

LE POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE DE JEANNE HERSCH
SUR LES DROITS DE L'HOMME *

Giacomo Costa

Università di Pisa,

Facoltà di Scienze Politiche,

Via Serafini 3,

I 56126 Pisa,

e-mail : costa@sp.unipi.it

[Une presentation au Colloque Suisse-Polonais "Sur les traces de la pensée de Jeanne Hersch", Cracovie, le 3 Octobre 2003. Le text a été publié, dans une version un peu abregée, mais avec le même titre, sur la [Revue de Théologie et de Philosophie](#), vol. 138, 2006/II, pp. 111-126.]

0. Introduction

Je me propose, par cet exposé, de soumettre à un examen critique certains aspects de la pensée de Jeanne Hersch (dorénavant : « J.H. ») concernant les droits de l'homme. J.H. a écrit bon nombre de courts essais sur le sujet, à partir des années '70. Précédemment, elle avait traduit en français un livre sur les amérindiens (1960)¹ et vers la fin des années '60 elle avait travaillé à l'édition et à la publication, pour l'UNESCO, d'une anthologie universelle de textes sur la liberté (*Le droit d'être un homme*, 1968)². En 1990, sur demande de l'UNESCO, elle prépara un document assez complet en forme de livre, intitulé *Les droits de l'homme du point de vue philosophique*.³ Mais même après la publication de ce qui est maintenant devenu un *e-book* (qu'on peut repérer sur le réseau, même s'il n'est pas disponible, le plus souvent, chez les bibliothèques universitaires)⁴, elle poursuivit son exploration des diverses facettes du «phénomène des droits de l'homme». Le dernier parmi ses essais sur le sujet, qui est d'ailleurs l'un de plus intéressants, a paru à ma connaissance en 1998, sous le titre «la condition de l'homme entre le fait et le devoir»⁵. Bref, J.H. aura en somme réfléchi sur ce sujet pendant quelque 40 ans, jusqu'à sa mort.

Mon exposé peut être lu comme un dialogue entre un élève (moi-même) et une enseignante bienveillante (J.H.). Ses réponses proviennent bien entendu de ses écrits.

1. Le “détour philosophique”

Qu’est-ce qu’on peut bien entendre par une recherche sur «les fondements des droits de l’homme»? Tout d’abord, on pourrait répondre qu’il s’agit d’une recherche ayant pour but d’identifier un argument, parmi les possibles, suffisant à les rendre inattaquables, un argument tellement contraignant que tout le monde puisse le trouver irréfutable et convaincant⁶. Par «tous», évidemment, il faut comprendre les hommes, quel que soit leur pays, leur langue, leur nationalité, religion, tradition.... La classe de ceux qui le trouveraient convaincant devrait être tout aussi ample que celle des ceux que nous voudrions être les destinataires des droits de l’homme eux-mêmes, et en fait coïnciderait avec celle-ci.

Dès lors, quelle peut être la nature d’un argument, quel qu’il soit, visant à étayer la validité des droits de l’homme? S’il n’y a pas déjà accord sur la bonté intrinsèque de ces droits, il faut bien qu’il démontre la nécessité (si non la suffisance) des droits en question afin que d’autres fins ou d’autres valeurs soient réalisées. On peut bien continuer de mettre à jour de tels rapports de nécessité conditionnelle. Mais le moment viendra où il faudra s’arrêter pour exhiber des telles valeurs et de telles fins ultimes. Ces dernières, elles, ne pourront être ultérieurement justifiées. Il faudra que leur bonté soit évidente. C’est bien de l’accord universel sur son évidente bonté que dépendrait la force de l’argument. Mais hélas, il y a bon nombre de valeurs et de fins ultimes (ou de compositions possibles d’elles), à tel point que la plupart des philosophes aujourd’hui s’avèrent sceptiques sur les aboutissements de toute recherche de fondements⁷.

Plusieurs philosophes contemporains adoptent plutôt le point de vu d’après lequel la Déclaration Universelle des Droits de l’homme de 1948 est elle-même le fondement de ce qu’elle déclare, du fait qu’elle a été signée par les représentants des pays membre des Nations Unies, et que l’UNESCO

est engagé dans la tâche prométhéenne de promouvoir non seulement leurs applications mais aussi leur développement. D'un point de vue juridique, le consentement concernant des principes est réputé plus fiable et plus sur, en tant que «fondement», de n'importe quel argument philosophique ou doctrinal⁸. Du point de vue du réalisme sociologique, quelle meilleure «fondation» y aurait-il d'un certain but que l'existence d'un bureau mondiale à laquelle la réalisation de ce but à été confiée une fois pour toutes ? Le philosophe sud-américain Eduardo Rabossi, par exemple, affirme qu'il est «démodé» de rechercher le fondement des droits de l'homme étant donné l'existence de la Déclaration. Ce point de vue était bien connu de J.H.⁹ :

Le respect ou la violation des exigences des Droits de l'homme ont des implications si directes et si concrètes dans la vie des êtres humains concernés que le détour philosophique peut paraître, à leur sujet, vain ou même inacceptable, presque indécent. Après tout, au niveau de l'adhésion théorique, il n'y a presque plus personne qui ose ouvertement les récuser. Il suffirait, dès lors, semble-t-il, de les tenir pour acquis et de consacrer tous les efforts, d'une part à les définir juridiquement, d'autre part à en assurer la mise en œuvre par le droit international, dans le monde entier.

On peut dès lors se poser la question comment J.H. comprendrait elle-même son «détour philosophique», quel rôle devrait-il jouer selon elle. Tout particulièrement : viserait-elle aussi, selon l'attitude traditionnelle, à produire un argument contraignant, inattaquable ? La réponse explicite qu'elle donne n'est pas à bien voir si claire¹⁰ :

Le détour philosophique s'impose... si nous voulons tenter de comprendre pourquoi, malgré une reconnaissance quasi universelle, ils continuent à être violés de mille manières, aux yeux des tous, un peu partout sur notre planète.

On pourrait entendre cette remarque comme l'affirmation que l'argument contraignant n'avait pas encore été trouvé, mais que J.H, elle, va, heureusement, le proposer : ou, au contraire, comme l'annonce que le sujet que l'écrivain va discuter n'est pas la fondation des droits de l'homme, mais les difficultés concrètes à leur mise en oeuvre. Comme on le sait, la compréhension et l'accueil d'une série de raisons en faveur des droits de l'homme n'est une condition nécessaire, ni d'ailleurs suffisante, pour en assurer une réalisation pleine et généralisée. Il n'y a que le rationalisme éthique naïf pour le croire. En voici une description saisissante, sous la plume de Norberto Bobbio¹¹ :

Les deux dogmes du rationalisme éthique, qui sont également, en effet, les deux fautes (les deux illusions) du jusnaturalisme, prétendent que :

- (i) les valeurs ultimes peuvent être démontrées comme des théorèmes ;
- (ii) qu'il suffirait de les avoir démontrées, c'est-à-dire rendues dans un sens irréfutables et irrésistibles, pour en assurer la réalisation.

La rationalité démontrée d'une valeur serait une condition non seulement nécessaire mais aussi suffisante pour sa réalisation. Le premier dogme assure la puissance de la raison, le deuxième son primat (son efficacité pratique).

Il n'est pas important, à mes buts, de répondre à la question si Bobbio aurait tort ou raison de qualifier ces propositions d'«erreurs» ou d'«illusions». La question que je me pose, en revanche, est bien si J. H. les endosserait ou non. Voyons à titre d'exemple l'une de ses formulations¹² :

Dans la nature telle qu'elle nous est donnée règne... la loi du plus fort. Le règne de la force exclut toute idée de dignité ou d'égard. Il s'accomplit dans l'événement nu, dans la victoire remportée par le plus fort, - et la fuite ou la consommation du plus faible, qui s'ensuit. Toute dimension virtuelle - devoir être, vouloir être, tâche, exigence, vocation - en est exclue. Une dimension virtuelle n'a de sens que **pour une liberté**. Si l'on

admet que "la nature humaine" implique la liberté, non comme une donnée naturelle, mais comme tâche, comme exigence ou comme vocation, il faudra dire que les Droits de l'homme sont **des droits "naturels" au sens de "conformes à la vocation de la nature humaine"**, mais qu'ils vont à l'encontre de la nature telle qu'elle nous est donnée, où règne seule la loi de la force. ..

Or, c'est dans le contexte et sous le conditionnement de cette nature où règne la force que "la liberté responsable", fondement, source et sens des Droits de l'homme, doit s'actualiser et se conquérir. La mise en œuvre de ces Droits ne peut s'accomplir réellement - et non selon la fiction d'un angélisme paresseux, toujours complice de leur violation - qu'immergée dans ces données de nature. Il s'agit donc d'une mise en œuvre "contre-nature", toujours difficile, toujours exposée à l'échec, presque irréalisable, et exigeant un effort sans fin. On peut suivre, à travers les récits innombrables de l'histoire, les efforts accomplis, souvent incohérents, souvent pervertis et détournés de leur enjeu essentiel, pour accroître, malgré et sous le règne de la force, les chances de quelques-uns, ou même de chacun et de tous, d'accéder à leur liberté responsable. Mais il y faut, au milieu de données toujours incertaines et relatives, **une exigence absolue**. Sinon, il y a toujours de bonnes raisons pour abdiquer devant la force, ne fût-ce que pour survivre et continuer le combat.

Or le début de cet argument ressemble celui de l'explication jusnaturaliste classique de la fondation d'une société politique, du passage l'état de nature à l'Etat. J.H. manifeste une vision pessimiste de l'état de nature, plus proche de Hobbes que de Locke. En fait, plus pessimiste que la conception hobbesienne, car la dernière ne dénie pas une dimension virtuelle à l'état de nature : dans laquelle, les hommes possèdent des droits naturels ! (C'est là, exactement, que l'on repère l'aspect jusnaturaliste de Hobbes). Même le langage de J. H. est quasi-hobbesien : J.H. parle de contre-naturalité, Hobbes d'artificialité, des lois. Il semblerait, dès lors, que l'homme aurait le droit (naturel)...à se voir reconnaître des droits (juridiques) parce qu'il a le droit (moral) – et le devoir (moral)- d'être libre. C'est de la faculté de la volonté que J.H. croit pouvoir déduire l'inhérence à l'homme des droits de l'homme. Le libre exercice de la volonté est ce qu'il aurait de plus humain dans l'homme. Il faut, donc, qu'il soit libre de l'exercer, c'est à dire, qu'il ait des droits de liberté. Mais soudain l'argumentation de J.H. prend une direction inattendue. L'érection d'un Etat de droit

serait une tâche sisiphienne. L'Etat est, apparemment, une menace aussi bien qu'une protection des droits de l'homme. Tandis que les citoyens des Cantons suisses gardent toujours leurs armes à la maison contre une potentielle invasion de l'étranger, les citoyens idéaux de J.H., comme les anciens citoyens réels des Etats-Unis, les gardent contre le pouvoir de leur propre Etat. Contrairement à Hobbes, il n'y a jamais, et peut-être ne doit-il jamais y être, une paix stable.

Dans le passage suivant, il y a une brève allusion, il est vrai pas très caractéristique de J.H., au moins dans ce contexte, au respect de la liberté d'autrui : ¹³

Tout homme veut être reconnu dans sa dignité comme être humain... Tout homme est doué de la capacité, du droit et du devoir de faire de lui-même un être libre et responsable des ses décisions et de ses actes, reconnaissant la même capacité, le même droit et le même devoir à tout autre être humain. Les droits de l'homme trouvent donc leur fondement et leur universalité dans cet acte de foi en l'homme.

La considération de la liberté d'autrui pourrait amener à une justification des droits de l'homme comme instruments de composition des différents centres de vouloir. Mais cela n'est pas la démarche préférée de J.H. Elle cite, parfois, le Commandement de l'amour de l'Ancien Testament ¹⁴:

Il est sans doute aussi difficile...de soumettre l'histoire humaine aux Droits de l'homme que de la plier à l'exigence biblique : Aime ton prochain comme toi-même,

mais elle ne montre pas comment on puisse établir une connexion essentielle entre l'exigence d'absolu de la liberté individuelle et celle d'autrui. Elle ne le fait pas, je crois, parce qu'elle ne poursuit pas une fondation des droits de l'homme par tel ou tel type de contrat social. Sa conception des droits de l'homme est plus dramatique que cela¹⁵ :

Il ne faut donc pas confondre les Droits de l'homme avec des conditions de bonheur ou de bien-être collectif, avec des moyens permettant d'aménager la vie des individus ou des sociétés. Ils ne sont pas une technique de paix, de commodité, de distribution ou de répartition. Ils ne servent pas à délimiter la liberté de chacun pour qu'elle n'empiète pas sur celle d'autrui. Ils servent au contraire à reconnaître que lorsqu'il s'agit d' "être un homme", la liberté, avec son absolu, est dans le jeu.

On pourrait douter de l'opposition qu'elle trace entre le bonheur et la paix d'un côté et l'exigence absolue de la liberté de l'autre : un Etat ou les droits de l'homme trouvent une reconnaissance du moins partielle est précisément une situation institutionnelle dans laquelle l'exigence absolue de la liberté a joué et peut continuer à jouer son rôle dans la paix. Toutefois, une espèce d'attitude de reconnaissance réciproque est présente dans la pensée de J.H., sous l'aspect de la notion de «transcendance non possédée»¹⁶:

Nous l'avons vu : le recours à l'absolu peut constituer une menace pour les Droits de l'homme ; mais on ne peut résister à ce qui menace les Droits de l'homme sans recourir à l'absolu. Afin que l'absolu ne constitue pas une menace pour les Droits, il faut que chacun reconnaisse **qu'il ne possède pas l'absolu** auquel il se réfère, et que **l'autre aussi se réfère à l'absolu**.

Mais peut-être la conscience que "l'autre aussi se réfère à l'absolu" ne suffit-elle pas à désamorcer un conflit, surtout quand la cause pour laquelle on se bat, c'est l'identité propre. On pourrait dire, dès lors, que la «fondation des droits de l'homme», a savoir, la disposition personnelle essentielle pour qu'il y ait une reconnaissance réciproque de ces droits, c'est le commandement de ne jamais confondre l'absolu avec soi-même ou son groupe. Mais peut-être une conception aussi souple de l'absolu n'est pas toujours historiquement praticable ou accessible. Plus fondamentalement, on pourrait se demander si la reconnaissance que "l'autre aussi se réfère à l'absolu" n'équivaut pas à une relativisation de l'absolu...

2. Antigone : à Thèbes

D'habitude, on se réclame d'Antigone pour mettre en valeur sa foi dans une loi universelle pré-étatique, que les lois de l'Etat ne sauraient ignorer. Seulement l'universalité de la loi non écrite à laquelle Antigone s'appelle peut fonder sa supériorité morale et même politique sur Créon. Seulement cette universalité justifie l'engagement d'Antigone envers la loi non écrite, et fait d'elle une héroïne plutôt qu'une terroriste. Les droits de l'homme relèveraient d'une telle loi. Elle constituerait leur fondement, de même que l'explication de leur universalité (il s'agit là d'une thèse jusnaturaliste classique).¹⁷ Mais telle n'est pas l'approche de J.H. Selon elle Antigone, par son défi aux décrets de Créon, montre que l'enjeu de l'opposition entre l'individu et l'Etat est parfois une valeur absolue, pour l'affirmation de laquelle la personne peut même choisir la mort. La mission individuelle d'Antigone est d'après J.H. une valeur absolue, et en même temps un choix où elle s'engage par sa personne tout entière. C'est bien là, dans cette possibilité d'un engagement personnel absolu, en tant que manifestation de sa propre autonomie intérieure, que les droits humains auraient leur fondement¹⁸:

L'exigence absolue, pour elle, c'était, au mépris de l'autorité instituée (l'édit du roi Créon), **obéir à la loi non écrite des dieux**, lui ordonnant de recouvrir de terre le cadavre de son frère, alors que le roi l'avait interdit. Elle l'a fait et elle en est morte, et autour d'elle les morts se sont multipliés. Les arguments de sa sœur Ismène, au niveau des considérations relatives, étaient bien plus raisonnables.

Il s'agit là, certes, d'un exemple extrême, où une conscience humaine se veut libre au point de s'engager absolument envers une loi transcendant toutes les données naturelles, et assume dès lors, jusqu'à la mort, la responsabilité des actes concrets par lesquels elle incarne cet engagement dans les faits. Nous sommes loin, pourrait-on penser, des énoncés positifs du droit en général, et des Droits de l'homme en particulier. Et pourtant : si la revendication des Droits de l'homme venait à se couper complètement de cette racine - si sauvage, si dangereuse qu'elle puisse être -, je pense qu'elle perdrait son sens.

On aurait envie de se demander comment l'histoire d'Antigone et de Créon se serait-elle déroulée dans un Etat hypothétique, qui aurait accordé sa pleine reconnaissance aux droits de l'homme. J.H. touche au problème deux fois : la première, lorsqu'elle observe ¹⁹

Il ne faut pas oublier que, dans l'éventail des Droits de l'homme, l'un des plus universellement exigé est celui d'avoir accès à l'autorité d'un juge.

La seconde, lorsqu'elle affirme qu'à la présence des droits de l'homme le conflit entre Antigone et Créon n'aurait pas eu d'aboutissement mortel ²⁰ :

Les déclarations des Droits représentent... autant de tentatives pour faire sa place, dans l'histoire, à l'absolu humain. A cause d'elles, aucune donnée relative ne doit pouvoir s'ériger elle-même en absolu. (Ainsi, par exemple, le décret de Créon ne pourrait plus s'ériger en exigence absolue. Ainsi la désobéissance d'Antigone pourrait se justifier, ou du moins entraîner un châtement limité, maîtrisé, au lieu de provoquer des catastrophes en chaîne.)

Cependant, il n'est pas clair quel serait le droit de l'homme d'Antigone que Créon aurait violé.²¹ Ce n'est pas celui d'expression, ni peut-être celui de pratiquer sa religion. En effet, l'enterrement des morts est un argument sur lequel les croyances et les pratiques religieuses s'entrecroisent avec les exigences de l'Etat. Quel que soit le droit naturel que le décret de Créon agresse, toujours est-il qu'Antigone exerce un autre de ses droits naturels, le droit de résistance. Qu'est-ce que ce «droit de résistance» ? Voici la manière dont l'explique Norberto Bobbio :²²

Lorsque les droits de l'homme étaient conçus uniquement en tant que droits naturels, la seule défense possible contre une violation d'eux par l'Etat était un droit tout aussi naturel, le soi-disant droit de résistance. Ensuite, dans les constitutions qui ont reconnu la protection juridique de certains de ces droits, le droit

naturel de résistance est devenu le droit positif de susciter une action judiciaire contre les organes de l'Etat eux-mêmes. Mais qu'est-ce que peuvent bien faire les citoyens d'un Etat qui n'aurait pas reconnu les droits de l'homme comme droits dignes de protection ? Encore une fois, aucun autre chemin n'est leur ouvert que celui du soi-disant droit de résistance.

Par conséquent, dans un Etat de droit Antigone aurait-elle pu, peut-être, soulever une exception d'inconstitutionnalité, ou essayer un recours contre le décret de Créon. Il n'est toutefois pas sur que ce recours aurait été accueilli. Cela dépend de la question si la Constitution de Thèbes aurait, en l'occurrence, oui ou non garanti aux familiers le droit-devoir de pourvoir à l'enterrement des conjoints décédés. S'il n'y avait pas de prévision constitutionnelle explicite, directe ou indirecte, à ce sujet, la satisfaction de la prétention d'Antigone dépendrait de la question si la Constitution de Thèbes aurait oui ou non renvoyé, du moins d'une façon tacite, à des normes «naturelles» non écrites. La reconnaissance des droits humains estompe, mais n'élimine pas, la possibilité d'un contraste mortel entre l'individu et l'Etat, et c'est bien là une thèse typiquement herschienne.

3. Antigone : de Thèbes au Caire

La façon dont des conflits de valeur se déroulent dans le cadre d'un Etat qui de son propre ordonnancement admet d'amples possibilités, judiciaires sinon politiques, de dissentiment, est bien éclairée par une dispute récente qui a eu lieu en Egypte, un Etat qui a dérivé de la France nombre d'aspects importants de son ordonnancement, et qui a plus récemment été amené à déclarer sa pleine adhésion à la shari'a. A tel point, que l'art. 2 de sa Constitution affirme à présent que la shari'a est «la source principale de la législation». ²³

Nous avons ici, à la place de Créon, le Ministre de la santé publique égyptien, qui par son décret 261/1995 interdit la pratique de l'infibulation dans les hôpitaux et cliniques publiques et privés, et punit quiconque exécuterait cette opération sans être un médecin. A' la place d'Antigone, nous

avons ici un groupe de citoyens islamistes du Caire, guidé par l'éminent Shaykh Yusuf al-Badri. A' son avis, l'infibulation est une pratique légitime et le gouvernement ne peut pas poser des restrictions à ce que la shari'a permit ou conseille.²⁴ Il ne faut pas penser que J.H. n'aurait pas eu de la compréhension, sinon de la sympathie, pour ces citoyens islamistes : en premier lieu, le droit de chaque citoyen de participer à la vie politique de son pays doit être reconnu²⁵:

C'est là un droit de l'homme... : le droit de chacun de participer par son action à l'histoire de son pays, et aussi, à travers l'exigence des Droits, à celle de l'humanité, -au lieu de subir l'une et l'autre comme une fatalité résultant de la volonté d'autrui.

En second lieu, J.H. est également explicite sur l'importance des «droits culturels »²⁶:

La représentation abstraite et libérale d'un être humain, vide et équitable au départ, pourvu de son seul «jugement », qui filtre lucidement ses adhésions et ses refus, est commode, mais fictive et finalement fausse. Au niveau profond où s'enracine l'exigence absolue de respect des Droits de l'homme, aucun homme n'est un arbitre impartial à force d'être vide. Il est déjà fait du passé des autres et de son passé, de ses choix plus anciens, des données qui déterminent sa vie quotidienne, des ses fidélités et de ses abandons...C'est pourquoi, contrairement à ce que font croire certaines modes, on viole aussi bien les Droits d'un être humain en l'empêchant d'adhérer au contexte et aux données de sa vie qu'en lui refusant le droit de s'en affranchir.

Malheureusement, comme l'exemple le démontre, dans l' «enracinement concret de la vie » de beaucoup de gens il y a souvent des normes –écrites ou non écrites- qui s'opposent à certains droits de l'homme. Le Shaikh, ayant décidé de bien «adhérer au contexte et aux données de sa vie », attaque le décret. Le tribunal administratif du Caire lui donne raison, mais le Ministre a recours à la Cour administrative suprême, où le jugement est renversé. Dans son arrêté, la Cour remarqua en premier lieu la pleine légitimité de la position juridique des appelants : « Quiconque croit en l'Islam et pense

que le jugement correct sur l'infibulation est dicté par sa croyance, a un intérêt légitime à agir en justice». ²⁷ En second lieu, la Cour remarqua que, comme il n'y a dans la shari'a aucune disposition spécifique sur la matière, ni un consentement jurisprudentiel sur ce qu'elle pourrait impliquer, le législateur a le droit d'exercer un pouvoir discrétionnaire conformément au contexte particulier du cas. ²⁸ En troisième lieu, la Cour affirma que chaque interférence dans le droit à l'intégrité physique doit être justifiée par un motif légitime, qui dans le cas de l'infibulation n'existe pas, sauf quand elle est pratiquée comme remède thérapeutique.

Comme Antigone, Yusif al-Badri s'oppose à un décret de l'Etat au nom de certaines «lois non-écrites» qu'il croit plus fondamentales. Comme Antigone, il semble croire qu'il y ait des domaines de la vie humaine et sociale qui devraient être soustraits à l'activité législative de l'Etat. Comme et plus qu'Antigone, son but n'est pas l'autodéfense, ou la défense d'un de ses droits personnels de liberté, mais de faire prévaloir dans la vie collective quelques principes au lieu d'autres. La moderne Constitution de l'Egypte lui donne la possibilité de poursuivre ce but dans l'arène judiciaire ; en même temps, comme une telle Constitution est totalement ouverte, et encore plus, elle s'est même explicitement auto-assujettie à un corpus éthico-religieux indépendant de l'Etat et, de quelque façon, plus fondamental que lui, elle donne à l'appelant des raisons pour espérer que son action sera couronnée de succès. Mais on

peut voir que l'argumentation du Shaikh est assez faible : son but c'est de maintenir la validité d'une tradition *pré-islamique*, pas une disposition de la shari'a. Il invoque la shari'a comme si la shari'a était vouée par son essence à accorder une protection générale à n'importe quelle tradition locale. Il y a ici une faute théologique, car un élément constitutif de l'Islam était sa volonté de faire *tabula rasa* de toutes croyances et divinités pré-islamiques. D'un point de vue strictement islamique, les traditions qui soutiennent ou imposent les mutilations sexuelles féminines pourraient bien être chargées de trouver leurs origines dans le «polythéisme», les croyances religieuses que Mohammad voulait déraciner une fois pour toutes de son pays et, plus encore, de l'esprit de ses adeptes. Le ralliement entre shari'a et traditions locales en fonction anti-moderne est un phénomène

récent, et peut-être transitoire : un phénomène avec des motivations puissantes, mais politiques bien plus que théologiques. Le fait reste que les magistrats égyptiens s'en sont dégagés avec une admirable souplesse juridique, mais n'ont pas osé le mettre en question. Seulement d'une façon résiduelle, interstitielle, l'Etat égyptien moderne peut tenter d'introduire et de défendre un « droit humain » probablement nouveau et étranger au sentir commun de la population égyptienne, le droit à l'intégrité physique personnelle. C'est seulement comme partie du droit à la santé, à son tour partie du droit à la vie, qu'il a été défendu. Une façon plus radicale et, en même temps, plus proche de l'esprit de l'Islam originaire aurait pu s'appuyer directement sur le droit des femmes et de leurs maris à la jouissance sexuelle – qui est bien reconnu du Prophète.

4. Universalité et diversité : les droits de l'homme et la pluralité des cultures

La thèse principale de J.H. est que le fondement des droits de l'homme réside dans la possibilité d'un engagement absolu de la volonté humaine individuelle à l'égard de certaines causes, de certaines valeurs, de certaines fins : dans cette possibilité, et non pas dans le choix particulier de telle ou telle cause, valeur ou fin, ce qui dépend de divers facteurs culturels. Par ce biais, l'universalité des droits de l'homme n'enlèverait rien, selon elle, à la possibilité d'adhérer à l'une ou à l'autre culture ²⁹ :

Mais que devient alors, me demandera-t-on, une fois admise cette universalité fondamentale, de la diversité des cultures, dans le temps et dans l'espace ? Après tout, l'actualisation d'une liberté humaine manifeste essentiellement l'être intime, la substance humaine, de celui qui agit, de ceux qui agissent, - donc : leur spécificité culturelle. Alors, l'universalité ?

L'universalité, c'est celle d'une liberté responsable, virtuelle en tout homme, qui fonde sa dignité de sujets de droits, par ce qu'il lui appartient de la traduire en actes. Mais l'universalité n'implique en aucune façon l'identité de cette traduction, de ces actes. Les valeurs auxquelles les hommes se réfèrent dans l'exercice de leur liberté ne sont pas nécessairement identiques, ni identiquement hiérarchisées. Ce qui est universel, c'est

que, actualisant leur liberté, ils se réfèrent, explicitement ou implicitement, à des valeurs. Non seulement ils s'y réfèrent, mais encore ils s'engagent envers elles, ils s'y lient.

Ces liens, ils ne les ressentent pas comme des contraintes, mais comme leur être même. Au besoin, pour elles - et parfois sans le dire ni se le dire- ils exposent leur vie.

Tel est le fondement universel des Droits de l'homme. C'est à partir de ce fondement que naît le respect de la différence, de l'inconditionnalité d'autrui (même si on ne la comprend pas) et le seul authentique fondement de vie commune pour l'humanité dans son ensemble.

Telle est la solution qu'elle propose au problème de concilier la validité universelle des droits de l'homme et la pluralité des cultures, dans plusieurs desquelles ils rencontrent des résistances et des oppositions tenaces. J'en voudrais discuter deux aspects. Le premier, est si la solution est convaincante. Le second, est si J.H. croit en sa solution, si elle l'applique aux problèmes plus concrets qu'elle rencontre.

Quant au premier aspect, il faut se demander si «le respect de la différence, de l'inconditionnalité d'autrui » est une conséquence logiquement nécessaire de l'engagement personnel absolu vers des valeurs. Il semblerait que non, que d'autres croyances ontologiques (une femme, est-elle... un homme ou, plus convenablement, une partie des biens de son père ou de son mari ?) et attitudes éthiques (est-il vraiment nécessaire, est-il même honorable d'essayer de comprendre des barbares, des sauvages ?) sont aussi requises pour atteindre la conclusion désirée. Enfin, ce sont des telles croyances et attitudes qui constituent une partie du «fondements des droits de l'homme » aussi essentielle que l'engagement personnel absolu. J. H. ne les explore pas. La seule conscience que l'individu que je perçois comme l'adversaire mortel de mon peuple ou de ma cause aurait lui aussi une volonté libre ne m'empêchera pas de viser à l'anéantir. Qu'il y ait des gens sincèrement préoccupés par le danger que les mutilations sexuelles féminines pose à la santé et au bien-être futur des jeunes filles ne dissuaderait pas le groupe islamiste de réclamer le maintien de ces pratiques qui concourent à une définition rassurante du rôle social des femmes.

Le second aspect est aussi délicat. On a vu que J.H. ne pense pas aux titulaires des droits de l'homme comme des individus abstraits, séparés de leur contexte historique et social. D'où sa considération de l'indispensabilité des «droits culturels»³⁰ :

Les derniers venus des Déclarations, les Droits culturels, sont eux aussi nécessaires. Eux aussi trouvent, en tant que droits, leurs sens dans la possible liberté de chaque être humain. Sans eux – et surtout dans notre monde contemporain, où tant d'êtres humains ne sont plus culturellement «nourris » par une communauté vivante, ce qui menace, c'est le vide intérieur, une sorte d'opacité primitive de la conscience, qui se rend au règne naturel de la force.

Ils sont peut-être nécessaires : mais sont-ils compatibles avec les droits de liberté ? C'est ce que la solution philosophique présentée plus haut nous promettrait. Toutefois J. H. observe ³¹:

Plus les droits énoncés se multiplient et se diversifient, et moins ils semblent véritablement exigibles, à cause de l'inégalité du développement et des niveaux de vie, et des impossibilités qu'elle entraîne, à cause aussi de la très grande diversité des cultures et de leurs impératifs sociaux. Qu'on pense, par exemple, à certaines mutilations rituelles en opposition formelle avec les Droits individuels. Les deux obligations ne s'enracinent pas au même «lieu » de l'existence personnelle ou collective. –et pourtant il arrive que des individus revendiquent comme **leur droit** de rester fidèles à leur tradition religieuse. Qu'on pense aussi à ce qu'est encore aujourd'hui, dans certaines cultures, la condition féminine, à propos de laquelle les Droits se trouvent violés chaque jour, sans que cette violation soit forcément ressentie comme telle par les femmes qu'il s'agit de défendre.

C'est ainsi qu'elle avoue³² :

Certains Droits de l'homme peuvent entrer en conflit avec le droit de tout homme d'adhérer à une culture déterminée, sans laquelle il se sent étranger à lui-même.

On pourrait ajouter, alors, que la multiplication des droits énoncés rend chacun d'eux moins exigible parce qu'elle fait augmenter la probabilité des antinomies entre les droits.

5. La hiérarchie et pédagogie des droits de l'homme.

Si on devait prendre au sérieux «le droit de tout homme d'adhérer à une culture déterminée », la cause des droits de l'homme serait perdue à jamais. Des sacrifices humains aux tortures comme moyens de preuve judiciaire aux infanticides des enfants malformés à la lapidation des femmes inculpées d'adultère à la condamnation au bûcher des hérétiques ou des sorcières ou plus simplement des... veuves il n'y a pas d'abus affreux qui n'aie pas été envisagé par l' «impératif social» de quelque culture, ou duquel on a prétendu qu'il découle.

Une tendance récente c'est de se réclamer aux «valeurs asiatiques » pour justifier le maintien des formes autoritaires d'Etat. Les droits culturels ne seraient pas in opposition aux droits civils, mais aux droits politiques³³. Même si la prétention de s'appuyer à des spécificités culturelles pour une défense inédite d'une forme d'ancien régime pseudo-confucien n'est pas à prendre philosophiquement trop au sérieux, il est vrai que seulement entre les le premier groupe des droits de l'homme –les droits de liberté civils et politiques- l'on retrouve «l'unité et l'interdépendance de tous les droits et de toutes les libertés proclamés par la Déclaration » affirmé par l'Article 2 de la Déclaration Universelle. Comme choisir entre exigences incompatibles ? La réponse de J.H. est claire³⁴

Il faut reconnaître que la collectivité est, de bien des manières, indispensable à l'individu qui en fait partie, et à l'actualisation de sa liberté. C'est elle qui lui donne son passé, sa culture, les moyens d'assurer sa sécurité matérielle, son contexte humain, sa langue, ses possibilités d'action... Elle a donc effectivement des droits, mais ceux-ci sont dérivés de ceux de la personne, et non l'inverse.

Le fin des droits de l'homme c'est de protéger avant tous la personne³⁵ :

L'interdiction absolue de la torture, du chantage, de l'emprisonnement ou de l'exécution arbitraires et sans véritable jugement, ne doit à aucun prix perdre sa radicalité...par contagion avec l'approximation inévitable des droits sociaux et culturels. Ces derniers ne sont pas moins importants, mais ils s'inscrivent peu à peu dans la réalité. Les droits qui protègent directement l'intégrité de la conscience ne souffrent, en principe, pas de degrés. Leur violation devrait se heurter à un non absolu.

Il y a beaucoup de diversité dans chaque culture. Partout il y a de gens qui sentent un besoin de liberté, la vraie racine anthropologique des droits de l'homme³⁶ :

A propos de l'universalité des Droits de l'homme, je voudrais rappeler ici une expérience et un livre. La Division de philosophie venait d'être créée à l'UNESCO lorsque j'en ai assumé la direction. Elle a reçu comme première tâche de préparer, pour le 20e anniversaire de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, en 1968, un recueil de textes les concernant. Or, à ce moment, bien des gens se posaient la question : les Droits de l'homme ne seront-ils pas un concept purement occidental ? Leur diffusion internationale n'est-elle pas une simple variante de l'impérialisme blanc ? J'ai décidé de tenter une expérience à l'échelle de la terre entière, mais en tenant compte des différents modes d'expression dans les diverses cultures. Usant du filet mondial dont dispose l'UNESCO, j'ai demandé à tous les pays membres de m'envoyer des textes de n'importe quelle époque (mais antérieurs à 1948, date de la Déclaration universelle), relevant de n'importe quel mode d'expression, où se manifestait, selon eux, de quelque manière que ce fût, un sens pour les droits des êtres humains. (Il est bien clair que si j'avais demandé des textes explicites, conceptuels, juridiques ou philosophiques, je n'aurais reçu que des reflets ennuyeux de la pensée moderne et occidentale.) J'ai attendu dans l'angoisse, - ne sachant pas si j'allais recevoir quelque chose ou rien.

Les textes arrivèrent de tous les coins de la terre, de tous les continents, de toutes les époques entre le IIIe millénaire avant J.C. et 1948 ; de tous les genres, allant des inscriptions gravées sur la pierre, des proverbes et des chansons - à des extraits de traités philosophiques ou juridiques. ...

A la suite d'un tel travail, certaines conclusions s'imposent... à propos de l'universalité. Il est clair que si on s'interroge sur l'universalité du **concept** des droits de l'homme dans les diverses cultures, il faut répondre : non, ce concept n'a pas été universel ... Et pourtant, il y a une exigence fondamentale que l'on perçoit partout. Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est un être humain : un respect, un égard; Un comportement qui sauvegarde ses chances de faire de lui-même celui qu'il est capable de devenir; la reconnaissance d'une dignité qu'il revendique parce qu'il vise consciemment un futur et que sa vie trouve là un sens dont il est prêt à payer le prix. Cette universalité-là me paraît d'autant plus saisissante que l'extrême diversité des modes d'expression en garantit l'authenticité. Tout homme veut "être un homme", même si ce n'est pas pour tous de la même façon. Tout homme veut être reconnu comme tel. S'il en est empêché, il peut en souffrir au point de parfois préférer mourir.

Néanmoins, J.H. ne voit pas des réponses faciles, directes au problème «s'il soit possible de recourir à des normes universelles sans détruire des traditions anciennes et vivantes ».

6. Conclusions

Quoi dire finalement de la nature et de la visée du «détour philosophique » à propos des droits de l'homme accompli par J.H. ? Elle les fait dériver d'une conception normative de la nature humaine, selon une démarche jusnaturaliste classique. Mais elle n'est pas une «rationaliste éthique naïve », car elle semble être bien consciente qu'une telle conception ne peut pas être démontrée et peut ne pas être partagée. Une conception religieuse selon laquelle Dieu assignerait aux hommes des devoirs bien définis par sa loi, de sorte qu'aux gens qui ont la bonne chance de recevoir sa Révélation il ne resterait qu'obéir, ne semblerait pas compatible avec l'idée de la nature humaine comme vocation essentielle à la liberté de J.H. (Chacune des trois grandes religions monothéistes a été interprétée, au fil des siècles, de cette façon. Cela a même été l'interprétation dominante, du moins à telle ou telle époque, pour chacune d'elles : bien qu'une réflexion sérieuse sur, par

exemple, la proposition du Coran qu' « il n'y a pas de constrictio dans la religion » amènerait à admettre la nécessité d'une liberté originaire des hommes).

La composante rationaliste de la conception de J.H. n'est pas développée, dans un double sens. Elle dérive l'exigence de la liberté de sa conception de la faculté individuelle de la volonté, pas de celle de la raison.³⁷ Elle voit dans la faculté humaine d'un engagement absolu, jusqu'à la mort, un présupposé anthropologique (ou peut-être ontologique) des droits de l'homme. Ce sont des tels présupposés, non pas des arguments rationnels contraignants, qu'elle envisage comme des «fondements» des droits de l'homme. Mais on sait bien que la disponibilité à mettre en jeu sa vie est un signe d'authenticité, pas nécessairement de respect pour l'absolu d'autrui. J.H. ne semblerait pas donner à la réciprocité un rôle essentiel, ou, si elle l'admet, malheureusement elle ne le thématise pas. D'après la conception traditionnelle l'histoire l'Antigone peut être considérée une source ou une anticipation de la doctrine des droits de l'homme parce qu'elle montre la nécessité d'imposer des limites au pouvoir législatif de l'Etat : il y a des sources des normes sociales différentes de l'Etat, et que l'Etat doit de quelque façon reconnaître. Il faut qu'un citoyen puisse s'opposer à un organe de l'Etat en s'appelant d'un autre ; il faut alors que les pouvoirs de l'Etat soient séparés. Si chacun des nous est une potentielle Antigone, il faut qu'il y ait des procédures pour amortir les conflits qui peuvent se déchaîner entre une Antigone et une autre : l'on peut voir l'Etat non seulement comme l'entité qui fournit ces procédures, mai comme rien de plus que l'ensemble même de ces procédures... Comme nous l'avons vu, J.H. est consciente que cette démarche existe, mais ne la poursuit pas, peut-être parce qu'elle refuse l'idée de la dépendance des droits de l'homme de l'impératif social hobbesien de la paix («pax servanda »).

L'aspect moins évident mais peut-être plus original de son discours est justement qu'il ne vise pas à dégager explicitement une éthique universaliste, - le seul soutien, à mon avis, des droits de l'homme- mais à expliquer les échecs des droits de l'homme, avant et après la Déclaration Universelle du 1948. D'après Bobbio, on serait amené à penser que si on ne croit pas aux «deux dogmes du rationalisme éthique naïf» les échecs des droits de l'homme peuvent être expliqués

seulement par des considérations sociologiques, économiques, anthropologiques, diplomatiques, et non pas philosophiques. En revanche, J. H. a tenté une analyse phénoménologique des droits de l'homme : de leur nature, qui reçoit l'empreinte de la nature de l'homme, ils se multiplient, ils se ramifient, ils se particularisent, ils se diluent, ils s'opposent l'un à l'autre...

Que pense-t-elle de l'universalité des droits de l'homme ? D'abord, elle propose une solution formelle (très élégante mais, comme nous l'avons vu, discutable) au problème de la relation entre l'universalité et la diversité culturelle, qui semblerait montrer qu'il n'y aurait pas d'opposition entre les deux. Mais ici aussi l'approche quasi-jusnaturaliste est bientôt abandonnée pour une considération très soucieuse des «droits culturels». Ceux-ci seraient nécessaires pour la formation des personnes, mais, elle l'avoue, en opposition potentielle aux droits de liberté. Si la culture absorbe l'éthique il est clair qu'une défense des droits de l'homme devient très difficile. C'est un problème philosophique que J.H. n'aborde pas directement. On pourrait dire que si les droits de l'homme «vont à l'encontre de la nature telle qu'elle nous est donnée », ils vont, plus encore, «à l'encontre de la culture telle qu'elle nous est donnée », un paradoxe que «la dame aux paradoxes » aurait aimé. L'«homme » qui avait jadis donné le nom aux «droits de l'homme », avait été abstrait de son milieu social justement parce qu'on voulait le protéger contre les «impératifs sociaux » de sa culture originaire. D'une certaine façon, Antigone peut être regardée comme une héroïne de la diversité culturelle, qui se bat pour des valeurs et normes en opposition à celles de l'Etat. Mais des telles normes peuvent être oppressives et nuisibles, même si elles sont voulues par quelque divinité, et, de l'autre côté, L'Etat, ayant trop concédé aux prétentions dogmatiques d'Antigone, peut manquer de l'autorité suffisante à soutenir le défi, se révélant un Créon démoralisé et débilité. Ce semblerait le cas du présent régime égyptien. Un autre renversement un peu paradoxal est le suivant : tandis que jusqu'à présent les individus se réclamaient des droits de l'homme pour invoquer une protection par rapport au pouvoir arbitraire de l'Etat, aujourd'hui c'est l'Etat qui s'appelle à une tradition culturelle particulière (source d'une forme de normativité pré-étatique) pour justifier son refus de reconnaître des droits de liberté. L'Etat chinois, par exemple, jouerait au présent le double rôle de Créon et Antigone !

L'enquête d'ethnographie comparée que J.H. inspira chez l'Unesco suggère la question si la croyance en la validité éthique universelle des droits de l'homme soit susceptible de quelque sorte de vérification empirique. Une éthique universelle, doit-elle être «inscrite dans les cœurs des gens», et partant accessible à leur intuition ? Autrement dit, doit-elle être universellement manifeste, pour être valide ? Ces sont des questions que J.H., il me semble, laisse ouvertes.

Ce travail est une version révisée de ma présentation, au même titre, au Colloque Suisse-Polonais “Sur les traces de la pensée de Jeanne Hersch”, Cracovie, le 3 Octobre 2003.

¹ OLIVER LA FARGE, *Les indiens d’Amérique*, Editions des deux coqs d’or, Paris, 1961, trad. par Jeanne Hersch (Titre de l’ouvrage originaire, *A pictorial history of the American Indians*).

² *Le droit d’être un homme : recueil de textes préparés sous la direction de Jeanne Hersch*, Paris, Unesco-R. Laffont, 1969. En anglais, *Birthright of man : a selection of texts prepared under the direction of Jeanne Hersch*, UNESCO, Paris, 1969.

³ Document établi pour l’Organisation des Nations Unies pour l’Education, la Science et la Culture (UNESCO), Genève - Paris, avril 1990. Il s’agit d’une composition très bien organisée des essais que J.H. avait écrits jusqu’à 1990, qui devinrent chacun un chapitre de l’ouvrage. Une synthèse de ce document fut aussi publiée, sous le même titre, dans le recueil de textes rassemblés et édité par RAYMOND KLIBANSKY et DAVID PEARS, *La philosophie en Europe*, Gallimard/UNESCO, Paris 1993, pp. 505-540. Mes citations seront tirées principalement de cet ouvrage. Quand j’aurai besoin de me référer à un chapitre du document complet, j’en indiquerai le titre.

⁴ On peut le trouver dans le net sur le site www.aidh.org.

⁵ Texte de l’intervention prononcée par Jeanne Hersch lors du **Colloque international** de la Commission nationale consultative des droits de l’homme, Paris, 14 au 16 septembre 1998.

⁶ Cf. NORBERTO BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 6. Le titre du premier de ces essais, qui est peut-être le plus important de ce recueil est “Sul fondamento dei diritti dell’uomo”, mais le titre de sa version originaire française, préparée pour une rencontre internationale au sujet des “fondements des droits de l’homme” qui eu lieu à L’Aquila les 15-19 Septembre 1964, était “L’illusion du fondement absolu”.

⁷ Ibid., p. 6.

⁸ Ibid., pp. 18-21.

⁹ J.H., p. 505, p. 515.

¹⁰ Ibid.

¹¹ NORBERTO BOBBIO, cit., p. 14.

¹² J.H., pp. 507-8.

¹³ J.H., p. 515. M. JOSEPH STAROBINSKI l’a néanmoins choisi comme l’un des plus représentatifs dans son essai “Une philosophe devant le droit, la politique, la société”, *La dame aux paradoxes*, textes rassemblés par ROBERTA DE MONTICELLI, *L’âge de l’homme*, Lausanne, 2003, pp. 88-106.

¹⁴ J.H., “Quelques paradoxes des droits de l’homme”, p. 1.

¹⁵ J.H. p. 510.

¹⁶ J.H. p. 512, p. 539.

¹⁷ Cf. ISAAH BERLIN, “The birth of Greek individualism”, dans le recueil *Liberty*, Oxford University Press, 2002 : “Elle défie bien les décrets de Créon, mais elle ne le fait pas pour affirmer une conviction personnelle ou des valeurs de la vie privée; elle s’appelle par contre à des lois non-écrites - non limitées au jour d’aujourd’hui ou de demain – des lois auxquelles toute l’humanité est sujette, et qui sont valides pour toute société humaine bien plutôt que pour des individus dépourvus de liens sociaux. C’est un appel qui va d’une morale sociale à une autre, et non pas à une morale individuelle.”

¹⁸ J.H., p.509.

¹⁹ J.H., p. 526.

²⁰ J.H., “Quelques paradoxes des droits de l’homme”, p. 1.

²¹ Dans son essai “Les droits de l’homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité”, J. H. indique quels sont selon elle les droits plus fondamentaux : “l’*habeas corpus*; le droit de vivre ou l’on veut dans son pays, d’y rester ou de s’en aller; le droit de penser et d’exprimer sa pensée; le droit d’avoir des croyances philosophiques ou religieuses, des opinions politiques, et de le manifester, dans les limites définies par le droit accepté par tous ; le droit de connaître la pensée d’autrui et d’être informé au sujet de ce qui est important par le vaste monde”.

²² Cit. , p. 25.

²³ L’introduction de la shari’a dans le système constitutionnel égyptien a eu lieu en deux étapes : avec la Constitution du 11 Septembre 1971, la sharia’a devient “une source principale de la législation” ; avec la réforme du 22 mai 1980, elle devient “la source principale”. Cf. Baudouin Dupret, *Au nom de quel droit*, Maison de Sciences de l’Homme, Paris, 2000, pp. 71-74.

²⁴ Je tire cette histoire instructive et inquiétante de BAUDOUIN DUPRET, “Il ‘governo della legge’ nei limiti dell’etica islamica: il caso egiziano”, dans *Lo stato di diritto: storia, teoria, critica*, édité par PIETRO COSTA et DANILO ZOLO, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 646-666.

²⁵ J.H., p. 537.

²⁶ J.H., p.p. 510-11.

²⁷ Il y a ici la reconnaissance et la formulation juridique du principe de la *hisba*, a savoir, “l’obligation incombante au musulman d’ordonner le bien et proscrire le répréhensible”. En soi une maxime morale très générale et apparemment inoffensive, la *hisba* a révélé son potentiel explosif une fois adopté par la Cour Constitutionnelle égyptienne. En s’appelant à ce principe un groupe d’avocats islamistes ont

pu en 1993 demander au Tribunal Civil du Caire i) la séparation de Nasr Hâmid Abû Zayr, historien et philologue coranique, de son épouse, à cause de son apostasie (la shari'a prescrit que seulement un musulman peut épouser une musulmane), et par cette voie indirecte, poursuivre leur vrai but, ii) une sentence d'apostasie pour Abû Zayr et son exclusion de l'enseignement universitaire. Le Tribunal de première instance rejeta la requête pour manque d'intérêt personnel (c'était bien Abû Zayr, non pas quelqu'un des juristes islamistes, à être épousé avec sa femme) mais la Cour d'appel trouva leur action en *hisba* justifiée, et accepta pour cette raison la tâche désagréable de s'occuper de son orthodoxie. La Cour constata que dans ses publications Abû Zayr proposait une interprétation non-littéraliste des certains versets du Coran. C'était là, selon la Cour, une manifestation *publique* indubitable de son incroyance, suffisante à en établir l'apostasie et justifiant l'annulation du mariage. Cf. B. DUPRET, *Au nom de quel droit*, pp. 265-78. Sur les règles de la sharia'a en conflit avec les droits de l'homme en matière matrimoniale et religieuse, on peut voir MOHAMMED AMIN AL-MIDANI, "La Déclaration universelle des Droits de l'Homme et le droit musulman", dans les *Lectures contemporaines de droit islamique*", un recueil édité par Franck Frégosi, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 153-186.

²⁸ Cette remarque est en pleine concordance avec un autre principe établi par la Cour Constitutionnelle égyptienne, selon lequel une ordonnance est d'origine révélée si elle remplit la double condition d'être de filiation certaine et de signification définie. Cf. B. DUPRET, cit., p. 109. En effet il y a un seul *hadith* portant sur la question, d'authenticité douteuse et de signification ambiguë: Le Prophète aurait recommandé à une spécialiste de ce type de chirurgie primitive de "ne pas inciser au profond, pour le bien de la femme et de son mari."

²⁹ J.H., "Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel ?", p. 3.

³⁰ J.H., p. 522.

³¹ J.H., p. 522-3.

³² Ibid.

³³ Ainsi par exemple, lors de la Conférence de Vienne (1993) le Ministre de l'Etranger de Singapour fit valoir le fait que

Une reconnaissance universelle de l'idéal des droits humains peut être nuisible si on s'y appelle pour nier ou cacher la réalité de la diversité,

où on voit l'intention de subordonner «l'idéal des droits humains» aux impératifs de la diversité culturelle. De son côté, son collègue chinois prétendit la remise pour le verbal du Congrès de la déclaration suivante :

Les individus doivent faire passer les droits de l'Etat avant les siens propres,

une surprenante revendication de l'Ancien Régime. Cf. AMARTYA SEN, *Development as freedom*, Alfred A.Knopf, New York, 2000, Ch. 6.

³⁴ J.H., p. 528.

³⁵ J.H., pp. 534-5.

³⁶ J.H., pp.512-14.

³⁷ La comparaison – non pas l'opposition ! - avec l'argumentation proposée par Karl Popper est très instructive: d'après lui, la raison est éminemment une faculté critique : même la réflexion la plus individuelle mime la discussion que chacun de nous peut avoir avec autrui au sujet de l'une de nos thèses. La réflexion individuelle aurait introjecté pour ainsi dire une pratique sociale s'appuyant sur une tradition de libre discussion - une tradition de liberté de pensée et d'expression. "Nous avons besoin des autres pour prouver nos pensées sur eux, pour découvrir si elles sont valides. La discussion critique est le fondement d'une libre pensée individuelle. Mais cela signifie que sans la liberté politique la liberté de pensée est impossible. Cela signifie également que la liberté politique est une condition préalable du libre exercice de la raison par chaque individu." Cf. KARL POPPER, "Sur le thème de la liberté", in *Alles Leben ist problemloesen. Uber Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Piper, Munchen, Zurich, 1994.