# Entre le droit positif et la morale : les droits de l'homme

Autor(en): **Meyer-Bisch, Patrice**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **44 (1985)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883117

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

Studia Philosophica 44/1985

PATRICE MEYER-BISCH

# Entre le droit positif et la morale: les droits de l'homme

Pour que les exigences morales puissent mettre en question – et aussi inspirer – de façon durable et efficace les droits positifs, il faut qu'elles acquièrent une nouvelle objectivité, par leur universalité et par leur cohérence. Tel est l'enjeu de cet ensemble de normes qui trouve peu à peu ses définitions, et que l'on connaît sous le concept de «droits de l'homme».

«Traditionnellement, les études consacrées aux rapports du droit et de la morale insistent, dans un esprit kantien, sur ce qui les distingue, le droit régissant le comportement extérieur, la morale mettant l'accent sur l'intention, le droit établissant une corrélation entre les droits et les obligations, la morale prescrivant les devoirs qui ne donnent pas naissance à des droits subjectifs, le droit établissant des obligations sanctionnées par le Pouvoir, la morale échappant aux sanctions organisées.»[1]

Il semble que le droit positif puisse être considéré sur le modèle d'une géométrie classique, à savoir, un système hypothético-déductif reposant sur des données très générales jouant le rôle de postulats, et déduisant à partir de là, et selon des règles strictes, un système de corrélations entre droits et obligations. Il faut cependant ajouter à ce modèle un peu simpliste la capacité d'assimiler des postulats nouveaux par jurisprudence.

La morale, ou plutôt les morales, reposant sur des coutumes variées et mouvantes, sur des anthropologies diverses, pas toujours très bien définies ni nuancées, interviennent alors au niveau des fondements du droit.

Cette division semble insatisfaisante pour deux raisons:

– elle laisse à l'incontrôlable le problème le plus grave: celui des fondements du droit;

– elle prive la réflexion morale de l'objectivité de la pratique juridique, et en particulier de la jurisprudence.

D'un côté les juristes, le plus souvent, n'attendent guère de précision utile dans les constructions des philosophes moralistes. De l'autre côté, ces derniers n'ont pas tous l'habitude, comme le faisait par exemple Jean Lacroix, de

[1] Chaïm Perelman, Droit et morale, in: Droit, morale et philosophie. Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris 1976, p. 185.

*Correspondance: Prof. P. Meyer-Bisch, Collège Ste-Croix, 16, chemin de bonlieu, CH–1700 Fribourg*

se pencher sur la riche expérience humaine des juristes, et ils se privent ainsi de tout un enseignement: le droit positif remet aussi la morale en question.

## I. Entre le droit positif et la morale

### I.1. *Séparation stérile*

Les juristes qui ne se satisfont pas d'une conception positiviste du droit, relèvent l'importance de valeurs morales, telles que l'intention, les conditions concrètes de l'existence de la liberté et de la responsabilité. A qui appartient-il en effet de marquer les liens et les limites entre les responsabilités pénale, psychiatrique et morale, domaines qui sont encore dans une grande confusion théorique et pratique? A cela il faut ajouter les questions de morale politique concernant l'attitude de la société face au crime qu'elle a elle-même engendré: problèmes d'injustice sociale, de marginalisation et de réinsertion des délinquants. Faute de prendre en considération ces questions, le domaine juridique ne peut être qu'un îlot abstrait et théâtral de logique formelle, entre les conditions complexes de dérive qui conduisent à l'acte délictueux, et les conséquences de cet acte et de la peine. Le droit dans son exercice, comme dans sa conception, a besoin d'autre chose que d'une morale ambiante, qu'elle soit bien-pensante ou contestatrice; il lui faut une conception globale du droit humain, objectivée dans les rapports difficiles entre le politique, le judiciaire, l'économique, le sociologique, etc. Il convient de connaître avec réalisme les rouages de la société qui conduisent au crime, et ceux qui au contraire le préviennent, si l'on veut ne pas faire payer à certains, que ce soit à des criminels de droit commun, ou a fortiori à des détenus politiques, le poids de l'injustice endémique dont souffrent et souffriront toujours nos sociétés. En isolant des coupables, elles s'autojustifient, et font souvent jouer à l'appareil juridique le rôle d'exécuteur. Il est nécessaire d'intégrer la logique juridique aux autres déterminismes sociaux, sans toutefois les confondre, et de se faire une philosophie de la culpabilité[2] ainsi que de la participation. Le concept de droits de l'homme recouvre toutes ces questions, aussi apparaît-il à certains comme étant bien trop vaste: de là à dire qu'il est trop vague, il n'y a qu'un pas, mais c'est un pas qui ressemble fort à de la démission.

Au positivisme en matière juridique correspond un formalisme philosophique. Une philosophie en effet qui se donne pour tâche de fonder *in abstracto* la

[2] Cf. Jean Lacroix, Philosophie de la culpabilité, Paris 1977. Jean Lacroix, en tant que juriste et philosophe distingue de façon rigoureuse, responsabilités pénale et morale; il procède à une analyse de la situation actuelle.

norme juridique sur une conception de la raison universelle, ne convaincra que des philosophes, et parmi eux, seulement ceux qui donnent foi à de telles démonstrations. Les constructions philosophiques fondées sur des raisonnements a priori n'aideront pas les juristes à mieux comprendre les conditions concrètes de la moralité du droit.

Il faut cependant reconnaître que la tentative juridicomorale humaniste du XVIIIème siècle pour fonder la dignité de l'homme, fut féconde dans sa dynamique égalitaire et libérale; elle est probablement l'origine de l'idée même de droits de l'homme, objectifs et universels. Mais privée de toute considération physique, biologique, géographique et sociale, elle est beaucoup trop pauvre en contenu, et incapable de concevoir réellement la diversité et la différence. Une telle démarche tend à réduire l'homme à une entité de raison, dont la liberté est constamment menacée par les autres et par l'Etat. C'est pour cette raison que les droits de l'homme sont apparus tout d'abord à certains comme un ensemble de sauvegarde de la liberté individuelle, et de limitations raisonnables eu égard au respect de la liberté d'autrui.

La liberté cependant, est ici définie de façon purement formelle et abstraite, comme une entité séparée à laquelle la réalité sociale doit imposer une limitation. En pratique nous retrouvons l'adage connu: ma liberté s'arrête là où commence celle des autres. Or il me semble beaucoup plus juste de dire: *ma liberté commence là où commence celle des autres:* elle se découvre elle-même dans cette reconnaissance, c'est-à-dire lorsque je me trouve engagé dans une action bonne. Mais ici il nous faut sortir de la philosophie de Kant pour faire appel à une philosophie des valeurs, une philosophie où l'autre homme n'a pas les mêmes droits que moi: il en a davantage. Emmanuel Lévinas vient de nous montrer encore une fois cette voie ancienne et toujours neuve qui mène à la libération de la responsabilité face au visage de l'autre homme.

«Liberté dans la fraternité où s'affirme la responsabilité, la responsabilité de l'un-pour-l'autre, à travers laquelle, *dans le concret,* les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droits de l'autre homme et comme devoir pour un moi, comme mes devoirs dans la fraternité, c'est là la phénoménologie des droits de l'homme. Mais dans leur ‹mise en scène› originelle, s'affirment aussi, en guise de manifestation de la liberté, les droits de celui qui est obligé. Non seulement par l'effet d'un simple transfert et grâce à une généralisation des droits de l'homme tels qu'ils lui apparaissent en autrui. Son devoir à l'égard d'autrui qui interpelle sa responsabilité, est une investiture de sa propre liberté. Dans la responsabilité qui, comme telle, est irrécusable et incessible, je suis instauré comme non-interchangeable: je suis élu comme unique et incomparable. Ma liberté et mes droits avant de se montrer dans ma contestation de la liberté et des droits de l'autre homme se montreront précisément en guise de responsabilité, dans la fraternité humaine. Responsabilité inépuisable, car on ne saurait être quitte envers autrui.»[3]

[3] Emmanuel Lévinas, Les droits de l'homme et les droits d'autrui, in: L'indivisibilité des droits de l'homme. Editions Universitaires (collection interdisciplinaire, vol. 10), Fribourg 1985.

Là se trouve le fondement de la légitimité, dans l'expérience morale du face à face: le visage de l'autre m'appelle et me convoque à répondre de l'humanité qui est en nous, et que je ne peux connaître par un raisonnement formel, car elle n'est accessible que par l'expérience concrète, physique, de l'infini de l'autre. Tombons-nous alors dans la subjectivité? L'expérience des violations du droit humain nous montre que partout le droit d'être un homme ou une femme, c'est le droit de vivre harmonieusement son corps, de s'aimer soi-même, d'éprouver la colère et la révolte devant l'injuste, de transmettre ses valeurs à ses enfants, de vivre sa foi, de créer, et bien d'autres choses encore; c'est le droit de rencontrer, de toutes ces façons, le visage de l'autre homme, en vérité.

Ainsi la légitimité ne peut pas être conçue seulement comme une sauvegarde de la liberté individuelle, exprimée par les droits de l'homme. Elle est bien plutôt un domaine positif à conquérir. Au nom de la légitimité, les résistants à tous les systèmes totalitaires contestent la légalité pour investir un nouveau domaine d'humanité, pour découvrir une autre façon d'être homme. La légitimité reste à découvrir, nous la connaissons encore très mal, et nous avons bien besoin de réunir les efforts des juristes et des philosophes, avec tant d'autres, pour découvrir le sens du droit humanitaire. Il ne nous est pas donné d'avance, car il est trop grand et trop multiple pour cela: être homme, c'est ne pas savoir.

Heureusement, nous assistons dans le monde entier à une prise de conscience de plus en plus nette: à partir de conflits tragiques entre les droits positifs et les revendications légitimes, mais aussi à partir de nouveaux droits élaborés, naît un ensemble de normes internationales, multiples et progressivement contraignantes.

## I.2. *Distinction féconde: le droit donne corps à la morale*

### I.21. Une norme en gestation

Beaucoup estiment encore que le concept de droits de l'homme ne recouvre qu'un ensemble de voeux pieux, mal défini, et en outre très limité par son origine historique et géographique. Or, sans vouloir retracer l'histoire ancienne de ce concept, nous pouvons constater que, malgré les crises et les violentes oppositions idéologiques, l'idée a fait du chemin depuis la Déclaration des Droits de l'Homme proclamée par l'ONU en 1948. Il a fallu ensuite 10 ans, de 1956 à 1966, pour que soient proclamés ensemble le «Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels», et le «Pacte international relatif aux droit civils et politiques». Or ces deux pactes représentent les deux idéologies opposées de l'Est et de l'Ouest, ils sont écrits avec un préambule et une première partie communs, afin d'affirmer nettement leur indivisibilité.

Les Etats ont proclamé en adoptant cette charte «leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme». Guy Aurenche remarque justement que:

«L'utilisation du mot foi peut étonner ... et pourtant elle est inévitable. La foi n'est pas le résultat d'un raisonnement logique, d'une démonstration scientifique. Elle est pari, saut, utopie. En tout cas elle permet de ne pas se mettre forcément d'accord sur une motivation rationnelle identique pour tous.»[4]

Il a fallu encore 10 autres années pour que le nombre requis de 35 Etats signataires soit atteint, et que les pactes entrent en application. Il y a une logique qui va de la morale – ou conscience diffuse et multiple d'une loi non-écrite –, au droit positif. *La contestation est ici féconde.* Cette logique commence par des revendications populaires et des crises politiques, donnant jour à des Déclarations officielles. Ces Déclarations inspirent les premiers articles des nouvelles Constitutions, puis elles sont concrétisées dans des Pactes, et enfin des Conventions et Protocoles d'accord. Ces derniers obligent les Etats parties à inscrire dans le droit positif, mais aussi dans les lois sociales, économiques, scolaires, l'esprit des accords signés. Ils instituent enfin des Tribunaux de surveillance et des Cours d'appel, telle la Cour Européenne des Droits de l'Homme.

S'il est grave d'être optimiste en la matière – car on oublie alors que tout progrès de la conscience internationale se fait par l'expérience de nouvelles catastrophes et donc de nouveaux morts –, il est encore plus grave de dénigrer ce mouvement international qui tente de jouer le jeu de la parole donnée: ce faisant, on renierait l'essence même du droit comme de la morale.

Maître Aurenche, dans un récent colloque sur la torture, a montré quels étaient les mécanismes de cette logique progressive de la parole donnée: si un Etat a signé une convention interdisant l'usage de la torture, alors des juristes appartenant au CICR, à la Commission Internationale de Juristes, avec l'appui d'Organisations Non Gouvernementales (ONG) diverses suscitant les prises de conscience de l'opinion, vont obliger peu à peu les Etats à légiférer plus strictement sur la période de détention au secret, le droit de visite, le droit de défense, etc. «Les textes juridiques, disait-il, nous permettent de nous dire que nous sommes aussi des hommes.»

### I.22. La morale à l'écoute du droit

C'est une certitude historique d'expérience et de foi, non une évidence de la raison. La rationalité philosophique à la recherche de la norme, a tout intérêt à se pencher sur la quête progressive et très continue de la norme juridique.

[4] Guy Aurenche, L'aujourd'hui des droits de l'homme, Paris 1980, p.29.

«Dans cette perspective, la recherche d'un fondement absolu doit céder le pas à une dialectique, dans laquelle les principes que l'on élabore pour systématiser et hierarchiser les droits de l'homme, tels qu'on les conçoit, sont constamment confrontés avec l'expérience morale, les réactions de notre conscience. La solution des problèmes suscités par cette confrontation ne sera ni évidente ni arbitraire: elle sera fournie grâce à une prise de position du théoricien, qui résultera d'une décision personnelle, que l'on présente pourtant comme valable pour tous les esprits raisonnables.»[5]

Les solutions adoptées sont «contingentes et manifestement perfectibles», elles cherchent non la vérité formelle, mais la raisonnabilité devant l'auditoire universel, c'est-à-dire l'objectivité. Il s'agit bien, en effet, d'une méthode dialectique: en droit, deux idées opposées peuvent être toutes les deux raisonnables, il en va de même en philosophie, et en particulier en philosophie morale. Il y a une remise en question permanente des diverses moralités et des divers droits: de ces oppositions naissent peu à peu des accords, puis surgissent des oppositions plus précises qui appellent de nouveaux accords. L'art du dialogue institutionnalisé – ou dialectique – a pour but de chercher la norme la plus juste, *mais jamais une norme absolue qui échapperait au contrôle des faits.* L'idée de droits de l'homme est peut-être celle qui correspond le mieux à l'Idée hégelienne en devenir, dans un développement historique nécessaire. Il faudrait s'interroger sur la nature multiple de cette nécessité, mais ce n'est pas le lieu.

Les droits de l'homme, cependant, doivent définir une exigence absolue. Celle-ci n'est-elle pas complètement relativisée par le caractère raisonnable de l'accord dont nous venons de parler? Non, car la relativité se situe dans les différents modes d'avènement de la prise de conscience de l'exigence absolue du respect de la dignité humaine. Ce n'est pas parce-qu'on ne sait pas exactement de quelles façons (au pluriel), il vaut mieux définir le droit humain, que ce droit est conçu comme relatif. Il y a une genèse relative de l'universel: la conscience morale, dans la diversité de ses exigences, apprend à se reconnaître peu à peu comme universelle et absolue, bien que toujours imparfaitement exprimée, elle apprend la contestation permanente des fondements du droit.

Si l'on abandonne Hegel pour chercher une autre conception de la genèse de l'universel, on peut dire que l'absolu de la norme est obtenu comme un principe l'est dans la philosophie d'Aristote: par une lente *induction,* toujours perfectible, à partir d'expériences multiples. Le principe ainsi obtenu n'est jamais par la suite une idée qui pourrait simplement être appliquée par déduc-

[5] Chaïm Perelman, op.cit., p.72. Cf. en particulier toute l'analyse du chapitre intitulé «Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit», pp.191–202. «Le philosophe, tout comme le juge, a intérêt à entendre les points de vue opposés avant de se décider. En effet, son rôle n'est pas simplement de décrire et d'expliquer le réel, à la manière du savant qui vise à l'objectivité, il doit prendre position à l'égard du réel. Son ontologie n'est pas simple description du réel, mais hiérarchisation de ses aspects.» (p.202) L'auteur renvoie ici à ses autres ouvrages.

tion à la réalité multiple. Au contraire, il doit être retrouvé, par une nouvelle induction. Ainsi les exigences de la morale ne remettent pas le droit positif en question, de temps en temps, en périodes de crise ou d'adaptation, elles en sont *le critère dernier d'interprétation*. Si la norme juridique est conçue comme un carcan imposé, elle devient fallacieuse: autorité doit être laissée au juge pour étudier dans chaque cas particulier de quelle façon l'esprit de la loi doit être interprété, en tenant compte, bien sûr, d'éléments vérifiables.

Le concept de droits de l'homme nous fournit précisément un ensemble de principes en induction permanente, pourrait-on dire, c'est-à-dire un ensemble qui, tout en présentant le principe comme objectivement contraignant, lui donne toute une marge de compréhension, de différence, non de relativité.

## II. L'objectivité d'une norme de la différence: une norme non normalisante

Comment un principe peut-il être à la fois objectif et contenir une grande souplesse d'interprétation, comment une norme peut-elle être contraignante sans être normalisante? Chacun sait qu'il arrive à certains Etats de «normaliser», c'est-à-dire d'uniformiser, de réduire à l'égalité univoque, au nom des droits de l'homme, c'est un comble.

Au cours de son développement historique dialectique, l'idée a enfermé en elle-même ce que Hegel appelle de la contradiction, ou plus précisément de la *complexité-unité*. Elle est passée de l'affirmation abstraite ou logique de l'unité simple, à l'affirmation concrète et réelle de l'unité multiple. C'est ainsi que se forme une norme de droit qui n'appartient pas tout-à-fait au droit et doit traverser toutes les sciences humaines, car c'est une norme morale: la dualité entre morale et droits positifs permet de créer une norme de la différence. Ce critère historique et théorique de l'unité multiple peut être pris de deux façons: selon l'universalité dans la particularité, et selon l'indivisibilité dans la distinction.

### II.1. *Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures*

Lorsqu'au nom des droits de l'homme le moraliste ou le juriste européen interpelle la conscience africaine, à propos de la pratique de l'excision par exemple, il s'entend souvent opposer un refus d'entrée en matière. Mais il arrive aussi que son homologue africain lui réponde: «j'accepte votre interpellation qui nous donne à réfléchir, mais permettez-moi, au nom de la réciprocité, de vous dire que la conscience africaine est scandalisée de la façon dont les Européens traitent leurs anciens.» Ainsi il est de moins en moins vrai d'affirmer que le concept de droits de l'homme est eurocentré, et que les organisations de défense cherchent à imposer à des cultures différentes des normes

qui leur sont étrangères. Il faut au contraire constater que l'universalité nécessaire de cette norme appelle au dialogue entre les cultures: elle est le terrain de rencontre entre les exigences diverses des moralités.

Depuis 1981 nous connaissons une «Déclaration Islamique Universelle des droits de l'homme», et cette expression n'est pas contradictoire: c'est le droit humain universel qui est exprimé ici dans la dynamique, ou l'exigence, d'une foi islamique. Cette expression est elle-même très perfectible et est loin de faire l'unanimité du monde musulman. De même l'OUA a élaboré un texte original: «la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples»; le fruit de cette prise de conscience géopolitique apporte une nouveauté nécessaire à la conception universelle du droit humanitaire[6].

Il faut donc procéder à une affirmation double: les droits de l'homme sont universels en ce qu'ils expriment l'unité de la dignité humaine, mais cette universalité ne peut être conçue que dans le génie très particulier propre à chaque culture[7]. Il ne s'agit pas de trouver le noyau d'une morale universelle, qui soit comme le plus petit dénominateur commun de toutes les morales, car il ne resterait, au mieux, qu'une forme vide; c'est le plus grand dénominateur commun qu'il faut trouver, celui qui exprime une tension commune et multiple vers un plus haut degré de liberté, ce qui est précisément l'essence de chaque culture. Il ne suffit donc pas de constater seulement les diversités, et, après avoir renoncé à une formulation unique des droits de l'homme, de se contenter de juxtaposer la déclaration africaine, islamique ... Il s'agit de procéder à une «somme» dialectique de ces diversités, dans la mesure où cette somme est possible et n'est pas réductrice. Le dialogue entre les peuples, nécessité par l'idée même d'universalité des droits de l'homme, exige une ouverture concrète aux valeurs différentes, en même temps qu'une solidarité dans le développement pratique et théorique du droit humanitaire (solidarité économique, technique, scientifique, juridique ...).

### II.2. *L'indivisibilité dans la distinction*

L'indivisibilité des droits de l'homme est une notion qui apparaît dès la Déclaration de 1948 (article 30), mais a surtout été explicitée lors de la proclamation simultanée des deux Pactes distincts de 1966, avec le préambule commun. L'indivisibilité des droits soigneusement distincts manifeste l'essence

[6] Pour un article synthétique et court sur l'évolution de l'idée de droits de l'homme depuis 1948, cf. Philip Alston, La Déclaration universelle a 35 ans, in: Revue de la Commission Internationale de Juristes (CIJ) No 31, déc. 1983, pp. 51–92.

[7] Cf. Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures. Actes du premier colloque interuniversitaire, Fribourg 1982. Editions Universitaires, Fribourg 1984. Introduction de P. Meyer-Bisch: Une affirmation double: les droits de l'homme ne peuvent être universels que dans la diversité des cultures, pp. 13–19.

dialectique de l'idée: elle contient l'obligation de respecter avec la même nécessité et donc la même urgence des droits extrêmement différents, dont le contrôle nécessite des organes politiques soigneusement séparés, voire divisés. Ainsi la démocratie ne peut tendre au respect de la liberté indivisible du citoyen que par une stricte séparation des trois pouvoirs, pour prendre la distinction classique qu'il faut considérablement diversifier et internationaliser. Si un pays prétexte de la nécessité du respect prioritaire des droits sociaux, pour violer délibérément les droits civils et politiques, ou inversement, l'universalité des droits de l'homme est vidée de tout contenu et n'est plus qu'un accord formel. Nous sommes en présence d'un critère concret fort complexe, dont nous ne pouvons ici qu'indiquer les sens généraux[8].

La conscience morale de la dignité humaine est d'abord perçue selon une indivisibilité spatiale et temporelle: la liberté est impartageable. Si un homme ou une femme est empêchée délibérément de vivre en s'exprimant librement, c'est notre propre espace de liberté qui se trouve rétréci, notre propre dignité qui est remise en question. Ici les exigences de notre propre morale interpellent le droit positif d'autres pays, par une solidarité qui appartient à l'essence même de la moralité. Cette indivisibilité est le fondement du caractère international et transnational de la responsabilité en matière de droits de l'homme, sur lequel se fondent les grandes organisations non gouvernementales, telle Amnesty International, ainsi que les Etats eux-mêmes quand ils font des interventions au nom du droit humanitaire. Il en va de même dans le temps: l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité assure qu'aucune clôture ne pourra protéger l'inhumain de la remise en question que tout homme est en droit, en devoir, d'apporter.

Mais l'indivisibilité est surtout une notion qu'il faut prendre dans ses sens juridiques: ceux-ci diffèrent selon les modes de classification des droits de l'homme que l'on adopte: classification indiquée par les deux Pactes: droits individuels, sociaux et droits des peuples; droits revendiqués contre l'Etat et droits garantis par l'Etat; droits distincts par classes de titulaires (droits des femmes, des enfants, des réfugiés, etc.). Ce travail d'analyse une fois effectué, nous sommes conduits à la conclusion concrète que chaque série de droits n'est pas seulement une unité d'articles ajoutée à une Charte, mais une autre dimension de la personne humaine, qui transforme la compréhension de tous les autres droits. La faillite des conceptions divisées du droit (conceptions essentiellement idéologiques) vient du fait que celles-ci ne peuvent s'appliquer à la personne humaine, laquelle est une totalité une et multiple, irréductible.

[8] Cf. P. Meyer-Bisch, Différents sens de l'indivisibilité des droits de l'homme, in: L'indivisibilité des droits de l'homme, ouvrage cité à la note 3.

On peut constater que si les droits de l'homme ne peuvent constituer en eux-mêmes une philosophie – et surtout pas un système a priori –, ils apportent une contribution nouvelle, plurielle et objective à l'anthropologie: ils conduisent les sciences juridiques à interférer avec les autres sciences sociales, pour tenter de donner un corps objectif à la conscience morale, fondée sur un concept d'homme de plus en plus complexe et cependant de plus en plus un.

## III. Le droit remis en question, prend consistance anthropologique

Lorsque les exigences de la morale peuvent ainsi s'exprimer d'une façon historique et dialectique, elles conduisent à reformuler l'idée problématique de nature humaine.

Félicien Rousseau voit dans cette démarche une façon de retrouver l'ancienne loi naturelle: la promotion de la dignité humaine ne pouvant s'effectuer sans la reconnaissance explicite des quelques vérités essentielles sur lesquelles Saint Thomas fonde la loi naturelle[9].

Pour évaluer la possibilité d'une telle reprise de la conception classique de la loi naturelle – si conception classique il y a –, il faut étudier si elle se soumet au critère du «paralogisme naturaliste» ainsi défini par Otfried Höffe[10]. Il s'agit d'éviter de passer de façon indue de l'être au devoir être, de déduire d'une conception descriptive de la nature humaine une norme contraignante. Il est alors très important de préciser de façon très rigoureuse les liens entre ontologie et obligation.

Au lieu de partir d'une description de la nature humaine, pour en déduire les obligations qui y seraient logiquement contenues, le concept de droits de l'homme nous conduit à partir de l'expérience des exigences de la morale, en réalisation dialectique dans le droit, pour trouver peu à peu un concept d'homme, qui soit non comme un état ou un idéal à atteindre, mais bien plutôt comme une *puissance* (en reprenant l'étymologie grecque du terme de nature: croissance).

Loin d'être un idéal, défini logiquement, à réaliser, ce concept est un retour constant et contraignant aux exigences concrètes et plurielles de la vie des hommes et des femmes, dans leurs situations de lutte et d'espoir. S'il renvoie à une idée de nature humaine, ce que je crois, ce n'est pas à une nature désincarnée et abstraite, mais bien à une nature indivisiblement biologique et cultu-

[9] Félicien Rousseau, La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'éthique, Tournai et Montréal 1982.

[10] Otfried Höffe, Droit naturel (droit rationnel) sans paralogisme naturaliste: un programme juridico-philosophique, in: Sources du droit, tome 27 des Archives de philosophie du droit, pp.373–393.

relle[11]. L'enjeu, c'est de réunir dans la même norme objective et universelle, sans les réduire, l'homme *vivant,* dans le sens le plus concret et complet du terme, et l'homme du droit: l'humain indéfiniment différencié, et l'universel qu'il découvre en lui, sans lequel il n'a pas de sens.

[11] Cf. le concept établi par Edgar Morin, d'unidualité de l'homme. En particulier, La méthode, 1. La Nature de la Nature.