

Construire le dialogue interculturel : le cas des droits de l'homme

(version provisoire de la contribution aux actes du Colloque International "Diversité culturelle et médiation : modèles, approches et stratégies pour quelle société ?",
Paris, Ecole Nationale de la Magistrature, 11-13 décembre 2000)

Diversité culturelle et médiation : cette problématique semble aujourd'hui incontournable dans toute réflexion sur les droits de l'homme. On pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'elle est vitale dans le contexte d'une globalisation qui tout en semblant achever une utopie universaliste, particulièrement bien reflétée dans la dynamique des droits de l'homme, nous fait prendre conscience de plus en plus de la diversité de nos cultures et de la nécessité de nous engager dans un véritable dialogue entre elles. Cette exigence de la reconnaissance de l'Autre et de l'éthique dialogale qui en découle est inhérente au projet universalisateur même : dès lors que nous reconnaissons un horizon universel pour notre humanité, que nous reconnaissons à tous les êtres humains une même dignité, nous sommes menés à devoir respecter cette universalité dans toute la diversité de ses manifestations. Nous sommes obligés de reconnaître que l'universel n'est qu'un horizon dessinant l'arrière-fonds de nos existences concrètes, qui elles se montrent d'une variété extraordinaire : si nous sommes fidèles à notre idéal universaliste, nous sommes obligé de nous arrêter sur les manifestations concrètes de notre humanité, sur nos «humanités », nos différentes manières d'être humain. Ce n'est qu'en partant de ces différences que peut se construire un universalisme qui prendrait effectivement en compte toute la diversité humaine selon une logique

* Collaborateur scientifique du Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS, Belgique), chercheur au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris et aux Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles.

additive, c'est-à-dire, ne reconnaissant l'unité que là où elle existe effectivement et en articulant les différences irréductibles – ce qui s'oppose fondamentalement à un universalisme posé a priori et fonctionnant selon une logique d'exclusion, où le cadre est posé d'emblée et où toutes les expériences humaines y sont soit rangées de manière plus ou moins forcée, dénaturant parfois l'expérience originale, voire sont tout simplement et entièrement ignorées.

La mise en tension et en dialogue de nos différentes cultures en vue d'un enrichissement mutuel apparaît donc comme incontournable dans toute réflexion sur les droits de l'homme dont l'exigence fondamentale est le respect. Mais s'acheminer vers un tel dialogue n'est pas forcément chose aisée, et il se pourrait bien qu'on ait besoin d'un certain nombre de « passeurs », de médiateurs interculturels dans cette entreprise, qui par leur sensibilité et leur compréhension de différentes visions du monde peuvent contribuer à l'émergence d'un espace de dialogue fertile, d'un « entre-deux », voire d'un « entre-multiple » créatif. C'est là certainement l'un des rôles par excellence de l'anthropologue du Droit, comme le rappelait encore récemment le titre évocateur de l'ouvrage en honneur de Michel Alliot, l'un des pères fondateurs de l'anthropologie du Droit française : *Un passeur entre les mondes* (Le Roy 2000).

C'est à la tâche de l'ouverture d'espaces dialogaux à travers le partage de notre expérience anthropologique que nous allons maintenant nous atteler. Ceci nous mènera à questionner certains de nos présupposés initiaux et nous « transplantera » en quelque sorte de l'« univers » auquel nous sommes habitués, dans un « plurivers »¹, monde encore à découvrir mais riche de potentialités et de promesses pour repenser de manière pluraliste et complexe notre « vivre ensemble » dans le respect mutuel. C'est donc d'une certaine manière à un voyage initiatique que nous convions notre lecteur. Les étapes de ce périple seront constituées par ce que nous désignerons comme trois « désarmements » successifs.

Tout d'abord, il s'agira de relativiser notre culture universaliste des droits de l'homme en l'éclairant à travers le regard d'autres traditions culturelles de notre monde. Puis il s'agira de nous rendre compte qu'il faut aller plus loin : c'est notre notion même de culture qu'il convient de désabsolutiser pour pouvoir dépasser la simple prise de conscience de l'altérité et s'enraciner dans une démarche complexe permettant de définitivement nous émanciper des paradigmes

¹ L'image est empruntée à Gustavo Esteva et Madhu Suri Prakash (1998 : 36 ss)

« universalisme / relativisme » ou « universalisme / particularismes ». Enfin, s'agira-t-il d'entrouvrir une porte pour un « désarmement existentiel », horizon nécessaire pour que nous ne nous figions pas à nouveau dans une nouvelle « doctrine pluraliste et complexe » des droits de l'homme, mais que nous restions avant tout attentifs à une *praxis* ouverte des droits de l'homme.

I. Un premier désarmement culturel: la découverte de l'Autre et du pluralisme

Nous avons déjà beaucoup écrit, dans la lignée des travaux de Michel Alliot, sur l'intime relation qu'il y a entre manières de penser le monde et manières de penser le Droit : « *Dis-moi comment tu penses le monde : je te dirais comment tu penses le Droit* » disait ce dernier (1989 : 31). Nous nous contenterons ici d'en donner une brève ébauche et insisterons sur les enseignements praxiologiques de cette intuition pour une approche des droits de l'homme fondée dans le respect et l'écoute d'autrui. Michel Alliot (1983) avait initialement distingué trois archétypes différents pour penser dans diverses sociétés ce que nous pensions en Occident en termes de Droit, c'est-à-dire la « mise en forme et la mise de formes à la reproduction des sociétés dans les domaines qu'elles considèrent comme vitales ».

Dans l'archétype de soumission caractérisant l'approche occidentale et où s'enracine la pensée des droits de l'homme, la reproduction harmonieuse de la société est pensée avant tout en termes de la soumission à un ordre préétabli donné par des normes générales et impersonnelles. Les parallèles avec nos cosmogonies sont évidentes et l'État peut même paraître depuis la Révolution française comme un avatar laïcisé de notre Dieu. Mais il existe d'autres manières d'inscrire l'Homme² dans le cosmos et d'y penser sa place. Plutôt que l'ordre, l'organisé et l'unifié, certaines sociétés voient le chaos, le mouvant, le diversifié aux fondements de la vie. Tel est par exemple le cas des diverses sociétés « animistes » de notre planète qui partagent un archétype de différenciation ou de manipulation. Le maintien de l'harmonie sociale et cosmique y est perçu avant tout comme un processus continu et toujours fragile. La négociation entre groupes divers et assumant des fonctions et responsabilités spécifiques est au cœur de la reproduction sociale. Ce

² « Homme » renvoie ici au *Mensch* allemand (qui inclue les hommes et les femmes), à l'être humain qu'il soit masculin ou féminin dans toutes ses dimensions existentielles.

qui est valorisé c'est l'intériorité : on cherche des solutions à l'intérieur du groupe qui a vu naître le différend. Et pour ce faire on tentera de négocier des solutions acceptables pour tous qui permettent de retrouver un vivre ensemble harmonieux en se référant à des modèles de conduite et de comportement partagés par les membres du groupe et qui se reflètent dans les proverbes, les contes, les manières dont ont été abordées des questions similaires dans le passé. Enfin, d'autres sociétés valorisent l'autodiscipline de leurs membres, si centrale dans la vision confucéenne : l'harmonie du tout est rendu possible par l'inscription de tous dans la grande harmonie sociale et cosmique par la maîtrise de soi et le respect des rites. Michel Alliot parle ici d'archétype d'identification puisque l'autodiscipline constitue l'inscription de l'Homme dans la société et le cosmos. Plutôt que sur les modèles de conduite et de comportement ou les normes générales et impersonnelles c'est sur les habitus, ou systèmes de dispositions durables, qu'est fondé ici le vivre ensemble. Peut-être, peut-il être utile de compléter cette présentation. Il semble qu'on puisse rajouter à ces trois archétypes au moins deux autres³. L'expérience indienne semble pointer vers une articulation des trois archétypes précédents : on serait ainsi en présence d'un archétype d'articulation, fondamentalement plural, mais néanmoins différent de l'archétype de différenciation puisqu'il ne valorise pas la négociation et les modèles de conduite et de comportement sur les deux autres pieds du Droit mais les articule différemment selon les situations. Enfin, la réinterprétation moderne de l'archétype de soumission à travers la modernité et la centralité qu'y ont acquis la Raison et l'efficacité instrumentale semblent permettre de parler de l'émergence d'un nouvel archétype, de rationalisation. Ce dernier nous semble important dans nos réflexions sur les droits de l'homme puisqu'il semble sous-tendre outre certaines rationalités juridiques, les rationalités économiques qui sont centrales dans la structuration de nos sociétés contemporaines en contexte de globalisation.

Nous le voyons, nos conceptions de la mise en forme idéale pour notre vivre ensemble diffèrent d'une société à l'autre. Et nous insistons : ce ne sont pas uniquement des contenus qui diffèrent, mais les contenant même. Lorsqu'on réfléchit à la question des droits de l'homme en contexte interculturel, il n'est pas suffisant de constater la discordance ou la concordance de « valeurs culturelles » différentes sur divers points. Il faut garder à l'esprit que tous ces contenus culturels ne font sens que par rapport au contenant plus large que constitue leur culture d'origine. Il devient ainsi primordial, si l'idéal des droits de l'homme nous tient réellement à cœur, de réfléchir à des

³ Pour plus de détails voir Eberhard 2000 : 150 ss.

manières possibles d'articuler ces différentes cosmovisions et leurs mises en formes respectives dans des situations concrètes et en vue d'y contribuer à « une bonne vie ». On ne peut véritablement comprendre blocages et effets pervers ou succès et potentialités des droits de l'homme dans divers contextes culturels, que si nous prenons en compte les matrices culturelles dans lesquelles les droits de l'homme seront absorbés et donc réinterprétés, transformés.

Cette dernière exigence nous oblige en outre à une autre ouverture : si la mise en forme de notre « vivre ensemble » varie d'une culture à l'autre, il ne faut pas perdre de vue que lorsque nous parlons de la valorisation variable de mécanismes de reproduction sociale et donc d'une articulation avec des pondérations différentes de ce qu'Étienne Le Roy appelle les trois pieds du Droit (les normes générales et impersonnelles, les modèles de conduite et de comportement et les *habitus*) nous nous plaçons dans une perspective fortement anthropocentrée, caractéristique de notre culture moderne. C'est en effet, l'être humain qui est au centre de nos représentations et de nos interrogations. C'est à partir de l'individu (compris ici au sens sociologique du terme) et de son interaction avec les autres que nous essayons de comprendre le fonctionnement des sociétés qui sont pour nous avant tout des assemblages d'individus. Or, il existe des perspectives plus cosmiques sur la vie, comme par exemple dans les sociétés « animistes » ou dans les cultures de l'Inde évoquées ci-dessus, ou des perspectives où le divin joue un rôle plus essentiel comme par exemple dans l'Islam. Il semble ici aussi important de s'ouvrir à un enrichissement mutuel : ce n'est par exemple pas la même chose de réfléchir en termes de droits de l'homme anthropocentrés et assez « instantanéistes » ou de *dharma*, leur équivalent homéomorphe indien, qui dépasse le cadre humain, renvoie à l'harmonie cosmique et inscrit ainsi la question dans le cadre d'immenses cycles cosmiques de millions et de millions d'années – et qui, notons le en passant, mets l'accent plutôt sur ce qu'on pourrait plutôt appeler des « devoirs » que des « droits ».

Ces premières prises de conscience nous permettent, semble-t-il, un premier désarmement culturel. Tout d'abord, en éclairant l'originalité de notre approche du Droit et des droits de l'homme, nous pouvons voir d'un autre œil les déclarations non-occidentales des droits de l'homme : nous pouvons commencer à prendre la mesure de reconnaissances telles celles des « droits collectifs », ou des « devoirs » pour contrebalancer les droits dans certaines déclarations, ou de « droits de Dieu ». Ces dernières expriment des préoccupations fondamentales de cultures non-occidentales en langage juridique moderne et pointent, bien que de manière très timide, vers leurs cosmovisions propres. Ensuite, et de manière plus fondamentale, cette prise de conscience

permet de réfléchir différemment aux échecs plus ou moins cuisants ou au succès plus ou moins relatifs de l'exportation des modèles institutionnels occidentaux vers le reste de la planète. L'idéal de « modernisation » dans le sens d'une mise en conformité de « situations traditionnelles » avec les institutions modernes qui apparaissent comme des références ultimes pour l'organisation de la « bonne vie » et lui servent de modèles non-questionnés, se trouve ainsi questionné et relativisé. Si on ne peut pas ignorer la modernité et ses apports positifs (ni négatifs d'ailleurs) il s'agit néanmoins de relativiser sa prétention universalisante. Il devient possible de sortir d'une logique d'exclusion des contraires (modernité *versus* traditions) pour s'engager dans des approches plus dialogales fondées sur le principe de la complémentarité des différences.

Dans le domaine du Droit ceci suppose de s'ouvrir à des approches en termes de « multijuridisme » (Le Roy 1998) pour aborder les question de la réalisation de situations de vie sécurisées, ou « états de Droit » (voir Le Roy 1999 : 264), ce qui à son tour entraîne une nécessaire redéfinition des fonctions et responsabilités de la forme institutionnelle de l'État de Droit. Le multijuridisme consiste à penser le grand jeu de notre reproduction sociale à travers le prisme du droit tripode que nous avons brièvement présenté ci-dessus. La reproduction sociale ne saurait être réduite à un simple jeu de normes ou des règles générales et impersonnelles (même si on considère qu'il y en aurait une pluralité dans une société donnée et qu'elles ne se limiteraient pas uniquement aux normes étatiques comme dans les approches du pluralisme juridique). Modèles de conduite et de comportement et habitus, et donc des ordonnancements sociaux plus négociés ou acceptés, qu'imposés jouent un rôle fondamental dans la mise en forme de notre vivre ensemble. Il s'agira pour nous qui sommes « modernes » ou « modernisés » d'apprendre à les voir puis à nous ouvrir à leurs apports. Dans un domaine plus vaste, celui de nos cosmovisions, le défi semble être de s'ouvrir à des approches plus cosmothéandriques (voir Panikkar 1993), c'est-à-dire intégrant les dimensions anthropologique, cosmique et divine de nos vies – tout en reconnaissant ici aussi qu'il ne saurait y avoir un cosmothéandrisme aussi peu qu'il ne saurait y avoir un multijuridisme : le jeu d'articulation des divers éléments et leur pondération respective dépendra toujours des diverses situations concrètes.

Avec les approches multijuridique et cosmothéandrique nous avons commencé à nous orienter petit à petit de l'altérité vers une approche pluraliste des mécanismes de reproduction sociale qui sont à l'œuvre dans les sociétés humaines ainsi que de l'horizon plus vaste de nos cosmovisions. Si nous

avons pu commencer à nous ouvrir à ce pluralisme c'est parce que nous avons commencé à prendre au sérieux l'Autre et que nous nous sommes ainsi enrichis dans sa rencontre au lieu d'être restés les mêmes qu'avant la « rencontre ».

Approfondissons maintenant ce premier désarmement culturel en prenant conscience, après l'altérité et le pluralisme et avant d'aborder l'horizon plus vaste du mythe émergent de l'interculturalisme de la réalité (Vachon 1997), de la complexité de nos situations existentielles. L'idée de « jeu » a déjà commencé à émerger, insufflant ainsi du mouvement et du dynamisme dans nos présentations. Et c'est à travers notre grand « jeu des lois » (Le Roy 1999) qu'il s'agira maintenant de prendre conscience de la complexité des processus juridiques – ce qui peut constituer un garde fou face aux pièges d'un culturalisme naïf. Car s'il est important de prendre conscience de l'altérité, il est essentiel de ne pas figer l'Autre dans cette altérité. Nos interactions sont plus complexes et nos « représentations culturelles » n'en sont qu'un des facteurs.

II. Un deuxième désarmement culturel : la découverte de la complexité

Il convient d'introduire ce deuxième désarmement culturel par une brève remise en perspective de la notion même de « culture », ce qui nous permettra, outre le fait de nous préparer à la relativisation des « facteurs culturels » dans le « jeu des lois » d'illustrer que si des voyages dans l'espace (diatopisme) sont fort fructueux pour rééclairer nos problématiques, des éclairages historiques (diachronisme) le sont tout autant.

La notion de « culture », qui n'est apparue dans son acception actuelle qu'au 18^{ème} siècle, est en effet fondamentalement moderne. Et elle ne semble pas étrangère à nombre d'impasses dans la réflexion contemporaine sur les droits de l'homme, tel le nœud gordien entre universalisme et relativisme. L'idée de culture et l'universalisme des Lumières sont les deux faces de la même pièce du désenchantement du monde et de la problématisation rationnelle de nos existences. C'est la marche vers l'objectivation à travers la Raison de l'homme et de son environnement et la

nouvelle conscience d'être acteur de son propre destin qui a fait émerger la problématique de la relation entre « nature », ce qui est donné, et « culture », ce qu'on en fait, et qui a posé le problème de l'organisation consciente de la vie sociale et de sa propre socialisation - ce qui à son tour a entraîné une interrogation sur la diversité des modes de socialisation observable dans le monde.

Mais arrêtons nous un instant sur l'étymologie du mot « culture » (voir Cuche 1998 : 8 ss). « Culture » dérive du mot latin *cultura* qui désignait le soin apporté aux champs et au bétail et apparaît originalement dans la langue française⁴ au 13ème siècle pour désigner une parcelle de terre cultivée. Puis, au début du 16ème siècle on assiste à un glissement de sens. La culture ne signifie plus un état (celui de la chose cultivée) mais une action, celle de cultiver la terre. À partir de là se forme le sens figuré qui s'imposera au 18ème siècle : on commence à parler de la culture d'une faculté, c'est-à-dire le fait de travailler à la développer. Au début du siècle « culture » sera toujours suivi d'un complément d'objet (culture des arts, des sciences etc.). Progressivement elle s'affranchira de ses compléments et viendra à désigner la « formation », « l'éducation » de l'esprit. On entre alors dans l'émergence de son acceptation moderne par le passage de la « culture » comme activité de l'esprit à sa signification comme état de l'individu qui a de la culture, qui est instruit. Denys Cuche (1998 : 9) note qu'au « XVIIIème siècle, 'culture' est toujours employé au singulier, ce qui reflète l'universalisme et l'humanisme des philosophes : la culture est le propre de l'Homme (avec majuscule), au-delà de toute distinction de peuples ou de classes. 'Culture' s'inscrit donc pleinement dans l'idéologie des Lumières : le mot est associé aux idées de progrès, d'évolution, d'éducation, de raison qui sont au coeur de la pensée de l'époque. (...) L'idée de culture participe de l'optimisme du moment, fondé sur la confiance du devenir perfectible de l'être humain. »

« Culture » est alors très proche d'un autre mot qui connaîtra un succès encore plus grand dans le vocabulaire français du 18ème siècle : « civilisation ». Ce concept unitaire qui ne s'emploie qu'au singulier réfère au processus arrachant l'humanité à l'ignorance et à l'irrationalité, tout en désignant un progrès plus collectif alors que celui de culture se réfère plutôt à des progrès

⁴ Il est légitime de partir pour retracer la genèse du concept moderne de culture de la langue française car c'est dans celle-ci que s'effectuera l'évolution sémantique vers sa signification moderne qui se diffusera ensuite par emprunt linguistique dans des langues voisines comme l'anglais ou l'allemand.

individuels (Cuche 1998 : 9). On peut le rapprocher des notions de « civilité », « civiliser » et « policer » (Bauman 1987 : 91 ss). Reconnaître des civilisations au pluriel relevait de l'impensable au 18^{ème} siècle (Bauman 1987 : 93) car cette notion était intrinsèquement liée à l'émergence d'une vision du monde liant savoir et pouvoir et transformant le savoir en outil d'exercice du pouvoir afin de repenser les institutions, la législation, l'éducation de manière rationnelle. Si ce processus avait initialement pour vocation de s'appliquer à l'État, il devait l'être ensuite à l'humanité toute entière. C'est dans ce contexte où l'homme est placé au centre de la réflexion et de l'univers, que purent émerger d'une part les sciences humaines, d'autre part les droits de l'homme et on voit comment l'universalisme des droits de l'homme reflète celui de la « civilisation » (voir Cuche 1998 : 10).

A l'origine « culture » et « civilisation » formaient donc un couple intimement lié qui cristallisait le passage d'un monde « enchanté » où les différences observées étaient abordés comme des données intrinsèques à la réalité, à un monde où la découverte de la Raison faisaient apparaître ces différences comme des problèmes à résoudre en vue d'arriver à une organisation rationnelle des sociétés. On passe, d'après les termes de Zygmunt Bauman, d'un paradigme de « cultures sauvages » à celui où le « jardinage » devient le modèle d'exercice du pouvoir. Dans le premier les sociétés se reproduisent sans projet conscient, et sans la supervision, les surveillances, les incitations qui lui sont corollaires. Dans le second, il devient impensable de laisser les sociétés à elles-mêmes. Il faut modeler *la* société, l'entretenir, la cultiver comme un jardin (Bauman 1987 : 51 ss).

La découverte de la notion de culture fut donc moins liée à la découverte de la diversité humaine qu'à un projet de rationalisation et de contrôle du réel, qui avait des tendances fort uniformisantes. Les « cultures » au pluriel ne virent le jour qu'ensuite dans le cadre plus large de l'émergence des nationalismes européens et plus particulièrement en Allemagne – mais elles gardèrent un caractère fondamentalement homogénéisant et uniformisant. Le concept allemand de *Kultur*, transposé à partir de son équivalent français au 18^{ème} siècle, introduisit en effet une distinction entre les notions de « culture » et de « civilisation » et privilégia plutôt la première sur la seconde à l'inverse de la France, ce qui aboutira à une présentation antithétique « culture » / « civilisation » reflétant une opposition sociale et des enjeux nationaux. La culture sera avant tout nationale et reflétera l'originalité des diverses nations. Mais si cette vision nationaliste ouvrit la voie aux « cultures au pluriel », elle enracinait aussi l'idée de « cultures » comme totalités homogènes et liées à un

territoire. Il est intéressant de noter que cette évolution identitaire s'inscrit dans un réflexe de protectionnisme identitaire allemand face à la puissance des États voisins, surtout français et anglais, auquel font écho les replis identitaires contemporains, qu'on peut nous semble-t-il, souvent lire comme des réactions défensives au «rouleau compresseur occidental » (Latouche 1991 : 8 ; Cuche 1998 : 11-12).

Si le nouveau sens donné par les Allemands au concept de culture contribuera à élargir la notion française, celle-ci continuera néanmoins à se développer dans sa lignée plus universaliste durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècle et désignera avant tout la « culture de l'humanité », proche de l'idée de « civilisation ». Les particularismes culturels continueront à être minimisés et on observe aujourd'hui encore une certaine difficulté en France à penser la diversité des cultures et leurs particularités (Cuche 1998 : 13, 14).

C'est cet héritage uniformisant et homogénéisant de la « culture » que nous retrouvons dans nos approches contemporaines de la « problématique culturelle ». Son paradigme sous-jacent semble être celui de l'englobement du contraire, principe dégagé par Louis Dumont (1991 : 140-141) : sous l'ombrelle de l'humanité on distingue différentes cultures et sous couvert de leur traitement égalitaire au niveau explicite on valorise de manière implicite la culture occidentale qui est perçue comme la référence, comme l'incarnation de la « civilisation », et donc comme naturellement supérieure à toutes les autres. Gérald Berthoud illustre bien ce processus (1992 : 142) :

« Les deux extrémismes universaliste et relativiste constituent deux univers opposés mais inséparables. L'un est la stricte inversion de l'autre. Ou encore, ils forment une unité cachée dont les deux composantes sont toujours présentées dans une relation d'extériorité totale.

A suivre les arguments des défenseurs inconditionnels de l'universalisme abstrait, nous sommes alors vite pris dans le jeu facile des positions simplistes et réductrices, et donc porteuses de graves dérives idéologiques et politiques. Comme la vue individualiste et universaliste du monde tient lieu de vérité exclusive sur l'homme et la société, toute autre idée est rejetée dans l'univers douteux du différentialisme culturel. Toute réflexion est alors enfermée dans une dichotomie sans nuance :

<i>Universalisme</i>	<i>Relativisme</i>
<i>Humanité (culture universelle)</i>	<i>Cultures</i>
<i>Etre abstrait et libre</i>	<i>Etre social</i>
<i>Identité humaine</i>	<i>Identité culturelle</i>

Certes, ces oppositions binaires sont plus ou moins radicales selon les théories sociales. Il n'en reste pas moins que toute pensée inscrite dans l'un ou l'autre de ces deux pôles ne peut donner que des réponses partielles à des questions essentielles. Qu'est-ce qu'une société ou un sujet humain ? Quels en sont les déterminants ? Quelle est la nature du rapport entre individu et société ? Très vite, par exemple, il apparaît que les universalistes ignorent les conditions même d'existence d'une société et que les relativistes, au contraire, ne savent que cela. »

Nous nous sommes déjà dans une certaine mesure émancipé de ce piège dichotomique lors de notre premier désarmement culturel et de notre découverte du pluralisme et d'une logique additive et de complémentarité des différences. Il s'agira maintenant, après avoir désabsolutisé notre culture et après avoir interrogé la notion de culture même, de relativiser d'une manière quelque peu différente la « culture », en inscrivant les représentations culturelles dans le contexte plus large et plus complexe de notre grand « jeu des lois ». Il se pourrait bien que la « culture » ne soit pas un cadre indépassable pour réfléchir aux problématiques des droits de l'homme confrontés à nos diverses situations existentielles.

Pour rendre compte de situations concrètes il n'est pas toujours très heuristique, voire contreproductif, de raisonner à partir de couples conceptuels dont les deux termes sont construits en opposition. Il semble plus pertinent de partir de la complexité des situations pour arriver à en proposer une lecture qui fasse sens et les rende intelligible. Partir de couples de concepts met en évidence notre enracinement dans ce qu'on pourrait appeler dans la lignée de Raimon Panikkar, une vision dialectique de la réalité : nous supposons que la réalité peut être entièrement appréhendée par une démarche rationnelle, qu'elle doit se conformer aux pôles que nous fixons comme cadre et à leur interaction dialectique. Or la réalité sociale n'a que faire de ces réductions intellectuelles. Dans son étude du phénomène juridique dans les sociétés humaines à partir de la complexité des situations réelles, l'anthropologue du Droit Étienne Le Roy, en est ainsi venu à proposer un modèle de lecture dynamique de nos interactions sociales en vue de la reproduction

de nos sociétés, permettant de s'émanciper de la « vision dialectique » et d'entrer de front dans la complexité : le jeu des lois (1999)⁵.

Nous le présenterons ici de manière succincte, notre souci principal étant de faire prendre conscience au lecteur de la complexité du « jeu juridique » et donc aussi du « jeu des droits de l'homme » - ce qui permettra de s'émanciper à travers un regard nouveau du paradigme culturaliste encadré dans l'alternative universalisme/relativisme. Laissons la parole à Étienne Le Roy (1999 : 35, 36, 42, 46, 47) pour nous introduire à son approche :

« Le modèle que nous allons décortiquer ici ne tente pas de saisir le Droit en tant que tel car nous savons que le Droit n'est pas identifiable en soi et que son mystère ne peut être approché que dans son contexte ou dans ses fonctions. (...) nous allons chercher à comprendre la contribution du Droit au grand jeu qu'est la vie en société (...) Notre objet n'est donc pas 'le Droit' en général et représenté si généralement que le corpus iuris (le Droit comme corps de règles) en paraît désincarné (car un corps sans chair n'est plus la vie) mais 'le Droit-comme-règle-du-jeu'. (...)

C'est l'ensemble de ces exigences qui nous a conduit à expérimenter un modèle du jeu des lois à partir d'un référent ludique, le jeu de l'oie. (...) deux raisons (...) m'ont conduit à choisir ce type de jeu : il prend en compte les aléas de la vie, la mort étant une composante de ce jeu ; le gain et la réussite sont associés à un nombre 'juste' donc à l'idée de justice qui n'est qu'une des dimensions de la vie juridique. (...)

⁵ Deux remarques que nous ne pourrions pas approfondir ici. Tout d'abord, nous ne mettons pas en cause une méthode dialectique telle que celle développée par François Ost et Michel van de Kerchove (1992), qui par bien d'aspects se rapproche de notre approche dialogale - tout en restant cependant à notre sens ancrée dans une vision dialectique au sens de Raimon Panikkar. Ces approches sont au contraire fort utiles pour permettre des ruptures et recentrages à l'intérieur de paradigmes systémiques. Il faut donc les voir en complémentarité avec nos propres approches qui quant à elles questionnent l'approche systémique même et contribueront probablement ainsi à changer son approche plutôt de « l'extérieur » (voir pour plus de développements Eberhard 2000 : 112 ss). Ensuite, on peut remarquer que comparée à l'approche ludique de Michel van de Kerchove et de François Ost (1992) par exemple, on assiste avec l'approche d'Étienne Le Roy au passage d'un paradigme ludique « dialectique » dont le référent implicite reste le système juridique, à un paradigme ludique « dialogal » ancré dans le jeu existentiel des acteurs.

J'ai (...) postulé qu'on entrait dans le jeu (des lois) par le statut des acteurs (1) et qu'on poursuivait par les ressources (2), les conduites (3), les logiques (4), les échelles (5) (...) Puis on continuerait par les processus (6), les forums dits aussi arènes (7), les ordres sociaux (8), et les enjeux (9) pour déboucher sur les règles du jeu (10). (...) chaque fois qu'une donnée varie c'est chacune des données associées à chacun des paramètres qui est susceptible de changer en obligeant à reprendre en considération les nouveaux ajustements. (...) il ne s'agit dès lors pas de simples adaptations. Ce sont de véritables transpositions liées à des changements substantiels de positions ou de références. C'est toute la formule qui bascule et se trouve redéfinie dès lors que l'un des paramètres doit s'adapter à une nouvelle donne, positivement ou négativement. »

Une telle démarche dynamique est à notre sens non seulement possible mais incontournable dès lors que nous voulons nous émanciper des paradigmes contemporains de la pensée des droits de l'homme et nous ouvrir à des approches fondamentalement dialogales. En effet, le postulat fondamental de la démarche dialogale, contrairement à la vision dialectique évoquée ci-dessus, est l'impossibilité de réduire la Réalité à la pensée et de réduire les sujets que nous sommes à de purs objets de connaissance⁶. Il est donc inévitable de nous intéresser aux « vrais acteurs » dans leurs « véritables situations existentielles », ce qui nous oblige à sauter de pieds joints dans la complexité et le dynamisme de nos vies. La question qui va se poser à nous n'est plus la question de l'universalité des droits de l'homme face à la diversité des cultures, mais prendra une tournure en quelque sorte plus pragmatique : si on prend au sérieux l'idéal des droits de l'homme et une démarche dialogale telle que nous l'avons brièvement illustré lors de notre premier désarmement culturel, quels sont alors les facteurs dans les diverses situations concrètes pour arriver à concrétiser cet idéal ? Comment contribuer à la réalisation de situations sécurisées ou prévaut un respect mutuel de tous les acteurs de la communauté humaine ? Les arguments universalistes ou culturalistes n'ont pas de valeur universelle : il s'agit dans chaque situation de mettre en rapport les différentes visions du monde et logiques culturelles avec les autres facteurs que sont les échelles, les temporalités, les ressources, les enjeux etc. auxquelles renvoient les autres cases du jeu des lois. Et les règles du jeu, en permanente renégociation, peuvent relever tout autant des ordonnancements sociaux négociés et acceptés évoqués plus haut et n'ont pas à être réduits à des

⁶ Sur la méthode du dialogue dialogal voir Panikkar 1984, sur son application dans le domaine du Droit et des droits de l'homme voir Eberhard 1999 et 2001 et Vachon 1990.

déclarations et conventions reflétant un ordonnancement social imposé ou se situer uniquement au niveau de principes abstraits. La sémiotique juridique nous enseigne à cet égard l'importance des modèles et des « récits » (*narratives*) dans le domaine du Droit - même dans ses aspects les plus normatifs (voir par exemple Jackson 1995 & 1996).

Il devient possible à travers un recentrage des problématiques à travers le jeu des lois de réfléchir à des manières de jouer le « jeu des droits de l'homme », c'est-à-dire dont l'horizon est celui de permettre une « vie digne » à tous les êtres humains, dans la complexité de nos situations existentielles, en évitant de s'encaster dans des vrais problèmes philosophiques qui sont parfois de « faux problèmes existentiels ». Inutile de préciser qu'une telle approche nous invite à repenser différemment nos Droits et à nous plonger sérieusement dans une réflexion sur les liens entre « droits de l'homme » et l'émergence de « cultures de la paix », ces dernières devant forcément se cristalliser dans des modèles de conduite et de comportement partagés de respect et de partage.

Nous avons maintenant, bien que de manière beaucoup trop brève, relativisé la notion de « culture » même, en retraçant son origine et en inscrivant la problématique des droits de l'homme et du dialogue interculturel dans un regard neuf, celui d'une anthropologie dynamique du Droit qui nous enseigne qu'au fondement de toute démarche interculturelle relative au Droit on trouvera, outre l'altérité et le pluralisme, aussi forcément la complexité.

Concluons maintenant sur un dernier désarmement, que nous appellerons existentiel, et qui s'il complète les deux désarmements précédents en leur donnant un horizon peut aussi être vu comme ce qui permet ces deux désarmements à un niveau fondamental.

III. Vers un désarmement existentiel – et une *Praxis Dianthropologique* des droits de l'homme ?

Nos cheminements précédents nous ont mené à un certain nombre de glissements et d'écarts par rapport à notre situation initiale. Nous sommes partis du *topos* des droits de l'homme. En les

prenant au sérieux et en approfondissant leur visée d'universalité, nous n'avons d'autre choix que de nous ouvrir à l'exigence dialogale. Ce faisant, et peut-être sans même trop nous en apercevoir au premier abord, nous nous sommes ainsi ouverts au pluralisme et à la complexité de nos situations existentielles, remettant ainsi en perspective nos rêves initiaux d'universalisme. Nous avons en quelque sorte abandonné l'univers qui nous était si familier pour nous enraciner dans un plurivers. La question qui se pose maintenant est de savoir comment vivre dans ce plurivers. Si ce n'est plus la Raison, lié au paradigme dialectique, qui peut nous servir de guide principal pour vivre nos vies, sur quoi alors fonder nos *praxis* ?

Nos désarmements culturels précédents nous invitent à un autre désarmement plus existentiel, où il s'agira de s'émanciper du règne tout puissant du *logos*, et de nous ouvrir au domaine du *mythos* - et de ce que Raimon Panikkar (1987) appelle une « confiance cosmique » (voir aussi Vachon 2000 : 16). Ce désarmement ne signifie pas rejet du *logos* et de la Raison, mais sa traversée, le fait que tout en les respectant, on les traverse et qu'on ne se laisse pas emprisonner par eux. Nous n'avons plus ici beaucoup de place et nous nous contenterons donc de pointer vers un tel désarmement existentiel à travers le symbole d'une Praxis Dianthropologique des droits de l'homme⁷.

Il s'agit tout d'abord d'une *praxis* interculturelle des droits de l'homme. Les droits de l'homme dans leur sens plein, c'est-à-dire si nous ne les réduisons pas à leur dimension de technique juridique mais sommes ouverts à leur dimension symbolique, existentielle, ne peuvent se résumer ni à des spéculations purement intellectuelles, ni à des approches simplement positivistes ou « technocratiques ». Approcher les droits de l'homme essentiellement de façon instrumentale, dans les termes d'une *poiesis*, nous semble fondamentalement les dénaturer (voir Meyer-Bisch 1992 : 338ss). D'autre part, il s'agit de ne pas non plus les réduire à une pratique non éclairée, à une mise en oeuvre tellement focalisée sur eux qu'on en perd la conscience du contexte plus large et de l'exigence de dialogue interculturel. En effet, s'il ne s'agit pas pour nous d'abandonner la référence aux droits de l'homme, puisqu'en tant qu'occidentaux ils constituent notre *topos* de référence, il faut cependant ouvrir ce *topos* au maximum pour permettre l'émergence de lieux de rencontre, de partage et d'enrichissement mutuels avec d'autres traditions humaines.

⁷ Pour compléter ces présentations le lecteur pourra se reporter à Eberhard 2000b, Panikkar 1995 et Vachon 2000.

Insister sur la *praxis* c'est donc insister sur l'action créatrice, porteuse de sens, qui doit constituer notre horizon. Et cette *praxis* devra être «Dianthropologique ». Nous voulons par là insister sur les trois racines qui composent ce mot : *dia* : à travers, *anthropos* : l'Homme et *logos* : le discours ou la logique.

Dans une première acception, « *praxis dianthropologique* » renvoie à une *praxis* qui trouve son épanouissement dans le voyage à travers nos différentes anthropologies, nos différents logiques et discours. L'expression renvoie ainsi directement à notre démarche dialogale (*dia - logoi*), avec l'avantage à travers l'inclusion de la racine *anthropos*, de tout de suite amener l'Homme dans l'image et de nous orienter d'emblée outre vers nos représentations diverses, vers nos situations existentielles concrètes et vers nos vies, vers nos «jeux en société se mettant en formes par le Droit ».

Dans une deuxième acception, *praxis dianthropologique*, renvoie à une *praxis*, qui transperce le *logos*. Il n'est pas suffisant d'uniquement ouvrir nos théories du Droit et des droits de l'homme à d'autres logiques et représentations. Il faut compléter ces efforts de théorisation interculturelle par une approche interculturelle permettant de nous enraciner dans un mythe pluraliste de la Réalité. Enfin, dans cette même optique d'une traversée du *logos*, il s'agit aussi de prendre au sérieux ce que peuvent nous enseigner les traditions spirituelles de l'humanité qui sont des sciences de l'Homme dont le principal outil n'est pas le *logos* et le raisonnement mais des «méthodes » permettant l'expérience personnelle de ce que nous sommes au niveau le plus profond (voir Eberhard 2000 : 318 ss et 355 ss). «Praxis Dianthropologique » des droits de l'homme, avec des majuscules, renvoie ainsi à une *praxis* interculturelle des droits de l'homme, telle qu'elle apparaît dans le développement et la complémentarité des deux acceptions exposées ci-dessus, des deux « *praxis dianthropologiques* », avec minuscules. Elle nous ouvre à nos différentes manières d'être humain, à nos « communes humanités », à l'espace de « jeu » que nous partageons, à notre communauté humaine, ainsi qu'au mythe pluraliste les sous-tendant et à l'horizon « spirituel » les « surplombant » ou les imprégnant pour leur donner sens.

Mais pour résumer et pour conclure, rappelons que le fondement de toute démarche véritablement dialogale - et le lecteur l'aura déjà compris - c'est de prendre conscience que s'ouvrir à l'autre et

au monde suppose d'abord de s'ouvrir à soi-même - de même qu'une véritable ouverture à soi-même suppose de s'ouvrir aux autres et au monde. Le reste ne sont que des ornements.

Bibliographie :

ALLIOT Michel, 1983, «Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit», *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 6, p 83-117

ALLIOT Michel, 1989, «La méditerranée et le Droit», *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 15, p 31-36

BAUMAN Zygmunt, 1987, *Legislators and Interpreters - On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Great Britain, Polity Press, 209 p

BERTHOUD Gérald, 1992, «Droits de l'homme et savoirs anthropologiques», *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Suisse, Librairie Droz S.A., 294 p (139-160)

CUCHE Denys, 1998 (1996), *La notion de culture dans les sciences sociales*, France, La Découverte, Col. Repères, 123 p

DUMONT Louis, 1991 (1983), *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Saint Amand (Cher), Seuil, 3e éd., Col. Points, Série Essais, 310 p

EBERHARD Christoph, 1999, « Pluralisme et dialogisme. Les droits de l'homme dans une mondialisation qui ne soit pas uniquement une occidentalisation », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 13, 1er semestre, p 261-279

EBERHARD Christoph, 2000, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un Droit de Paix*, Thèse de Doctorat en Droit, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 464 p (synthèse consultable sur <http://www.dhdi.org>)

EBERHARD Christoph, 2000b, « Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 97-113 (consultable sur <http://www.dhdi.org>)

EBERHARD Christoph, 2001, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », to be published in *Social & Legal Studies. An International Journal*

ESTEVA Gustavo, PRAKASH Madhu Suri, 1998, *Grassroots Post-Modernism - Remaking the Soil of Cultures*, United Kingdom, Zed Books, 223 p

JACKSON Bernard S., 1995, *Making Sense in Law*, U.K., Deborah Charles Publications, Legal Semiotics Monographs Series, 516 p

JACKSON Bernard S., 1996, *Making Sense in Jurisprudence*, U.K., Deborah Charles Publications, 362 p

LATOUCHE Serge, 1991, *La planète des naufragés - Essai sur l'après-développement*, Saint-Amand (Cher), La Découverte, Col. Essais, 235 p

LE ROY Étienne, 1998, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité », LAJOIE André, MACDONALD Roderick A., JANDA Richard, ROCHER Guy (éds.), *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, Bruxelles, Bruylant/Thémis, 266 p (29-43)

LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p

LE ROY Étienne & Jacqueline (éds.), 2000, *Un passeur entre les mondes. Le livre des Anthropologues du Droit disciples et amis du Recteur Michel Alliot*, France, Publications de la Sorbonne, 357 p

MEYER-BISCH Patrice, 1992, *Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en oeuvre des droits de l'homme*, Suisse, Éditions Universitaires Fribourg, 401 p

PANIKKAR Raimon, 1984, « The Dialogical Dialogue », WHALING F. (éd.), *The World's Religious Traditions*, Edinburgh, T. & T. Clark, 311 p (201-221)

PANIKKAR Raimon, 1987, « The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality ? », *Invisible Harmony. Essays on Contemplation & Responsibility*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, 210 p (145-182)

PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 160 p

PANIKKAR Raimon, 1995, *Cultural Disarmament - The Way to Peace*, USA, Westminster John Knox Press, 142 p

VACHON Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique - une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, p 163-173

VACHON Robert, 1997, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 Février 1997, 34 p, consultable sur <http://www.dhdi.org>

VACHON Robert, 2000, « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 9-21 (consultable sur <http://www.dhdi.org>)

van de KERCHOVE Michel, OST François, 1992, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, Vendôme, PUF, 1992, Col. Les voies du droit, 268 p