

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 164

MARC FEIX
FRÉDÉRIC TRAUTMANN (HG./DIR.)

**DIE UNIVERSALITÄT DER
MENSCHENRECHTE**
L'UNIVERSALITÉ DES
DROITS HUMAINS

Skizzen und Perspektiven
Esquisses et perspectives

SCHWABE VERLAG | ECHTER VERLAG



STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 164

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann

MARC FEIX / FRÉDÉRIC TRAUTMANN (HG./DIR.)

Die Universalität der Menschenrechte **L'universalité des droits humains**

Skizzen und Perspektiven
Esquisses et perspectives

Schwabe Verlag, Basel
Echter Verlag, Würzburg



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2024 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Gestaltungskonzept Inhalt: Stellwerkost

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Satz: Kathrin Staniul-Stucky, Université de Fribourg, Département für Moralthologie und Ethik, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Freiburg

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4740-9 (Schwabe)

ISBN eBook (pdf) 978-3-7965-4741-6 (Schwabe)

DOI 10.24894/978-3-7965-4741-6 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-429-05878-4 (Echter)

ISSN 0379-2366 (Studien zur theologischen Ethik)

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

INHALT / CONTENU

Einführung	7
------------	---

I. MENSCHENRECHTE UND GESELLSCHAFTLICHE FRAGEN / LES DROITS HUMAINS ET LES QUESTIONS DE SOCIÉTÉ 11

BRUNO-MARIE DUFFÉ: Les droits humains : une mémoire blessée et un espoir d'humanité, malgré tout !	13
MATTIAS GUYOMAR: L'universalité des droits de l'homme	23
ALFONSO DE SALAS: Le Conseil de l'Europe et les droits de l'homme	31
VALENTINE ZUBER, HANS JOAS: Les droits de l'Homme sont-ils d'origine religieuse ?	43
RENÉ HEYER: Droits de l'homme : des déclarations critiquables ?	63
PETER G. KIRCHSCHLÄGER: Wie können die Menschenrechte begründet werden?	73
ELKE MACK: Wie können Menschenrechte (heute neu) begründet werden?	85
MGR LUC RAVEL: Le christ, notre théologie	99

II. DER BEGRIFF DER MENSCHENWÜRDE / LA NOTION DE DIGNITÉ HUMAINE 103

SYLVIE BARTH, ANNE BUYSSECHAERT, TALITHA COOREMAN-GUITTIN: Se marier : un droit universel refusé par l'Église catholique aux personnes avec une déficience intellectuelle ?	105
BRANKA GABRIC: Das Recht auf Gesundheit von Menschen mit chronischen Krankheiten in Zeiten der Pandemie	121
JOHANNES LUDWIG: Von der Würde des Menschen zur Würde der Schöpfung? Perspektiven in der internationalen Politik	135
IULIU-MARIUS MORARIU: La dignité humaine dans les autobiographies spirituelles de l'espace orthodoxe du XX ^e siècle	143
ÉRIC NZEYIMANA: La dignité humaine comme implication morale de la notion de personne chez Robert Spaemann	151
BENEDIKT RAUW: Wie ist Würde universalisierbar? Christine Korsgaards Beitrag zur Lösung eines kantischen Problems	159

DOMINIK RITTER: Aus der vielfältigen Kritik an Menschenrechten lernen	167
INOCENT-MÁRIA VLADIMÍR SZANISZLÓ, OP: Menschenrechte in der Arbeitsmigration aus Osteuropa während der Coronavirus-Pandemie	177
III. NEUE PROBLEME, NEUE SICHTWEISEN, NEUE METHODEN / NOUVEAUX PROBLÈMES, NOUVEAUX REGARDS, NOUVELLES MÉTHODES	185
MATTHIAS BAHR: Menschenrechtsbildung in interreligiösen und interkulturellen Kontexten. Eine religionspädagogische Perspektive	187
KYONG-KON KIM: La liberté de conscience, de religion et d'expression dans les milieux scolaires alsaciens	201
MARIE-ALETH GRARD: L'universalité des droits humains à partir de Joseph Wresinski	215
KARIN JORS, JÖRG LINDENMEIER, KLAUS BAUMANN: Studierende als «Transformative Leaders» der Zukunft	219
ÉTIENNE GRIEU, SJ: Revisiter les droits humains à partir de la priorité au plus pauvre	223
MARIE-JO THIEL: Les pratiques de l'Église catholique sont-elles conformes aux droits humains ?	235
MARIANNE HEIMBACH-STEINS: Der menschenrechtliche Anspruch der Inklusion und die Haltung der Kirche gegenüber sexuellen Minderheiten	247
FREDÉRIC TRAUTMANN: Du rêve à la réalité : la charité au service de l'amitié sociale	261
Zusammenfassungen	273
Résumés	285
Die Autorinnen und Autoren / Les auteures et auteurs	297
Studien zur theologischen Ethik	300

EINFÜHRUNG

Marc Feix und Frédéric Trautmann

Vom 24. bis 29. September 1973 fand in Straßburg ein erstes Treffen zwischen der *Association de théologiens pour l'étude de la morale* (ATEM) und der Deutschsprachigen *Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik* (IVMS) zum Thema: «Der manipulierte Mensch. Die Macht des Menschen über den Menschen, ihre Chancen und ihre Grenzen». Die Akten dieser Tagung wurden 1974 von den Publikationen des CERDIC (Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes) der *Université des sciences humaines de Strasbourg* und ein zusammenfassender Artikel in der *Herder Korrespondenz* vom Dezember 1973 von dem jungen Tübinger Kollegen Dietmar Mieth veröffentlicht.

Es dauerte achtundvierzig Jahre (bis zum 5.–8. September 2021), bis eine solche Veranstaltung erneut organisiert wurde, wiederum dank der Kontakte, die die Universität Straßburg mit ihren deutschsprachigen Nachbarn geknüpft hatte, indem sie trotz der Sprachbarriere geduldig eine intellektuelle Brücke zwischen diesen beiden kulturellen Welten baute. In seinem Vorwort zu den Akten von 1973 schrieb Professor Charles Robert: «Wir verhehlen keineswegs die Schwierigkeiten, die einige Kongressteilnehmer bei der Kommunikation hatten: Im Mittelalter hätten wir Latein gesprochen, im 18. Jahrhundert Französisch, heute finden wir uns in einem Turm von Babel wieder» (S. 21). Die Vorteile der Simultanübersetzung, trotz ihrer finanziellen Kosten, haben die Begegnung erheblich erleichtert. Über die Sprache hinaus treten kulturelle Welten in einen Dialog, wie die Texte der französischsprachigen Kolleg/-innen und Forscher/-innen in dieser zweisprachigen Ausgabe zeigen, einschließlich der Sprachticks und einer Art, reflexive Argumente vorzutragen.

Das Thema des jährlichen Kolloquiums der ATEM und des alle zwei Jahre stattfindenden Kolloquiums der IVMS lautete «Die Universalität der Menschenrechte». In der heutigen Zeit hört man immer häufiger Kritik an den Menschenrechten. Diese Kritik äußert sich häufig auf gerichtlicher Ebene, indem die Vertragsstaaten der Konvention Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) anfechten. Hochrangige Menschenrechtsbeauftragte des Europarates, Mattias Guyomar (gewählter Richter für Frankreich am EGMR) und Alfonso de Salas (Abteilungsleiter, Europarat, in Vertretung von Christos Giakoumopoulos, Generaldirektor für Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit des Europarates), berichteten darüber am ersten Vormittag der Veranstaltung.

Aber auch auf philosophischer Ebene wird Kritik geäußert, wo einige einen Bruch mit dem klassischen Erbe der Menschenrechte anprangern, insbesondere im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Individuen und Gemeinschaften. Dies

wurde in einem meisterhaften Eröffnungsvortrag «Die Menschenrechte: eine verletzte Erinnerung und eine Hoffnung auf Menschlichkeit, trotz allem!» berichtet. Bruno-Marie Duffé (Philosoph und Sozialethiker aus Lyon), der in Rom gerade seine zweite Amtszeit als Sekretär des Dikasteriums für die Förderung der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung beendet hatte.

Diese Formen der Kritik vereinen sich auch in der Anprangerung dessen, was sie als «eine Sakralisierung von Minderheiten» bezeichnen. Das Recht auf Unterschiedlichkeit würde zu einem Recht auf Gleichgültigkeit werden. Um einen Ausweg aus dieser undurchsichtigen Debatte zu finden, müssen die historischen und intellektuellen Quellen der Menschenrechte hinterfragt werden. Welchen Anteil haben insbesondere die religiösen Traditionen und welchen die philosophischen Ideen? Die Überlegungen während des Kolloquiums profitierten von den Diskussionen zwischen Hans Joas (Humboldt-Universität – Berlin) und Valentine Zuber (École pratique des hautes études – Paris), die diesbezüglich zwei Thesen vertreten, die sich zwar nicht frontal widersprechen, sich aber in einer bemerkenswerten Asymmetrie zueinander positionieren. Es ist nicht das geringste Paradox, dass der Katholizismus und der Protestantismus zwei scheinbar umgekehrte Wege eingeschlagen haben: von der Verurteilung zur Zustimmung im ersten Fall und von der Verteidigung zur theologischen Kritik im zweiten Fall. Die Genealogie der Menschenrechte bleibt eine vielversprechende Baustelle für die Forscher, deren Argumente dank immer besser dokumentierter Akten immer weiter untermauert und damit verfeinert werden. So profitierte der Austausch von den Beiträgen rund um die Frage der Rechtfertigung von Menschenrechten mit René Heyer (Universität Straßburg), Peter G. Kirchschräger (Universität Luzern) und Elke Mack (Universität Erfurt).

Diskussionen oder Aktionen, die die Frage nach der Universalität der Menschenrechte oder ihrer Relativität betreffen, können von den Debatten nur profitieren. Verschiedene Sequenzen boten die Möglichkeit, die Überlegungen zu vertiefen. Junge Forscher, zwölf von zwanzig, die auf den Projektauftrag geantwortet hatten, stellten ihre Arbeiten vor: «Heiraten: Ein universelles Recht, das Menschen mit geistiger Behinderung von der katholischen Kirche verweigert wird?» von Anne Buyssechaert, Sylvie Barth und Talitha Cooreman-Guittin; «Das Recht auf Gesundheit von Menschen mit chronischen Krankheiten in Zeiten der Pandemie» von Branka Gabric; «Von der Würde des Menschen zur Würde der Schöpfung. Perspektiven in der internationalen Politik» von Johannes Ludwig; «Die Menschenwürde in spirituellen Autobiographien aus dem orthodoxen Raum im 20. Jahrhundert» von Iuliu-Marius Morariu; «Die Menschenwürde als moralische Implikation des Personenbegriffs bei Robert Spaemann» von Eric Nzeyimana; «Wie universalisierbar ist die Würde? Christine Korsgaards Beitrag zur Lösung eines kantischen Problems» von Benedikt Rau; «Was können wir aus der vielfälti-

gen Kritik am Menschenrechtsansatz lernen?» von Dominik Ritter; «Schwerwiegende Missachtung der Menschenwürde osteuropäischer Wanderarbeitnehmer während der ersten Welle der Coronavirus-Pandemie bei ihrer Arbeit in der Europäischen Union» von Inocent-Mária V. Szaniszló.

Der Blick richtete sich auch auf neue Probleme, die neue Sichtweisen und Methoden erfordern. Dies war der Fall bei der Menschenrechtsbildung in interreligiösen und interkulturellen Kontexten mit Matthias Bahr (Universität Koblenz-Landau) und Kyong-Kon Kim (Universität Straßburg), ebenso wie bei Überlegungen zur Stellung der Ärmsten mit Marie-Aleth Grard (ATD Vierte Welt) und Étienne Grieu (Centre Sèvres, Jesuiten fakultäten, Paris) oder die Durchführung «transformativer» Projekte mit Jörg Lindenmeier (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau), wobei auch die entscheidende Frage gestellt wird, ob die Praktiken der Kirchen mit den Menschenrechten vereinbar sind, mit Marianne Heimbach-Steins (Universität Münster), Marie-Jo Thiel (Universität Straßburg) und Frédéric Trautmann (Universität Straßburg).

Die Herzlichkeit des Austauschs und die offensichtliche Geselligkeit dieses zweiten Treffens veranlassten die rund 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmer dazu, den Wunsch zu äußern, die Häufigkeit der Treffen zu erhöhen, da die Denkweisen so unterschiedlich sind. Auf diese Weise Zugang zu dem zu erhalten, was die Einzigartigkeit des Nachbarn und eines jeden Einzelnen ausmacht, trägt zum Aufbau Europas bei, das sich durch seine verschiedenen Kulturen ausdrückt. Die anfängliche Frage nach der Universalität der Menschenrechte hat zu einem Dialog zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen geführt. Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zu einer geteilten, ja sogar einer gemeinsamen Kultur.

Straßburg, im Frühjahr 2022

Marc Feix und Frédéric Trautmann

I. MENSCHENRECHTE UND GESELLSCHAFTLICHE FRAGEN

I. LES DROITS HUMAINS ET LES QUESTIONS DE SOCIÉTÉ

LES DROITS HUMAINS : UNE MÉMOIRE BLESSÉE ET UN ESPOIR D'HUMANITÉ, MALGRÉ TOUT !

Bruno-Marie Duffé

Nous sommes le jeudi 8 juillet 2021 dans un quartier ouvrier d'une petite commune de Colombie, à une vingtaine de kilomètres de Bogota. Le mouvement social, qui s'est organisé et amplifié en Colombie depuis la fin du mois d'avril dernier, a donné lieu à d'importantes manifestations populaires, violemment réprimées par la force publique, en particulier l'Escadron Militaire anti-émeutes (ESMAD).

Un groupe de jeunes, d'une vingtaine d'années, occupent une petite maison, au cœur de la Commune. Ce lieu, dans un passé encore récent, a été un Centre social, un lieu de scolarisation pour les jeunes de la rue, un espace santé et une maison citoyenne. Mon regard est attiré par l'une des phrases écrites en couleurs vives sur le mur : *Resistir es creery creer es crecer : Résister c'est croire et croire, c'est grandir.*

Les acteurs de la mobilisation sociale sont jeunes, parfois très jeunes. Leurs revendications sont claires et directes : recevoir une éducation sérieuse, avoir un emploi stable, accéder à une protection sanitaire et sociale de qualité, obtenir un habitat digne : ils demandent le respect des personnes, hommes, femmes, enfants, anciens, quelles que soient leur sensibilité, leur manière de vivre, de penser, d'aimer : « *creery crecer* ».

Nous sommes au cœur de la pensée des droits humains : cet appel à être regardé et reconnu comme un homme, une femme, un enfant, un adolescent, un peuple, une communauté et ce refus du mépris à l'égard des pauvres et des leaders sociaux – syndicalistes ou animateurs associatifs qui les représentent, depuis longtemps déjà, parfois au péril de leur vie.

Vient alors le contrôle de police : l'obsédant contrôle de ceux qui exercent ce qu'il est convenu de nommer le maintien de l'ordre. Visiblement la police peine à comprendre qu'une Mission Internationale d'Observation des Droits Humains s'intéresse à ce mouvement social qui « irrite le gouvernement » et que l'on mate avec des moyens de guerre. Une réflexion d'Hannah Arendt me traverse l'esprit : répondre à un mouvement social avec des armes de guerre est une erreur criminelle.

Juan a été en première ligne, *la prima linea*, souvent présentée comme la ligne « sacrificielle » de celles et ceux qui disent ou pensent ne (plus) rien avoir à perdre. Juan a 23 ans : il est étudiant en droit ; il s'intéresse à la psychologie, comme son frère aîné, psychologue, avec qui il parle beaucoup. Sa famille est une famille où l'on se parle et c'est important pour Juan. Juan porte des lunettes noires, comme un certain nombre de jeunes de sa génération. Il raconte calmement qu'il

a été blessé dans un affrontement très violent avec les forces de police. Il insiste pour dire que ce mouvement est caractérisé par la conviction, le « croire ». Un croire et une liberté de pensée, en rupture avec le « trop » : trop de corruption, trop de double langage, trop de violence à l'encontre de celles et ceux qui n'ont pas le minimum pour exister, pour se soigner, pour vivre dignes.

À un moment Juan enlève ses lunettes et montre qu'il a perdu un œil dans l'affrontement évoqué, en recevant en plein visage une grenade offensive. Il pleure. Son œil manquant pleure. Nous pleurons ensemble. Il respire d'un long souffle et dit : « J'ai encore un œil, j'ai encore la vie. Je peux continuer ». Je n'ose pas lui dire de prendre soin de lui. Mais je crois que nous nous sommes compris, en cet instant d'humanité où les mots nous manquent.

Qu'est-il arrivé aux droits humains pour que nous soyons encore capables de tirer, à balles réelles sur nos enfants qui crient leur désir de vivre ? Qu'est-il arrivé aux droits humains pour que, dans tant de lieux, sur cette planète, le corps de l'autre, son désir de vivre, son aspiration à grandir et à se réaliser ne soient plus considérés comme l'impératif premier, le premier commandement qui exige le respect ? Que nous arrive-t-il quand deux Prix Nobels contemporains de la Paix, en Colombie et en Éthiopie, sont foulés au pied par leurs récipiendaires qui écrasent leur peuple lorsque celui-ci tente d'exprimer ses besoins fondamentaux ? Comment est-il possible que la nudité du visage de l'autre ne nous rappelle plus le « Tu ne tueras pas » – comme disait Emmanuel Lévinas ? Serions-nous au point zéro des droits humains ? C'est bien possible quand on jette un regard sur la carte des conflits du monde actuel. D'aucuns diront, non sans cynisme, qu'il en a toujours été ainsi... Mais alors est-il encore possible de concevoir et de porter en nous-mêmes cette « estime » que nous pouvons offrir à l'autre « et qui rejaillit en estime de nous-mêmes », pour reprendre la belle expression de Paul Ricoeur ?

Pour tenter, bien humblement, une contribution sommaire qui rouvrirait la perspective d'une mutuelle hospitalité – car c'est sans doute bien de cela dont il s'agit – j'aimerais proposer quatre moments pour une réflexion tout à fait personnelle : 1. Le moment du droit ; 2. Le moment de la violence ; 3. Le moment de la parole ; 4. Le moment de la nouvelle espérance.

Le moment du droit

L'histoire des droits humains a partie liée avec la volonté de dépasser les situations d'injustice et d'abus : abus de pouvoir et abus de confiance... et avec la conviction que la personne humaine – quelle que soit sa condition, son sexe, son âge, son appartenance communautaire, son histoire et ses croyances, porte en elle une dignité irréductible. Il y a donc, on le comprend, une dialectique entre pouvoir et droit-s (au singulier et au pluriel). Sans doute convient-il de parler, à la source des droits humains, de l'expérience primordiale du regard sur l'altérité. Car il s'agit

toujours des droits de l'autre, lesquels présupposent, pour être efficaces, des devoirs pour chacun. Lorsque j'enseignais cette tension essentielle entre droits et devoirs humains, à mes étudiants de l'Institut des Droits de l'Homme de Lyon, dans les années 2000, il se trouvait souvent quelqu'un pour objecter que les droits humains précèdent les devoirs, lesquels ne sauraient leur être intrinsèquement articulés. D'aucuns, parmi mes collègues, résistaient, quant à eux, à ce qu'ils nommaient une moralisation, voire une approche qu'ils disaient « moralisatrice » des « droits de l'homme » – selon l'expression de l'époque. Soyons clairs sur ce point : il importe de considérer la spécificité première du droit international de droits humains : sa prééminence et son caractère d'obligation juridique qui s'impose aux États qui ont ratifié les Pactes et les Protocoles. Cette obligation prime sur tout devoir de la part de ceux qui en sont les bénéficiaires, ainsi que le soulignait Eric Sottas – qui fut pendant trois décennies Secrétaire Général de l'Organisation Mondiale Contre la Torture (OMCT) à Genève – lorsqu'il affirmait avec force :

Tant les Pactes que les Protocoles lient les États qui les ont ratifiés. De surcroît il n'est pas inutile de rappeler que certains articles de la Déclaration (universelle), comme entre autres ceux prohibant l'esclavage (Art. 4) ou la torture (Art. 5) sont des normes de *jus cogens* au sens de la Convention de Vienne sur les traités, c'est-à-dire des normes qui s'imposent à tous et à tout État, même en l'absence de toute ratification d'instrument dans ce domaine. La norme de *jus cogens* non seulement déroge au droit positif de tout État, mais elle est de rang supérieur aux traités et conventions, ainsi qu'au droit coutumier « ordinaire ». Précisons enfin que chacun/e peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la Déclaration (universelle) et ce à l'égard de tout droit (droits *erga omnes*).¹

Je maintiens, aujourd'hui comme en ces années, que les droits de l'autre – et des autres – (à tous les sens du terme « autre » : femme, enfant, migrant, ancien, souffrant) requièrent en chacun une approche, une considération et une limite consentie à notre « pulsion de pouvoir » – pulsion qui dit aussi notre peur de ne pas, de ne plus exister. Quant à mes droits, ils apparaissent nécessairement comme des devoirs pour toi qui partages ma vie...

Nous avons évidemment besoin d'une pensée de la violence, elle-même liée à cette ambivalence irrésolue entre « la main mise » et « la main ouverte », entre la vie et le viol. Et ce que nous dit, de manière essentielle, la violence, c'est que nous essayons, durant toute notre existence, de nous rencontrer, de mesurer la différence, d'assumer le *mal-entendu* et d'apprendre le respect. Ce que montre la répression policière des révoltes sociales, entre contrôle permanent et agressions physiques, dans un jeu fréquent de surenchère, de part et d'autre, c'est notre extrême difficulté à parler, à permettre à l'autre de parler, à nous parler, l'un l'autre. Évidemment, nous le savons, la parole présuppose l'écoute, qui est à la fois un vide et

1 E. SOTTAS, *La protection des droits de l'Homme par les mécanismes du droit international : la fin d'un rêve ?*, dans : Développement et Civilisations 410, janvier 2013.

un toucher. Le droit – et le droit des droits humains, sous sa double forme internationale et locale – est la forme élaborée de la parole. Certes il ne dispense jamais de l'exercice de la médiation parlée – voire, en certains cas, silencieuse – mais il requiert une disposition volontaire à la rencontre et au dialogue – ce *dia-logos* qui est l'accueil et l'offre du Logos (connaissance et relation) entre nous – la forme aboutie de la mutuelle hospitalité.

Le moment du droit – qui est l'abandon et le dépassement logique de la surenchère – ne peut avoir lieu qu'à la condition de consentir à poser le regard vers le caractère non objectivable de la personne. Devant moi se tient un « tu », « autre qui sera toujours autre » mais un autre dont la présence me sollicite, explicitement ou non. La transcendance du droit, qui en fonde l'autorité et le sens, repose elle-même sur cette impossible réduction de l'autre à ce qu'il est ou paraît être : un opposant, un migrant, un noir, un étranger, un homosexuel ou un transgenre. L'autre est une histoire que je ne connais jamais, sauf à l'écouter avec humilité et il est un avenir qui cherche à se dire – et pour lequel nous cherchons tous nos mots, en partageant nos espoirs, dans cette juste présence qui nous invite à être sans crainte. Maurice Bellet parlait de l'écoute comme une « hospitalité intérieure ». Mais il prévenait ceux qui écoutent de ne pas trop vite penser qu'ils ont compris l'histoire de l'autre.

Ce mouvement d'appel réciproque entre la *transcendance du droit* – qui n'est jamais soluble dans la réglementation ni même dans la loi – et la *transcendance de l'altérité* qui l'inspire et qui se présente toujours sous la forme fragile et belle d'un visage unique avec les blessures et les rides d'un parcours inachevé, demande de la part de ceux qui veulent penser les droits humains une patience essentielle qui relie la norme juridique et la rencontre existentielle. Nous sommes, chacune et chacun, une symphonie inachevée.

Car le dépassement de la violence, inscrite dans la confrontation douloureuse avec celui à qui nous demandons finalement la bénédiction, comme au matin du combat entre Jacob et Celui dont il ne connaît pas même le nom (Genèse 32, 27)... ce dépassement demande que nous rompions avec la logique indéfinie de la main mise et de l'objectivation – ou pire encore, l'instrumentalisation. Cette rupture avec la violence, qui veut le contrôle sur le « sujet » et le réduit à devenir « objet », nous engage, raison et affect, jusqu'à la reconnaissance pacifique et heureuse dans laquelle s'épuise toute prétention sur l'autre.

La réflexion sur la dignité humaine, qu'avait proposée Jurgen Moltmann, dans les années 1990, m'a accompagnée, au cours des décennies passées et récemment encore, tant elle conjugue, de manière forte et suggestive, la singularité et la pluralité :

Le fondement des différents droits de l'homme et de leur lien commun est désigné dans l'Article 1 (de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948) comme étant « la dignité humaine ». Les Droits de l'Homme sont au pluriel mais la dignité de l'homme est toujours au singulier. La dignité humaine est une et indivisible. Elle n'existe pas plus ou moins : elle est tout entière ou elle n'est pas. Elle désigne la qualité d'être homme, comme les différentes religions et philosophies se la sont toujours représentée. La dignité humaine exclut, dans tous les cas, la possibilité de soumettre l'homme à des traitements qui mettent en question sa « qualité de sujet » (E. Kant). La dignité de l'homme est une et indivisible et c'est pour cette raison que les Droits de l'Homme aussi sont un ensemble auquel on ne peut ajouter ou dont on ne peut soustraire des éléments selon les besoins.

Le moment de la violence

Pourquoi le droit – et le droit des droits humains, tout particulièrement – est-il aussi fragile ? On a pu croire, dans la deuxième moitié du siècle passé, que leur dimension internationale donnerait aux droits humains une autorité déterminante. On a pu penser que la terrible expérience des systèmes totalitaires nazi, stalinien maoïste ou khmer rouge, nous rendrait vigilants et habiterait à jamais la mémoire de la communauté humaine. La permanence de la dérive totalitaire est toujours là – comme la bête immonde, prête à dévorer l'enfant. Les intégrismes, sous leur forme politique, rappellent les atrocités de nos colonisations au cours desquelles les rites religieux bénissaient la réduction en esclavage des nouveaux baptisés. Je parle de « dérive totalitaire » car, nous le savons désormais, la perte d'autorité du droit et de la référence effective aux droits humains entraîne la perte de toute limite dans l'exercice du pouvoir. Et cet effacement de la limite entraîne l'effacement du pacte social lui-même : cette parole première et fondatrice qui nous établit dans un rapport de coexistence et de complémentarité. « L'inter-dit » : ce « dit entre nous », comme dit Lévinas, nous rappelle la parole prononcée et rend possible l'espace de l'échange. Chez Hannah Arendt, il importe de passer de « l'intérêt », qui est la recherche d'un bénéfice, à « l'inter-est » qui construit l'espace de la communauté sociale.

La fragilisation des droits humains, qui peut aller jusqu'à la rupture du consentement réciproque à passer de l'état de guerre à l'état de société (locale ou internationale), entraîne inévitablement une violence plus grande. Nous savons en effet que le droit existe mais nous expérimentons qu'il peut être méprisé et qu'il peut même disparaître. L'effet de cette violence, plus ou moins justifiée par l'idéologie, produit, avec la rupture de la confiance inhérente au pacte social, une immense solitude. Si nous ne pouvons plus être reconnu dans nos droits, jusqu'à quand respecterons-nous les droits de l'autre ? Si le sel perd sa saveur, avec quoi donnerons-nous du goût à notre humanité ? (Cf. Luc 14, 34). La violence contemporaine de ceux qui se moquent du droit ou qui pensent être au-dessus du droit, est d'autant plus forte et douloureuse pour ceux qui sont méprisés, que nous savons que le

droit existe mais qu'il est nié. La rupture entre l'arbitraire et le désir d'humanité est aujourd'hui d'autant plus violente que les droits demeurent une espérance, alors même qu'ils sont devenus, en de nombreux lieux, « lettre morte ».

Le moment de la parole – « perdue et retrouvée »

Nous avons défini le droit comme une « parole instituée » ; sans doute conviendrait-il de dire une « parole donnée ». En précisant ainsi la pensée du droit, nous percevons le rapport essentiel entre droit, droits humains et éthique. Car « la parole donnée », instituée en droit, est une démarche qui engage en conscience celui ou ceux qui la prononcent. « La parole donnée », qui s'institue en loi et qui fonde à la fois le contrat et l'exercice du débat démocratique, apparaît comme la posture humaine et l'implication sociale par excellence. L'éthique serait donc, à cet égard, comme « en amont » du droit et ne saurait se réduire à la seule définition des conditions d'exercice du droit des droits humains. L'éthique ne s'épuise jamais dans la normativité juridique, voire déontologique.

La question dès lors rebondit : à quelles conditions la parole peut-elle avoir lieu ? Ainsi que le soulignent certains psychanalystes contemporains, la parole ne consiste pas purement et simplement à parler : « Parler, disait Denis Vasse, c'est être là ». Ce qui sous-entend qu'il ne peut y avoir de parole sans écoute, sans présence à l'autre... C'est vrai quand on apprend à parler. C'est encore vrai quand on apprend à débattre et à décider, en démocratie. Si cette intuition est juste, la condition première de la parole, qui est aussi la condition du droit, est de se tenir devant l'autre sans peur. Y compris lorsque l'on se parle à soi-même ! Et donc habiter l'espace de la présence et de la co-présence afin d'y risquer une contribution à la vie, « avec et pour l'autre ». On reconnaîtra ici les deux premières propositions par lesquelles Paul Ricoeur définit la « visée éthique », la troisième évoquant précisément, selon lui, l'importance de la traduction institutionnelle de cette visée de l'accomplissement de la vie. Les travaux que nous avons menés, dans les années 1990, avec Claude Lefort, dans son séminaire sur « l'invention démocratique » (à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS), nous avaient montré que la parole active le droit et le renouvelle sans cesse en montrant les enjeux majeurs et les limites. J'oserai ajouter que la parole – et, en particulier la parole sur le mode de l'échange et du débat pacifié – « prend soin » du droit tout en le renouvelant sans cesse, face aux situations inédites qui se présentent à nous. La traversée de la présente crise sanitaire montre, à cet égard, combien l'expérience de la parole, dans l'espace public tout comme dans l'espace privé, s'avère vitale, pour prévenir les dérives violentes, toujours possibles.

Cela dit, on se souvient de la trilogie constitutive, selon Hannah Arendt, de ce qu'elle appelle « le politique » – à entendre ici comme l'expérience de « ce monde commun où nous nous apparaissions les uns aux autres, par la parole et par l'ac-

tion ». Cette triade met en jeu *la Parole*, entendue comme apparaître sans peur ni honte, *la Promesse* qui ouvre l'horizon d'un avenir partagé et assumé ensemble et enfin *le Pardon* qui nous libère des conséquences de nos actions passées. Les trois ancrages de cette expérience communautaire nous permettent de poser sur la personne ce regard digne qui n'enferme jamais l'autre sur ce qui a été dit – par lui ou par d'autres – mais qui appelle l'autre à devenir ce qu'il est, tout en nous reconnaissant fragiles, jusqu'à demander pardon et jusqu'à pardonner. Il y a là une pensée de la liberté que portent les droits humains et qui appelle au dépassement de la peur aussi bien qu'à une confiance en soi-même.

La condition d'efficience des droits humains, dans leur universalité, repose donc, en définitive, sur une visée de l'avenir et du devenir de notre humanité, notre commune humanité. Ces droits humains ne peuvent jamais être instrumentalisés à des fins de sauvegarde d'intérêts individuels – lesquels pourraient en venir à cautionner un ordre inégal ou injuste, pourvu que soient saufs les droits de quelques-uns. Quand les droits humains deviennent en effet le seul vecteur d'un intérêt individuel – que l'individu soit ici une personne, un groupe ou une nation – et que se perd la dimension de réciprocité, ils sont vite réduits à une revendication auto-centrée. Réintroduire la Parole, et plus encore la Promesse et le Pardon, c'est réintroduire l'espérance en l'autre et en notre commune humanité. Mais cela engage celles et ceux qui en perçoivent l'enjeu à adopter la « posture du médiateur » : celui qui se tient dans la brèche entre les conséquences passées-présentes de l'histoire et les espoirs de l'inédit, entre blessures et confiance. Oser, par la présence, rendre manifeste ce « je crois avec » qui est fondamentalement un « je crois avec toi » et finalement un « je crois en toi ». Ainsi que le met en lumière le texte récent de l'encyclique du pape François *Fratelli tutti*, le monde clos de l'individualisme se ferme sur lui-même, alors même que se creuse le désir de la rencontre grâce à laquelle l'autre me permet de me trouver, voire de me retrouver moi-même. La rencontre ne consiste pas en effet à se perdre en l'autre mais à faire le détour pour prendre soin de notre humanité en souffrance, en attente. En marge de la référence au Samaritain qui fait ce détour, la question est directe et elle est forte : « À qui t'identifies-tu ? » « À l'homme agressé, aux agresseurs, aux passants ou au Samaritain ? » (FT, § 64). Sans doute, suggère le pape François, y a-t-il en nous, une part de chacun des acteurs... Quant aux « processus de paix », ils en appellent à ces trois ancrages et ne peuvent se déployer pleinement sans un travail de « vérité » historique. (Cf. FT, § 249, 250, 251).

Le moment d'une nouvelle espérance

« L'homme seul pense toujours au pire ». Cette réflexion de Martin Luther donne à notre approche de la situation contemporaine paradoxale des droits humains : droits perdus / droits espérés, une nuance particulière. On pourra dire en effet que l'invention des droits humains et leur inspiration qui traverse l'histoire même de notre humanité, depuis le Code d'Hammourabi (vers 1760 av. J.-C.) lequel en appelait à penser la mesure dans la justice, jusqu'aux conventions modernes sur les droits de l'enfant ou des personnes vulnérables, réaffirmer que l'homme, la femme, l'enfant, dans leur solitude, ne sont pas condamnés à penser au pire. Un autre existe et pense à lui, à elle. Penser à l'homme, c'est évoquer une espérance, disaient nos collègues Jean-Yves Jolif² et Xavier Thévenot³, lequel ajoutait, de manière explicite : « il n'y a pas d'éthique sans espérance ».

Les droits humains peuvent-ils exprimer, à leur manière, une espérance plus forte que cette solitude, chemin de tristesse et de désespérance ? Si espérer, c'est oser affirmer que l'histoire n'est pas terminée. Que l'histoire commence avec la venue au monde de chaque personne... Et plus encore que la violence n'aura pas le dernier mot, car il n'y a pas de dernier mot à l'histoire... Si espérer, c'est oser croire que chaque rencontre peut ouvrir à la reconnaissance et peut libérer de nouveaux talents... Alors les droits humains portent en eux une espérance qui vibre comme en écho avec le « *créer* » et le « *crocer* » des jeunes colombiens...

Dans le contexte actuel d'inquiétude et de nécessaire discernement sur l'avenir de la Création et de la vie, on pourra s'interroger pour savoir s'il ne conviendrait pas de revisiter cette parole et cette promesse, en partant de « la troisième génération des droits humains » : « les droits des générations futures »... s'agissant du défi que portent en eux ceux qui viennent au monde et qui portent en eux un message que nul œil, nulle oreille n'a encore connu. Partir des droits des générations futures : droit à un environnement sain, à une planète sauvegardée et à un développement intégral, grâce auquel tout l'être et tout être peut à nouveau respirer... pour réactiver les droits citoyens et les droits sociaux, désormais renouvelés par le souci écologique : le souci de la maison et de ceux qui l'habitent, voilà sans nul doute où prend source la nouvelle espérance dans les droits humains.

Partir de demain pour penser et déployer un aujourd'hui de la *rencontre* et de la « *biocomplémentarité* » : les droits ne seraient-ils pas finalement autant d'appels pour que se déploient les possibilités inscrites en chaque vivant : « diversité de dons mais dans l'unité d'un même Esprit » (1 Co. 12, 11) ; « diversité des membres mais membres d'un même Corps » (1 Co. 12, 20).

2 Cf. J.-Y. JOLIF, *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique I*, Paris 1967, 9.

3 Cf. X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu*, Paris 1992.

Revisiter la citoyenneté et la solidarité à partir des droits des générations futures est évidemment exigeant car il nous faut consentir à écouter celles et ceux qui viennent au monde et qui grandissent, découvrant souvent ce que nous avons cessé de découvrir ou de chercher. La citoyenneté devient dès lors l'exercice d'une parole qui peut étonner et parfois déranger mais il est clair qu'elle concerne l'avenir. C'est ainsi qu'il est déterminant d'entendre les révoltes sociales, à Bogota, à Beyrouth, à Bagdad, à Alger ou à Santiago du Chili, aux portes de nos « Conférences sur le climat » et même sur les ronds-points de nos villes, que nous soyons à l'aise ou non avec le langage des manifestants. Car ces mouvements souvent complexes interrogent notre droit, les droits et l'exercice du politique dont certains se sentent parfois éloignés ou dont ils se méfient tant les logiques de pouvoir peuvent en venir à miner la confiance.

La dynamique de l'espérance, on le sait, comporte une part de rêve – et donc de projection gratuite et généreuse – mais elle s'inscrit aussi dans un réel qui porte en lui le possible, le souhaitable et la limite, comme l'a déployé magnifiquement Ernst Bloch. Les droits humains, dans leurs formulations, anciennes et modernes, participent de ce désir d'une Terre Promise qui soit une terre où la promesse de fraternité soit encore offerte et encore partagée. Une terre où l'on offre ce que l'on a reçu et où l'on partage ce que l'on a produit... Une terre où les migrants ne sont pas regardés seulement comme des migrants mais comme des personnes, des sœurs et des frères... Une terre où l'on vit sobrement pour que chaque vivant reçoive le verre d'eau fraîche et le pain pour la route, la paix et l'estime grâce auquel nous devenons humains.

Littérature

JOLIF, JEAN-YVES, *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique I*, Paris 1967.

SOTTAS, ERIC, *La protection des droits de l'Homme par les mécanismes du droit international : la fin d'un rêve ?*, dans : *Développement et Civilisations* 410, janvier 2013.

THÉVENOT, XAVIER, *Compter sur Dieu*, Paris 1992.

L'UNIVERSALITÉ DES DROITS DE L'HOMME

Mattias Guyomar

Je tiens tout d'abord à faire une remarque liminaire : je m'exprime ici à titre personnel et je n'engage en rien l'institution que je sers, c'est-à-dire la Cour européenne des droits de l'homme.

L'universalité des droits humains est un sujet qui me préoccupe. Comme juge à la Cour européenne des droits de l'homme, naturellement. Mais aussi à titre plus personnel. Pour préparer mon intervention, j'ai consulté dans ma bibliothèque quelques livres, soit pour les lire soit pour les relire. Il y a le livre de deux universitaires belges, Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, qui s'intitule *Le procès des Droits de l'Homme*¹, celui d'un philosophe néokantien français, Francis Wolff, *Plaidoyer pour l'universel*² et un livre collectif sous la responsabilité de Mireille Delmas-Marty qui vient de paraître, *Sur les chemins d'un jus commune universalisable*³. Mes propos sont non seulement nourris de mon expérience professionnelle mais aussi de ces lectures qui m'accompagnent au fil de ma vie de praticien.

J'ai toujours été un juge dans ma vie professionnelle. Avant d'être élu à la Cour européenne des droits de l'Homme au titre de la France et de la rejoindre, il y a maintenant plus d'un an (mon mandat a débuté le 22 juin 2020), j'étais Conseiller d'État en France. Pendant 25 ans, j'ai exercé les fonctions de juge dans la plus haute juridiction administrative de mon pays. La caractéristique du juge administratif, c'est qu'il juge l'État. Lorsqu'en France, un requérant veut attaquer une personne publique (cela peut être une collectivité locale, un établissement public mais très souvent, c'est l'État lui-même) sans engager sa responsabilité pénale, il doit s'adresser au juge administratif. Or, la structure des procès faits à l'État devant la justice administrative ressemble beaucoup à celle des affaires portées devant la Cour européenne. On y retrouve toujours, d'une manière ou d'une autre, un face à face entre l'État et un particulier qui a saisi le juge parce qu'il estime qu'il y a eu une ingérence de la personne publique dans l'exercice de ses droits. Ce travail de confrontation entre des intérêts concurrents, entre les règles qui promeuvent un intérêt public et celles qui protègent des libertés individuelles est commun au juge administratif interne et au juge européen des droits de l'Homme. Les deux, chacun à leur tour et à leur place, jouent un rôle de régulateur social, de rétablissement d'équilibre, là où le chaos des prétentions contraires a conduit les parties jusqu'au

1 J. LACROIX/J.-Y. PRANCHÈRE, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris 2016.

2 F. WOLFF, *Plaidoyer pour l'universel*, Paris 2021.

3 C. PERRUSO ET AL. (dir.), *Sur les chemins d'un jus commune universalisable*, Paris 2021.

prétoire. Mais les affaires que la Cour européenne doit trancher revêtent une tout autre dimension, par leur origine et leur nature. Le Conseil de l'Europe compte 47 États membres. La compétence juridictionnelle de la Cour européenne des droits de l'Homme s'étend de l'Islande à la Turquie, du Royaume-Uni à la Russie, à l'Arménie ou l'Azerbaïdjan. C'est une grande Europe dont la diversité culturelle et les traditions sont beaucoup plus variées que celles de l'Europe de l'Union Européenne. Je juge ainsi avec 46 autres juges qui sont élus au titre de leur pays respectifs des litiges provenant de l'ensemble de ces États et portant sur toutes les branches du droit.

Je peux dresser un constat empirique : quels que soient les pays en cause, quels que soient les systèmes politiques et juridiques, quelle que soit l'économie des procès, les questions sont similaires. En réalité, quand on vient devant la Cour européenne, c'est qu'on a épuisé les voies de recours internes disponibles dans son pays et qu'on s'estime toujours victime d'une violation de ses droits humains ou de ses libertés fondamentales. La section de la Cour dont je suis membre est amenée à juger d'affaires provenant de pays aussi différents que la Norvège, l'Ukraine, la Lettonie, la Géorgie, l'Irlande ou évidemment la France. Si les problématiques peuvent varier, on retrouve, derrière chaque affaire, le même besoin d'équilibre entre, d'une part, les prérogatives de l'État, de la puissance publique qui cherchent à servir l'intérêt public et à répondre aux nécessités collectives et, d'autre part, la protection des personnes et des droits des individus. Ce n'est pas ici que j'ai besoin de dire que chaque individu prend tout son sens dans une communauté. À chaque fois que la Cour européenne est saisie, c'est que se manifeste le besoin de rééquilibrer ce qui est au service du vivre ensemble et ce que suppose le respect effectif des droits des individus. Ainsi, derrière chaque cas particulier, il y a quelque chose qui intéresse le système tout entier, l'Europe tout entière, et même l'humanité tout entière. Nous en arrivons à notre sujet : l'universalité des droits humains.

Parler des droits de l'homme ou des droits humains conduit assez naturellement à affirmer qu'ils sont universels, car l'homme est un, l'humanité est une. Reconnaître qu'il y aurait des possibilités d'avoir des droits différenciés selon l'époque ou selon le lieu, ce serait admettre qu'il y aurait des hommes et des femmes, variables. C'est impossible selon moi : l'humanité est une et invariée depuis qu'elle existe. Il existe une essence de l'humanité qui fait que, malgré des évolutions ou des progrès, parfois malheureusement des retours en arrière, nous sommes, ainsi que l'affirme le préambule de la Charte des Nations unies, les membres de la famille humaine, comme l'ont été nos prédécesseurs comme le seront nos successeurs, ceux dont nous avons hérité et ceux à qui nous allons léguer ce que nous avons fait. La question de l'universalité est bien inhérente à la question des droits de l'homme.

Pour autant, on ne peut pas être sourd aux différents procès qui sont faits à cette approche. Je pense à la contestation du *statocentrisme* qui fait de l'État le seul régulateur des rapports sociaux légitime. Une autre contestation est celle de l'*anthropocentrisme* qui place l'individu au cœur de tout et qui fait de l'humanité la source de toute valeur. C'est le fondement même de l'humanisme juridique qui se trouve alors remis en cause. S'y ajoute une nouvelle contestation, qui date des années 1960-1970, celle de l'*occidentocentrisme*. Les valeurs universelles qui découlent de la Déclaration d'indépendance des États-Unis de 1776, de la Déclaration des droits de l'Homme française de 1789 ou de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, sont parfois présentées comme le cheval de Troie des intérêts bourgeois de l'Occident. Ces différents procès, il nous faut les entendre ; nous ne pouvons pas l'écarter d'un revers de la main. Il est vrai que ces valeurs ont été proclamées, à un moment et à un endroit donnés.

Dans ces conditions, comment continuer de dire qu'il ne peut pas y avoir de droits de l'homme autrement qu'à vocation universelle ? Comment, tout en nourrissant notre réflexion de ces contestations, objecter valablement en présentant des arguments qui permettent d'assurer la légitimité de la mission des juridictions chargées de la protection des droits de l'homme ?

Dans cette perspective, il n'est pas nécessaire de déterminer d'où viennent ces droits, droits naturels, droits issus de la Déclaration de 1789, ou encore droits dérivés de la dignité humaine, matrice retenue dans la Déclaration en 1948 et par la Convention européenne des droits de l'homme signée deux ans plus tard. En effet, plus que leur source, c'est la portée des droits de l'homme qui en fonde la dimension universelle.

Pierre-Henri Teitgen, qui a rédigé la Convention européenne des droits de l'Homme s'est beaucoup inspiré de la Déclaration universelle qui était largement de la main de René Cassin. Ce dernier avait combattu avec succès pour l'intituler Déclaration *universelle* et non pas Déclaration *internationale*. Il cherchait ainsi à traduire quelque chose qui ne relevait pas seulement des relations entre États, du droit international public mais renvoyait à cette communauté que constitue l'humanité. Dans cette perspective, une telle prétention à l'universel n'est pas une donnée qu'on imposerait aux gens, c'est un « idéal commun », un horizon qui figure à la fois dans la Déclaration universelle et dans le préambule de la Convention européenne de 1950. C'est un idéal qui cherche à réconcilier la nécessaire prise en compte du monde dans sa totalité et son unicité et le respect de la diversité culturelle, des traditions nationales, des spécificités historiques et géographiques. Cet horizon commun est peut-être une utopie. Mais cette utopie vise à essayer d'atteindre l'objectif ultime que constitue le respect de la dignité de la personne humaine.

Dans toutes les cultures, à toutes les époques et dans tous les lieux, on retrouve cette notion de dignité humaine. Sans doute se décline-t-elle différemment. Mais reconnaître l'existence d'un horizon universel ne suppose en rien de refuser de reconnaître l'existence de diversités ou de spécificités. Le livre évoqué plus haut *Vers un jus commune universalisable* le traduit avec beaucoup de justesse. Le « vers » indique une direction, une dynamique, un mouvement. Le « jus commune » désigne le droit commun, le droit qui rassemble. Pour rassembler, il faut différentes personnes qui parlent en commun. Mais il n'est de nul besoin de rechercher du commun si tout est identique similaire. Le droit commun postule bien qu'il existe une diversité qu'il convient d'harmoniser pour rendre possible la recherche d'un universalisable. Ainsi que l'expose Mireille Delmas-Marty : « la mondialité est proche de ce que j'ai appelé le pluralisme ordonné, c'est-à-dire, le pluralisme qui rapproche les différences sans les supprimer, harmonise la diversité sans la détruire, et pluralise l'universel sans le remplacer par le relatif. Pour qu'il y ait du commun, il faut qu'il reste des différences, mais qu'elles soient compatibles ».

En conséquence, il me semble tout à fait possible d'admettre le pluralisme et, dans le même mouvement, de combattre le relativisme. C'est ce que traduit, dans la jurisprudence de la Cour de Strasbourg, le refus du double standard. L'admettre serait la consécration juridique du relativisme. *In fine*, les hommes n'auraient plus la même valeur.

À ce stade, je voudrais dire un mot de vocabulaire : droits de l'homme ou droits humains, *human rights* ? C'est un vieux débat. Remarquons tout d'abord que nous parlons de la Convention européenne des droits de l'homme en français, et de l'*European convention on human rights* Convention en anglais. Cela donne l'impression que les expressions sont synonymes. Mais en français, on emploie de plus en plus l'expression de « droits humains », ce qui me paraît significatif. Je rappelle qu'il ne faut pas confondre, en français, l'homme du genre masculin avec l'homme au sens générique qui renvoie à l'humanité tout entière. Mais, pour moi, la nuance réside ailleurs : traiter des droits de l'homme pourrait donner l'impression que les droits sont la propriété de l'individu. Certes, les individus sont titulaires de droits. Mais l'expression « droits de l'homme » a un parfum, une coloration de propriété, alors que l'expression « droits humains » (*human rights*) renvoie davantage à une qualité de la personne humaine.

Ma conception personnelle repose sur l'idée qu'il ne s'agit pas de droits dont nous serions propriétaires et que nous pourrions nous *approprier* au risque de verser dans le subjectivisme absolu qui fait de l'individu la seule boussole. Les droits de l'homme – *human rights* ou droits humains résonnent mieux dans cette perspective – sont plus des qualités, propres à l'homme. Une telle conception repose sur l'idée de l'éthique de la réciprocité, telle que développée par Etienne Balibar. Cette éthique de la réciprocité, que l'on retrouve dans le livre de Francis Wolff,

Plaidoyer pour l'universel, fait qu'il est même possible de dire que les droits humains sont des droits que nous nous reconnaissons mutuellement. C'est l'idée de l'inscription de droits dans une communauté humaine. Ce ne sont pas des droits qui viendraient tout seuls. Ce sont des droits qui naissent avec l'homme, mais encore plus avec l'humanité, ce sont des qualités que nous nous conférons, que nous nous reconnaissons mutuellement. Ces tables de la loi de l'humanité peuvent s'exprimer sur plusieurs plans. On peut les trouver dans les registres de la morale, de l'éthique, de la théologie, de la politique ou de la justice. Mais le recours croissant aux juges, dans nos sociétés contemporaines, conduit à faire de ces derniers non seulement les garants des droits fondamentaux mais aussi les interprètes de ces « tables de la loi ».

Les juges sont en effet de plus en plus souvent invités à déterminer si une atteinte portée aux libertés individuelles est proportionnée au but qu'elle poursuit. Pour cela, encore faut-il que le but poursuivi puisse être regardé comme légitime. Pour cela, le but poursuivi par une atteinte à la liberté, une restriction, une limitation des droits protégés (ce qu'on appelle, dans la jurisprudence de la Cour, une ingérence) ne peut être que de tendre à permettre à chaque individu de s'épanouir personnellement au sein de la communauté humaine, afin d'y vivre en harmonie. La balance qui est faite dans le contrôle de proportionnalité revient à rechercher si on n'a pas trop empiété sur les droits de l'un au nom des droits de tous. C'est une mise en œuvre de l'éthique de réciprocité : ce travail de mise en balance, de recherche du juste équilibre renvoie précisément à l'idée que les droits humains ne sont pas des droits isolés, des droits pour soi, mais des qualités qui trouvent à s'exprimer individuellement dans un cadre collectif. Certes, ces droits sont propres à chacun et nul ne peut en être privé de manière arbitraire. Mais, hormis s'agissant des droits absolus telle la dignité humaine, il doit pouvoir être envisageable d'y apporter des limitations au nom du vivre ensemble. Dans cette perspective, les tensions qui existent au sein du système conventionnel, entre l'universalisme et la prise en compte d'un certain nombre de diversités permettent de ménager au mieux les points d'équilibre qui offrent à chacun les conditions de vivre le mieux possible.

La Convention de 1950, qui repose sur un pacte politique entre les États membres du Conseil de l'Europe, l'existence d'un projet commun et la reconnaissance de valeurs partagées, revendique dans le même temps une portée universelle. Pierre-Henri Teitgen l'exprime de manière très explicite : « il s'agit de manifester le respect pour la valeur technique et l'autorité morale de la Déclaration universelle de 1948 et de marquer le souci de ne pas opposer un ordre européen à l'ordre mondial ». Pour autant, l'architecture du système repose sur le respect de la biodiversité juridique. Il est ainsi reconnu aux États et aux autorités nationales une marge nationale d'appréciation. C'est une transcription du principe de subsidiarité, bien

connu en théologie. Le protocole 15, qui est entré en vigueur le 1er août 2021, est venu modifier le préambule de la Convention et y a inscrit expressément le principe de subsidiarité et la marge nationale d'appréciation. L'objectif ne consiste pas à imposer un ordre juridique, de manière uniforme, sans prendre en compte ce qui se passe dans chacun des 47 États membres du Conseil de l'Europe. Lorsqu'il s'agit de contrôler le respect d'un droit donné, la Cour s'attache à évaluer concrètement comment ce droit a été mis en œuvre, comment il a été appliqué, quelles sont les limitations qui y ont été apportées compte-tenu de l'histoire du pays, des traditions nationales, des spécificités juridiques, tout cela au vu des circonstances de l'espèce. Les mieux placées pour faire des bons réglages, pour trouver le juste équilibre dont je parlais, ce sont d'abord les autorités nationales. Mais ces dernières ont accepté de se soumettre au contrôle subsidiaire de la Cour qui est chargée de vérifier si, tout bien pesé, le standard minimum de protection a finalement été respecté.

Les marges d'appréciation sont variables selon les droits eux-mêmes. Il y a des droits, les *qualified rights*, dont la Convention elle-même prévoit qu'ils puissent être limités. C'est le cas pour la liberté d'association ou encore le droit au respect de la vie privée et familiale. À leurs côtés, il existe des droits absolus : l'interdiction d'esclavage ou la prohibition des traitements inhumains et dégradants. Les marges d'appréciation sont beaucoup plus étroites. On touche là au cœur de ce qui fait l'humanité : on ne peut envisager de réduire des individus en esclavage ou de leur faire subir des traitements inhumains.

Jellinek disait de la Déclaration de 1789 que « c'est un fait historique de signification universelle ». On pourrait dire de même de la Convention de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentale. C'est un fait historique issu de la volonté de reconstruire une Europe démocratique, libérale, après la deuxième guerre mondiale, et après les horreurs et les tragédies des totalitarismes, fascistes et nazis mais à vocation universelle. Nous n'avons pas, plus de soixante-dix ans après l'entrée en vigueur de la Convention, perdu de vue que lorsque nous définissons des standards, nous ne prétendons pas le faire ici et maintenant, de manière relative et contingente. Certes, la Cour dégage sa jurisprudence en tenant compte d'ici et maintenant, la convention étant un instrument vivant, mais en cherchant toujours à atteindre l'universel qui fait l'humanité. Mais les juges européens ne sauraient avoir la prétention d'œuvrer seuls en ce sens. Ils n'en ont pas la compétence ni la légitimité. Lorsqu'il existe une transcendance qui permet d'adosser les décisions à quelque chose qui leur est à la fois antérieur et supérieur, les modes de légitimation sont relativement « faciles » : il suffit de postuler que la validité d'une solution dépend de sa conformité à une règle supérieure. Dans le système conventionnel, les juges sont conduits à rechercher d'autres modes de légitimation plus horizontaux : dialogue entre la Cour européenne et les juridictions nationales

dans le cadre de la responsabilité partagée, recherche de l'existence d'un consensus européen sur les enjeux en litige, références au droit international public, au droit de l'Union européenne et à d'autres Conventions de droit international. Un tel souci d'asseoir la légitimité des juges non sur un plan conceptuel mais de manière fonctionnelle conduit à réfléchir à un universel concret qui se définit en réseau et pas de manière pyramidale.

Je voudrais terminer ces quelques réflexions personnelles par la citation de la dernière phrase d'un livre d'une auteure allemande, Anna Seghers, qui s'appelle *La septième croix*. Il raconte l'histoire d'un évadé d'un camp de concentration en Allemagne. La dernière phrase me semble emblématique de ce qui constitue la raison d'être du système de protection internationale des droits de l'Homme : « nous sentions tous combien les puissances extérieures pouvaient atteindre l'homme jusqu'au plus profond de lui, mais nous sentions aussi qu'il y avait là en lui quelque chose d'inviolable et d'indestructible ». C'est cette part de l'homme que, très modestement, les juges s'efforcent de faire respecter quelles que soient les époques, quels que soient les lieux, avec la même foi dans le fait que l'humanité est une, tout entière et que la protection effective des droits de l'homme est un horizon à toujours poursuivre, un objectif universel qui doit nous rassembler et non nous diviser.

Littérature

LACROIX, JUSTINE/PRANCHÈRE, JEAN-YVES, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris 2016.

PERRUSO, CAMILLE/MARTIN-CHENUT, KATHIA/DELMAS-MARTY, MIREILLE (dir.), *Sur les chemins d'un jus commune universalisable*, Paris 2021.

WOLFF, FRANCIS, *Plaidoyer pour l'universel*, Paris 2021.