



## **La dette métaphysique des droits de l'homme**

**Abou SANGARE**

**Département de philosophie**

**Université Alassane Ouattara**

### **Introduction**

La question des droits de l'homme est, aujourd'hui, si omniprésente dans le quotidien des hommes qu'il est devenu plus que nécessaire pour le philosophe de la (re)inscrire dans son champ d'investigation afin de la (re)évaluer comme il convient. Mais qu'est-ce que, pour un métaphysicien, (re)évaluer convenablement les droits de l'homme, sinon les questionner en direction de leur fondement aux fins de rappeler et rendre manifestes les présupposés métaphysiques qui les sous-tendent ? Comment les droits de l'homme peuvent-ils se maintenir comme tels en ne dépassant pas le simple discours spatial et temporel pour, essentiellement, s'enraciner dans un élan vital dont les principes sont immuables et éternels ? Ces interrogations qui n'en estiment pas moins nécessaire de reconnaître que le fond du discours ou du message des droits de l'homme est inévitablement métaphysique sont battues en brèche par des thèses qui assurent qu'ils sont d'une nature fondamentalement procédurale parce que fluctuant au gré des opinions subjectives. « La réalité des "droits de l'homme", dit Worms, ne serait pas celle de principes éternels ou immuables, définitivement édictés ou acquis ». Sans conteste, au sujet des droits de l'homme, il existe « un moment », celui d'une proclamation qui, face aux nombreuses et diverses violations de la vie concrète des hommes, énonce des principes de justice à défendre. Cette proclamation qui énonce de tels principes et qui, par ricochet, noue entre eux l'ordre social et politique d'un côté et l'ordre théorique et éthique de l'autre, ne vient-elle pas révéler une vérité primaire : le discours des droits de l'homme est instable et évolutif ?

Faut-il, à partir de ce statut évolutif qui l'empêche d'ériger des règles abstraites établies une fois pour toutes, dire qu'il n'existe aucun présupposé métaphysique, aucun enracinement métaphysique, au sens de ce qui transcende le donné sensible, l'être-là posé dans l'espace et le



Premier semestre 2013

temps dans « la proclamation » des droits de l'homme ? Les droits de l'homme ne reposent-ils pas sur une certaine idée ou une idée certaine de l'homme ? Peut-on énoncer, revendiquer et protéger de tels droits si l'on n'a pas consciemment ou inconsciemment une idée de l'homme ? Mais qu'est-ce qu' « une idée de l'homme » qui ne nous renvoie pas à la métaphysique ? Peut-on appréhender les droits de l'homme sans faire appel au droit naturel ? L'hypothèse du droit naturel ou de l'état de nature n'est-elle pas le secours, en termes de recours à la métaphysique, lorsque la pensée politique se trouve engluée dans la problématique de la complexité de l'existence humaine ? Le discours des droits de l'homme peut-il être complet, intelligible et audible s'il n'intègre pas ces présupposés métaphysiques ?

Répondre à cette problématique nous conduit à réinterroger le rapport entre les droits de l'homme et le droit naturel d'abord (I) et ensuite à analyser le statut de l'homme des droits de l'homme (II) ainsi que la portée de l'élan humaniste du discours des droits de l'homme à partir du concept de dignité (III).

## **I-LES DROITS DE L'HOMME ET LE DROIT NATUREL**

La relation entre les droits de l'homme et le droit naturel est assez manifeste dans les différentes déclarations des droits de l'homme. Dès son préambule, la déclaration de 1789, par exemple, fait allusion à des « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ». Son article 2 énumère clairement des « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » tels que la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Il y a donc là l'idée que les droits de l'homme s'enracinent dans ce qu'il est convenu d'appeler les droits naturels, c'est-à-dire des droits que les individus posséderaient antérieurement à toute société.

Même si cela semble souvent aller de soi dans les discours de philosophie politique, il faudrait toutefois se demander, dans le contexte de notre étude, si l'idée ou l'hypothèse d'un état de nature antérieur à l'état de société n'est pas une idée métaphysique. Ne faut-il pas voir, ici déjà, un enracinement métaphysique de la philosophie politique en général et de la philosophie des droits de l'homme en particulier ?

Dire que ces droits sont « inaliénables » et « imprescriptibles », c'est dire qu'on ne saurait les céder et que ni le temps, ni la société ne pourraient les abolir, car ils sont « naturels ». Au fond, l'acte politique de la déclaration ne fait que réaffirmer ces droits naturels. Les



Premier semestre 2013

philosophes du droit naturel sont justement ceux qui nous éclairent les premiers sur l'hypothèse « métaphysique » du droit naturel duquel découleraient les droits de l'homme.

En fait, le droit naturel que nous considérons comme socle métaphysique des droits de l'homme, se divise en deux phases : le droit naturel classique dont les bases sont antiques et le droit naturel moderne que nous connaissons avec des penseurs comme Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke et Rousseau dont les thèses seront reprises et discutées par Fichte, Kant et Hegel qui tenteront de réconcilier la liberté originaires et radicale de l'homme avec l'État et la reconnaissance sociale.

En effet, en marge et au-delà des cas Sophocle, Socrate et Platon, il existe une philosophie du droit naturel dans l'Antiquité grecque. Elle est l'œuvre d'Aristote et reprise par Saint Thomas. La société grecque a une vision holiste du droit. L'individu fait partie du cosmos, de la nature qui est un principe extrinsèque à l'homme. La nature est un tout et l'homme est une partie de ce tout. En tant que partie, ses droits doivent se comprendre et s'intégrer dans l'ordre du monde, où tout ce qui est, possède, en vertu de sa nature, un droit à occuper une place qui lui revient. L'homme tient son droit de la nature qui donne à chacun selon sa place dans le cosmos. Le droit ainsi compris est une « part » de chacun dans la distribution naturelle des choses. Si Aristote déclare naturelle la division entre hommes libres et esclaves, il ne nie pas l'humanité à l'esclave. C'est en vertu de l'harmonie du cosmos, de sa hiérarchie naturelle que certains sont sous l'autorité d'autres. Comme le dit Lévis Strauss, « c'est l'ordre hiérarchique inscrit dans la constitution naturelle de l'homme qui, pour les classiques, justifie et fonde le droit naturel ». C'est dire que l'idée de nature humaine de laquelle l'homme tient ses droits existe bien chez les Anciens. Seulement, cette nature est un élément de l'ordre, de la nature hiérarchisée à l'harmonie de laquelle elle participe et qui lui assigne sa place et sa fonction. Il n'y a donc pas de contrat à signer entre les hommes, la nature s'occupant de tout. Michel Villey soutient alors qu'« il serait gratuit d'imputer à la philosophie classique une prétendue méconnaissance de ce que vous nommez " dignité de l'Homme" ».

Dans l'ordre du Cosmos, il existe, certes, une hiérarchie des genres et des espèces, mais l'homme l'emporte en tant qu'il est le seul être pourvu de logos. Aristote ignorait sans doute le vocable des droits de l'homme, mais nous ne sommes pas plus conscients



Premier semestre 2013

aujourd'hui de la dignité humaine que lui. Dans son œuvre encyclopédique, l'on retrouve une anthropologie qui, tout en distinguant l'homme de l'animal, le classe à la première place du monde sublunaire. Cet «anthrôpos» aristotélicien, c'est aussi bien la femme, l'homme, l'esclave, l'enfant, le vieillard, le riche, le pauvre, le noir, le jaune, le blanc. Bref, c'est à n'en point douter, cet Homme des droits de l'homme. On nous rappellera ou du moins interpellera certainement encore et toujours sur le fait qu'Aristote trouvait normal et naturel l'esclavage ! À cette interpellation, il faut répondre qu'en restituant la doctrine aristotélicienne pour elle-même, loin des lectures critiques incarnées par des auteurs comme Hegel, ce qui paraît un éloge de l'esclavage ne répond qu'à une nécessité économique liée à la société antique. Dans cette société où les navettes ne marchaient pas encore seules, il était bon pour les maîtres et même pour les esclaves que les plus aptes dirigent. Il ne s'agit donc pas, dans la doctrine aristotélicienne, considérée dans son contexte, d'une apologie de l'esclavage. D'ailleurs, Aristote n'insistait-il pas bien qu'on ne commande pas à un esclave comme on le ferait à une bête. Malgré tout, l'esclave antique reste une personne humaine, rationnelle qui possède une dignité. C'est pourquoi les écrits des Anciens « n'accordaient pas aux maîtres la permission de vendre leurs esclaves ni de les tuer à leur fantaisie ».

On peut ainsi dire que la première vague du droit naturel, le droit naturel classique, contenait déjà l'idée de droits reconnus à l'homme. Certes, la nature y est assimilée au cosmos, mais il y respire toujours la présence d'une certaine dignité qui était reconnue à l'homme. Il est vrai qu'on peut trouver aujourd'hui des limites à cette conception classique quant à sa manière inégalitaire, holiste ou dogmatique d'appréhender et de rendre compte de l'idée des droits de l'homme. Notre objectif n'est pas d'élaborer une critique « rétroactive » mais de rendre compte du parcours de cette idée.

On peut alors retenir que le rationalisme aristotélicien, voie par laquelle nous avons intuitionné le rapport droits de l'homme-droit naturel classique, témoigne de la présence virtuelle de ce que sont aujourd'hui nos droits de l'homme. « Si l'on ne peut dater la naissance de la revendication des droits, on peut en relever des manifestations fort anciennes, balbutiements plus que systématisation », mais présence tout de même.

Quelle que soit leur origine, tous les hommes ont les mêmes droits et, même les plus privilégiés ont des devoirs de protection envers les moins privilégiés. Voilà une autre appréhension plus humaniste et universaliste qui contribuera à la progression de l'idée des



Premier semestre 2013

droits de l'homme, en les instituant non plus à partir du cosmos qui n'est plus le référent de la nature, mais à partir de la raison humaine. Cette approche qui qualifie désormais la nature humaine à partir de la raison est le fait, dans des directions diverses, des doctrines modernes du droit naturel et des théories du contrat social, qui affirment l'unité politique du genre humain et déclarent que le fait social et politique ne saurait s'expliquer par la seule inclination naturelle à la socialité : il faut, pour le rendre effectif, un acte de volonté des hommes qui doit se traduire par un accord, un pacte.

Grotius, est la première figure de ce courant. Il affirme, s'appuyant certainement sur la conception religieuse ou stoïcienne du droit naturel qu'il entend dépasser, que le droit naturel serait valide, même sans Dieu, posant ainsi la limitation du droit naturel avec le droit divin positif, sur la base de l'autonomie de la raison: « La mère du droit naturel, dit-il, est la nature même qui nous porterait encore à rechercher le commerce de nos semblables, quand même nous n'aurions besoin de rien ». Chez lui, l'État est l'aspiration originaire de la nature humaine qui, elle-même, est la fin de ce dernier. Certes, la volonté individuelle est le point de départ de la construction de l'Etat, lieu par excellence d'expression des droits de l'homme, mais comment procéder pour y arriver ?

C'est ici que Pufendorf, à la suite de Grotius, resté muet sur la question, initie le concept d'état de nature, hypothèse métaphysique, dont la tâche est d'imaginer ce que serait la condition des hommes avant qu'ils soient soumis à une forme quelconque d'obéissance, c'est-à-dire avant tout rapport social, ouvrant ainsi la voie aux théories du contrat social.

Hobbes, la première figure de ce courant moderne de la philosophie politique, inscrit sa conception du contrat social dans une logique sécuritaire. L'état de nature, cette fiction politique sur fond d'hypothèse métaphysique qui lui sert de prétexte pour fonder sa théorie, est défini comme un état de méconnaissance, de défiance, c'est-à-dire d'insécurité totale dans lequel chacun, guidé par son instinct de conservation, cherche à préserver sa vie. Le contrat social intervient pour assurer la sécurité, c'est-à-dire au fond, le droit à la vie de chacun, en aliénant les libertés individuelles des uns sur les autres. L'État est donc là pour rompre avec l'état de nature en restreignant les droits de chacun. Une fois la société constituée, il y a chez Hobbes, en dehors de son droit à la garantie de sa vie, une primauté, une priorité de l'État sur le citoyen. N'est-ce pas là déjà les prémisses de ce qu'il conviendra d'appeler deuxième génération des droits de l'homme ?



Premier semestre 2013

Il faudra attendre la philosophie du droit naturel de Locke pour voir le droit naturel garantir la liberté de l'individu, expression de la première génération des droits de l'homme. L'état de nature est caractérisé, selon ce dernier, par les droits naturels que sont la liberté individuelle et la propriété privée qu'il faut garantir et sauvegarder par l'institution du contrat social. Le contrat lockéen est établi pour diminuer les conflits, et non pour établir la paix comme dans celui de Hobbes. Si pour Hobbes l'État prime sur l'individu qui lui abandonne tout, Locke rend à l'individu sa place dans l'État, voire à l'encontre de l'État. L'opposition de Locke à Hobbes, ici, fait penser à celle entre le libéralisme et le totalitarisme de nos jours. C'est dire comment le conflit au sujet du fondement des droits de l'homme ne date pas d'aujourd'hui. Le fond de ce débat, c'est l'épineux problème politique de la conciliation des droits de l'individu face à la puissance de l'État. Tout se passe comme si l'un ne peut renoncer à ce qui lui revient « de droit » sans perdre le sens de son « être-là ». Que vaut un Pouvoir sans puissance face à des individus plus puissants que lui ? Ou bien, que valent des individus sans droits dans un État politique construit par eux ?

Rousseau cherchera à résoudre ce problème des droits de l'individu face à la puissance de l'État à travers un nouveau type de contrat social qui a pour but de rendre le peuple souverain, et de l'engager à abandonner son intérêt personnel pour suivre l'intérêt général. L'Etat est, chez lui, créé pour rompre avec l'état de nature, en chargeant la communauté des humains de son propre bien-être. On voit donc que le contrat social chez Rousseau, en ce qu'il vise, lui aussi, à rompre avec l'état de nature, est davantage proche du contrat hobbesien, celui lockéen visant, lui, à le garantir par un cadre légal. Mais, à la différence de Hobbes comme de Locke, le contrat social rousseauiste, pacte d'essence démocratique, ne charge pas un tiers de la sauvegarde de la vie ou de la liberté et de la propriété de chacun, mais charge les citoyens eux-mêmes de cette sauvegarde par le principe de la volonté générale. Mais comment concilier la liberté de l'individu avec la légitimité du pouvoir ? S'agit-il de droits du citoyen ou de droits de l'homme ? De quel homme ? Si l'État doit primer sur l'individu, la diversité des réalités socio-économiques et politiques des États ne nous mène-t-elle pas à la relativité des droits de l'homme ? Dès lors, d'où vient-il qu'on proclame leur universalité ? Si l'individu doit primer sur l'État, n'est-ce pas la porte ouverte à l'anarchie, le retour à l'état de nature ? La volonté générale rousseauiste est-elle réalisable ? Lanversin exprimait bien cette



Premier semestre 2013

inquiétude que soulève le discours rousseauiste, lorsqu'il écrit que, « certes les rêveries de notre promeneur – théoricien du Contrat Social – ont une ampleur et une profondeur qui semblent à tous la marque d'un génie rarement égalé. (...)Mais les moyens que propose l'auteur de la Nouvelle Héloïse – qui avait écrit aussi un Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes – pour assurer, la liberté initiale de l'homme, paraîtront bien déconcertants.».

Les théoriciens du droit naturel, en faisant découler le droit positif du droit naturel, avaient, à travers des chemins certes différents et enrichissants, soulevé déjà la question de l'existence des droits attachés à l'homme par le seul et simple fait qu'il soit homme. Leurs différentes doctrines posent au fond le problème de l'affirmation et du fondement des droits de l'homme face à l'égoïsme de l'autre et à la puissance politique de l'État. C'est fort naturellement que ces pensées philosophiques du droit naturel ont donné naissance sur le plan pratique, à des Déclarations des droits de l'homme. De toutes ces Déclarations, celles de 1776 et de 1789 constituent, aux yeux de l'humanité, le carrefour du croisement des conditions historiques avec la pensée philosophique. C'est justement à ce carrefour que nous avons soulevé, dans le contexte de cette étude, un des pans de l'enracinement des droits de l'homme dans la métaphysique. Les autres pans seront analysés à partir de l'idée de l'homme des droits de l'homme et du concept de dignité, puisqu'il est difficile de parler des droits de l'homme sans une conception précise de l'homme censé être porteur de ces droits.

## **II – Les présupposés métaphysiques de l'homme des droits de l'homme**

Le discours des droits de l'homme se donne à voir comme un discours valable en tout temps et en tout lieu. Cette immuabilité invoque son caractère universel qui, au fond, n'est que l'autre face de l'universalité réputée inhérente à l'homme posé comme sujet de droit. Invoquer, sinon évoquer, du moins convoquer le concept d'universalité pour qualifier l'homme des droits de l'homme, n'est-ce pas faire incursion dans la métaphysique, elle dont le champ d'investigation recouvre essentiellement les abstractions? Ainsi, tenter une réflexion philosophique sur les droits de l'homme, c'est accepter d'assumer ces présupposés métaphysiques qui en soutiennent les formulations. Et, les assumer, c'est d'abord les exposer au travers de cette question directrice qui, en fait, n'est pas une simple question parmi tant



Premier semestre 2013

d'autres, mais la question métaphysique même par excellence : Qui est l'homme des droits de l'homme ? L'homme des droits de l'homme est, sans ambages, cet homme universel ou générique, sans couleur, ni nationalité, ni sexe. L'homme des droits de l'homme, ce sont ces substances universellement porteuses des mêmes attributs, aptes à faire valoir les mêmes exigences en toutes circonstances d'après des règles formelles déductibles d'une rationalité unique. Mais, les prétentions des droits de l'homme à l'universalité, en raison de ce que l'idéologie des droits de l'homme est un produit de la pensée des Lumières, ne sont-elles pas implicitement démenties par leur origine étroitement circonscrite à l'horizon spécifique de la modernité occidentale ? Toute déclaration des droits de l'homme étant historiquement datée, n'en résulte-t-il pas une tension ou une contradiction entre la contingence historique qui a présidé à son élaboration et l'exigence d'universalité qu'elle entend affirmer ? Voilà une série de questions que la plupart des critiques de l'idéologie des droits de l'homme soulèvent, sous fond de dénonciation de l'universalisme et de l'égalitarisme abstrait, métaphysique, qu'on prétend conférer à l'homme des droits de l'homme.

Pourtant, à bien écouter le discours des droits de l'homme, on se rend à l'évidence que ces droits revendiqués au nom d'une raison universelle valent pour l'humanité tout entière, pour toutes les cultures, même celles minoritaires qui estiment que les droits de l'homme ne sont invoqués que comme un alibi idéologique pour justifier des agissements attentatoires à leur endroit. Dans sa formulation canonique, la théorie des droits de l'homme, contrairement à ce que pouvaient penser les défenseurs des minorités culturelles, est bien disposée à reconnaître la diversité culturelle. N'est-ce pas pour la concilier avec cette diversité que la notion de droits des peuples a été théorisée, sous l'influence des travaux d'ethnologues comme Claude Lévi-Strauss, au lendemain de la seconde guerre mondiale, dans le cadre, notamment des revendications nationalitaires qui devaient aboutir à la décolonisation ? Désormais, avec la dénonciation des méfaits de l'acculturation, des droits sont reconnus aux minorités ethniques.

Notre hypothèse est que les discours des droits de l'homme ne vaudraient pas une seule seconde d'attention, c'est-à-dire ne seraient pas audibles, s'il leur manque cette instance inspiratrice, ce noyau métaphysique qui les tisse, les innerve et les oriente. La méconnaissance de ce noyau que le Pr Bah qualifie de « spirituel » conduit aux dérives dont les droits de l'homme font l'objet et peut même conduire à leur extinction, en raison de l'oubli





Premier semestre 2013

de l'infini du sens. La déclaration universelle des droits de l'homme disait déjà en son préambule que « la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme ».

Bernard Bourgeois, dans son analyse relative à la philosophie des droits de l'homme, énonce, avec raison, deux niveaux de conditions pour la survie de cette catégorie de droits : l'un politique et l'autre métaphysique. « En vérité, dit-il, la condition d'un respect effectif absolu des droits de l'homme est bien que celui-ci soit érigé en principe de toute réglementation de la vie sociale et politique, mais il faut que l'homme dépasse son être proprement empirique lequel, cependant, comme ainsi absolutisé le soit en tant qu'il est humain, requiert et justifie qu'on traite tout individu présentant l'apparence humaine comme sujet de droits ».

On ne peut, de ce fait, comprendre le message des droits de l'homme, l'un des défis du millénaire, sans revenir et se réconcilier avec la métaphysique comme avec une amante avec qui l'on s'était brouillé. Comment, alors, relever ces défis, qui se lisent, pour l'essentiel, en termes d'éthique ? Si le concept même d'éthique indique d'abord, dans son accointance avec l'ontologie, la pensée du séjour, au sens d'ethos, nous disons qu'il faut aider le discours des droits de l'homme à séjourner dans la proximité de la métaphysique. Pareil séjour comme séjour pensant les ouvrira à leur propre essence et permettra aux hommes, à tout homme et à tout l'homme d'adapter son agir aux exigences éthiques qu'appelle leur affirmation.

C'est donc une grosse erreur que de réduire l'histoire des droits de l'homme à celle de la Révolution et des Déclarations, et par voie de conséquence, l'homme des droits de l'homme au citoyen Français, parce que les droits de l'homme, en raison de leur enracinement dans les droits naturels, postulent l'existence d'une nature humaine universelle, indépendante des époques et des lieux, qui serait connaissable, seulement par le moyen de la raison. « Les droits de l'homme, déclare Rawls, ne sont pas la conséquence d'une philosophie particulière, ni d'une façon parmi d'autres de voir le monde. Ils ne sont pas liés à la seule tradition



Premier semestre 2013

culturelle de l'Occident, même si c'est à l'intérieur de cette tradition qu'ils ont été formulés pour la première fois. Il découlent simplement de la définition de la justice ».

Attributs de tous les êtres humains, supposés affranchis de l'espace et du temps, indépendamment des conditions personnelles, des situations politiques et des appartenances sociales-historiques, ils ne peuvent concerner que l'homme métaphysique, c'est-à-dire le visage humain, au-delà de ce que Lévinas nomme le visage plastique. Universels et inaliénables par définition, aucun Etat ne saurait les créer, les octroyer ni les abroger, puisqu'ils sont antérieurs à toute forme sociale et politique. Les pouvoirs publics ne peuvent, tout au plus, que les reconnaître en s'imposant à eux-mêmes leur garantie et leur respect comme condition de leur survie. L'homme des droits de l'homme est tout humain, toute personne qui a en soi le souffle de vie qui le rend digne de respect.

Cette approche métaphysique des droits de l'homme est aussi, bien systématisée chez Levinas qui l'auréole d'une doublure éthique. Pour lui, l'homme des droits de l'homme, c'est l'autre, puisque les droits de l'homme, ce sont les droits de l'autre homme, de ce « visage » qui est une image sans objet vu, trait de l'Autre, de la personne ou de l'humain. Au cours d'une soutenance de thèse sur Levinas, Dibi, disait, dans une intervention hautement métaphysique que « Levinas conçoit l'homme tel qu'il se montre à partir de lui-même, au-delà de tout savoir et de toute représentation, afin de laisser advenir cet horizon de l'infini où trouve racine l'épaisseur intemporelle de ce qui vient s'inscrire dans les rapports coexistentiels, en manifestant l'existence elle-même comme donation sans réserve, hospitalité et vie-pour-l'autre ». Et, parlant du visage de l'autre homme, il ajoute : « Autrui, dans l'extériorité non thématizable de son visage, est porte-parole de la transcendance ».

Levinas montre que ce Visage sans forme ni figure plastique, sans langage articulé, alourdi de peau sans éclat, marqué de vieillissement irréversible, ce Visage dans sa nudité et son dénuement charnel possède un registre éthique qui recommande d'aller plus loin, au-delà de ces visages d'acteurs, pour regarder, « face-à-face » et « voir » la nudité du visage humain. Avec lui, le visage est ce qui rend possible et commande toute bonne action, toute action respectant les droits de l'homme. En vocabulaire proprement lévinassien, on dira, avec le Pr. Dibi, que « la parousie de l'autre est l'évènement par excellence. Elle est évènement de la



Premier semestre 2013

proximité par quoi vient à signifier l'immédiateté du sensible. Autrui fait irruption dans l'acte même par lequel se défait la plasticité sensible du visage pour renvoyer à l'infini. La sensibilité est exposition à l'autre, inquiétude pour autrui ».

Pareille inquiétude, en sa pure et essentielle assise, ne renvoie-t-elle pas à un souci de l'humain qui se trouve au cœur des discours de droits de l'homme et qui, comme tel, « renvoie à un passé sans origine, un passé d'avant la naissance de toute conscience, révélant que l'homme appartient originairement ou naturellement à un ordre de bonté », à un ordre qui prend aujourd'hui la dénomination de droits de l'homme ? De la sorte, le "je" ne perd-il pas « sa qualité de centre, convoqué qu'il est à répondre à l'appel plus originaire (appel des droits de l'homme) qu'exprime l'extériorité irréductible de la gratuité du bien, sinon du droit dont autrui est la trace » ? Cette approche de l'autre débouche sur une approche éthique des droits de l'homme en tant que droits de l'autre homme dont je suis responsable. Le respect de ces droits peut résorber le conflit et ressouder le lien social. « Le droit de l'homme, déclare Levinas, est originairement le droit de l'autre homme : dans le concret, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre ».

En son surgir, le visage conjugue à la fois la possibilité et l'effectivité des droits de l'homme. Il permet, « en tant que lieu sans lieu assignable d'où provient une convocation à répondre, l'entrée de l'évènement de la transcendance dans la vie, la survenue de ce qui, arrivant contre toute attente vient disloquer le déploiement temporel de la vie humaine en y inscrivant une dimension nouvelle ». Pareille dislocation ne vient-elle pas exprimer la temporalisation de l'éthique dans la politique comme prise en compte du tiers, souci de la justice et des droits de l'homme ? L'analyse de la politique chez Levinas, comme le dit le Pr. Dibi, « est à lire comme une phénoménologie du politique, c'est-à-dire une pensée renvoyant la prise en compte d'autrui dans la socialité, par une réduction eidétique ». Une telle phénoménologie ne montre-t-elle pas que le politique doit être éthique, souci des droits de l'homme, que la responsabilité, avant de se prendre, « est donnée comme charge qui est attention à l'écho d'un au-delà de l'essence » ? De la sorte, l'exigence des droits de l'homme, « le souffle du bien, de la justice ne viennent-ils pas d'un passé d'avant la conscience, d'un passé structurant le psychisme humain » ? Il s'agit de saisir l'épaisseur intemporelle du politique. Et, cette épaisseur n'est autre chose que visée de la paix qu'appelle de son vœu le



Premier semestre 2013

discours des droits de l'homme. Que sont-ce que la paix et la justice revendiquées par les droits de l'homme, sinon l'au-delà de la politique comme ce qui lui rend raison ? Le désir de paix n'est-il pas « désir de l'avènement de la transcendance dans l'immanence pour un véritable respect des droits de l'homme dont l'exigence, en se reflétant dans la hauteur du visage de l'autre pour m'inviter à l'accueillir, est accueil du très haut auquel ma liberté se subordonne » ?

Nous voulons, ici, montrer que l'idée d'hospitalité n'est pas, au fond, une idée en tant que telle, mais ce qui excède toute idée et toute notion pour signifier le chez-soi comme souci, inquiétude accueil de l'autre, lieu du désir de l'absolument transcendant qu'est l'autre dont le respect des droits ne peut se faire que sur fond de « fraternité », de « proximité » et d'amour. Ne sont-ce pas là des sentiments qui permettent aux hommes de vivre ensemble. Si les droits de l'homme engagent chacun, dans une relation éthique, comme étant responsable de l'autre, asymétriquement, le lien social sera préservé. Le moi qui se sent ou se sait responsable de la souffrance ou du déni de droit de l'autre est un moi qui éprouve de l'amour pour lui. La paix entre les individus et entre les nations est l'œuvre de la responsabilité de l'un pour l'autre, laquelle repose à son tour sur l'amour. « Le souci des droits de l'homme, affirme Poirié, ce n'est pas une fonction étatique, c'est dans l'État une institution non-étatique, c'est le rappel de l'humanité encore non-accomplie dans l'État ».

Contrairement à ce que pourraient admettre les thèses marxistes sur l'abstraction des droits de l'homme parce que s'adressant à l'homme générique, à l'homme dans son acception métaphysique, nous disons que c'est, au contraire, cette abstraction métaphysique, ce caractère anhistorique et formel de l'homme des droits de l'homme qui donne tout son sens et toute sa valeur aux droits de l'homme et garantit la possibilité d'y recourir dans n'importe quelle situation. C'est précisément parce que les droits de l'homme sont ceux d'un homme sans détermination qu'ils peuvent répondre à leur définition : « Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, se donne comme intérieur à lui, et en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer »

Depuis toujours, par-delà la diversité des religions, des cultures, des races, les hommes ont une conscience aigüe du respect de la dignité due à chaque homme de par le seul et simple fait



Premier semestre 2013

qu'il est homme. Avec ce concept de dignité, nous abordons un autre fondement métaphysique des droits de l'homme.

### **III- Le concept de dignité : une âme éthico-métaphysique dans le corps des droits de l'homme**

Le message profond des droits de l'homme, c'est-à-dire le souci de l'humain, des principes vitaux, a toujours été la préoccupation de l'humanité, parce que, dit Rousseau, l'homme a naturellement de la répugnance à voir souffrir son semblable. Cette préoccupation naturelle, qui transcende l'espace et le temps, même si certains auteurs comme Freud tentent de la renverser en son contraire, est pour nous, la preuve qu'il est objectivement difficile, voire impossible de dénier aux droits de l'homme leur fondement métaphysique. Refuser ce fondement et vouloir leur établir une carte d'identité en leur affectant une date et lieu de naissance, c'est assouvir un besoin idéologique. S'il y a nécessairement lieu de leur trouver une date et un lieu de naissance, il faut dire, comme l'a montré le Pr. Bah, que « la vie elle-même est ce lieu et cette date ».

Nonobstant cette vérité métaphysique, il faut reconnaître aussi que les droits de l'homme sont historiquement une évidence culturelle née en Occident au siècle des Lumières et transmise, sous la forme de Déclaration, au reste du monde pour traduire une aspiration profonde de l'homme : le respect de sa dignité. C'est pourquoi, dans les sociétés modernes et démocratiques, ils sont, en toutes occasions, à travers des textes légaux, évoqués pour marquer et défendre l'affirmation la plus achevée de la croyance de l'homme en sa propre dignité. Une telle affirmation propre à toute société est le signe que la toile de fond du discours des droits de l'homme, c'est le rêve d'une humanité unifiée, d'une communauté intégrée dans laquelle tous les hommes ont l'obligation de voir, au-delà des simples appartenances culturelles, l'exigence éthique que porte l'idée d'humanité : la reconnaissance de la dignité propre à l'homme, du seul fait qu'il est homme.

Pareille reconnaissance ne vient-elle pas révéler et consacrer la relation symétrique, voire intime entre les droits de l'homme et la dignité ? Il suffit de parcourir certaines clauses du droit international contemporain, et mêmes divers autres textes normatifs pour se convaincre d'une telle consécration. La déclaration universelle des droits de l'homme soulignait déjà en



Premier semestre 2013

son article 1, et plus spécifiquement en son article 22, que « toute personne, en tant que membre de la société a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation des ressources de chaque pays ». Une autre occurrence de ce concept de dignité se trouve aussi, visiblement thématiquement dans une autre déclaration beaucoup plus récente : la déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme qui stipule en son préambule que « les progrès des sciences et des technologies doivent toujours tendre à promouvoir le bien-être des individus, des familles, des groupes ou communautés, et de l'humanité dans son ensemble, dans la reconnaissance de la dignité de la personne humaine et dans le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales ». La cause est entendue : la dignité fonde les droits de l'homme car le respect des droits d'une personne présuppose la reconnaissance de sa dignité. Mais qu'est cette dignité inhérente à tout être humain sur laquelle cette déclaration fonde les droits de l'homme ?

Selon le Programme d'éducation en éthique, « La notion de dignité humaine exprime la valeur intrinsèque de la personne capable de réflexion, de sensibilité, de communication verbale, de libre arbitre, d'autodétermination en matière de comportement, et de créativité ». Cette définition, somme toute éthique, nous semble, à côté de plusieurs autres qui ne considèrent que la dimension rationnelle, d'autonomie de l'homme, la plus complète, en raison de sa prise en compte de toutes les facultés de l'homme. Apparaît ici une approche métaphysique, englobante de la dignité, qui tranche avec les considérations sectaires et discriminatoires de l'homme, qui excluent une catégorie d'hommes de la tribune de l'humanité (enfants, personnes âgées ou souffrant d'un handicap mental). En tant que valeur, le concept de dignité est, aussi un concept éthique, une fin en soi. Contrairement aux biens matériels, la dignité n'a pas d'équivalent externe. De ce point de vue, elle est l'exigence métaphysique faite aux hommes de traiter autrui avec respect, de ne lui faire aucun mal, de ne le traiter, jamais comme un simple moyen, mais toujours comme une fin.

Pour tout dire, le concept de dignité est un concept éthico-fondateur, c'est-à-dire un concept à la fois éthique et métaphysique qui fonde les droits de l'homme. Le préambule de la déclaration universelle des droits de l'homme ne confirme-t-il pas cet état de fait, lui qui



Premier semestre 2013

« Considère que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ».

En tant que concept éthico-métaphysique, il est donc théoriquement et normativement inapproprié de la réduire aux caractéristiques fonctionnelle de l'activité d'une personne et de sa capacité à décider, c'est-à-dire de faire entrer son autonomie en ligne de compte. Reconnaître la dignité de l'homme, c'est prendre en compte cette valeur intrinsèque, inconditionnelle et incomparable qui lui est due en tant qu'être humain, non en fonction de son origine ni de sa fonction sociale car toutes ces réalités peuvent, en vertu de la diversité des traditions culturelles et ethniques, varier d'un individu à un autre, d'un groupe à un autre. Mais quelles que soient les variantes confessionnelles, culturelles, politiques, professionnelles, la dignité est un attribut universellement reconnu à l'homme. La déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme l'indique bien en son article 12. La prise en compte de la diversité culturelle ne saurait être invoquée comme alibi pour enfreindre la dignité et les droits fondamentaux de l'homme. « Il devrait être tenu dûment compte de l'importance de la diversité culturelle et du pluralisme. Toutefois, ces considérations ne doivent pas être invoquées pour porter atteinte à la dignité humaine, aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales ou aux principes énoncés dans la présente déclaration, ni pour en limiter la portée ».

Certes, le respect de la dignité prend diverses formes selon les sociétés, autrement dit, elle est diversement respectée ; diversement, mais reconnue et respectée tout de même. C'est dire qu'aucune société n'ignore la dignité dévolue à l'homme, même quand celui-ci est mort. La reconnaissance de la dignité propre à l'homme, du seul fait qu'il est homme, et du caractère sacré de la vie humaine transcende toutes les sociétés et toutes les religions. N'est-ce pas, déjà, en son nom, que dans l'Antiquité grecque, avant même toutes les religions révélées, « dans l'œuvre de Sophocle, qui porte son nom, la jeune Antigone défendait contre la loi de Créon, son oncle, le droit du corps de son frère Polynice à la sépulture en tant que membre de la communauté humaine »?



Premier semestre 2013

Les lois non écrites et non datées des dieux reconnaissent, au fait, aux cadavres humains le droit d'être traités avec la dignité qui leur revient. Mais qu'est-ce que pour un mort son droit si ce n'est de lui offrir une digne sépulture ? C'est fort de cela que la jeune Antigone dit : « J'enterrai, moi, Polynice et serai fière de mourir en agissant de telle sorte. C'est ainsi que j'irai reposer près de lui, chère à qui m'est cher, saintement criminelle ». Même traître et mort comme tel, Polynice demeure un homme envers qui les autres hommes ont un devoir de dignité. Telle est l'écho de la leçon que cette Grèce de l'esclavage nous envoie malgré tout. De Koninck peut alors écrire : « L'écho universel que suscite cet engagement d'Antigone implique que même le cadavre, les restes, sous quelque forme que ce soit, d'une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés, qui le restituent à cette communauté humaine à laquelle il appartient en droit ».

Ne se comprend-il pas, ici, que les droits de l'homme n'ont pas surgi de l'esprit de l'homme moderne occidental, comme l'on tendrait trop souvent à le croire et à le faire croire ? Ils ont, sans conteste, avec le monde occidental et le XVIIIème siècle, connu une forme de conceptualisation et de formalisation exemplaire, certainement méconnue par les siècles antérieurs, mais ils ne relèvent pas de leur exclusivité. « Le respect de la personne humaine, non dans la lettre mais quant au fond, ne fut pas l'invention de Kant, ni même une invention chrétienne. Le XXème siècle se glorifie d'avoir inventé des « droits de l'homme » pour les exilés politiques, les handicapés, les vieillards ; il était prévu dans les catalogues de la morale antique des devoirs au profit de toutes ces catégories sociales ».

La réaction d'Eutyphron qui, au commencement de l'*Eutyphron* de Platon, annonce à Socrate qu'il veut intenter un procès insolite contre son père ne rend-elle pas compte de cet état de fait ? Eutyphron n'explique-t-il pas la cause de son action par le fait que son père a laissé un serviteur mourir de faim au fond d'un cachot ? Que défend-il ? N'est-ce pas la qualité de la victime qui, quoique serviteur, demeure une personne humaine qui a droit à un traitement digne de sa qualité d'homme ? « Quelle absurdité serait de penser qu'il y ait de la différence à cet égard entre un parent et un étranger ! »

Même si Euthyphron n'allègue pas ici « le droit » du serviteur « à la vie » et au respect de sa personne, comme on l'entendrait dire aujourd'hui, on ne saurait nier que sa plainte s'appuie





Premier semestre 2013

sur ce motif. Comment alors nier que cette idée des droits de l'homme, si ce n'est à la lettre, est tout au moins présente à l'esprit de Platon et de la société antique ? C'est là, la preuve que toutes les sociétés, de manière atemporelle, sont conscientes de la nécessité de traiter l'homme avec le respect qui lui est dû. « *Dans la Charte*, dit le préambule de la déclaration universelle des droits de l'homme, les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande ». Mais cette dignité attachée à l'homme et sur laquelle repose l'idée des droits de l'homme n'appelle-t-elle pas une certaine foi, mieux une foi certaine qui est clignotement vers un horizon lointain ?

Le terme, dans son acception actuelle, possède une certaine résonance religieuse. L'idée d'une dignité égale en tout homme appartiendrait, selon une certaine foi, plus au langage moral et religieux qu'au langage juridique et politique. « Il est indiscutable, écrit Olivier Mongin, que l'égalitarisme qui sous-tend le droit naturel d'appartenance à la communauté humaine ne peut être séparé de son horizon judéo-chrétien, voire des valeurs évangéliques ».

Dans la tradition biblique la dignité a un sens précis : elle élève l'homme au-dessus du reste de la création. Elle lui assigne un statut séparé. Elle le pose, en tant que seul titulaire d'une âme, comme radicalement supérieur aux autres vivants. Elle a aussi une portée égalitaire puisque nul homme ne saurait être regardé comme plus ou moins digne qu'un autre. Cela signifie que la dignité n'a rien à voir avec les mérites ou les qualités humaines. Cette égalité est mise en rapport avec l'existence d'un Dieu unique. Tous les hommes sont frères parce qu'ils ont le même Père, parce qu'ils ont tous été créés à l'image de Dieu. En tant qu'il possède une âme qui le met en relation directe avec Dieu, l'homme devient porteur d'une valeur absolue : la dignité, qui ne saurait se confondre ni avec ses qualités personnelles ni avec son appartenance à une collectivité particulière. Tout en insistant sur l'amour plus que sur la justice, le christianisme a repris la même idée à son compte : La religion chrétienne proclame la valeur unique de chaque être humain en la posant comme une valeur en soi. L'amour chrétien met l'accent sur l'amour du prochain, mais le prochain qui est l'homme en tant qu'il est au-delà des frontières, doit être aimé parce qu'il est créature de Dieu. Il est aimé



Premier semestre 2013

pour cela même qui le rend semblable aux autres. Et, ce qui le rend semblable, ce n'est pas seulement le corps visible et souffrant, mais c'est l'âme, c'est précisément la dignité.

### CONCLUSION

« Les droits de l'homme constituent sans conteste le thème de discussion le plus populaire à notre époque » dominée par un ordre politique dont les réquisits reposent sur la stricte égalité des droits et des devoirs de chacun. Un tel ordre démocratique, devrait, selon Kervegan, « imposer de renoncer à toute fondation métaphysique des droits de l'homme au profit d'une fondation politique adossée au seul principe de l'égalité civique et non pas naturelle, car rien n'est moins égalitaire que la nature des individus-citoyens ». Or, c'est un fait que les droits de l'homme sont classiquement définis comme des droits innés, inhérents à la nature humaine, dont tout individu est porteur depuis l'état de nature, c'est-à-dire avant tout rapport social. Attributs subjectifs de tout homme en tant qu'il est homme, ils sont anhistoriques, c'est-à-dire affranchis de l'espace et du temps. C'est pourquoi, les concepts fondateurs de l'idéologie des droits de l'homme sont des concepts véritablement universels, c'est-à-dire métaphysiques. Les droits de l'homme ont donc, à ce titre, une dette à payer à la métaphysique, qui consiste, pour eux, à reconnaître leur enracinement en elle. Cela, certains critiques le refusent, et ils justifient leur opinion par le fait qu'il y a, entre et au sein des différentes générations des droits de l'homme des oppositions qui, selon eux, devraient donner matière à rejeter toute prétention à les fonder en métaphysique.

L'enjeu de cette réflexion est de dire que l'avenir des droits de l'homme se joue dans la reconnaissance de cette dette qui garantit leur aspiration à l'universalité dans la sécularisation que leur offre le droit positif qui leur assure une protection circonstancielle. En clair, tout en s'enracinant dans la métaphysique, les droits de l'homme doivent être protégés par le droit positif. Telle est la pente de leur avenir.

Il y a toujours eu désaccord sur la portée et le contenu des droits de l'homme. L'article 2 de la déclaration de 1789, par exemple, fait du droit de résistance à l'oppression l'un des droits naturels imprescriptibles. Pourtant, Kant niera l'existence d'un tel droit et prônera même le devoir d'obéissance aux dictatures en justifiant sa position par l'affirmation que le droit ne peut et ne doit jamais s'effectuer que par le droit. Mais cette variation de contenu ne peut



Premier semestre 2013

invalider leur enracinement métaphysique car ils ont, comme le dit le Bah, « un caractère spirituel qu'il faut prendre en compte dans la recherche de leur fondement ». À vouloir passer sous silence cette spiritualité, (...) l'on ne peut qu'en saisir l'image sociale, objet de nombreuses controverses. Pourtant, c'est ce à quoi on assiste justement dans les nombreuses réflexions sur le fondement des droits de l'homme. On veut à tout prix en conserver le caractère universel, mais en rejetant la source de cette universalité : le contact avec le principe de vie » qui est un principe métaphysique.

### RÉFÉRENCE BIBLIOGRAPHIQUE

- Bénoist (Alain), *Au-delà des droits de l'homme. Défendre les libertés*, Paris, Krisis, 2004.
- Bah (Henri), « La carte d'identité des droits de l'homme : A la quête d'une identité aux enjeux multiples » in *Les lignes de Bouaké-la-Neuve*, Revue électronique des sciences humaines de l'Université de Bouaké, N°1, 2010.
- Bourgeois (Bernard), *Philosophie et droit de l'homme de Kant à Marx*, PUF, 1990.
- Dibi (Kouadio Augustin), *Propos au cours de la soutenance de thèse de Boundja Claver*, Abidjan, 2010.
- Kervegan (Jean-François), « Démocratie et droits de l'homme » in *Essai sur la démocratie*, Paris, PUF, 1998.
- Koninck (Thomas de), « Archéologie de la notion de dignité » in *La dignité humaine*, Paris, PUF, Col. Débats philosophiques, 2005.
- Lanversin (Jacques de), *Les droits de l'homme et le bonheur en plus*, Paris, Economica, 1989.
- Lefort (Claude), « Droits de l'homme et politique » in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- Levinas (Emmanuel), *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, in *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.



Premier semestre 2013

- Mongin (Olivier), « Droits de l'homme, une généalogie complexe », in *Projet*, Paris, Septembre-octobre, 1988.
- Mourgeon (Jacques), *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2003.
- Platon, *Eutyphron*, Paris, GF., Trad. Emile Chambry, 1967.
- Poirié (François), *Emmanuel Lévinas- Qui es-tu ?*, Paris, La manufacture, 1987.
- Prelot et Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1997.
- Pufendorf (Samuel Von), *Le droit de la nature et des gens*, Caen, Ed. Centre de philosophie politique et juridique, 1987.
- Savado (Mahamadé), *La parole et la cité. Essai de philosophie politique*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Smet (François de), *Les droits de l'homme, origine et aléas d'une idéologie moderne*, Paris, cerf, 2001.
- Sophocle, *Antigone*, Paris, Belles Lettres, 1967.
- Strauss (Claude-Lévis), *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
- Villey (Michel), *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1990.
- Worms (Frédéric), *Droits de l'homme et philosophie*, Paris, Editions CNRS, 2009.
- Déclaration des droits de l'homme de 1789.
- Déclaration universelle des droits de l'homme
- Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme
- Programme d'éducation en éthique, (Cours de base), Division de l'éthique des sciences et des technologies, Secteur des sciences sociales et humaines, UNESCO.