tout ce qui le transcende. De plus, le *dharma* tend à oublier que la souffrance humaine a une dimension individuelle irréductible : les sociétés ne souffrent pas, les individus oui.

À un autre niveau conceptuel, la même herméneutique diatopique peut être tentée entre le *topos* des droits de l'homme et le *topos* de l'*umma* de la culture islamique. Les passages du Coran dans lesquels apparaît le mot *umma* sont si variés que sa signification ne peut être strictement définie. Quoi qu'il en soit — et ceci semble être beaucoup plus certain —, cette notion renvoie toujours à des communautés ethniques, linguistiques ou religieuses, objets du plan de salut divin. À mesure que l'activité prophétique de Mahomet progressait, les fondations religieuses de l'*umma* devenaient de plus en plus manifestes et par suite l'*umma* des Arabes fut transformé en l'*umma* des musulmans. Du point de vue du *topos* de l'*umma*, l'imperfection des droits de l'homme individuels repose sur le fait qu'il est impossible, sur cette seule base, de bâtir les solidarités et les liens collectifs sans lesquels aucune société ne peut survivre et encore moins prospérer. C'est là que réside la difficulté, inhérente à la conception occidentale des droits de l'homme, d'accepter les droits collectifs des groupes sociaux ou des peuples, qu'il s'agisse de minorités ethniques, de femmes ou de populations indigènes. Ce n'est en fait qu'un exemple particulier d'une difficulté bien plus générale : celle de définir la communauté comme une arène de solidarité concrète et comme une obligation politique horizontale. Cette idée de communauté, centrale chez Rousseau, fut évacuée par la dichotomie libérale qui sépare la société civile et l'État.

Réciproquement, du *topos* des droits de l'homme individuels, l'*umma* « survalorise » les devoirs au détriment des droits et, pour cette raison, est tenu de tolérer par ailleurs des inégalités aberrantes, comme l'inégalité entre hommes et femmes et entre musulmans et non-musulmans. Telle qu'elle est révélée par l'herméneutique diatopique, la faiblesse fondamentale de la culture occidentale réside dans le fait qu'elle sépare trop strictement l'individu et

*B. de Sousa Santos
Vers une conception
multiculturelle des droits
de l'homme*

10. Abdullahi A. AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990 ; ID. (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

11. *Ibid.* ; voir aussi Kevin DWYER, *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991 ; Ann Elizabeth MAYER, *Islam and Human Rights : Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press, 1991 ; Justin LEITES, « Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World », *Columbia Human Rights Law Review*, 22, 1991, p. 251-330 ; Mahnaz AFKHAMÍ (ed.), *Faith and Freedom : Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995. Voir également Riffat HASSAN, « On Human Rights and the Qur'anic Perspective », *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (3), 1982, p. 51-65 ; Isma'il R. AL FARUQI, « Islam and Human Rights », *The Islamic Quarterly*, 27 (1), 1983, p. 12-30. À propos de la question plus générale des relations entre modernité et renouveau islamique, voir, par exemple, Hisham SHARABI, « Modernity and Islamic Revival : The Critical Tasks of Arab Intellectuals », *Contention*, 2 (1), 1992, p. 127-147 ; et Ali SHARIATI, *What Is To Be Done : The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, edited by Farhang Rajaee, Houston, The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

la société, ce qui la rend vulnérable à l'individualisme possessif, au narcissisme, à l'aliénation et à l'anomie. De l'autre côté, la faiblesse fondamentale des cultures hindoue et islamique réside dans le fait qu'elles échouent toutes deux dans la reconnaissance de la dimension individuelle irréductible de la souffrance humaine, dimension que seule une société organisée de manière non hiérarchique peut saisir correctement.

La reconnaissance des imperfections et des faiblesses réciproques est une condition *sine qua non* d'un dialogue transculturel. L'herméneutique diatopique se construit à la fois sur l'identification locale de l'imperfection et de la faiblesse et sur son intelligibilité translocale. Comme je l'ai déjà dit plus haut, en matière de dignité et de droits de l'homme, les revendications d'émancipation n'obtiendront la mobilisation d'un soutien social que si elles ont été appropriées par le contexte culturel local, et si un dialogue transculturel et une herméneutique diatopique sont finalement possibles. Un bon exemple d'herméneutique diatopique entre les cultures occidentale et islamique en matière de droits de l'homme est donné par Abdullahi Ahmed An-na'im¹⁰.

Il existe un vieux débat concernant les rapports entre islamisme et droits de l'homme, et la possibilité de dégager une conception islamique des droits de l'homme¹¹. Ce débat couvre une large gamme de positions et son impact s'étend largement au-delà du monde islamique. Au risque d'une simplification excessive, deux positions extrêmes peuvent être identifiées dans ce débat. L'une, absolutiste ou fondamentaliste, est tenue par ceux pour qui le système religieux légal de l'Islam, la Shari'a, doit être pleinement appliqué, comme la Loi de l'État islamique. Selon cette position, il existe des contradictions inconciliables entre la Shari'a et la conception occidentale des droits de l'homme, et la Shari'a doit prévaloir. Par exemple, concernant le statut des non-musulmans, la Shari'a exige la création d'un État pour les seuls citoyens musulmans, les non-musulmans n'ayant aucun droit politique ; la paix entre musulmans et non-musulmans est toujours problématique et les confrontations sont probablement inévitables. Concernant les femmes, il n'est pas question d'égalité ; la Shari'a impose la ségrégation à l'égard des femmes et, d'après des interprétations plus strictes, va même jusqu'à exclure de la vie publique l'ensemble des femmes.

À l'autre extrême, les laïques ou modernistes considèrent que les musulmans devraient s'organiser en États séculiers. L'Islam est un mouvement spirituel et religieux et non politique, et par conséquent les sociétés musulmanes modernes sont libres de concevoir leur gouvernement comme bon leur semble et de la manière qu'ils estiment appropriée aux circonstances. L'acceptation de droits de l'homme internationaux relève d'une décision politique indépendante de considérations d'ordre religieux. Un seul exemple parmi

tant d'autres : une loi tunisienne de 1956 prohiba totalement la polygamie sur la base de ce qu'elle n'était plus acceptable et que l'exigence coranique de justice entre les co-épouses était, en pratique, pour tout homme à l'exception du prophète, impossible à respecter.

An-na'im critique ces deux positions extrêmes. La voie médiane qu'il propose vise à établir un fondement transculturel pour les droits de l'homme, à identifier les domaines de conflit entre la Shari'a et les « principes des droits de l'homme » et à dégager un terrain de conciliation et des rapports positifs entre ces deux systèmes. Par exemple, le problème concernant la Shari'a historique est qu'elle exclut les femmes et les non-musulmans de l'application du principe des droits de l'homme. Par conséquent, une réforme ou une reconstruction de la Shari'a est nécessaire. La méthode proposée pour une telle « réforme de l'Islam » est basée sur une approche évolutive des origines islamiques qui prend en considération le contexte historique spécifique dans lequel la Shari'a fut créée à partir des sources originelles de l'Islam par les juristes fondateurs des huitième et neuvième siècles.

À la lumière d'un tel contexte, une construction restrictive était probablement justifiée. Mais ce n'est plus le cas. Au contraire, dans le contexte actuel, différent, une vision plus éclairée est pleinement justifiée dans l'Islam.

Suivant les enseignements de l'*Ustadh* Mahmoud, An-na'im montre qu'un examen précis du sommaire du Coran et de la Sunna révèle deux niveaux ou deux phases du message de l'Islam, celle du début de la période Mecca et celle de l'époque Médina qui lui succède. Le premier message de Mecca est le message éternel et fondamental de l'Islam, et il met l'accent sur la dignité intrinsèque de tous les êtres humains, sans considération de leur sexe, de leur croyance religieuse ou de leur race. Dans le contexte historique du septième siècle (la période Médina), ce message fut considéré comme trop moderne, il fut suspendu et sa mise en œuvre fut différée jusqu'à ce que des conditions appropriées surviennent dans le futur. D'après An-na'im, l'époque et le contexte sont maintenant mûrs pour cela.

Il ne m'appartient pas de juger la validité spécifique de cette proposition au sein de la culture islamique. C'est précisément ce qui distingue l'herméneutique diatopique de l'orientalisme. Mais je tiens à souligner, dans l'approche de An-na'im, la tentative de transformation de la conception occidentale des droits de l'homme en une conception transculturelle qui soutienne la légitimité islamique plutôt que d'y renoncer. Dans l'abstrait et de l'extérieur, il est difficile d'estimer laquelle des deux approches, religieuse ou laïque, est la plus susceptible de réussir dans le cadre d'un dialogue transculturel de base islamique sur les droits de l'homme. Quoi qu'il en soit, en gardant à l'esprit le fait que les droits occi-

12. Concernant le débat africain, voir Olusegun OLADIPO, « Towards a Philosophical Study of African Culture : A Critique of Traditionalism », *Quest*, 3 (2), 1989, p. 31-50 ; H. Odera ORUKA, « Cultural Fundamentals in Philosophy », *Quest*, 4 (2), 1990, p. 21-37 ; Kwasi WIREDU, « Are there Cultural Universals ? », *Quest*, 4 (2), 1990, p. 5-19 ; Ernest WAMBA DIA WAMBA, « Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa », *Journal of Historical Sociology*, 4, 1991, p. 219-235 ; Id., « Beyond Elite Politics of Democracy in Africa », *Quest*, 6 (1), 1991, p. 28-42 ; Henk PROCEE, « Beyond Universalism and Relativism », *Quest*, 6 (1), 1992, p. 45-55 ; Mogobe B. RAMOSE, « African Democratic Traditions : Oneness, Consensus and Openness », *Quest*, 6 (1), 1992, p. 63-83. On trouve un exemple de la richesse du débat en Inde dans Ashis NANDY, « Cultural Frames for Social Transformation : A Credo », *Alternatives*, XII, 1987, p. 113-123 ; Id., *Traditions, Tyranny and Utopia. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford, Oxford University Press, 1987 ; Id., « The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance », *Alternatives*, XIII, 1988, p. 177-194 ; Partha CHATTERJEE, « Gandhi and the Critique of Civil Society », dans Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies III : Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984 ; Thomas PANTHAM, « On Modernity, Rationality and Morality : Habermas and Gandhi », *The Indian Journal of Social Science*, 1 (2), 1988, p. 187-208. On trouvera un survol des différences culturelles dans Johan GALTUNG, « Western Civilization : Anatomy and Pathology », *Alternatives*, VII, 1981, p. 145-169.

dentaux de l'homme sont l'expression d'un profond, bien qu'imparfait, processus de laïcisation qui n'est comparable à rien dans la culture islamique, on serait enclin à suggérer que, dans le contexte musulman, l'énergie mobilisatrice nécessaire pour un projet cosmopolite des droits de l'homme serait plus aisément produite dans un cadre religieux éclairé. Dans ce cas, l'approche d'An-na'im est très prometteuse.

L'herméneutique diatopique n'est pas une tâche pour une seule personne, écrivant au sein d'une seule et unique culture. Il n'est par conséquent pas surprenant que l'approche d'An-na'im, bien qu'elle soit vraiment exemplaire de l'herméneutique diatopique, soit menée avec une consistance irrégulière. À mon sens, An-na'im accepte l'idée de droits de l'homme universels trop promptement et de manière trop peu critique. Bien qu'il souscrive à une approche évolutive et qu'il soit extrêmement attentif au contexte historique de la tradition islamique, il perd étonnamment la mémoire de l'histoire et devient naïvement universaliste pour ce qui est de la Déclaration universelle des droits de l'homme. L'herméneutique diatopique requiert non seulement un type différent de savoir, mais aussi un processus différent de production de la connaissance. Elle requiert un mode collectif, interactif, intersubjectif et résiliaire de production de la connaissance.

L'herméneutique diatopique conduite par An-na'im, à partir de la perspective de la culture islamique, et les luttes pour les droits de l'homme organisées par les mouvements féministes ruraux islamiques d'après les idées de réforme islamique proposées par cet auteur doivent être confrontés selon une herméneutique diatopique conduite à partir de la perspective d'autres cultures et précisément de la culture occidentale. C'est probablement la seule manière d'enraciner dans la culture occidentale l'idée de droits collectifs, de droits de la nature et des générations futures, de devoirs et de responsabilités vis-à-vis d'entités collectives, qu'il s'agisse de la communauté, du monde, ou même du cosmos.

Plus généralement, l'herméneutique diatopique offre un vaste champ de possibilités pour alimenter les débats, dans les diverses régions culturelles du système mondial, concernant les questions générales de l'universalisme, du relativisme, des cadres culturels de la transformation sociale, du traditionalisme et du renouveau culturel¹². Quoi qu'il en soit, une conception idéaliste du dialogue transculturel oubliera volontiers qu'un tel dialogue n'est possible que grâce à la simultanéité temporaire de deux ou plusieurs réalités contemporaines différentes. Les partenaires du dialogue ne sont que superficiellement contemporains ; en réalité, chacun d'eux se sent uniquement contemporain de la tradition historique de sa propre culture. C'est fort vraisemblablement le cas lorsque les différentes cultures impliquées dans le dialogue partagent un passé d'échanges inégaux entrecroisés. Quelles sont les possibilités

d'un dialogue transculturel lorsque l'une des cultures en présence a été elle-même façonnée par des violations massives et durables des droits de l'homme, perpétrées au nom d'une autre culture ? Lorsque des cultures partagent un tel passé, le présent qu'elles partagent au moment d'amorcer le dialogue est au mieux un *quid pro quo* et au pire une supercherie. Le dilemme culturel est le suivant : puisque, dans le passé, la culture dominante a rendu inexprimables certaines des aspirations à la dignité humaine de la culture dominée, est-il maintenant possible de les exprimer dans le cadre du dialogue transculturel sans, de ce fait, justifier davantage et même renforcer leur indicibilité ?

L'impérialisme culturel et l'épistémicide font partie de la trajectoire historique de la modernité occidentale. Après des siècles d'échanges culturels inégaux, un traitement égalitaire des cultures est-il honnête ? Est-il nécessaire de rendre inexprimables certaines aspirations de la culture occidentale dans le but de faire place à l'énonciation d'autres aspirations venant d'autres cultures ? Paradoxalement — et contrairement au discours hégémonique —, c'est précisément dans le champ des droits de l'homme que la culture occidentale doit apprendre du Sud si la fausse universalité attribuée aux droits de l'homme dans le contexte impérialiste reste à convertir en une nouvelle universalité du cosmopolitisme dans un dialogue transculturel.

Le caractère émancipatoire de l'herméneutique diatopique n'est pas garanti *a priori* et, en réalité, le multiculturalisme peut s'avérer être la nouvelle marque d'une politique réactionnaire. Il suffit de mentionner le multiculturalisme du Premier ministre de Malaisie ou de la gérontocratie chinoise, lorsqu'ils parlent de « la conception asiatique des droits de l'homme ». Pour saisir ce changement, deux impératifs transculturels doivent être acceptés par tous les groupes sociaux s'engageant dans l'herméneutique diatopique. Le premier peut être exprimé ainsi : des différentes versions d'une culture donnée, on doit choisir celle qui présente le plus large cercle de réciprocité à l'intérieur de cette culture, celle qui va le plus loin dans la reconnaissance de l'autre. Comme nous l'avons vu, de deux interprétations différentes du Coran, An-na'im choisit celle dotée du plus large cercle de réciprocité, celle qui implique à part égale musulmans et non-musulmans, hommes et femmes. Je pense que ce choix doit être fait de la même manière au sein de la culture occidentale. Des deux versions des droits de l'homme qui existent dans notre culture — libérale et marxiste — la version marxiste doit être adoptée parce qu'elle étend aux domaines économique et social l'égalité que la version libérale considère comme légitime uniquement dans le domaine politique.

Voici le second impératif transculturel : puisque toutes les cultures tendent à classer les personnes et les groupes selon deux principes concurrents d'appartenance hiérarchique, et donc selon

des conceptions concurrentes de l'égalité et de la différence, les gens ont le droit d'être égaux si jamais la différence les rend inférieurs, mais ils ont également droit à la différence si l'égalité met leur identité en péril. C'est un impératif très difficile à atteindre et à admettre. Les États constitutionnels multinationaux comme la Belgique s'en approchent en quelque sorte. On peut espérer que l'Afrique du Sud fera de même.

Conclusion

Tels qu'ils sont aujourd'hui compris de façon prédominante, les droits de l'homme sont une sorte d'espéranto qui a peu de chance de devenir le langage quotidien de la dignité humaine à travers le monde. Il dépend de l'herméneutique diatopique décrite ci-dessus de les transformer en une politique cosmopolite qui mette en réseau et rende mutuellement intelligibles et transposables différents langages d'émancipation.

Ce projet peut paraître plutôt utopique. Mais, comme l'a dit Sartre un jour, avant d'être réalisée, toute idée présente une étrange ressemblance avec l'utopie. Quoi qu'il advienne, le fait important est de ne pas de réduire le réalisme à ce qui existe, auquel cas nous serions contraints de justifier ce qui existe, quel que soit son degré d'injustice ou d'oppression.