

## Universalité et altérité : regard critique sur la place des droits humains

Mémoire réalisé par  
**Marie Umbach**

Promoteur  
**Nicolas Bonbled**

Année académique 2017-2018  
**Master en droit**



Le plagiat entraîne l'application des articles 87 à 90 du règlement général des études et des examens de l'UCL.

Il y a lieu d'entendre par « plagiat », l'utilisation des idées et énonciations d'un tiers, fussent-elles paraphrasées et quelle qu'en soit l'ampleur, sans que leur source ne soit mentionnée explicitement et distinctement à l'endroit exact de l'utilisation.

La reproduction littérale du passage d'une oeuvre, même non soumise à droit d'auteur, requiert que l'extrait soit placé entre guillemets et que la citation soit immédiatement suivie de la référence exacte à la source consultée.\*.

En outre, la reproduction littérale de passages d'une oeuvre sans les placer entre guillemets, quand bien même l'auteur et la source de cette oeuvre seraient mentionnés, constitue une erreur méthodologique grave pouvant entraîner l'échec.

\* A ce sujet, voy. notamment <http://www.uclouvain.be/plagiat>.



Je remercie chaleureusement toutes les personnes qui m'ont aiguillée, inspirée, motivée, écoutée, conseillée et soutenue tout au long de l'accouchement de ce mémoire, et notamment

mon promoteur Nicolas Bonbled ; le professeur Neville Cox (Trinity College Dublin), dont les merveilleux cours de droit islamique ont nourri ma démarche et ma réflexion ; Marion de Nanteuil, mon infailible compagne de galère ces derniers mois ; mes amis Hanna Moller, Alexis Vandergheynst, Antoine Poucet, Rosalie De Houck, Lilly Brosowsky et Blandine Ripert pour leur présence, leur soutien inconditionnel et leurs avis enrichissants ; et enfin ma famille, dont la confiance demeure proverbiale contre vents et marées.



« Les droits de l'homme sont devenus le principal article de foi d'un monde qui ne croit presque plus  
en rien »

Michael Ignatieff, *Droits de l'homme : la crise de la cinquantaine*



# Table des matières

Introduction.....	5
1. Les droits humains et leur universalité .....	8
1.1 Genèse de la consécration internationale des droits humains .....	8
1.2 Le concept d'universalité des droits humains.....	10
1.2.1 Sa signification.....	10
1.2.2 Mise en place du questionnement .....	11
1.3 Questionnement sur l'universalité des droits humains.....	13
1.3.1 Universalité des origines .....	13
a) Origines formelles .....	13
b) Origines historiques et multiculturalité.....	15
c) Les droits humains face à la culture .....	18
1.3.2 Adhésion aux droits humains.....	20
1.4 Universalité des droits humains et islam .....	22
1.4.1 La place de la tradition islamique aux origines de la Déclaration universelle des droits de l'homme.....	22
1.4.2 Islam et droits fondamentaux : visions doctrinales contemporaines.....	25
1.5 Retour au fondement des droits fondamentaux.....	26
2. La dignité humaine comme fondement des droits .....	28
2.1 La dignité humaine dans les instruments internationaux de protection des droits humains.....	28
2.1.1 Présence.....	28
2.1.2 Signification.....	30
2.1.3 Universalité .....	32
2.2 La dignité humaine dans la tradition islamique .....	34
2.2.1 La dignité humaine dans les sources islamiques .....	34
a) Le Coran .....	34
b) La Sunna.....	36
2.2.2 La dignité humaine en tant que karama dans les lois fondamentales des pays arabomusulmans.....	36
2.2.3 Karama dans les textes juridiques internationaux arabes et musulmans.....	39
2.3 Conclusions sur l'universalité de la dignité humaine .....	41
3. Protéger et réaliser l'humain : les limites des droits.....	43
3.1 La version islamique : des droits et des devoirs.....	43
3.2 Intérêt d'explorer ces notions .....	44
3.3 Le sort des devoirs dans les instruments internationaux de protection des droits.....	46
3.3.1 Les devoirs dans la pensée du milieu du vingtième siècle.....	46
3.3.2 Les devoirs dans la Déclaration universelle des droits de l'homme.....	48
3.4 Initiatives internationales en matière de devoirs et responsabilités.....	51
3.4.1 La Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures de l'UNESCO.....	51
3.4.2 La Déclaration universelle des obligations de la personne de l'InterAction Council.....	52
3.4.3 La Déclaration des devoirs et des responsabilités de l'homme de l'UNESCO et la ville de Valence.....	54
3.4.4 L'avant-projet de « Declaration on Human Social Responsibilities » du Comité des droits de l'homme des Nations Unies.....	55
3.4.5 La Résolution 1845 de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe.....	56
3.5 Conclusions sur les devoirs et les responsabilités.....	57
3.6 Réflexion finale : l'individu et la collectivité.....	58
Conclusion.....	60
Bibliographie.....	63



## Introduction

Nous sommes le 8 mai 1945. Il est 23h01. Ça y est, l'Allemagne vient de capituler. C'est fini. Le monde se regarde, éberlué. Comment a-t-on pu en arriver là ? De Bruxelles à Varsovie, de Berlin à Rome, l'Europe est jonchée de ruines et de cadavres. Épuisée, elle a courbé l'échine face au festival d'horreurs qui ont souillé sa splendeur passée. Plus on creuse, plus on découvre l'ampleur d'une barbarie sans nom dont la fière civilisation européenne ne se serait jamais crue capable un demi-siècle auparavant. On a tué, certes. Mais on a fait pire, bien pire. On a écrasé, humilié, supplicié avec un plaisir non dissimulé et une cruauté sans pareille. On a retiré à l'humain sa dignité.

Plus jamais ça.

C'est ainsi que commence le manifeste des droits humains internationaux<sup>1</sup>. Face à ce profond traumatisme, ils émergent très rapidement dans l'après-guerre. L'objectif de ces droits est de protéger la valeur intrinsèque de chaque être humain et de permettre son épanouissement. Une première allusion aux droits humains est faite dès 1945 dans la Charte des Nations Unies, suivie de l'adoption quasiment unanime en 1948 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Document fondateur, la Déclaration universelle est parfois décrite comme la Constitution du mouvement international des droits humains<sup>2</sup>. Les droits qu'elle proclame ont ensuite été coulés dans des traités juridiquement contraignants à la ratification quasiment universelle, auxquels se sont adjoints d'autres instruments de protection des droits fondamentaux. Ce corpus international est complété par divers instruments au niveau régional et local.

Ainsi que l'indique le nom de la Déclaration de 1948 ainsi que le fait qu'elle ait été adoptée au sein des Nations Unies, les droits humains ont vocation à avoir une portée universelle, qui couvre l'ensemble du monde. C'est précisément cette vocation des droits humains à l'universalité que nous souhaitons questionner dans ce mémoire. Ce questionnement nous a été inspiré par l'étude du droit islamique, souvent pointé du doigt comme "irrespectueux" de certains droits fondamentaux<sup>3</sup>. La problématique de ces conflits perçus entre le droit islamique et les droits fondamentaux est d'autant

---

1 Nous avons pris le parti d'utiliser l'expression « droits humains » plutôt que « droits de l'homme » tout au long de ce mémoire, car nous trouvons la première rhétoriquement plus inclusive.

2 M. LAFFERTY et M. O'BOYLE, « General principles and Constitutions as sources of human rights law », in *The Oxford handbook of International human rights law*, D. Shelton (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 203.

3 Ce questionnement nous a été inspiré par le droit islamique parce que nous l'avons étudié, mais nous soulignons que d'autres religions, idéologies et cultures peuvent également rentrer en conflit avec les droits humains sur certains points. Notre but n'est pas de pointer l'islam en particulier du doigt.

plus relevante à l'heure actuelle que les sociétés occidentales qui abritent une communauté musulmane substantielle y sont aujourd'hui confrontées de l'intérieur<sup>4</sup>.

La polémique autour du parti belge *Islam*, créé en 2012 par une poignée d'hommes musulmans, offre un bon exemple de la cristallisation des tensions entre les valeurs libérales occidentales et islamiques conservatrices. Le programme de ce parti est principalement composé de propositions sociales, mais le retour à une moralité renforcée, l'interdiction de l'avortement et de l'euthanasie, la création d'espaces réservés aux femmes dans les transports publics et l'introduction de la polygamie figurent également au menu<sup>5</sup>. Plus tôt cette année, lorsqu'il a dévoilé son programme pour les élections communales de 2018, le parti a essuyé des réactions enflammées du monde politique et citoyen. Il a à de multiples reprises été accusé de promouvoir des idées contraires aux droits et libertés et à tout ce que la Belgique représente, et plusieurs politiciens ont exprimé leur souhait de le voir interdire. Théo Franken est allé jusqu'à déclaré qu'« ils appellent sans vergogne à l'introduction de la sharia, ce qui va à l'encontre des droits humains et les rend antidémocratiques », et que « sous la sharia, les femmes n'ont aucuns droits »<sup>6</sup>.

Ce type de critiques véhémentes nous a poussé à nous interroger sur l'origine et les justifications des prétentions des droits humains à l'universalité<sup>7</sup>. Notre démarche a été d'examiner l'universalité des droits humains de façon générale, avant de nous interroger plus particulièrement sur les rapports de ceux-ci avec l'islam. Nous sommes consciente de nous jeter dans la gueule du loup en nous confrontant à une telle question, car celle-ci est un puits sans fond qui a constitué le sujet de d'un nombre incalculable d'ouvrages et d'articles, mais nous ne prétendons pas lui apporter une réponse univoque et définitive. Notre but est davantage, à travers cette question, d'effectuer une réflexion critique sur la place des droits humains dans le monde, ces droits qui, ultime paradoxe au regard de leurs origines, sont parfois eux-mêmes brandis pour justifier des interventions militaires.

Ce mémoire s'articule en trois parties. La première est dédiée à l'étude de la question de l'universalité des droits humains (1). Elle commence par un exposé sur la genèse des instruments

---

4 Il faut avant tout noter que les conflits entre islam et droits fondamentaux dépendent de la doctrine islamique que l'on considère, qui sera plus ou moins libérale ou conservatrice. Il va de soi que tous les musulmans présents dans des États occidentaux ne sont pas adeptes d'une interprétation fondamentale de l'islam.

5 X, *Site web du Parti Islam*, <https://www.islam2012.be/accueil-liste-islam-belgique>, consulté le 27 avril 2018.

6 Belga, « Vives réactions du monde politique flamand au programme du parti Islam », *La Libre Belgique*, 6 avril 2018, <http://www.lalibre.be/actu/politique-belge/vives-reactions-du-monde-politique-flamand-au-programme-du-parti-islam-5ac7bce4cd709bfa6b37b88b>, consulté le 27 avril 2018.

7 En fait de droits humains, nous nous sommes concentrée sur les droits tels que consacrés dans la Déclaration universelle et les textes subséquents.

fondamentaux de protection des droits (1.1), suivi par la définition de la notion d'universalité et la mise en place du questionnement par rapport à celle-ci (1.2). Ensuite vient l'examen proprement dit de l'universalité des droits humains (1.3), qui se subdivise entre l'universalité des origines formelles, historiques et culturelles et l'adhésion à ces droits. Ceci est suivi de l'examen de la question de l'universalité des droits humains au regard de l'islam (1.4), à travers la place de l'islam aux origines de la Déclaration et les conceptions doctrinales islamiques des rapports entre islam et droits humains. Finalement, la conclusion tirée de l'examen de l'universalité des droits humains mène à la décision d'examiner la dignité humaine, conçue comme fondement des droits humains dans la Déclaration, pour déterminer si l'on peut au moins considérer ce fondement comme universel (1.5).

La seconde partie est dédiée à l'étude de la dignité humaine en tant que fondement des droits humains et de son universalité (2). Elle démarre par une étude de la présence de la dignité humaine dans les instruments internationaux de protection des droits humains, de sa signification et de son universalité (2.1). Elle est suivie de l'analyse de la dignité humaine dans la tradition islamique (2.2), à la fois dans les sources islamiques, dans les lois fondamentales des pays musulmans et dans les textes internationaux arabes et musulmans. La conclusion tirée de l'examen de la dignité humaine en tant que fondement supposément universel des droits humains (2.3) ouvre le questionnement de la partie suivante.

La dernière partie aborde la question des alternatives aux droits (3). Elle explore les notions de devoirs et responsabilités, tirées de l'analyse du droit islamique (3.1). Cette section aborde l'intérêt de ces notions de devoirs et de responsabilités (3.2), leur présence dans les instruments internationaux de protection des droits humains (3.3) et les initiatives internationales récentes qui existent en la matière (3.4) avant de conclure sur ces notions (3.5). Elle se termine par une réflexion finale sur l'individu et la collectivité (3.6).

# 1. Les droits humains et leur universalité

## 1.1 Genèse de la consécration internationale des droits humains

La consécration des droits humains dans le droit international telle qu'on la connaît aujourd'hui débute avec la Charte des Nations Unies, adoptée à San Francisco le 26 juin 1945. Celle-ci ne contient pas de catalogue de droits fondamentaux malgré la proposition de Ricardo Alfaro, Ministre des Affaires étrangères du Panama, d'y inclure le « Statement of Essential Human Rights » élaborée au sein de l'American Law Institute en 1944<sup>8</sup>. Mais elle contient toutefois des références non négligeables aux droits humains ; elle fixe le respect universel de ces droits comme l'une de ses valeurs fondamentales et l'un des objectifs de la communauté internationale, notamment en coopérant à travers les institutions des Nations Unies<sup>9</sup>. Le Comité Économique et Social est chargé par l'article 68 de la Charte de mettre sur pied une commission sur le thème des droits humains, ce qu'il fait dès 1946 en mettant sur pied une forme nucléaire de celle-ci, composée de neuf membres et placée sous la présidence d'Eleanor Roosevelt<sup>10</sup>.

Au terme de sa première session, cette Commission élabore une recommandation préconisant la rédaction d'une charte internationale des droits humains. Le Comité Économique et Social étend ensuite la composition de la Commission des droits de l'Homme à un nombre plus large de représentants d'États-membres (et non des experts indépendants, alors que la Commission en avait émis le vœu)<sup>11</sup>. Les États représentés au sein de la Commission à ce moment sont les suivants : l'Australie, la Belgique, la République Soviétique Socialiste de Biélorussie, le Chili, la Chine, l'Égypte, la France, l'Inde, l'Iran, le Liban, le Panama, la République des Philippines, le Royaume-Uni, les États-Unis d'Amérique, l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques, l'Uruguay et la Yougoslavie<sup>12</sup>.

---

8 O. DE SCHUTTER, *International Human Rights Law. Cases, materials, commentary*, 2<sup>e</sup> éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 14 à 17.

9 Le préambule de la Charte se réfère aux droits de l'homme en tant que valeur fondamentale de la communauté internationale. L'article 1 place comme objectif fondamental des Nations Unies la coopération internationale pour promouvoir et encourager le respect des droits humains et des libertés fondamentales pour tous sans discrimination. L'article 55 réitère la mission de promotion du respect universel des droits humains pour tous sans discrimination des Nations Unies. L'article 62 confère au Comité Économique et Social des Nations Unies la compétence d'effectuer des recommandations au sujet de la promotion du respect des droits humains et des libertés fondamentales pour tous. L'article 68 dispose que le Comité Économique et Social met en place une commission pour la promotion des droits de l'homme.

10 O. DE SCHUTTER, *op. cit.*, p. 14 à 17.

11 *Ibid.*

12 J. MORSINK, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 4.

Le travail de la Commission des droits de l'homme est réparti entre trois groupes de travail : un premier chargé d'établir le texte d'une déclaration de droits fondamentaux non contraignante, un second chargé de produire un texte juridiquement contraignant, et un troisième travaillant sur des mesures de mise en œuvre<sup>13</sup>.

Le premier groupe, qui commence dès février 1947 son travail d'élaboration d'une déclaration internationale des droits humains, est composé dans un premier temps d'Eleanor Roosevelt, représentante des États-Unis et présidente de la Commission des droits de l'homme, de Peng Chun Chang, représentant de la Chine (à l'époque nationaliste) et vice-président de la Commission, et de Charles Malik, représentant du Liban et rapporteur de la Commission. Assez rapidement, le comité de rédaction est élargi à de nouveaux membres : René Cassin, représentant de la France, qui jouera un rôle très important dans l'élaboration de la Déclaration, ainsi que des représentants de l'Australie, du Chili, de l'Union Soviétique et du Royaume-Uni. Leur tâche est lourde : rédiger un texte qui soit acceptable pour tous les États membres des Nations Unies, ce qui n'est pas une mince affaire lorsque l'on sait que les Nations Unies comprennent à cette période trente-sept États de tradition judéo-chrétienne, onze États de tradition islamique, six États marxistes et quatre États bouddhistes<sup>14</sup>.

C'est à John Humphrey, directeur du département des droits de l'homme du Secrétariat Général des Nations Unies, qui intervient en tant que soutien des travaux de la Commission et non en qualité de représentant d'un État membre, que revient la tâche de rédiger un projet préliminaire. Pour ce faire, il s'inspire de diverses sources telles que des Constitutions nationales et des projets fournis par des gouvernements et des organisations non gouvernementales. Le projet de déclaration est accompagné d'un document qui cite les sources d'inspiration de chaque article de ce projet. Ce document montre que chaque article est lié à des dispositions constitutionnelles émanant de différents États à travers le monde<sup>15</sup>.

Ensuite, un groupe de travail est constitué au sein du comité de rédaction de la déclaration afin de réarranger et de réécrire les articles de ce projet suite aux discussions du comité. Au terme de divers débats, discussions et réécritures, le projet est soumis à la Commission des droits de l'homme au sein de laquelle ont lieu des négociations en vue de l'établissement du texte final<sup>16</sup>. La Déclaration

---

13 O. DE SCHUTTER, *op. cit.*, p. 14 à 17.

14 J. MORSINK, *op. cit.*, p. 21.

15 M. LAFFERTY et M. O'BOYLE, *op. cit.*, p. 199.

16 *Ibid.*, p. 200.

universelle des droits de l'homme est finalement adoptée par l'Assemblée Générale des Nations Unies le 10 décembre 1948. Cette Déclaration n'est pas juridiquement contraignante pour les États, mais elle est suivie des Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels, tous deux de 1966. Ils incorporent les droits contenus dans la Déclaration et les rendent juridiquement contraignants pour les États les ayant ratifiés, ce qui est le cas de la quasi totalité des États existants à ce jour. Après cela, de nombreux traités de protection des droits de l'homme voient le jour sous l'égide des Nations Unies<sup>17</sup>.

## 1.2 Le concept d'universalité des droits humains

### 1.2.1 Sa signification

Dans un premier temps, il est important de clarifier ce qui est entendu par « l'universalité des droits humains ». En terme de « droits humains », nous visons les droits consacrés dans les instruments internationaux fondamentaux des Nations Unies ; nous nous concentrons plus particulièrement sur la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Le mot « universalité » est nettement moins aisé à circonscrire. L'Encyclopédie *Universalis* le définit de la façon suivante : « caractère de ce qui est universel, général ou qui s'étend à un ensemble de lieux ou d'êtres », ou « l'aptitude à toute chose, le caractère d'un esprit universel »<sup>18</sup>. Il en ressort des idées de généralité, de totalité, de polyvalence.

Une telle idée de généralité appliquée aux droits de l'homme peut encore être comprise de multiples façons. Eva Brems, dans sa thèse intitulée « Human rights : universality and diversity », s'est attelée à la lourde tâche de clarifier l'expression « universalité des droits de l'homme ». Elle distingue une quinzaine de sens différents qui s'y attachent, sans prétendre à l'exhaustivité<sup>19</sup>. A notre sens, ces diverses significations peuvent être regroupées autour de trois axes : l'applicabilité générale et mondiale des droits humains, l'adhésion à et l'application de ces droits, et la dimension globale de leurs origines.

Le premier axe de l'universalité, celui de l'applicabilité générale et mondiale des droits humains, repose sur la conception fondamentale que ces droits appartiennent à chaque être humain sur cette planète de manière égale et sans discrimination. Les droits humains sont par définition universels en

---

17 O. DE SCHUTTER, *op. cit.*, p. 17 à 21.

18 X, « Universalité », *Dictionnaire de l'Encyclopédie Universalis*, <https://www.universalis.fr/recherche/q/universalite>, consulté le 12 juin 2018.

19 E. BREMS, *Human rights: universality and diversity*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 2001, p. 3 à 16.

ce sens, qui est de l'ordre du prescriptif davantage que du descriptif<sup>20</sup>. De cette idée centrale découlent d'autres implications normatives de l'universalité de ces droits : ils jouissent d'une opposabilité générale, ils doivent être évalués et appliqués partout à l'aide de standards uniformes et cohérents, ils sont indivisibles, ils occupent une place prioritaire dans la hiérarchie des normes<sup>21</sup>.

Le second axe de l'universalité des droits humains se concentre sur l'universalité de leurs origines et de leur composition. D'un point de vue de leurs origines historiques, la proposition selon laquelle les droits humains sont universels signifie que toutes les cultures auraient contribué à leur formation. D'un point de vue de leur origine formelle, ces droits sont universels si des représentants de tous les peuples ont participé à leur élaboration. Le concept d'universalité temporelle implique qu'aussi loin qu'on remonte dans le passé, il devrait être possible de retrouver les idées qui président à l'élaboration de ces droits, même si pas les droits en tant que tels ; et dans le futur, ces droits ou au moins leurs idées directrices resteraient éternellement valides. Quant à leur composition, ils sont universels s'ils constituent une mosaïque multiculturelle qui parvient à répondre aux besoins de personnes vivant des contextes et des situations très différentes<sup>22</sup>.

Le troisième axe est celui de l'universalité des droits humains en tant que l'adhésion à ceux-ci et leur application effective ; cet axe est donc davantage de l'ordre du descriptif que du prescriptif. Une première dimension de cet axe est l'universalité des droits passant par l'adhésion formelle de tous les États ou quasiment aux instruments internationaux de protection de ces droits. Une autre forme d'universalité passe par une adhésion substantielle, en termes anthropologiques ou philosophiques, de tous les êtres humains aux droits humains. Une alternative proche est celle basée sur une adhésion fonctionnelle, selon laquelle des individus de milieux, de cultures et de convictions les plus diverses de par le monde ressentent le besoin de la protection offerte par les droits humains et les invoquent. Toujours dans cette optique d'une universalité descriptive, Brems évoque encore l'universalité des droits humains au sens de leur mise en œuvre mondiale<sup>23</sup>.

### **1.2.2 Mise en place du questionnement**

Le premier axe mentionné ci-dessus couvre ce que Jack Donnelly appelle une universalité conceptuelle : elle revient à dire que si de tels droits existent, ils appartiennent par définition à chacun de façon égale et inaliénable, mais sans aborder la question de l'existence effective de ces

---

20 E. BREMS, *op. cit.*, p. 3 à 16.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

droits ou de leur contenu<sup>24</sup>. Par conséquent, ce que nous souhaitons interroger, c'est ce que Donnelly appelle l'universalité substantielle des droits consacrés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et les traités subséquents<sup>25</sup>. C'est la question de savoir s'il s'agit là d'une conception partagée par tous. A l'intérieur de celle-ci se relie et se mélangent les questions relatives aux origines des droits humains, à l'adhésion formelle et substantielle de l'ensemble des peuples à ces droits, ou encore à leur mise en œuvre effective.

Certes, l'on peut se demander si cette question présente un intérêt dès lors que (quasiment) l'ensemble des États ont adhéré de manière formelle aux instruments internationaux de protection des droits humains et sont juridiquement contraints de les respecter. Il nous semble toutefois que l'adhésion philosophique ou anthropologique des peuples soit un élément à ne pas négliger dans la quête d'une application effective des droits humains au cœur de la réalité quotidienne de chaque État<sup>26</sup>, quelque fussent les cultures et les idéologies qui l'habitent. De plus, il est important de se réinterroger sur le sens et la légitimité des droits humains tels qu'ils sont consacrés et sur la place prépondérante qu'ils occupent dans le monde contemporain, car la remise en question est une entreprise fondamentale pour toute société qui aspire à être la meilleure possible.

Ce questionnement met en lumière les liens étroits qui existent entre les trois axes de l'universalité présentés ci-dessus : l'adhésion formelle mais aussi anthropologique et philosophique est essentielle pour concrétiser l'impératif normatif selon lequel chaque humain doit jouir également des mêmes droits qui lui reviennent de par son humanité<sup>27</sup>. Cette adhésion substantielle de tous aux droits humains est également fortement liée aux origines et à la composition de ces droits, car elle va être facilitée par le fait que n'importe quel individu puisse retrouver une part de son identité culturelle ou idéologique dans ces droits, ou au moins dans les principes généraux qui y président.

Sur base de ce questionnement de la diversité des origines et de la composition des droits humains, on peut s'interroger sur la légitimité de ce courant de pensée droit-de-l'hommiste en tant que vérité absolue et intemporelle. Les droits humains sont en effet souvent brandis et imposés face à certaines pratiques et convictions idéologiques ou culturelles décrites comme incompatibles avec ceux-ci.

---

24 J. DONNELLY, « The Relative Universality of Human Rights », *Hum. Rts. Q.*, 2007, p. 282 et 283.

25 *Ibid.*

26 E. BREMS, *op. cit.*, p. 9 et 10.

27 *Ibid.*

## 1.3 Questionnement sur l'universalité des droits humains

### 1.3.1 Universalité des origines

#### a) Origines formelles

Selon Eva Brems, les droits sont universels du point de vue de leur origine formelle si des représentants de tous les peuples et de toutes les cultures ont formellement participé à leur élaboration. Il est entendu que la Déclaration universelle des droits de l'homme ne répond pas à cette exigence au sens le plus strict ; toutefois, cette exigence peut être interprétée de manière plus souple. Dans cette mesure, certains auteurs défendent l'universalité de la Déclaration parce que des représentants de tous les continents étaient présents dans la Commission des droits de l'homme au moment de sa rédaction. D'autres mettent au contraire en doute cette universalité en pointant notamment du doigt la sous-représentation des pays du « tiers-monde » lors de ce processus<sup>28</sup>.

Il convient de remarquer que le comité de rédaction de la Déclaration, s'il n'était pas composé que de représentants de l'Ouest libéral, comprenait principalement des représentants de la tradition judéo-chrétienne : la France, le Royaume-Uni, le Chili, les États-Unis, l'Australie, et même le Liban étant donné que cet État compte une proportion importante de chrétiens et que son représentant, Charles Malik, était lui-même chrétien. La Russie et la Chine étaient les seules représentantes de courants de pensée radicalement différents, la Russie se démarquant par son marxisme et la Chine (nationaliste) par son inspiration confucianiste. Les divergences de pensée entre Peng Chun Chang, le représentant chinois, et ses pairs se ressentirent manifestement assez rapidement au sein du groupe restreint qui débuta les travaux de la Déclaration, ainsi qu'en témoigne une discussion entre P.C. Chang, Charles Malik, Eleanor Roosevelt et John Humphrey, rapportée par ce dernier<sup>29</sup>. Humphrey, le rédacteur du premier jet de la Déclaration, était lui-même canadien et ne pouvait donc pas se targuer d'amener au texte une perspective fondamentalement distincte de celle de la majorité.

La composition de la Commission des droits de l'homme était tout de même représentative d'un plus

---

28 E. BREMS, *op. cit.*, p. 8.

29 « [Peng-chun] Chang [China] and [Charles Habib] Malik [Lebanon] were too far apart in their philosophical approaches to be able to work together on a text. There was a good deal of talk, but we were getting nowhere. Then, after still another cup of tea, Chang suggested that I put my other duties aside for six months and study Chinese philosophy, after which I might be able to prepare a text for the committee. This was his way of saying that Western influences might be too great, and he was looking at Malik as he spoke. He had already, in the Commission, urged the importance of the historical perspective. There was some more discussion mainly of a philosophical character, Mrs Roosevelt saying little and continuing to pour tea ». J. HUMPHREY, *Human Rights and the United Nations : A Great Adventure*, Dobbs Ferry, N.Y.: Transational, 1984, p. 29, cité par J. MORSINK, *op. cit.*, p. 5.

large éventail de cultures et d'idéologies<sup>30</sup>, de même que la composition de l'Organisation des Nations Unies de façon générale en 1948<sup>31</sup>. On remarque néanmoins l'absence quasi totale d'États africains, encore sous domination coloniale.

Le 10 décembre 1948, la Déclaration est adoptée par les Nations Unies à raison de quarante-huit votes en faveur, aucun vote contre et huit abstentions. Formellement, aucun État membre des Nations Unies à l'époque n'était donc opposé à l'adoption de la Déclaration. Les huit abstentions émanaient du bloc communiste (L'Union Soviétique, l'Ukraine, la Biélorussie, la Yougoslavie et la Pologne), ainsi que de l'Afrique du Sud et l'Arabie Saoudite. Les États du bloc communiste s'abstinrent parce qu'ils n'étaient pas en accord avec la conception de la relation entre l'État et l'individu postulée par la Déclaration, valorisant trop peu le rôle de l'État à leur goût. Certains affirmèrent tout de même distinctement leur accord de principe avec l'idée de droits garantis aux hommes pour les protéger contre la reproduction des atrocités du passé<sup>32</sup>.

L'Arabie Saoudite, quant à elle, était en désaccord avec la formulation de l'article 16 de la Déclaration au sujet du droit au mariage, car ce droit était lié à une interdiction de discrimination sur base de la religion, jugée contraire à l'islam dans le cadre du mariage. Elle était également opposée à la clause de l'article 18 de la Déclaration qui dispose que chacun a le droit de changer librement de religion ou de convictions, car il s'agissait à nouveau à ses yeux d'un prescrit contraire à l'islam. L'Afrique du Sud, enfin, alléguait que la Déclaration allait trop loin en consacrant certains droits, notamment les droits économiques, sociaux et culturels, qui ne comptaient pas selon elle au nombre des droits élémentaires et essentiels dont la Charte des Nations Unies s'était promise de promouvoir le respect. En réalité, ceci n'était qu'un prétexte pour masquer la crainte de l'Afrique du Sud de voir la Déclaration brandie pour condamner sa politique d'apartheid<sup>33</sup>.

En conclusion, la Déclaration peut prétendre à une certaine universalité sur le plan de la participation purement formelle à son adoption. Cependant, l'influence occidentale et judéo-chrétienne sur la Déclaration reste prépondérante en terme des individus dont l'impact fut considérable sur la rédaction de la celle-ci. La qualité de cette universalité est également mise en

---

30 Voir *supra*, 1.1, pour l'énumération des États représentés à la Commission des droits de l'homme à l'époque de la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme.

31 A ce sujet, voir X, « Progression du nombre des États Membres de 1945 à nos jours », *Organisation des Nations Unies*, <http://www.un.org/fr/sections/member-states/growth-united-nations-membership-1945-present/index.html>, consulté le 14 juin 2018.

32 J. MORSINK, *op. cit.*, p. 21 à 28.

33 *Ibid.*

doute par le fait que de très nombreux peuples se trouvaient encore sous domination coloniale au moment de l'adoption de la Déclaration, et n'ont donc pas pu avoir directement voix au chapitre. Quant à la représentation des préoccupations de ces peuples par le pouvoir colonial, elle paraît pour le moins douteuse, ainsi que le pointe du doigt le représentant de l'Arabie Saoudite, Jamil Baroudy, qui prend à partie les puissances coloniales occidentales et le Liban pour leur demander si leurs gouvernements ont consulté les peuples musulmans sous leur domination avant d'approuver l'article 18 de la Déclaration précité<sup>34</sup>. Considérant tout ceci, il ne semble pas honnête d'affirmer que la Déclaration peut prétendre sans réserve à l'universalité du point de vue de ses origines formelles. Il ne serait toutefois pas correct non plus de prétendre qu'elle est un produit purement occidental.

### **b) Origines historiques et multiculturalité**

D'après de nombreux auteurs, les droits humains tels qu'ils sont compris et concrétisés au niveau international depuis la Déclaration universelle des droits de l'homme sont un produit de l'Europe moderne<sup>35</sup>. John Locke, en 1689, produisit une théorie des droits naturels, c'est-à-dire qui appartiennent aux humains de par leur nature, sans que quiconque doive les leur octroyer. Au siècle suivant, ces idées furent reprises par les révolutionnaires américains et français afin de concevoir de nouveaux ordres politiques<sup>36</sup>. D'après Johannes Morsink, dans sa version finale, le texte de la Déclaration est imprégné de la rhétorique et dans une certaine mesure de la morale des déclarations sur les droits humains du dix-huitième siècle. Ceci se marque notamment par le fait que le préambule de la Déclaration fait de « la dignité inhérente » et des « droits égaux et inaliénables de tous les membres de la famille humaine » les fondements idéologiques de la Déclaration, notions qui reprennent l'idée de droits naturels caractéristique des Lumières<sup>37</sup>.

Philippe Gérard conclut également de la lecture de recherches historiques et anthropologiques que l'idée que les individus soient dotés de droits inhérents à leur nature humaine indépendamment de leur appartenance à une société donnée découle de la pensée occidentale, et ne trouve pas

---

34 J. MORSINK, *op. cit.*, p. 26.

35 Voir notamment E. BREMS, *op. cit.*, p. 7 et 8 ; J. DONNELLY, *op. cit.*, p. 286 ; D. KENNEDY, « The International Human Rights Movement: Part of the Problem? », *Harv. Hum. Rts. J.*, 2002, p. 114 ; G. MÉDEVIELLE, « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », *Transversalités*, 2008/3, p. 69 ; M. W. MUTUA, « The Ideology of Human Rights », *Va. J. Int'l L.*, 1996, p. 592.

36 J. DONNELLY, *op. cit.*, p. 286.

37 Cette filiation de la Déclaration par rapport à ces textes fondateurs du dix-huitième siècle est confirmée par les interventions de certains délégués durant les débats à l'Assemblée Générale des Nations Unies. Ils se réfèrent ouvertement à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen française, utilisent une rhétorique similaire ou encore déclarent que « le droit à la liberté de pensée et de religion est un des principes les plus importants de la Déclaration parce que depuis le dix-huitième siècle, au moment où l'idée de droits de l'homme est née en Europe occidentale, la liberté de pensée figurait déjà parmi les libertés humaines essentielles ». J. MORSINK, *op. cit.*, p. 281 à 283.

d'équivalent dans les grandes traditions d'Afrique ou d'Asie. Il en résulte selon lui une imprégnation occidentale des conceptions de l'individu, de la société ou de l'État contenus dans certains droits consacrés dans les instruments internationaux. Cela ébranle les prétentions à l'universalité des droits humains du point de vue de leur origine historique. Par conséquent, Philippe Gérard tente de penser l'universalité des droits humains en dehors de cette conception des droits comme découlant d'une nature humaine inhérente, puisque l'universalité de cette conception est mise en doute. Afin de faire cela, il s'agit d'abord de définir s'il est possible de détacher la validité des droits humains du contexte culturel et historique dans lequel ils ont vu le jour, et ensuite de réfléchir aux arguments qui pourraient justifier leur validité en dehors de ce contexte, voire au niveau universel<sup>38</sup>.

Jack Donnelly avance précisément que la validité des droits humains se détache du contexte culturel. Selon lui, la conception de l'existence de droits inhérents à la nature humaine n'est pas due aux particularités de la culture occidentale, qui n'y était pas plus prédisposée qu'une autre d'un point de vue anthropologique et philosophique, mais répond aux transformations sociétales apportées par la modernité. Celles-ci se traduisent par une redéfinition de la place de l'individu dans la société, ébranlé dans ses liens de solidarité communautaire traditionnels et confronté à l'État souverain et au marché. Par conséquent, les droits humains seraient pertinents à tout endroit où ces transformations prennent place, indépendamment de la culture locale. Cela leur confère selon Donnelly une universalité fonctionnelle, en ce qu'ils constituent actuellement la seule alternative existante qui s'avère efficace face aux menaces de la modernité ; il s'agit toutefois d'une universalité contingente et relative<sup>39</sup>. Cette théorie est intéressante ; mais il nous semble toutefois que la séparation établie par Donnelly entre la question culturelle et les rapports politiques et sociaux est trop simple, car toutes ces dimensions sont inextricablement mêlées.

En outre, si l'idée de droits trouve son origine en Occident, au moment de la rédaction de la Déclaration, celle-ci s'était propagée. En effet, John Humphrey, lorsqu'il prépara le premier projet de texte de la Déclaration, s'inspira largement de sources constitutionnelles d'États aux quatre coins du globe, et ne se limita nullement à celles des États occidentaux. En examinant son document reprenant chaque article du projet de texte accompagné des dispositions constitutionnelles qui l'ont inspiré, on s'aperçoit qu'il existait quantité de similarités entre les droits protégés par les Constitutions à travers le monde, bien qu'il soit évident que chaque droit ne se retrouvait pas dans chaque Constitution nationale. Chaque article du texte en projet est relié à des Constitutions (parfois

---

38 P. GÉRARD, *L'esprit des droits. Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Larcier, 2016, p. 120 et 121.

39 J. DONNELLY, *op. cit.*, p. 287.

quelques-unes, parfois des dizaines) provenant du monde entier<sup>40</sup>.

A titre d'exemple, le projet d'article au sujet de la liberté d'expression trouve sa parenté dans les Constitutions de quarante-et-un États<sup>41</sup>. Cette liste témoigne d'un consensus entre une variété impressionnante de traditions ; cependant, si l'inclusion des droits civils et politiques dans la Déclaration s'avéra relativement consensuelle, celle des droits économiques, sociaux et culturels était plus surprenante. Ceux-ci émanent des États d'Amérique latine et des États communistes, dont les Constitutions comportaient de telles dispositions, contrairement à la plupart des États occidentaux. Ceci constitue un bel exemple d'une influence autre qu'occidentale sur le contenu de la Déclaration<sup>42</sup>.

Reste à se demander dans quelle mesure tous les États existants à l'époque, à travers leur Constitution, ont réellement pu influencer le contenu de la Déclaration en fonction de leurs particularités philosophiques et culturelles. En effet, les Constitutions occidentales constituaient souvent une source d'inspiration pour la rédaction de celles d'États nouvellement institués ou en transition à travers le monde. Par exemple, la Constitution du Liberia de 1847 est largement modelée sur base de celle des États-Unis ; celle du Liban de 1926 est inspirée des de la culture juridique et des sources françaises<sup>43</sup>, tout comme celle de Syrie en 1930<sup>44</sup>. Si certaines, voire un nombre substantiel des Constitutions en vigueur dans des États susceptibles d'avoir une identité culturelle et idéologique distincte de l'Occident sont en réalité influencées par celui-ci, peut-on dire qu'une étude comparative telle que celle menée par John Humphrey rend vraiment l'origine des droits humains internationaux multiculturelle ?

Nous aboutissons à nouveau à une conclusion nuancée : si l'idée de droit trouve son origine en Occident, le contenu des droits humains que l'on trouve dans la Déclaration est tout de même le fruit d'un travail de recoupement de sources provenant des quatre coins du globe. Cependant, ces sources sont elles-mêmes porteuses à divers degrés d'une influence occidentale.

---

40 Conseil Économique et Social des Nations Unies, Draft Outline of *International Bill of Rights. First Addendum*, juin 1947, UN Doc E/CN.4/AC.1/3/Add.1.

41 Afghanistan, Argentine, Belgique, Biélorussie, Bolivie, Brésil, Chili, Chine, Colombie, Costa Rica, Cuba, Danemark, République Dominicaine, Égypte, Équateur, États-Unis, France (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen), Grèce, Haïti, Honduras, Iran, Irak, Islande, Liberia, Luxembourg, Mexique, Nicaragua, Norvège, Panama, Paraguay, Pays-Bas, Pérou, Philippines, Pologne, Siam, Suède, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Ukraine, URSS, Uruguay et Yougoslavie. Conseil Économique et Social des Nations Unies, *Draft Outline of International Bill of Rights. First Addendum*, *op.cit.*, p. 132 à 146.

42 M. LAFFERTY et M. O'BOYLE, *op. cit.*, p. 200 à 202.

43 A. PIN, « Arab constitutionalism and human dignity », *Geo. Wash. Int'l L. Rev.*, 2017, p. 18 à 24.

44 *Ibid.*, p. 27.

### c) Les droits humains face à la culture

L'article 4 de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle articule la relation entre la culture et les droits humains de la façon suivante : « La défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée »<sup>45</sup>. Ainsi que l'indique l'intitulé de cet article<sup>46</sup>, il conçoit les droits humains comme un instrument de protection des particularités culturelles, mais n'admet pas que celles-ci viennent remettre en question les droits humains. Quelle est la légitimité du mouvement des droits humains à se placer en surplomb de toutes les cultures et de les juger à l'aune de ses propres standards ?

En 1947, l'American Anthropological Association (AAA) met en garde la Commission des droits de l'homme des Nations Unies au sujet du danger que des jugements ethnocentriques se glissent dans l'entreprise de rédaction d'une Déclaration qui se veut universelle. Selon l'Association, le plus épineux problème est celui de produire une déclaration de droits qui puisse prétendre à être applicable à tous les êtres humains et qui ne soit pas conçue uniquement en terme de valeurs prévalentes dans les pays occidentaux<sup>47</sup>.

L'Association met en lumière trois propositions fondamentales : « l'individu développe sa personnalité à travers sa culture, et par conséquent le respect des différences individuelles passe par le respect pour les différences culturelles » ; « le respect pour les différences entre cultures est validé par le fait scientifique qu'il n'existe à ce jour aucune technique d'évaluation qualitative des cultures » ; « les standards et les valeurs sont relatifs à la culture dont ils dérivent, de telle manière que toute tentative de formuler des postulats qui découlent des convictions ou des codes moraux d'une certaine culture doive dans cette mesure empêcher l'applicabilité de toute Déclaration des droits de l'homme à l'humanité entière »<sup>48</sup>. Malgré tout, la Commission des droits de l'homme poursuit son travail jusqu'à son terme, et il en résulte aujourd'hui un régime de droits de l'homme

---

45 Déclaration universelle sur la diversité culturelle, UNESCO, adoptée à Paris le 2 novembre 2001, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), art. 4.

46 Il s'intitule « Les droits de l'homme, garants de la diversité culturelle ».

47 J. MORSINK, *op. cit.*, p. ix.

48 *Ibid.*

auxquels n'échappe totalement aucune nation, aucune culture, aucun peuple sur cette planète<sup>49</sup>.

Face à ces arguments, Jack Donnelly met en garde contre le relativisme qui alloue une force normative à la relativité culturelle. Suivant ce relativisme culturel, la Déclaration universelle et les droits humains qu'elle contient ne peuvent prétendre à aucune force normative par rapport à des pratiques culturelles différentes ; ces pratiques ne peuvent être jugées que par rapport aux standards de leur propre culture. Selon lui, il faut se méfier de ce type d'arguments pour plusieurs raisons : cela risque de réduire les pratiques culturelles traditionnelles à des normes automatiquement moralement valides, n'encourageant pas leur remise en question ; cela permet de défendre des pratiques intolérantes et meurtrières ; cela induit le risque de confondre ce qui est de l'ordre du culturel et ce qui est de celui du politique, et de prendre pour la culture locale ce qui résulte d'une oppression politique ; cela encourage une conception de la culture en tant qu'une donnée statique, consensuelle, cohérente et homogène alors qu'elle est aussi le fruit de hasards et le théâtre de changements et de contestations. Il reconnaît toutefois qu'une forme de relativisme culturel plus modéré peut être salutaire face à un universalisme mal placé<sup>50</sup>.

Il expose ainsi sa théorie de « l'universalité relative » : les droits humains sont (relativement) universels au niveau du concept et des idées principales ; au niveau des concepts de droits particuliers, en revanche, de multiples conceptions peuvent être défendues ; et chaque conception peut être mise en œuvre de différentes façons<sup>51</sup>. Cette vision laisse la place à une certaine diversité au sein d'une unité globale. Dans cette perspective, les droits humains peuvent servir d'altérité à l'aune de laquelle effectuer un travail de réflexion sur son propre modèle, et vice-versa : les droits humains peuvent être mis à l'épreuve face à des modèles tirés d'autres cultures, dans une perspective de débat interculturel qui génère réflexions et inflexions des deux côtés, qui sont tous deux susceptibles d'évoluer<sup>52</sup>.

Toutefois, déterminer que la validité de la notion de droits humains peut ne pas se limiter à une culture particulière ne permet pas de justifier les raisons pour lesquelles elle devrait effectivement jouir d'une telle validité trans-culturelle. Un argument, que nous avons déjà évoqué, est de nature fonctionnelle : la modernité a engendré des phénomènes communs à toutes les sociétés contemporaines, tels que l'État, la mondialisation de l'économie capitaliste, l'exigence du

---

49 *Ibid.*, p. ix et x.

50 J. DONNELLY, *op. cit.*, p. 295 et 296.

51 *Ibid.*, p. 299.

52 P. GÉRARD, *op. cit.*, p. 128 à 133.

développement des sociétés ; ces phénomènes s'accompagnent de certaines exigences et placent les êtres humains face à certains risques auxquels les droits humains apportent les réponses les plus appropriées à ce jour, ce qui leur conférerait une validité universelle. Mais cette argumentation ne justifie pas la légitimité des intérêts véhiculés par les droits humains.

Un autre argument s'avère plus complet : la liberté et l'égalité, deux valeurs qui à la fois engendrent et sous-tendent les droits humains, sont partagées par les partisans du relativisme culturel en ce qu'ils sont partisans de l'égalité de toutes les cultures et de l'autonomie de chacune d'entre elles<sup>53</sup>. Philippe Gérard en conclut que « l'égalité et l'autonomie peuvent servir à définir un modèle de procédure qui, sur le plan de la légitimité, permettrait de justifier une validité universelle des droits. Ce modèle met en jeu l'idée d'un accord ou d'un consensus entre les peuples, considérés comme des partenaires égaux et autonomes »<sup>54</sup>. Ceci nous mène donc à au point suivant, qui traite de l'universalité des droits humains en tant qu'accord avec ceux-ci.

### **1.3.2 Adhésion aux droits humains**

En termes d'adhésion formelle, quasiment tous les États reconnaissent l'autorité de la Déclaration universelle des droits de l'homme et l'écrasante majorité d'entre eux ont ratifié les traités fondamentaux en matière de protection des droits humains. Au-delà de cela, les individus au sein des États, seuls ou organisés en mouvements, recourent également très fréquemment au langage des droits humains pour étayer leurs revendications. Cela fait dire à Jack Donnelly que les droits humains jouissent d'une universalité juridique internationale. Malgré tout, celle-ci est aussi contingente que l'universalité fonctionnelle, et elle est doublée d'une certaine relativité dans la jouissance effective de ces droits par chaque individu sur la planète<sup>55</sup>.

Toujours selon lui, peu importe leurs origines, les droits humains en eux-mêmes peuvent trouver un fondement dans de multiples doctrines religieuses, philosophiques ou morales. Il conclut qu'aucune idéologie ou culture n'est par nature ou de façon inébranlable compatible ou incompatible avec les droits humains, mais qu'elles sont interprétables et modulables. Ceci permet aux droits humains d'être universels sur base d'un consensus par recoupement, fédérant les différentes doctrines<sup>56</sup>.

Philippe Gérard aborde également cette idée de consensus par recoupement, qui implique de trouver

---

53 *Ibid.*, p. 134 à 137.

54 *Ibid.*, p. 137.

55 J. DONNELLY, *op. cit.*, p. 288 et 289.

56 *Ibid.*, p. 289 à 291.

des principes de justice communs à des groupes qui possèdent par ailleurs différentes conceptions du bien, sur base desquelles ils peuvent formuler leurs propres justifications à ces principes. Ce consensus pourrait être considéré comme un principe régulateur en vertu duquel les droits humains pourraient être considérés comme universels s'ils sont en mesure d'obtenir l'accord de partenaires raisonnables, sur base de leurs différentes conceptions raisonnables du bien. Les droits fondamentaux ainsi identifiés se prêtent à un travail d'adaptation aux contextes particuliers, et des droits complémentaires non universels peuvent être consacrés par les différentes sociétés pour répondre à leurs particularités. Tout cela mène Philippe Gérard à considérer que ce modèle, basé sur une entente entre des partenaires libres et égaux, est particulièrement adéquat pour tendre à l'universalité de la validité de l'idée de droits humains<sup>57</sup>.

Il relève deux indices qui témoignent de l'universalisation croissante des droits humains. Le premier est l'attitude des États face à ceux-ci : réunis, ils les ont proclamés et inscrit dans des instruments juridiquement contraignants, que l'immense majorité de la communauté internationale a ratifiés pour certains (comme les deux Pactes). Cette universalisation s'illustre également par l'existence d'instruments régionaux de protection des droits humains. Un autre indice de l'universalisation des droits humains tient au fait qu'ils sont de plus en plus souvent invoqués par une variété d'acteurs impliqués dans diverses luttes au sein de leurs sociétés à travers le monde<sup>58</sup>. Comme souligné dans l'introduction de ce travail avec l'exemple de l'islam, ce consensus idéologique n'est dans tous les cas pas parfait (le paragraphe précédent parle bien d'universalisation comme un processus, pas d'une universalité aboutie).

Une question qui demeure est celle de savoir si dans la pratique, cette unanimité juridique et ce consensus idéologique qui semblent exister sont librement consentis par la communauté internationale ou s'ils résultent dans une certaine mesure de l'influence prépondérante de l'Occident libéral.

Nous terminons en soulignant à nouveau qu'il faut également distinguer le consensus au sujet de l'idée globale de droits humains d'un consensus au niveau du caractère fondamental de chacun de ces droits et de leur expression concrète dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Cette distinction est par exemple illustré par le fait que lors de réunions de préparation de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme de Vienne en 1993, certains États asiatiques

---

57 P. GÉRARD, *op. cit.*, p. 142 à 146.

58 *Ibid.*, p. 146 à 151.

avancèrent qu'une adaptation des normes internationales en matière de droits humains devrait être envisagée afin de tenir compte de leurs spécificités sociales et culturelles<sup>59</sup>.

## **1.4 Universalité des droits humains et islam**

### **1.4.1 La place de la tradition islamique aux origines de la Déclaration universelle des droits de l'homme**

Pour ce qui est des origines formelles de la Déclaration universelle des droits de l'homme, la tradition islamique est représentée au moment de sa rédaction à la fois de façon générale au sein de l'Organisation des Nations Unies, qui compte à l'époque une dizaine d'États de tradition islamique, et au sein de la Commission des droits de l'homme, qui comprend des représentants d'États majoritairement musulmans, l'Égypte et l'Iran, mais également des représentants de l'Inde et du Liban, États qui ne sont pas totalement de tradition islamique mais dont la population comporte une portion substantielle de musulmans<sup>60</sup>. Toutefois, aucun musulman n'est présent dans le Comité de rédaction du projet de la Déclaration ; Charles Malik, le représentant du Liban qui joua un rôle important en son sein, était un chrétien orthodoxe<sup>61</sup>.

La tradition islamique fut tout de même présente au cours des débats sur la Déclaration, notamment à travers les positions de l'Arabie Saoudite, dont nous avons précédemment évoqué l'abstention. Celle-ci jugeait en effet les dispositions relatives à la liberté des mariages inter-religieux et à la liberté de se convertir contraires à l'islam. Des représentants d'autres pays musulmans tels que l'Irak et la Syrie se rallièrent aux Saoudiens pour obtenir la suppression de la disposition au sujet de la conversion, sans succès. Jamil Baroudy, délégué saoudien, émit l'idée qu'« apparemment, les auteurs du projet de Déclaration avaient principalement pris en considération les standards reconnus par la civilisation occidentale, tout en ignorant des civilisations plus anciennes qui avaient dépassé le stade expérimental, et dont les institutions, par exemple le mariage, avaient prouvé leur sagesse à travers les siècles. Il ne revenait pas au Comité de proclamer la supériorité d'une civilisation sur toutes les autres ou d'établir des standards uniformes pour tous les pays du monde »<sup>62</sup>. Plus tôt, le même délégué avait toutefois reconnu que le fait que « la Déclaration soit souvent en divergence par rapport aux modèles culturels des États d'Orient, ne signifiait pas que la déclaration était contraire à ceux-ci, même si elle n'y était pas conforme »<sup>63</sup>.

---

59 *Ibid.*, p. 11.

60 Voir *supra* point 1.1.

61 A. PIN, *op. cit.*, p. 30.

62 J. MORSINK, *op. cit.*, p. 24 (c'est nous qui traduisons).

63 *Ibid.*, p. 24 et 25 (c'est nous qui traduisons).

L'amendement saoudien relatif à la liberté de se convertir fut rejeté par vingt-deux voix contre douze, avec huit absentions. Cela témoigne de l'existence d'une vraie division au sein de la communauté des États sur ce sujet. Toutefois, René Cassin souligne que la présence de cette disposition controversée n'empêcha pas les autres pays musulmans de voter en faveur de la Déclaration<sup>64</sup>. Johannes Morsink cite Shaista Ikramullah, représentante du Pakistan, qui déclara que « sa délégation apportait tout son soutien à l'adoption de la déclaration parce qu'elle croyait en la dignité et la valeur de l'homme et parce qu'il était impératif que les peuples du monde reconnaissent l'existence d'un code de conduite civilisé qui s'appliquerait non seulement dans les relations internationales, mais également dans les affaires nationales »<sup>65</sup>. Cette affirmation, ainsi que les votes positifs de la plupart des États de tradition islamique sur la Déclaration, témoignent du fait qu'en 1948, ces États ne semblaient pas considérer les droits humains contenus dans celle-ci en opposition avec leurs valeurs et les estimaient aptes à protéger un humain universel.

Pour ce qui est des origines historiques et culturelles, nous avons déjà exposé ci-dessus la façon dont le premier jet du texte de la Déclaration a été rédigé, en s'inspirant des dispositions des différentes Constitutions nationales, incluant celles des États de tradition islamique représentés aux Nations Unies à l'époque. Nous ne pouvons donc pas considérer que cette tradition n'a pas du tout été prise en compte lors de la rédaction de la Déclaration. Nous émettons toutefois les mêmes réserves que ci-dessus relatives aux peuples colonisés et à la réalité du reflet dans ces Constitutions des sensibilités culturelles particulières des États de tradition islamique.

Après l'adoption de la Déclaration, le nombre d'États membres des Nations Unies augmenta copieusement. En 1966, au moment de l'adoption des deux Pactes internationaux (relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels), qui eut lieu à l'unanimité, l'Organisation comptait plus de cent membres, soit deux fois plus qu'en 1948. Entre ces deux dates, un nombre croissant de représentants de pays musulmans furent impliqués dans les négociations des standards internationaux des droits humains, et ils apportèrent une réelle contribution aux débats et aux textes qui en résultèrent<sup>66</sup>. Ils parvinrent notamment, grâce aux efforts répétés de Jamil Baroodi, le délégué saoudien, et le soutien de certains de ses pairs d'autres États de tradition islamique, à faire changer la formulation concernant la liberté de changer sa religion dans l'article concernant la liberté religieuse : comme mentionné précédemment, l'article 18 de la Déclaration

---

64 *Ibid.*, p. 26.

65 *Ibid.* (c'est nous qui traduisons).

66 S. WALTZ, « Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States », *Hum. Rts. Q.*, 2004, p. 837.

comprendait « la liberté de changer de religion », ce que certains représentants d'États de majorité musulmane considéraient comme contraire à leurs convictions. Cette formulation était initialement reprise telle quelle dans le projet du Pacte international relatifs aux droits civils et politiques, mais face à l'insistance de Jamil Baroody et ses pairs, la formulation finale qui fut retenue proclame « la liberté d'avoir ou d'adopter une religion », expression équivoque qui ne rentre plus en choc frontal avec la tradition islamique<sup>67</sup>.

L'impact des représentants d'États de tradition islamique apparaît de même lorsque l'on remarque la différence entre l'article 16 de la Déclaration universelle des droits de l'homme concernant le mariage, qui avait également été la source de protestations de la part de certaines délégations musulmanes, et l'article 23 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques sur le même sujet. Dans l'article 23 du Pacte, la clause de non-discrimination sur base de la religion qui accompagnait le droit au mariage, qui faisait tiquer certains représentants musulmans, a disparu<sup>68</sup>. Les États de tradition islamique furent également de féroces partisans de l'inclusion des droits économiques, sociaux et culturels dans le Pacte, et s'opposèrent à la mise à l'écart de ces droits par leur inclusion dans un Pacte séparé (ce qui fut finalement le cas)<sup>69</sup>. Malgré tout, ces exemples témoignent de la réalité de la prise en compte de cette tradition et de la voix des États de majorité musulmane lors de l'élaboration des traités relatifs aux droits humains.

Il est toutefois important de souligner que différents États de tradition musulmane étaient tout à fait susceptibles d'avoir des vues divergentes sur certaines questions, et notamment sur celles touchant à cette tradition, ainsi qu'en témoignent certains débats, notamment au sujet du mariage et de l'égalité des genres<sup>70</sup>. De façon générale, l'islam est à des années-lumières de présenter une uniformité doctrinale ; il varie selon les régions du monde, selon les écoles doctrinales et les groupes religieux, il est fait de tenants plus ou moins libéraux ou conservateurs. Nous ne faisons donc toujours que rapporter des visions islamiques particulières, sans jamais pouvoir y inclure l'ensemble de la communauté musulmane à travers le monde.

Susan Waltz mentionne que durant la période d'élaboration de la Déclaration universelle et des deux Pactes, plusieurs États de tradition islamique étaient gouvernés par des dirigeants attachés à des valeurs libérales. Elle ouvre alors la question de savoir s'il faut considérer que ces diplomates

---

67 *Ibid.*, p. 817 à 818.

68 *Ibid.*, p. 824.

69 *Ibid.*, p. 825 à 828.

70 *Ibid.*, p. 822.

contribuèrent à un faux universalisme, s'ils pouvaient être considérés comme des porteurs authentiques de la voix et des valeurs de leurs peuples. Elle souligne avec raison que cette question est liée à un moment politique particulier, et qu'y répondre implique de se lancer dans un débat plus général sur la légitimité politique<sup>71</sup>. Sa remarque nous ramène à la difficile dimension temporelle de l'universalité : peut-on considérer qu'un consensus sur les droits humains datant de 1948 est encore valide à l'époque actuelle au regard non seulement des nouveaux défis auxquels est confronté l'être humain, mais aussi au regard des revirements des peuples en termes de valeurs ? L'adhésion actuelle d'un peuple à des valeurs islamiques plus fondamentales est-elle rendue illégitime par le fait que certaines de ses convictions rentrent en collision avec certains des droits humains auxquels les représentants de ce même peuple ont souscrit quelques dizaines d'années plus tôt ? Et inversement, ce revirement est-il de nature à remettre en cause la légitimité de la prétention universaliste de ces droits humains ?

#### **1.4.2 Islam et droits fondamentaux : visions doctrinales contemporaines**

La question des conflits entre l'islam et les droits humains et de leur résolution est controversée. Cette controverse tient en grande partie au fait qu'il n'existe pas un islam absolu et intemporel, mais d'innombrables lectures des sources fondamentales et par conséquent, de nombreuses écoles doctrinales. Selon l'interprétation que l'on adopte de ces sources, les préceptes religieux seront plus ou moins en accord avec les standards internationaux en termes de droits humains. Les conflits qui sont souvent relevés entre les droits de l'homme et une certaine doctrine islamique concernent notamment le statut juridique des femmes qui n'est pas égal à celui de l'homme à certains aspects, les restrictions de la liberté de religion, ou encore les châtiments corporels<sup>72</sup>. Dans tout cela, le concept de droits humains lui-même n'est pas lui-même remis en cause.

Il existe une palette de vues très variées des auteurs musulmans sur la question des droits de l'homme. A une des extrémités, on trouve ceux qui rejettent d'emblée les droits humains comme un corps étranger et hostile ; à l'autre, ceux qui les accueillent totalement sans aucune espèce de remise en question critique. Entre ces deux pôles, les conservateurs plus modérés, sans rejeter totalement les droits humains, ont plus de réticence à accepter certains de leurs aspects libéraux et s'attachent à redéfinir leur contenu dans un contexte islamique. Les libéraux, quant à eux, dans un souci de se rattacher au consensus international, se lancent dans une entreprise d'évaluation critique et de

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 839.

<sup>72</sup> H. BIELEFELDT, « Muslim voices in the human rights debate », *Hum. Rts. Q.*, p. 595 à 600.

réinterprétation de la sharia à la lumière du droit international des droits humains<sup>73</sup>.

A titre d'exemple, Abdullah An-Na'im, professeur de droit islamique et de droits de l'homme aux États-Unis et notoirement adepte d'une vision libérale de la question<sup>74</sup>, admet l'existence de tensions entre les droits humains et l'islam<sup>75</sup>, mais souligne aussitôt la possibilité et l'importance de la réconciliation. Il plaide en faveur d'une réinterprétation de la sharia dans un sens compatible avec les droits humains, qui selon lui peut à la fois être légitime d'un point de vue religieux. Il soutient qu'une telle réinterprétation ne doit pas être jugée comme contraire aux principes de l'islam simplement parce qu'elle entre en conflit avec une autre interprétation des sources fondamentales, car toute interprétation n'est jamais que le fruit de la faillibilité et de l'imperfection humaines<sup>76</sup>. Cette vision des choses est évidemment très contestée par les auteurs plus conservateurs, qui y voient une dénaturation de l'islam sous l'influence occidentale. Une des interrogations qu'ils posent notamment est celle de la légitimité des droits humains à jouer le rôle de standard neutre à l'aune duquel les conceptions divergentes doivent être redéfinies, plutôt que l'inverse<sup>77</sup>.

### **1.5 Retour au fondement des droits fondamentaux**

Ce survol de l'universalité des droits humains permet de conclure que même si l'idée de protéger les êtres humains n'est pas spécifiquement occidentale et peut être retracée dans différentes cultures à travers le globe, la forme particulière adoptée par le mouvement international des droits humains peut légitimement être soupçonnée de refléter « l'idéologie, l'éthique, la sensibilité esthétique et les pratiques politiques d'un certain libéralisme occidental datant du dix-huitième au vingtième siècle »<sup>78</sup>. Les rapports entre l'islam et les droits humains indiquent que leur contenu spécifique de au niveau international n'est pas embrassé sans réserve par tous les systèmes de pensée. Toutefois, l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme fut le fruit d'un certain effort multiculturel à travers la prise en compte des Constitutions nationales de presque tous les États membres des Nations Unies de l'époque. De plus, l'adhésion formelle des États à ces droits est quasiment unanime à l'heure actuelle, ils remportent un vif succès auprès des individus au sein de ceux-ci, et ils semblent constituer un moyen apte, dans une certaine mesure, à protéger les êtres humains à l'ère de la modernité.

---

73 *Ibid.*, p. 601 à 610.

74 L. HENKIN, « "Establishment" of religion and human rights : comment », *ASIL Proceedings*, 2000, p. 101.

75 Il souligne que de telles tensions existent entre les droits humains et toutes les religions.

76 A. AN-NA'IM, « Islam and human rights : beyond the universality debate », *ASIL Proceedings*, 2000, p. 97 à 100.

77 J. MORGAN-FOSTER, « A new perspective on the universality debate : reverse moderate relativism in the islamic context », *ILSA J. Int'l & Comp. L.*, 2003, p. 47.

78 D. KENNEDY, *op. cit.*, p. 114 ; see also E. BREMS, *op. cit.*, p. 7 et 8 ; M. W. MUTUA, *op. cit.*, p. 592.

Cependant, malgré l'adhésion formelle de pratiquement tous les États aux droits humains internationaux, l'allégation selon laquelle les êtres humains possèdent des droits intrinsèques et inaliénables du simple fait de leur humanité et les valeurs sur lesquelles elle repose doivent être acceptées comme une forme de dogme dont la véracité n'est pas plus facile à prouver que celle de l'existence de Dieu<sup>79</sup>. Par conséquent, il semble impossible de fonder la supériorité morale de l'une de ces propositions sur l'autre de façon absolue. Comme suggéré par Philippe Gérard, le consensus entre des partenaires libres et égaux est alors la meilleure façon de fonder une universalité légitime des droits humains, mais il nous a été impossible de fournir une réponse sans réserve quant à l'existence de ce consensus.

Étant donné la difficulté théorique de la question de l'universalité des droits humains face à la culture et à l'idéologie, il peut être intéressant de monter en généralité dans l'analyse en examinant ce qui est consacré comme la raison d'être des droits humains, supposée être fondamentalement commune à tous les peuples au sein du régime international des droits de l'homme. Ceci permettrait de découvrir si même à ce stade les droits fondamentaux tels que consacrés dans les traités internationaux sont susceptibles de se voir opposer des exceptions culturelles.

Le concept qui est placé à la racine des droits fondamentaux par la Déclaration et sa suite de traités, celui qui est consacré au plus haut niveau de généralité, est celui de dignité humaine. C'est par conséquent celui que nous allons analyser afin de voir s'il remporte davantage l'unanimité en termes idéologiques et culturels.

---

79 N. Cox, « The clash of unprovable universalisms », *Oxford Journal of Law and Religion*, 2013, p. 314 et 315.

## 2. La dignité humaine comme fondement des droits

En guise d'introduction à cette seconde partie et afin de clarifier l'articulation entre droits humains et dignité humaine, nous citerons Chaïm Perelman : « La notion de droits de l'homme implique qu'il existe des droits qui puissent être attribués à chaque membre de l'espèce, et que ces droits se rattachent à la qualité d'être humain, sans distinction entre les membres de l'espèce et sans s'étendre au-delà d'eux. Que l'origine religieuse de la place particulière réservée aux êtres humains dans la doctrine soit reconnue ou non, cette doctrine proclame que chaque personne possède une dignité propre à elle-même et mérite le respect en tant qu'elle est un agent moralement libre qui est à la fois autonome et responsable »<sup>80</sup>.

### 2.1 La dignité humaine dans les instruments internationaux de protection des droits humains

#### 2.1.1 Présence

L'idée de dignité humaine comme point commun de l'humanité apparaît déjà dans l'article 151 de la Constitution allemande du 11 août 1919, dans le contexte de l'émergence des droits économiques et sociaux<sup>81</sup>. Deux décennies plus tard, la notion commence à se propager dans les textes fondamentaux du droit international qui fleurissent dans le sillage de la Seconde Guerre Mondiale ; elle y tient le rôle d'une prise de position contre les atrocités innommables qui viennent d'être commises<sup>82</sup>.

Elle se retrouve dans l'avant-propos du *Statement of Essential Human Rights*, le catalogue de droits fondamentaux rédigé au sein de l'American Law Institute dont l'inclusion dans la Charte des Nations Unies avait été proposée en 1945 ; celui-ci déclare que « le seul objectif assez grand et assez spécifique pour être commun à tous les hommes est le bien-être, la dignité, l'inviolabilité de l'être humain individuel »<sup>83</sup>. Ce texte n'est finalement pas inclus, mais la dignité humaine est tout de même mentionnée pour la première fois dans le Préambule de la Charte des Nations Unies de 1945<sup>84</sup>.

---

80 C. PERELMAN, « The safeguarding and foundation of human rights », *Law and Philosophy*, 1982, p. 119 (c'est nous qui traduisons).

81 J. FIERENS, « La dignité humaine comme concept juridique », *J.T.*, 2002, p. 578.

82 J. BRAARVIG, R. BROWNSWORD, M. DÜWELL et D. MIETH, « Why a handbook on human dignity ? », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Duwell, J. Braarvig, Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. xvii.

83 American Law Institute, *Statement of Essential Human Rights*, 1945, disponible à l'adresse suivante [https://archive.org/stream/statementofessen00amer/statementofessen00amer\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/statementofessen00amer/statementofessen00amer_djvu.txt) (c'est nous qui traduisons).

84 Charte de l'Organisation des Nations Unies, signée à San Francisco le 26 juin 1945, préambule.

Trois ans plus tard, le Préambule de la Déclaration Universelle des droits humains débute par ces mots : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde »<sup>85</sup>. Ensuite, l'article 1 de la Déclaration déclare que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité »<sup>86</sup>.

Si les rédacteurs de la Déclaration partageaient l'idée que les droits découlent de la valeur intrinsèque de l'homme, Johannes Morsink déduit d'une analyse détaillée de la genèse de la Déclaration qu'ils ne s'accordaient pas spécialement sur l'idée que cette valeur découle de caractéristiques particulières, malgré la référence au fait que les êtres humains sont doués de raison et de conscience dans l'article 1 de la Déclaration ; selon lui, ces capacités sont conçues comme celles qui nous permettent de réaliser que les individus doivent avoir des droits humains<sup>87</sup>.

Ces premières dispositions mentionnant la dignité humaine la conçoivent comme « la fondation sur laquelle la superstructure des droits humains est construite »<sup>88</sup> : l'idée de base est que tous les êtres humains possèdent une dignité inhérente qui les conduit tous, à égalité, à posséder des droits fondamentaux inaliénables<sup>89</sup>. « La dignité humaine fonde un régime de droits humains qui honore le fait que chaque être humain a une vision, une voix et une valeur »<sup>90</sup>. Au niveau international, cela implique une série de droits négatifs et positifs qui ne visent pas seulement à promouvoir le respect et l'autonomie de la personne humaine, mais aussi à s'assurer de l'existence d'un environnement au sein duquel les êtres humains peuvent s'épanouir.

Après ces dispositions initiales, la dignité humaine apparaît dans de nombreux autres instruments juridiques à différents niveaux. Au niveau international, elle est mentionnée dans les principales conventions de protection des droits humains telles que *inter alia* le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels du 16 décembre 1966, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale du 21 décembre 1965, la Convention internationale sur l'élimination de toutes

---

85 Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée à New York le 10 décembre 1948, préambule.

86 Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée à New York le 10 décembre 1948, article 1.

87 J. MORSINK, *op. cit.*, p. 283.

88 R. BROWNSWORD, « Human dignity from a legal perspective », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Duwell, J. Braarvig, Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 5.

89 *Ibid.*, p. 4 et 5.

90 *Ibid.*, p. 5.

les formes de discrimination à l'égard des femmes sur 18 décembre 1979, la Convention sur les droits de l'enfant du 20 novembre 1989.

Au niveau régional, elle apparaît dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, la Convention américaine des droits de l'homme et la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne. Les mots « dignité humaine » ne sont pas mentionnés dans la Convention européenne des droits de l'homme, mais d'après la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, « le respect de la dignité humaine se trouve au cœur même de la Convention, (...) et avec la liberté de l'homme, elle en est l'essence même »<sup>91</sup>.

### 2.1.2 Signification

Le mot « dignité » est dérivé du mot latin « dignitas », dont la signification tourne autour de l'idée d'être digne d'honneur et d'estime<sup>92</sup>. Le mot latin « dignitas » trouve lui-même son origine dans le mot grec « axia », qui est généralement traduit par « valeur »<sup>93</sup>. Le mot « dignité » n'a pas toujours été associé avec l'humain universel. A l'origine, il était compris au sens d'une charge ou d'une position accordée à certains individus au sein de l'ordre social<sup>94</sup>. Cependant, l'objet de la présente réflexion est le concept de « dignité humaine » en tant qu'attribut intrinsèque de la condition humaine. En ce sens, la dignité humaine est associée à différentes caractéristiques : l'universalité, l'inconditionnalité, l'inaliénabilité, la primordialité<sup>95</sup>.

Ce concept de dignité humaine a été largement développé dans la pensée occidentale au fil des âges. Durant l'Antiquité, les philosophes stoïciens estimaient déjà que tous les humains ont le potentiel d'atteindre la dignité, car ils plaçaient la dignité dans la raison humaine ; et « la dignité de la raison mérite le respect partout où elle se trouve »<sup>96</sup>. La Bible constitue une autre source du concept de dignité humaine universelle à travers l'idée que les hommes ont été créés à l'image de Dieu et possèdent par conséquent une dignité inhérente et inaliénable<sup>97</sup>. Au dix-septième siècle, Blaise

91 Cour eur. D.H. (Gr. Ch.), arrêt n° 32541/08 et 43441/08, Svinarenko et Slyadnev c. Russie, 17 juillet 2014, §118 ; Cour eur. D.H. (Gr. Ch.), arrêt n°23380/09, Bouyid c. Belgique, 28 septembre 2015, §89.

92 A. SCHULMAN, « Bioethics and the Question of Human Dignity », in *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, A. Schulman (dir.), Washington, President's Council on Bioethics, 2008, p. 6.

93 J. FIERENS, *op. cit.*, p. 577.

94 *Ibid.*

95 G. BOS et S. RILEY, « Human dignity », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hum-dign/>, consulté le 23 avril 2018.

96 M. NUSSBAUM, « Human Dignity and Political Entitlements », in *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, A. Schulman (dir.), Washington, President's Council on Bioethics, 2008, p. 352.

97 A. SCHULMAN, *op. cit.*, p. 8.

Pascal fait écho à la conception des stoïciens en écrivant que la dignité des hommes réside dans leur capacité à penser<sup>98</sup>. Mais c'est la définition d'Emmanuel Kant, au dix-huitième siècle, qui est considérée comme la meilleure définition moderne et qui sous-tend le concept tel que juridicisé : les êtres humains (et eux seuls) sont dignes parce qu'ils sont capables de moralité, c'est-à-dire d'agir sur base du seul devoir moral. Par conséquent, l'humanité a une valeur intrinsèque qui est incommensurable et sans équivalent, et chaque être humaine doit être traité comme une fin en soi et non comme un moyen<sup>99</sup>.

L'intérêt du concept de dignité humaine est qu'il se place au-dessus de tous les besoins, de toutes les aspirations humaines spécifiques en les exprimant au plus haut degré de généralité. Ce concept agit comme un lien entre différents champs de réglementation, entre différents idées et idéaux tels que la liberté, la justice et la paix, entre normes spécifiques et principes généraux ; il constitue un point de rencontre entre le droit, l'éthique et la politique, entre les réglementations nationales, régionales et internationales<sup>100</sup>. Cette fonction « interstitielle » fait de la dignité humaine un concept fondateur idéal pour les droits humains car elle permet de prendre en compte leurs implications en termes de gouvernance au niveau juridique, moral et politique<sup>101</sup>. Cependant, malgré ce rôle fondateur, la dignité humaine demeure un concept vague et ouvert, dont la signification, le contenu et les fondations ne sont généralement pas clarifiées dans les instruments juridiques. La dignité humaine fut affirmée après la Seconde Guerre Mondiale comme un bouclier dressé contre la répétition des atrocités du passé, pour mettre le doigt sur ce qui justifie que les êtres humains doivent être protégés<sup>102</sup>. Grâce à ce vide, à cette ouverture, elle permet un consensus politique entre des gens et des peuples qui n'ont pas nécessairement les mêmes convictions au sujet de l'origine, du contenu et des implications de ce concept<sup>103</sup>. En conséquence de cette diversité des parties au consensus, cependant, la définition des exigences de la dignité humaine et des mécanismes mis en place pour sa protection s'avère moins consensuelle que l'idée générale du concept lui-même.

Ce manque d'unification dans la définition et le contenu de la dignité humaine explique pourquoi le concept peut être utilisé pour défendre des vues radicalement opposées. Dans une perspective libérale, la dignité humaine requiert le respect, la protection et la facilitation des libres choix posés par les individus pour atteindre leurs aspirations. Dans une perspective conservatrice, le concept

---

98 J. FIERENS, *op. cit.*, p. 578.

99 *Ibid.*

100 G. BOS et S. RILEY, *op. cit.*

101 G. BOS et S. RILEY, *op. cit.*

102 A. SCHULMAN, *op. cit.*, p. 13.

103 *Ibid.*

peut être invoqué afin de placer des limitations à la liberté individuelle au nom de valeurs communautaires<sup>104</sup>. Même les sociétés occidentales libérales se réfèrent à la dignité humaine sous un angle conservateur face à certaines situations, notamment dans le champ de la bioéthique, dans lequel elles interdisent parfois certaines pratiques (telles que la recherche sur les embryons humains) dans le but de défendre une certaine conception du respect dû à la vie humaine.

Un autre problème de ce concept de dignité humaine en tant que fondement des droits humains est qu'il nécessite lui-même une justification<sup>105</sup> : différents penseurs de la dignité humaine consacrent en effet diverses sources de celle-ci, telles que Dieu ou la raison et l'autonomie de la volonté propres à l'être humain. Par conséquent, la dignité humaine est elle-même toujours fondée sur une certaine conception de la nature humaine. Au-delà de la dignité, c'est donc cette humanité qui fonde les droits et que l'on cherche sans cesse à déterminer. C'est pourquoi d'autres valeurs que la dignité, telles que l'idée de liberté, de besoins, ou les « capacités » des êtres humains, ont été invoquées en tant que fondements des droits humains. Mais selon Philippe Gérard, celles-ci appellent tout autant une justification par des principes supérieurs<sup>106</sup>. Il cherche alors à fonder les droits humains par le biais de théories postulant « un ensemble de conditions nécessaires de possibilité dont dépendent certaines formes d'action qui sont elles-mêmes indispensables pour les êtres humains en général »<sup>107</sup>. Une de ces théories est par exemple le principe de discussion de Jürgen Habermas, qui veut qu' « une norme pratique ne puisse être tenue pour légitime que si elle est susceptible de recueillir le consensus de toutes les personnes intéressées au terme d'une discussion rationnelle »<sup>108</sup>.

### 2.1.3 Universalité

Chaïm Perelman écrivait en 1982 que « le respect de la dignité de la personne humaine est aujourd'hui considéré comme un principe général de droit commun à tous les peuples civilisés »<sup>109</sup>. Nous voulons à présent examiner cette proposition qui conçoit la dignité humaine comme un concept qui se veut universellement partagé. Nous allons définir l'universalité de la même manière que nous l'avons définie dans la partie 1 relativement aux droits humains. Nous faisons donc la même distinction entre une universalité conceptuelle, une universalité des origines et une universalité au niveau de l'adhésion à l'idée de dignité humaine.

---

104R. BROWNSWORD, *op. cit.*, p. 10 à 15.

105N. COX, *op. cit.*, p. 314 et 315.

106P. GÉRARD, *op. cit.*, p. 79 à 83.

107*Ibid.*, p. 83.

108*Ibid.*, p. 88.

109C. PERELMAN, *op. cit.*, p. 120 à 121 (c'est nous qui traduisons).

La dignité humaine comme fondement des droits humains dans les traités internationaux est indéniablement conçue comme partagée par tous les êtres humains de par le monde, et donc universelle au sens où elle constitue une caractéristique inhérente à la nature humaine, accordée à tous les humains et leur accordant des droits pour cette seule raison. Cependant, cela ne démontre pas que la dignité humaine est un concept idéologiquement partagé par le monde entier. C'est à cette question que nous allons à présent nous intéresser.

Des auteurs tels qu'Eva Brems et Makau Wa Mutua, qui questionnent l'universalité des droits humains, ne semblent pas remettre en question celle de la dignité humaine. Eva Brems cite des études soutenues par l'UNESCO selon lesquelles l'impératif fondamental de respect des êtres humains se retrouve à travers le monde, et en conclut que les racines des droits humains peuvent être considérées comme universelles même si le contenu de ces droits ne l'est pas nécessairement<sup>110</sup>. Abdulaziz Sachedina met indirectement en lumière la même idée lorsqu'il écrit que la Déclaration universelle des droits humains repose sur une moralité universelle sous-jacente qui parle à chaque personne sur cette planète, sans quoi elle manquerait d'autorité morale dans la communauté internationale<sup>111</sup>. Il déclare également que « l'affirmation de l'Article I de la Déclaration selon laquelle « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » exprime l'essence de la sagesse humaine transmise à l'occasion de différentes circonstances historiques lors desquelles les hommes ont combattu et tué leurs semblables, leur ayant refusé leur dignité »<sup>112</sup>.

En terme d'interculturalité, il est intéressant de remarquer l'importante contribution arabe à l'incorporation de la dignité humaine dans la Déclaration universelle des droits humains apportée par Charles Malik, dont nous avons déjà parlé dans la première partie. Il suggéra que le principe directeur de la Commission des droits humains des Nations Unies soit l'importance primordiale de la personne humaine par rapport à tout groupe auquel elle est susceptible d'appartenir, mais dans un sens qui dépasse l'individualisme traditionnel et prend en compte l'insertion des individus dotés de droits inaliénables au sein d'une société. Malik se référa à la Charte des Nations Unies pour proposer la dignité humaine comme concept central, mais souligna aussi que la mission de la Commission des droits de l'homme était de lui donner une réelle signification et un contenu, donnant ainsi une réponse à des questions fondamentales telles que l'étendue des droits des humains

---

110E. BREMS, *op. cit.*, p. 9.

111A. SACHEDINA, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 8.

112Ibid., p. 7.

au-delà de leur animalité, la place de l'individu dans la société moderne et sa relation à l'État<sup>113</sup>.

Il n'y en revanche aucune trace de quelque implication de penseurs musulmans dans la construction de la dignité humaine comme base pour les droits humains dans la Déclaration universelle des droits humains<sup>114</sup>. Humayun Kabir, qui écrivit une lettre intitulée « Les droits humains et la tradition islamique » afin de contribuer à la réflexion sur la Déclaration aux côtés d'autres intellectuels du monde entier à la demande de l'UNESCO, ne mentionna pas la dignité humaine, au contraire de plusieurs de ses pairs<sup>115</sup>. Dès lors, il est nécessaire d'examiner de plus près les sources islamiques et les textes juridiques des États musulmans afin de déterminer si ce concept tel que consacré dans les textes internationaux de protection des droits humains et ses implications sont présents dans l'idéologie islamique et dans la culture des pays musulmans.

## 2.2 La dignité humaine dans la tradition islamique

### 2.2.1 La dignité humaine dans les sources islamiques

#### a) Le Coran

Le mot arabe pour désigner la dignité humaine est « karamat al-insan », ou « karāma » pour dignité. Ce mot n'apparaît pas tel quel dans le Coran, mais on y trouve ses dérivés<sup>116</sup>. Karama est basé sur la racine « krm », ce qui signifie « conférer de l'honneur », « vénérer » ou encore « traiter avec déférence »<sup>117</sup>. Cette racine se décline en différents mots qui se retrouvent de nombreuses fois à travers les diverses sourates du Coran : « karram », « akrama », « akram », « karim », « mukarramat », « ik'ram », « muk'rim », « muk'ramun », dont la signification tourne autour d'« honneur », « noble », « être généreux »<sup>118</sup>.

Le verset 70 de la sourate 17 fournit un fondement à la suggestion selon laquelle tous les êtres humains se voient conférer une certaine valeur intrinsèque sur base de leur humanité, étant donné qu'ils sont présentés comme supérieurs à toutes les autres créations divines<sup>119</sup> : « Certes, Nous avons

113A. PIN, *op. cit.*, p. 31 à 33.

114 *Ibid.*, p. 30.

115H. KABIR, « The rights of man and the Islamic tradition », *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 191 à 195.

116A. PIN, *op. cit.*, p. 15.

117M. MAROTH, « Human dignity in the Islamic world », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 156.

118K. DUKES, « krm », *The Quranic Arabic Corpus - Quran Dictionary*, [http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=krm#\(17:70:2\)](http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=krm#(17:70:2)), consulté le 24 avril 2018.

119O. H. KASULE, « Superiority of The Human (Tafdhil al Insan) », *Psychology and Islam*, <http://spychology-of->

honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures »<sup>120</sup>. Ceci souligne également que c'est Dieu qui est à la source de cette valeur, de cette position supérieure accordée aux êtres humains.

Cependant, de nombreux autres versets indiquent que Dieu n'accorde pas le même pas la même quantité de « karam » à tous les êtres humains : ils en reçoivent plus ou moins selon leur piété et leur bonne conduite<sup>121</sup>. Les êtres humains sont des créatures dotées de libre arbitre. Par conséquent, leur dignité dépend des choix qu'ils posent, respectueux des commandements de Dieu tels que fixés dans le Coran ou non. S'ils le sont, leur « karam » supérieur leur donnera droit à une vie sûre, confortable et florissante<sup>122</sup>. Les versets suivants présentent des exemples de cette distinction :

« Et ceux qui ont cru, émigré et lutté dans le sentier d'Allah, ainsi que ceux qui leur ont donné refuge et porté secours, ceux-là sont les vrais croyants: à eux, le pardon et une récompense généreuse [karīmun] »<sup>123</sup> ;

« Ceux donc qui croient et font de bonnes œuvres auront pardon et faveurs généreuses [karīmun] »<sup>124</sup> ;

« O vous qui croyez! Evoquez Allah d'une façon abondante, et glorifiez-Le à la pointe et au déclin du jour. C'est lui qui prie sur vous, - ainsi que Ses Anges -, afin qu'Il vous fasse sortir des ténèbres à la lumière; et Il est Miséricordieux envers les croyants. Leur salutation au jour où ils Le rencontreront sera: «Salâm» [paix], et Il leur a préparé une généreuse récompense [karīman]»<sup>125</sup> ;

« [Ceux] qui gardent les dépôts confiés à eux, et respectent leurs engagements scrupuleusement; et qui témoignent de la stricte vérité, et qui sont réguliers dans leur Salât. Ceux-là seront honorés [muk'ramūna] dans des Jardins»<sup>126</sup>.

Dans la vision coranique, la dignité humaine découle de, et est protégée par, la doctrine islamique.

---

[islam.blogspot.ie/2012/03/superiority-of-human-tafdhil-al-insan.html](http://islam.blogspot.ie/2012/03/superiority-of-human-tafdhil-al-insan.html), consulté le 25 avril 2018.

120Verset 17:70, Coran, <https://coran.oumma.com/sourate/17>, consulté le 15 juin 2018.

121M. MAROTH, *op. cit.*, p. 157.

122Ibid., p. 57 et 58.

123Verset 8:74, Coran, <https://coran.oumma.com/sourate/8>, consulté le 15 juin 2018.

124Verset 22:50, Coran, <https://coran.oumma.com/sourate/22>, consulté le 15 juin 2018.

125Versets 33:41 à 33:44, Coran, <https://coran.oumma.com/sourate/33>, consulté le 15 juin 2018.

126Versets 70:32 à 70:35, Coran, <https://coran.oumma.com/sourate/70>, consulté le 15 juin 2018.

La loi divine édicte des règles qui visent à assurer le bien-être et la prospérité des gens dans cette vie et dans la suivante, ce qui constitue leur dignité. Le but de la Charia est donc de protéger et de permettre la dignité humaine. Cependant, afin d'être dignifiés par Dieu, les humains doivent d'abord remplir leurs obligations vis-à-vis de Dieu. Cela leur permet d'obtenir des droits, qui consistent essentiellement en une vie agréable<sup>127</sup>. En fin de compte, une controverse doctrinale demeure sur la question de savoir si chaque être humain jouit de la même dignité ou si seule la supériorité de l'espèce humaine dans la création est partagée par tous tandis que certains éléments de cette dignité tels qu'une vie confortable sont réservés aux musulmans pieux<sup>128</sup>.

Pour conclure sur ce point, ni le concept de dignité humaine tel que développé dans le point 2.1, ni le mot arabe pour désigner cette notion n'apparaissent tels quels dans le Coran. L'idée de dignité se retrouve toutefois dans le Coran à travers les dérivés du mot *karama*, mais la dimension d'universalité fondamentale au concept de dignité humaine en tant que fondement des droits humains ne semble pas s'y retrouver. Cependant, le verset 17:70 suggère tout de même une idée qui se rapproche de la conception biblique d'une valeur intrinsèque et universelle de l'humanité<sup>129</sup>.

#### **b) La Sunna**

La Sunna fait partie des sources primaires de l'islam, la sharia, juste en dessous du Coran. Il s'agit des pratiques du Prophète Mohammed, rapportées par ses compagnons. Selon Abdulaziz Sachedina, le Prophète lui-même enseignait que la dignité humaine est une des vertus les plus fondamentales et nobles de l'humanité. Pour soutenir cette affirmation, il se base sur une certaine compilation des actes du prophète, le Sahih de l'Imim Al-Bukhari, qui clame qu'un jour, le Prophète était assis avec ses compagnons lorsqu'une bière passa, transportant une dépouille. Il se leva au passage de la bière, selon sa coutume, et lorsque ses compagnons lui firent remarquer que le défunt était un Juif, il répondit : « n'est-il pas un homme »<sup>130</sup>?

#### **2.2.2 La dignité humaine en tant que *karama* dans les lois fondamentales des pays arabo-musulmans**

Le discours juridique islamique n'a pas connu d'équivalent au concept de dignité humaine jusqu'au milieu du vingtième siècle. En 1946, le penseur de droit islamique Majid Kaddhuri plaida en faveur

---

127M. MAROTH, *op. cit.*, p. 158.

128*Ibid.*, p. 160.

129Voir point 2.1.2.

130A. SACHEDINA, *op. cit.*, p. 89.

de la création d'une notion de dignité humaine comme base pour l'adoption d'une charte des droits fondamentaux effective dans les pays musulmans, ce qu'il décrivit comme un but naturel après le combat des colonies contre l'oppression. Finalement, la notion fut introduite dans le lexique juridique arabo-musulman sous le terme *karama*, dont les origines religieuses subirent un processus d'horizontalisation et d'universalisation. Cette ré-élaboration du concept fut inspirée par l'introduction du mot *karama* dans les Constitutions libanaise et syrienne avant la Seconde Guerre Mondiale, et ensuite par le mouvement international des droits humains qui prit son essor avec la Déclaration universelle des droits humains<sup>131</sup>.

Lorsqu'ils élaborent cette notion de dignité humaine, les auteurs islamiques modernes utilisent peu la signification islamique et les sources religieuses de *karama* bien qu'ils reconnaissent que le Coran et l'islam en général placent une grande emphase sur la dignité humaine. En effet, les sources religieuses du mot *karama* se concentrent principalement sur la récompense particulière accordée à certains individus par Dieu plutôt que sur les relations entre les êtres humains. Les auteurs se réfèrent plutôt à la sensibilité islamique à la valeur humaine en général, tout de même présente dans le verset 17:70, pour conclure que la dignité humaine constitue l'un des piliers de l'islam<sup>132</sup>.

La première mention de *karama* dans une Constitution nationale est celle de l'article 10 de la Constitution libanaise de 1926 : « l'enseignement est libre pour autant que cela ne soit pas contraire à l'ordre public et à la morale et que cela n'affecte pas la dignité [karama] des religions ou des sectes (...) ». Dans ce contexte, le mot ne se réfère pas à la dignité humaine au sens de valeur intrinsèque de tous les êtres humains, mais plutôt à l'honneur ou au respect qui est dû aux groupes religieux. Les Français disposèrent d'une importante influence sur la rédaction de cette Constitution tant en termes politiques que culturels, étant donné que le Liban se trouvait à ce moment sous mandat français, et l'inclusion de l'idée de dignité dans la Constitution libanaise semble empruntée à la tradition juridique française. En France, ce mot avait souvent le sens de « statut » ou « respect » bien qu'il soit parfois utilisé en référence à la valeur humaine, par exemple dans le Décret impérial de 1848 abolissant l'esclavage<sup>133</sup>.

Le choix du mot *karama* fait sens dans ce contexte, car sa signification y est rattachée à l'idée d'honneur ; l'idée de dignité était rarement traduite en arabe par le mot *karama*. Mais traduire l'idée de dignité en tant qu'honneur par *karama* n'était pas une évidence non plus, car cette idée avait

---

131A. PIN, *op. cit.*, p. 16 à 18.

132 *Ibid.*

133 *Ibid.*, p. 18 à 24.

auparavant été exprimée par divers autres mots comme *mansib*, *khutat*, *laqab* et *ard*<sup>134</sup>. Par conséquent, l'usage de *karama* pour exprimer cette idée constitua une innovation qui mena plus tard à l'incorporation du concept de dignité humaine universelle dans le lexique et la culture juridique arabes. De plus, l'usage libanais de l'idée de dignité est déjà plus universel et horizontal que dans ses usages précédents dans les textes français et arabes, en ce qu'elle s'applique à tous les groupes religieux plutôt que de distinguer certains individus. La Syrie, qui était aussi sous mandat français à l'époque, consacra *karama* de manière similaire dans sa Constitution de 1930, protégeant la dignité de la nation et de la religion<sup>135</sup>.

La signification de *karama* connut un changement radical après la Seconde Guerre Mondiale et la proclamation de la Déclaration universelle des droits humains, qui développa l'idée de dignité humaine en tant que valeur humaine universelle qui dote tous les êtres humains de droits inaliénables. Il semble que cette idée donna à *karama* une nouvelle dimension, déplaçant l'accent de l'honneur à la valeur et distinguant chaque individu au sein du collectif, sans toutefois totalement supplanter cette dimension collective. Cette transformation se retrouve déjà dans la Constitution syrienne de 1950<sup>136</sup>.

Par la suite, *karama* en tant que dignité humaine se répandit à de nombreuses Constitutions à travers le monde arabo-musulman. Récemment, le printemps arabe a donné lieu à un regain d'usage de la dignité humaine dans les textes juridiques, dont l'esprit est bien circonscrit par le cri de ralliement égyptien « Pain, liberté, dignité »<sup>137</sup>. *Karama* tel que consacré dans les Constitutions des pays arabo-musulmans a acquis une variété de significations et de fonctions : parfois, ce concept renvoie à une conception individualisée de la dignité humaine tandis qu'à d'autres moments il est lié à la collectivité, voire à la nation ; dans certains cas, ce concept est invoqué en tant que limitation des pouvoirs de l'Etat, tandis que dans d'autres il sert de justification pour une intervention étatique afin de garantir positivement la dignité humaine<sup>138</sup>.

Par exemple, la Libye a consacré la dignité humaine sous sa forme individualisée dans sa

---

134In addition, in Islamic religious science, *karama* does not traditionally retain the meaning of dignity, but of “(saintly) marvel, wonder, or miracle”, “denoting the miraculous, wondrous, or preternatural feats which God freely grants certain elect individuals the capacity to perform through the munificent generosity (*karāma*) of his divine favor”. X, « *Karāma* », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/karama>, consulté le 25 avril 2018.

135A. PIN, *op. cit.*, p. 24 à 27.

136Ibid., p. 34 à 36.

137E. PATRIGEON, « L'économie égyptienne asphyxiée par l'explosion démographique », *L'Express*, 27 janvier 2011, [https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/l-economie-egyptienne-asphyxiee-par-l-explosion-demographique\\_1407252.html](https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/l-economie-egyptienne-asphyxiee-par-l-explosion-demographique_1407252.html), consulté le 24 avril 2018.

138A. PIN, *op. cit.*, p. 38 à 51.

Constitution en 1969, tandis que sa Constitution de 2011 se réfère à la dignité collective du peuple libyen et enracine les droits humains dans la dignité conférée aux humains par Dieu. Les Constitutions syriennes de 1950 et 1973 mentionnent également la dignité individuelle, tandis que celle de 2012 la place aux côtés de celle de la collectivité. La dignité humaine existe également dans la Constitution tunisienne depuis 1959, et celle de 2014 alourdit l'emphase sur cette notion, concevant la dignité individuelle comme une limitation à l'action de l'État mais également comme une justification sur base de laquelle l'État doit intervenir pour assurer le bien-être de ses citoyens. En Égypte, Nasser se référait à une dignité collective dans ses discours afin de galvaniser la fierté du peuple égyptien, avant que cette dignité ne soit consacrée dans les Constitutions de 1956, 1973, 2011, 2012 et 2014, avec des significations variables entre l'individuel et le collectif, entre la limitation et l'encouragement à l'action étatique. La Jordanie, le Maroc, le Koweït, l'Algérie, Bahreïn, le Yémen, la Mauritanie, le Soudan, la Somalie et le Sultanat d'Oman ont également consacré la dignité dans leur Constitution, dans les divers sens mentionnés plus haut<sup>139</sup>.

### **2.2.3 Karama dans les textes juridiques internationaux arabes et musulmans**

En 1990, l'Organisation de la Conférence Islamique adopta la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en islam, qui exprime la position contemporaine des États islamiques sur la dignité humaine et sa relation aux droits humains. Le début de la résolution 49/19-P sur la Déclaration des droits de l'homme en islam, à laquelle la Déclaration est annexée, expose le fait que Dieu est la source de la dignité humaine, et que les droits humains en découlent : « Consciente de la place de l'homme dans l'islam en tant que représentant de Dieu sur terre ; Reconnaissant l'importance qu'il y a à émettre un document portant sur les droits humains en Islam et auquel les États Membres se référeront dans tous les domaines de la vie quotidienne »<sup>140</sup>. Le préambule de cette Déclaration met l'accent sur la direction fournie par l'islam aux êtres humains afin de les protéger ainsi que leurs droits. Ce préambule évoque également « le droit [de l'Homme] à une vie digne, conforme à la Charia »<sup>141</sup>.

L'article 1(a) proclame une dignité humaine universelle, qui découle de Dieu et qui est la mieux garantie par les principes islamiques : « Tous les êtres humains constituent une même famille dont les membres sont unis dans leur soumission à Dieu et leur appartenance à la postérité d'Adam. Tous

---

<sup>139</sup>*Ibid.*

<sup>140</sup>Résolution 49/19-P contenant la Déclaration du Caire sur les Droits de l'Homme en Islam, Organisation de la Conférence Islamique, adoptée au Caire le 5 novembre 1990, A/CONF.157/PC/62/Add.18.

<sup>141</sup>Déclaration du Caire sur les Droits de l'Homme en Islam, Organisation de la Conférence Islamique, adoptée au Caire le 5 novembre 1990, A/CONF.157/PC/62/Add.18, préambule.

les hommes, sans distinction de race, de couleur, de langue, de religion, de sexe, d'appartenance politique, de situation sociale ou de toute autre considération, sont égaux en dignité, en devoir et en responsabilité. La vraie foi, qui permet à l'homme de s'accomplir, est la garantie de la consolidation de cette dignité ».

L'article 6(a) dénote un lien clair entre la dignité humaine et les droits, mais aussi les devoirs : « La femme est l'égale de l'homme au plan de la dignité humaine. Elle a autant de droits que de devoirs (...) ».

La Déclaration du Caire témoigne du fait que les États islamiques sont en accord avec le concept de droits humains, mais ne sont pas complètement satisfaits par la façon dont ces droits sont développés dans les instruments internationaux fondamentaux. Cette Déclaration constitue une réaffirmation des droits humains qui est plus en phase avec l'esprit islamique, qui fournit entre autres ses propres réponses concernant la source de ces droits face à l'inconfort d'une théorie des droits humains sans autre fondement que la seule valeur intrinsèque mais inexplicitée de l'humanité. Elle altère aussi la conception des droits en tant que toujours déjà acquis et tout-puissants, les subordonnant à la Charia, et introduit le langage des devoirs<sup>142</sup>.

La Charte arabe des droits humains de 2004, révision de la Charte arabe des droits humains de 1994, proclamée par la Ligue des États arabes, confirme la consécration de la dignité humaine dans le cadre politique et idéologie arabo-musulman. Son préambule s'ouvre par les mots suivants : « Procédant de la foi de la Nation arabe en la dignité de l'homme que Dieu a honoré depuis la création du monde et dans le fait que la patrie arabe est le berceau des religions et des civilisations dont les nobles valeurs ont consacré le droit de l'homme à une vie digne fondée sur la liberté, la justice et l'égalité, Afin de consacrer les principes éternels de fraternité, d'égalité et de tolérance entre les êtres humains consacrés par l'Islam et les autres religions révélées »<sup>143</sup>. Dans ce préambule, la Charte arabe réaffirme également les principes de la Déclaration du Caire et ceux des traités fondamentaux sur les droits humains.

Le Préambule de la Charte de l'Organisation de la Coopération Islamique (organisation qui s'auto-décrit comme la voix collective du monde musulman), adoptée en 2008, cite comme l'un de ses principaux buts la préservation et la promotion des valeurs islamiques de paix, de compassion, de

---

142N. Cox, *op. cit.*, p. 324.

143Charte arabe des droits de l'homme, Ligue des États Arabes, adoptée à Tunis le 23 mai 2004, *Boston University International Law Journal*, 2006, p. 149 et 150, préambule.

tolérance, d'égalité, de justice et de dignité humaine<sup>144</sup>.

Tout ce qui a été écrit ci-dessus établit que l'idée d'une valeur intrinsèque de l'humanité qui justifie un certain traitement de tous les êtres humains existe dans l'esprit islamique, et est ancrée sur la place spécifique accordée à l'humanité dans la création par Dieu. Cette idée a aussi pénétré le vocabulaire juridique des pays musulmans d'une façon qui fusionne le concept de dignité humaine de la Déclaration universelle des droits humains et des traités subséquents avec la tradition islamique.

### **2.3 Conclusions sur l'universalité de la dignité humaine**

Cette seconde partie a souligné la longue présence de l'idée de valeur humaine intrinsèque dans la tradition islamique tant que dans la tradition chrétienne et dans la pensée philosophique occidentale. La source de cette valeur diffère selon les traditions, parfois fondée sur la place particulière accordée à l'humanité par Dieu, parfois fondée sur les capacités morales inhérentes aux êtres humains. Mais les musulmans et les libéraux occidentaux semblent s'accorder sur l'idée que cette valeur justifie une certaine protection des êtres humains. Ceci montre bien que l'islam, en tant qu'il édicte des règles qui visent à protéger et assurer la dignité humaine, est en phase avec le but des droits humains, qui est la protection de la valeur humaine intrinsèque.

Par conséquent, la dignité humaine semble être une idée autour de laquelle différentes cultures peuvent se rassembler pour construire ensemble, en tant que valeur en elle-même et en tant que justification à agir dans le but de garantir que chacun mène une vie digne. Le fait que ce concept laisse la place à différentes idéologies de fournir leur propre explication en ce qui le concerne le rend particulièrement propice dans un environnement multiculturel en ce qu'il apporte de l'unité dans la diversité. Cependant, des divergences problématiques peuvent se présenter entre les différentes traditions qui s'accordent pourtant sur le principe de la dignité humaine lorsqu'il s'agit de définir la manière de protéger cette dignité.

Conor O'Mahony écrit que « la dignité humaine est une notion descriptive (c'est-à-dire que chaque être humain possède une dignité humaine inhérente en vertu de son humanité, peu importe ses caractéristiques externes) qui implique un corollaire normatif (c'est-à-dire que chaque être humain, de par sa dignité humaine inhérente, doit se voir accorder des droits humains sur un pied d'égalité

---

<sup>144</sup>Charte de l'Organisation de la Coopération Islamique, adoptée à Dakar le 14 mars 2008, [https://www.oic-oci.org/page/?p\\_id=117&p\\_ref=27&lan=fr](https://www.oic-oci.org/page/?p_id=117&p_ref=27&lan=fr), préambule.

en matière de traitement et de respect) »<sup>145</sup>.

Ce que notre analyse nous a permis de mettre en lumière, c'est que le corollaire normatif de la dignité humaine n'est pas de façon nécessaire, absolue et unique l'idée de droit. La tradition islamique introduit également dans l'équation l'idée de devoir, de responsabilité. Dans la partie suivante, tout en nous détachant de la tradition islamique, nous souhaitons aborder les limites des droits en tant qu'instruments de réalisation de la dignité humaine et notamment explorer la place que peut prendre cette idée de devoir et de responsabilité dans la protection internationale de la dignité humaine.

---

145C. O'MAHONY, « There is no such thing as a right to dignity », *International Journal of Constitutional Law*, 2012, p. 563 (c'est nous qui traduisons).

### 3. Protéger et réaliser l'humain : les limites des droits

#### 3.1 La version islamique : des droits et des devoirs

La Déclaration universelle des droits humains est présentée comme « l'idéal commun à atteindre pour tous les peuples et toutes les nations »<sup>146</sup>, qui « articule les droits et libertés auxquels chaque être humain peut prétendre de façon égale et inaliénable »<sup>147</sup>. Mais Charles Malik déclara plus tard « qu'elle constituait la réponse à la question, Comment le monde conçoit-il la valeur et la dignité essentielles de l'homme au milieu du vingtième siècle ? »<sup>148</sup>. Par cette remarque, il reconnaît que cette solution n'est pas un absolu intemporel, mais le produit d'une époque et d'une mentalité particulières. Les droits humains tels que présentés dans la Déclaration constituent en effet une vision particulière du contenu et des exigences de la dignité humaine, et la consécration de droits humains elle-même est seulement un des moyens possibles de protection de la dignité humaine parmi d'autres qui auraient pu être choisis, pas une réalité incontournable<sup>149</sup>. De plus, les menaces auxquelles est confrontée la dignité humaine peuvent changer avec le temps, réclamant en conséquence un changement de la réponse normative opposée à ces menaces<sup>150</sup>.

Une des conclusions que nous pouvons tirer de la partie précédente est que la tradition islamique offre justement une conception de la protection de la dignité humaine qui diffère légèrement de la vision internationale centrée sur les droits de l'individu : elle place davantage d'emphase sur la collectivité et sur les devoirs et responsabilités humains. Selon Abdulaziz Sachedina, « l'emphase suprême sur l'autonomie de l'individu doté d'une norme morale indépendante qui transcende les différences religieuses et culturelles pour réclamer des droits sans prendre en compte les liens de la réciprocité est contraire à l'emphase de la tradition islamique sur la communauté et les aspects relationnels de l'existence humaine »<sup>151</sup>. L'islam donne aux individus différents types de responsabilités : envers Dieu, envers eux-mêmes, et envers la société<sup>152</sup>.

Mais cela ne signifie pas que l'islam se désintéresse de l'individu et de ses droits : les droits

146 Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée à New York le 10 décembre 1948, préambule.

147 B.-K. MOON, « Foreword to the Universal Declaration of Human rights », *Nations Unies*, disponible à l'adresse [http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr\\_booklet\\_en\\_web.pdf](http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf), consulté le 24 juin 2018.

148 C. MALIK, *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford, The Centre for Lebanese Studies and The Charles Malik Foundation, 2000, p. 132, cité by Andréa Pin, *op. cit.*, p. 33 et 34.

149 N. COX, *op. cit.*, p. 326.

150 M. DUWELL, « The future of human dignity », *Neth. Q. Hum. Rts.*, 2013, p. 402.

151 A. SACHEDINA, *op. cit.*, p. 7.

152 X, « Individual responsibilities in Islam », *Islamweb.net*, 11 avril 2004, <http://islamweb.net/en/article/61098/individual-responsibilities-in-islam>, consulté le 22 avril 2018.

coexistent avec les devoirs au sein d'une relation synergique qui relie l'umma (la communauté) et l'individu<sup>153</sup>. A ce sujet, selon Salah ed-Din Jorshi, un érudit religieux tunisien, « dans l'Islam, l'individu existe : au Jour du Jugement, Dieu ne discute pas avec l'umma, il discute avec chaque individu. ...Donc, à la fois il y a l'umma et il y a l'individu. Et afin d'avoir une vision islamique de la liberté, de l'individu, des droits humains, il faut avoir une vision de la société dans son ensemble et également des droits de l'individu »<sup>154</sup>. Concernant la relation entre les droits et les devoirs dans la charia, certains auteurs soutiennent que les devoirs jouissent d'une priorité absolue sur les droits, qui sont uniquement accordés aux individus qui ont rempli leurs obligations. Mais d'autres auteurs soulignent également l'importance des droits privés en droit islamique<sup>155</sup>.

### 3.2 Intérêt d'explorer ces notions

Philippe Gérard met en évidence le fait que les droits humains conçus comme appartenant à tout être humain indépendamment de son insertion dans une collectivité se heurtent parfois à certaines limites. Une dimension collective pointe au sein des droits fondamentaux eux-mêmes à travers le concept de droits collectifs ou de groupe, censés appartenir non à chacun individuellement mais aux collectivités. Ces droits remplissent difficilement toutes les conditions d'existence juridique des droits, ce qui pousse Philippe Gérard à les décrire comme des intérêts collectifs dont on tente de souligner la nature fondamentale en usant de la langue des droits. Selon lui, le langage des droits n'est pas le plus approprié pour formuler ce qui constitue en réalité des préconditions à la satisfaction des droits individuels en termes de solidarité, de coopération et d'égalité internationales<sup>156</sup>.

De plus, la société démocratique constitue un cadre collectif par rapport auquel des droits individuels peuvent être limités, ou par rapport auquel leur valeur est définie en cas de conflit avec d'autres droits. Cette société ne se résume pas à l'exigence du respect de certains droits et libertés, mais se caractérise également par des notions telles que le pluralisme, la tolérance et l'ouverture, qui doivent être prises en compte dans l'exercice et la coexistence de tous ces droits<sup>157</sup>.

En outre, les droits individuels impliquent nécessairement des obligations corollaires, qu'elles soient dans le chef de l'État ou d'autres individus pour ce qui est de l'horizontalisation de ces droits. Ces

---

153J. MORGAN-FOSTER, *op. cit.*, p. 54 à 63.

154Ibid., p. 55.

155Ibid., p. 58 à 59.

156P. GÉRARD, *op. cit.*, p. 153 à 157.

157Ibid., p. 171 et 172.

obligations font toutefois partie intégrante du caractère individualiste des droits fondamentaux, qu'ils ne remettent absolument pas en cause. Le principe d'abus de droit dépasse déjà davantage cette perspective individualiste en imposant à tous, dans l'exercice de leurs droits, l'obligation de respecter ceux d'autrui. Au-delà de cela, certaines dispositions internationales consacrent des devoirs autonomes, qui ne sont liés à aucun droit correspondant. Ils permettent de mettre en évidence l'inscription des droits individuels dans un contexte collectif et le lien de dépendance de la mise en œuvre de ces droits par rapport à l'implication de chacun dans le collectif. Celles-ci s'accompagnent toutefois du risque de voir l'État les brandir de façon abusive pour justifier ses manquements en matière de réalisation des droits humains, alors que celle-ci devrait en principe être inconditionnée<sup>158</sup>.

Philippe Gérard estime qu'il paraît légitime d'estimer que la protection de la démocratie puisse impliquer certaines obligations et responsabilités dans le chef des pouvoirs publics et des individus, évoquant « le thème [républicain] de la vertu civique ». Il souligne qu'il en est de même pour la sauvegarde de la solidarité sociale, et que cette solidarité importe d'autant plus qu'on ne peut attendre des individus qu'ils témoignent de vertu civique au sein d'une société marquée par des inégalités économiques, sociales et culturelles qui tendent à se maintenir, voire à s'approfondir<sup>159</sup>. Il en conclut que « La démocratie, d'une part, la solidarité sociale, d'autre part, constituent les catégories normatives qui permettraient d'articuler les droits et les obligations des individus en fonction des conditions requises par ces formes de coopération politique et sociale »<sup>160</sup>.

Philippe Gérard conclut de ces phénomènes qu'il est nécessaire de relativiser le paradigme jusqu'ici tout-puissant des droits humains. Celui-ci doit s'inscrire dans une conception plus globale de la justice, au sein de laquelle il constituerait un élément indispensable mais complété par d'autres. Dans ce cadre, Philippe Gérard relève trois défis : développer une réflexion sur les responsabilités des acteurs publics et privés qui sont indissociables de la réalisation de certains droits ou de la protection de certaines valeurs ; élaborer une théorie des collectivités et de leur légitimité ; et définir des principes de coopération internationale en ce qui concerne la réalisation de certains intérêts collectifs primordiaux comme la protection de l'environnement, la paix, ou encore le développement<sup>161</sup>.

---

158 *Ibid.*, p. 173 à 175.

159 *Ibid.*, p. 178.

160 *Ibid.*, p. 179

161 *Ibid.*, p. 184 et 185.

### 3.3 Le sort des devoirs dans les instruments internationaux de protection des droits

Le mouvement des droits humains tel que formalisé dans la Déclaration universelle des droits de l'homme se concentre largement sur les droits individuels. Au moment de l'adoption de celle-ci, l'idée de devoirs n'était pourtant pas étrangère à la pensée des droits humains.

#### 3.3.1 Les devoirs dans la pensée du milieu du vingtième siècle

En 1947, certains des intellectuels invités par l'UNESCO à exprimer leur conception des fondements philosophiques de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui était sur le point de voir le jour mentionnèrent l'importance des devoirs aux côtés de celle des droits. Ainsi, Gandhi déclara que « tous les droits qui se méritent et se préservent trouvent leur origine dans le devoir dûment accompli. Même le droit de vivre ne nous revient que lorsque nous nous acquittons du devoir de citoyen du monde. A partir de cette affirmation fondamentale, peut-être est-il plus facile de définir les devoirs de l'Homme et de la Femme et de corréler chaque droit à un devoir qui doit d'abord être accompli. Tout autre droit peut être présenté comme une usurpation qui ne mérite pas qu'on se batte pour elle »<sup>162</sup>.

De la même manière, E.H. Carr parle du fait que la relation entre l'individu et la société dans laquelle elle ou il vit est nécessairement mutuelle et double et souligne l'importance d'avoir des droits mais aussi des obligations vis-à-vis de la société telles que la loyauté à l'ordre politique et la contribution à l'économie<sup>163</sup>. Arnold Lien, quant à lui, déclare la chose suivante : « Ces droits sont des droits de l'individu. Au sein de l'État qui les garantit, ils sont mis en équilibre avec une liste correspondante de devoirs ; mais à part ceux-là, il y a des responsabilités sous-entendues dans les droits eux-mêmes. Aucun individu qui naît aujourd'hui ne fait son apparition au sein d'un monde inhabité. Son environnement, par conséquent, requiert immédiatement de lui un sens des responsabilités au premier chef vis-à-vis de lui-même, et au second chef vis-à-vis de la société dans laquelle il vit »<sup>164</sup>.

De plus, la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, adoptée à Bogotá en Colombie

---

162M. GHANDI, « A letter addressed to the director-general of UNESCO », in *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 3.

163E.H. CARR, « The rights of man », in *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 5 à 9.

164A. J. LIEN, « A fragment of thoughts concerning the nature and the fulfilment of human rights », in *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 15.

le 2 mai 1948, soit peu avant la Déclaration universelle, met ainsi que son nom l'indique l'accent sur les devoirs des êtres humains aux côtés de leurs droits. Dans les considérants, les auteurs de cette Déclaration fondent la consécration des droits humains afin de protéger la personne humaine sur la valeur intrinsèque que « les peuples américains » accordent à celle-ci<sup>165</sup>. Si les considérants mettent l'accent sur les droits comme instrument de protection de l'être humain, dès le préambule, un équilibre est établi entre les droits et les devoirs des individus : « Tous les hommes naissent libres et égaux du point de vue de leur dignité et de leurs droits, et comme ils sont dotés par la nature de raison et de conscience, ils doivent se conduire fraternellement, les uns envers les autres. L'accomplissement du devoir de chacun est une condition préalable au droit de tous. Droits et devoirs se complètent corrélativement, dans toutes les activités sociales et politiques de l'homme. Si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté »<sup>166</sup>.

Ensuite, la Déclaration est divisée en deux chapitres : un premier intitulé « Droits », et un second intitulé « Devoirs ». Ce dernier contient les dispositions suivantes : devoirs envers la société, devoirs des enfants et des parents, devoir de s'instruire, devoir de suffrage, devoir d'obéissance à la loi, devoir de servir la communauté et la nation, devoir d'entraide et de sécurité sociales, devoir de payer les impôts, devoir de travailler, devoir de s'abstenir d'activités politiques en pays étrangers<sup>167</sup>. Il s'agit donc de devoirs adressés aux individus et non aux États ; ces devoirs ne sont pas les purs corollaires des droits exposés dans le premier chapitre, mais constituent bien des devoirs indépendants.

La Déclaration américaine n'était à l'origine pas conçue comme un instrument juridiquement contraignant. Le traité de droits humains juridiquement contraignant au niveau des Amériques est la Convention américaine relative aux droits de l'homme, adoptée à San José au Costa Rica le 22 novembre 1969. Celle-ci ne reprend pas du tout cette idée d'équilibre entre droits et devoirs des individus : elle n'évoque les devoirs individuels que dans un chapitre comprenant un article unique

---

165« Que les peuples américains ont élevé à l'état de dignité la personne humaine et qu'il est reconnu dans leurs constitutions nationales que les institutions juridiques et politiques qui régissent la vie en société, ont comme but principal la protection des droits essentiels de l'homme et la création de conditions permettant son progrès spirituel et matériel et la réalisation de son bonheur;

Qu'à plusieurs reprises, les Etats américains ont reconnu que les droits essentiels de l'homme n'ont pas leur origine dans le fait que celui-ci est ressortissant d'un Etat déterminé, mais reposent avant tout sur les attributs de la personne humaine; ». Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, Organisation des États Américains, signée à Bogotà en avril 1948, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/b.declaration.htm>, considérants.

166Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, Organisation des États Américains, signée à Bogotà en avril 1948, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/b.declaration.htm>, préambule.

167Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, Organisation des États Américains, signée à Bogotà en avril 1948, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/b.declaration.htm>, art. 29 à 38.

et très général, intitulé « corrélation entre droits et devoirs »<sup>168</sup>. Néanmoins, la Commission inter-américaine des droits de l'homme allègue que la Déclaration américaine fut incorporée au sein de la Charte de l'Organisation des États Américains lorsque la Charte fut amendée en 1967, via les références aux droits humains qui y sont faites, car la Déclaration était à l'époque le seul catalogue de droits humains existant dans le système inter-américain. Selon la Commission, cette Déclaration jouit par conséquent d'une portée juridique contraignante<sup>169</sup>. Cependant, il semble douteux que les articles concernant les devoirs puissent bénéficier d'une application directe.

### 3.3.2 Les devoirs dans la Déclaration universelle des droits de l'homme

Mais cette idée selon laquelle les droits sont accompagnés de devoirs correspondants vis-à-vis de la société n'est pas mise en avant dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Dans le premier projet de texte esquissé par John Humphrey, l'existence de devoirs individuels était rappelée dès l'article 1, qui disposait que « Tout individu a un devoir de loyauté envers l'État dont il relève et envers (la société internationale) les Nations Unies. Il doit prendre à sa juste part responsabilité dans l'accomplissement de ses devoirs envers la société et sa part des sacrifices communs nécessaires au bien général »<sup>170</sup>.

Finalement, les devoirs ne sont mentionnés que dans un article très général qui a été renvoyé à la fin de la Déclaration, malgré son caractère principal qui aurait dû lui valoir une place de choix au début de celle-ci<sup>171</sup>. Il s'agit de l'article 29, qui dispose en son premier paragraphe que « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible ». Son second paragraphe établit la corrélation entre les droits et les devoirs individuels dans un contexte sociétal : « Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique ».

---

168Convention américaine relative aux droits de l'homme, signée à San José le 22 novembre 1969, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/c.convention.htm>, art. 32.

169C. CERNA, « Reflections on the normative status of the American declaration on the rights and duties of man », *U. Pa. J. Int'l L.*, 2009, p. 1212 et 1213.

170Conseil Économique et Social des Nations Unies, *Draft Outline of International Bill of Rights. First Addendum*, juin 1947, UN Doc E/CN.4/AC.1/3/Add.1, p. 7.

171Le vote sur le renvoi de l'article concernant les devoirs à la fin de la Déclaration fut très serré (8 voix à 7 avec une abstention), car une partie non négligeable des délégués présents considéraient qu'il s'agissait là d'un principe fondamental qu'il était très important de rappeler d'emblée, celui que les droits individuels n'étaient pas illimités mais qu'ils s'exerçaient au sein d'une société donnée. J. MORSINK, *op. cit.*, p. 245.

Pendant les travaux sur le projet de Déclaration au sein de la Troisième Commission (sociale, humanitaire et culturelle) de l'Assemblée Générale des Nations Unies, les États se mirent d'accord sur le fait de se limiter à y inclure des principes relatifs aux droits humains, sans s'attacher à y formuler des principes relatifs aux devoirs des États, même si ceux-ci ont des devoirs correspondants aux droits individuels. Les obligations étatiques furent formulées de manière plus précise dans le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, et des références aux devoirs de l'État figurent tout de même aux articles 16 et 22 de la Déclaration<sup>172</sup>.

Cette décision de ne pas exposer les obligations de l'État n'explique pas l'absence dans la Déclaration de références aux devoirs des individus envers les États ; ces derniers ne sont même pas mentionnés dans l'article 29, qui leur préfère le terme de « communauté ». Cette absence s'explique par le fait que le but de la Déclaration est précisément de protéger les individus contre la tyrannie de l'État moderne. Cette méfiance est notamment exprimée de façon claire par Charles Malik dans un discours devant le comité de rédaction de la Déclaration, lorsqu'il déclare que « l'homme n'est pas l'esclave de l'État, et n'existe pas que pour le servir »<sup>173</sup>. Par conséquent, l'importance de l'individu est placée par-dessus celle de tous ses groupes d'appartenance, mais pas dans une perspective anti communautariste, ainsi qu'en témoigne la référence aux devoirs envers la communauté dans l'article 29 de la Déclaration. Il s'agit uniquement de protéger l'individu dans son humanité face à de possibles abus de l'État. Ceci explique la suppression de la référence au devoir de loyauté des individus envers l'État qui figurait initialement dans la Déclaration<sup>174</sup>. Malgré tout, si les références à l'État constituent un terrain risqué tant en termes de consensus idéologique autour de la Déclaration qu'en termes d'effectivité de la protection des droits humains, les représentants n'hésitent pas à se référer à la communauté ou à la société, ce qui prouve que cette méfiance de l'État ne doit pas être confondue avec de l'anti communautarisme.

De façon générale, ainsi que nous l'avons relevé plus haut, une place plus que maigre est laissée aux devoirs individuels dans la Déclaration. Au moment de sa rédaction, il existait deux factions opposées sur ce point. D'une part, les États d'Amérique latine, accompagnés par certains autres, notamment le représentant chinois P.C. Chang, souhaitaient que la déclaration comprenne également une liste de devoirs individuels. Chang déclara sur ce point que « le but des Nations Unies n'était pas de garantir les gains égoïstes de l'individu mais de tenter d'élever la stature morale

---

<sup>172</sup>*Ibid.*, p. 239.

<sup>173</sup>*Ibid.*, p. 242.

<sup>174</sup>*Ibid.*, p. 242 et 243.

de l'homme. Il était par conséquent nécessaire de proclamer les devoirs de l'individu, car c'est la conscience de ses devoirs qui permet à l'homme d'atteindre un niveau moral supérieur »<sup>175</sup>. D'autre part, certains considéraient qu'une telle entreprise était impossible à accomplir au sein de la session en cours au vu du temps disponible et que l'article 29 se suffisait à lui-même<sup>176</sup>.

Selon Johannes Morsink, la valeur symbolique de l'article 29 ne doit pas être sous-estimée. Sur base de l'examen des travaux préparatoires du texte de la Déclaration, il met en évidence le mot « seule » dans la phrase « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible ». Ce mot met en évidence la nécessité, la vitalité du lien entre l'individu et la communauté ; cette nécessité de l'insertion d'un individu dans une communauté humaine en vue de son épanouissement fut reconnue par la majorité des délégués présents, tant ceux de tradition libérale que communautariste. Johannes Morsink souligne que ce mot permet de répondre à la critique selon laquelle la Déclaration contribue à façonner un modèle d'individu égoïste, détaché de ses communautés d'origine. Le second paragraphe de l'article 29 présente également une grande importance en ce qu'il exprime les limites des droits individuels, qu'il rappelle leur non absoluité<sup>177</sup>.

Selon Alan Gewirth, « le concept de droits humains implique une université mutualiste et égalitaire : chaque être humain doit respecter les droits de tous les autres tout en voyant ses propres droits respectés par tous les autres, de façon à ce qu'il doive y avoir un partage mutuel des bénéfices générés par les droits et des charges imposées par les devoirs... Par la reconnaissance effective de la mutualité qu'impliquent les droits humains, la société devient une communauté. L'antithèse entre les droits et la communauté est donc comblée »<sup>178</sup>.

Pour ce qui concerne les devoirs des individus, le préambule des Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels contiennent la mention suivante : « Prenant en considération le fait que l'individu a des devoirs envers autrui et envers la collectivité à laquelle il appartient et est tenu de s'efforcer de promouvoir et de respecter les droits reconnus dans le présent Pacte »<sup>179</sup>, mais cela ne va pas plus loin.

---

175 *Ibid.*, p. 240.

176 *Ibid.*, p. 240.

177 *Ibid.*, p. 249.

178A. GEWIRTH, *The Community of Rights*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. xiii (c'est nous qui traduisons).

179 Pacte international relatif aux droits civils et politiques, Organisation des Nations Unies, signé à New York le 16 décembre 1966, préambule ; Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, Organisation des Nations Unies, signé à New York le 16 décembre 1966, préambule.

### 3.4 Initiatives internationales en matière de devoirs et responsabilités

Au-delà des instruments fondamentaux de protection des droits humains détaillés dans le point précédent, des associations de la société civile et des organisations internationales ont produit des documents utilisant le langage des devoirs et des responsabilités des individus<sup>180</sup>.

#### 3.4.1 La Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures de l'UNESCO

Plusieurs instruments ont notamment pris le parti d'utiliser le langage des responsabilités afin de protéger les générations futures. Le fait de leur accorder des droits semblerait en effet douteux au niveau du langage juridique, car la qualité de sujet de droit ne fait sens que par rapport à des entités existantes ; il ne s'agirait dans tous les cas pas d'une protection efficace, étant donné que ces générations seraient incapables de se prévaloir elles-mêmes de tels droits en cas d'atteinte. Par conséquent, il semble plus approprié d'assurer leur protection par le mécanisme de responsabilités allouées aux générations présentes. Attribuer des responsabilités aux générations présentes dans le but de sauvegarder les générations futures revient certes, en quelque sorte, à formuler un corollaire au fait de doter ces dernières de droits ; cependant la différence est que la rhétorique des responsabilités identifie directement les acteurs dont un certain comportement est attendu, elle les met face à leurs obligations de façon immédiate.

Ainsi, en 1997, l'UNESCO a proclamé la Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures. L'idée de protéger les générations futures avait déjà été émise dans plusieurs documents internationaux en rapport avec le climat : la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel adoptée au sein de l'UNESCO en 1972, la Convention Cadre des Nations Unies sur les changements climatiques et la Convention sur la diversité biologique de 1992, la Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement de 1992, la Déclaration et le Programme d'action de Vienne de 1993, ainsi que des résolutions de l'Assemblée générale des Nations Unies<sup>181</sup>. Cependant, aucun de ces instruments ne formule clairement l'idée précise de responsabilités des générations présentes envers les générations futures, se limitant à énoncer la nécessité de protéger les générations présentes comme futures par rapport à

---

180 Nous ne définissons pas préalablement les notions de devoirs et de responsabilités, car celles-ci peuvent se revêtir de sens, de distinctions et d'une obligatorité différente selon l'instrument dans lequel on les retrouve (qui les définit généralement lui-même).

181 Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures, UNESCO, adoptée à Paris le 12 novembre 1997, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13178&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), préambule.

la dégradation de l'environnement.

La Déclaration de l'UNESCO de 1997 présente en ce sens une innovation considérable en formulant une série de responsabilités attribuées aux générations présentes, sans que celles-ci ne soient présentées comme les corollaires des droits des générations futures. Cette déclaration n'attribue de droits à personne. En son article 1, la Déclaration parle plutôt de la protection des « besoins et intérêts » des générations futures. Les articles suivants imposent aux générations présentes la responsabilité de préserver et assurer pour le futur une série d'éléments tels que la paix, l'humanité, la vie sur Terre, l'environnement, le génome humain et la biodiversité, la diversité et le patrimoine culturels, la non-discrimination ou encore le développement et l'éducation<sup>182</sup>. La Déclaration précise en son article final que ces responsabilités appartiennent à tous les acteurs de la société : « les Etats, les institutions du système des Nations Unies, les autres organisations intergouvernementales et non gouvernementales, les individus, les entités publiques et privées »<sup>183</sup>.

### **3.4.2 La Déclaration universelle des obligations de la personne de l'InterAction Council**

Un autre document très intéressant qui traite de la nécessité de balancer les droits et les responsabilités est la Déclaration universelle des obligations de la personne, appelée en anglais « Universal Declaration of human responsibilities », proposée en 1997 par l'InterAction Council of Former Heads of State and Government. Il s'agit d'une organisation sans but lucratif qui rassemble d'anciens chefs d'Etat ou de gouvernement du monde entier, qui mettent leur expérience au service d'un avenir meilleur à travers la formulation de recommandations concernant les problèmes auxquels est confrontée l'humanité dans les domaines de la paix et de la sécurité, de la revitalisation économique et des standards éthiques<sup>184</sup>.

Cette organisation est intéressante parce qu'elle transcende les idéologies politiques et les religions en créant un consensus entre des individus issus des coins les plus opposés de la planète en termes idéologiques et géographiques. Ainsi, la Déclaration universelle des obligations de la personne qui nous intéresse a été soutenue par nombre de dirigeants occidentaux, mais également par Mikhael Gorbatchev, ancien président de l'URSS, ainsi que par des dirigeants d'Amérique latine, du Moyen

---

182 Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures, UNESCO, adoptée à Paris le 12 novembre 1997, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13178&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), articles 1 à 11.

183 Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures, UNESCO, adoptée à Paris le 12 novembre 1997, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13178&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), article 12.

184 X, Site web de l'InterAction Council, <https://www.interactioncouncil.org>.

et de l'Extrême Orient et d'Afrique. On peut regretter une nette sous-représentation des États arabes et africains dans cet effectif, mais celle-ci s'est améliorée en ce qui concerne les membres actuels de l'InterAction Council<sup>185</sup>. En outre, il est intéressant de voir que ce sont en grande majorité des États occidentaux qui ont souscrit à cette Déclaration des responsabilités individuelles, étant donné que ce sont précisément ceux-là qui portaient un discours centré sur les droits.

Cette Déclaration est précédée d'un mot d'introduction, intitulé « il est temps de parler des responsabilités humaines », qui insiste sur la nécessité d'équilibrer les droits humains par des responsabilités d'une égale importance, afin que les êtres humains puissent avancer ensemble vers un avenir meilleur. Cette introduction met en garde contre le triomphe de l'individu au détriment d'autrui et de la collectivité ; il dit vouloir mettre la liberté en équilibre avec la responsabilité, et « promouvoir une transition de la liberté d'être indifférent à la liberté de s'impliquer ». L'introduction se conclut en soulignant que si les travaux de l'InterAction Council qui ont mené à la production de cette Déclaration ont duré dix ans, ils se fondent sur la pensée séculaire de sages et d'érudits religieux qui ont répété que « la liberté sans responsabilité peut aboutir à la destruction de la liberté, tandis que lorsque les droits s'équilibrent par des responsabilités, la liberté se renforce et permet la construction d'un monde meilleur »<sup>186</sup>.

Le préambule de la Déclaration commence par poser les bases qui sont celles de tous les instruments fondamentaux de protection des droits humains : il place la reconnaissance de la dignité inhérente à l'être humain et ses droits inaliénables au fondement de la liberté, de la justice et de la paix ; mais il ajoute que celle-ci implique également des responsabilités et des obligations. Il pose ensuite le constat que « l'insistance exclusive sur des droits peut engendrer des conflits, des divisions et d'interminables litiges, et que la négligence des obligations de la personne peut avoir pour effet l'illégalité et le chaos ». Un autre élément qui est également mis en avant dans ce préambule est celui de la nécessité pour la communauté internationale de s'accorder autour d'idées, de valeurs et de normes universelles<sup>187</sup>.

---

185 *Ibid.*

186 Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, mot d'introduction.

187 « Des problèmes globaux exigent des solutions globales qu'il n'est possible de trouver que par des idées, des valeurs et des normes respectées par toutes les cultures et sociétés ; ... des efforts humains en vue de progrès et de réformes ne peuvent avoir des effets que grâce à des valeurs et des critères concordants, valables en tout temps pour toutes les personnes et toutes les institutions ». Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, préambule.

La Déclaration en elle-même énonce une série de responsabilités qui appartiennent à chacun, mais qui constituent des principes moraux et éthiques plutôt que des obligations de nature juridique. La première partie pose des principes fondamentaux d'humanité, tels que la nécessité de traiter autrui de façon correcte et de préférer le bien au mal<sup>188</sup>. La seconde partie traite de la non-violence et du respect de la vie, prônant notamment la non-violence dans la résolution des conflits entre États mais aussi le devoir de chacun de protéger les animaux et l'environnement pour le bien-être des générations présentes mais également à venir<sup>189</sup>. La troisième partie, intitulée équité et solidarité, presse entre autres chacun de se comporter de façon honnête et équitable, de combattre la pauvreté dans la mesure de ses moyens et d'aider les plus faibles<sup>190</sup>. La quatrième partie traite de la sincérité et de la tolérance, ce qui se traduit par des impératifs comme celui d'agir et de parler de bonne foi, celui pour les médias d'exercer leur rôle de façon responsable, et celui pour les représentants religieux de véhiculer des valeurs positives<sup>191</sup>. La cinquième et dernière partie traite des valeurs au sein du couple et de la famille, qui doivent être faites d'amour, de respect et de compréhension<sup>192</sup>.

### **3.4.3 La Déclaration des devoirs et des responsabilités de l'homme de l'UNESCO et la ville de Valence**

Certains documents consacrés aux devoirs et aux responsabilités proclament, au côté ou au lieu de ces principes généraux de nature morale, des responsabilités qu'ils voudraient juridiquement contraignantes. Il en est ainsi de la Déclaration des devoirs et des responsabilités de l'homme, adoptée sous les auspices de la ville de Valence et de l'UNESCO, qui distingue les devoirs, qu'elle définit comme des obligations éthiques ou morales, des responsabilités, qu'elle définit comme les obligations juridiquement contraignantes selon le droit international en place<sup>193</sup>. Cette Déclaration s'attache à attribuer à tous les acteurs de la société des devoirs et des responsabilités qui constituent pour la plupart les corollaires des droits fondamentaux consacrés dans les instruments fondamentaux qui protègent ceux-ci. Elle ne fait donc qu'exprimer différemment, sous la forme d'une attribution de responsabilité, les obligations qui existent déjà dans le droit international, et

---

188Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, art. 1 à 4.

189Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, art. 5 à 7.

190Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, art. 8 à 11.

191Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, art. 12 à 15.

192Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1er septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, art. 16 à 18.

193Déclaration des devoirs et des responsabilités de l'homme, UNESCO et ville de Valence, adoptée à Valence en 1998, [http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=132303&set=005B6D5837\\_0\\_403&gp=&lin=1&ll=1](http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=132303&set=005B6D5837_0_403&gp=&lin=1&ll=1), art. 1.

quelque peu les affiner en détaillant les devoirs qui en découlent pour les différents acteurs. Elle diffère en cela des instruments qui visent à remédier au déséquilibre entre les droits et les devoirs dans le mouvement international des droits humains.

#### **3.4.4 L'avant-projet de « Declaration on Human Social Responsibilities » du Comité des droits de l'homme des Nations Unies**

Le Comité des droits de l'Homme des Nations Unies lui-même a fait une tentative en ce qui concerne les responsabilités. En 2000, le Comité a chargé la Sous-commission pour la protection et de la promotion des droits de l'homme de travailler sur la relation entre les droits et les responsabilités, avec une très petite majorité de membres en faveur de cette initiative (22 votes en faveur pour 21 votes contre et 10 abstentions). En 2003, un avant-projet appelé « Declaration on Human Social Responsibilities » est adopté sous la houlette du Rapporteur Spécial Miguel Alfonso Martínez, mais il rencontre tant d'opposition politique qu'il ne dépasse finalement jamais ce stade. Le contenu de cet avant-projet présentait de nombreuses similarités avec la Déclaration universelle des obligations de la personne adoptée par l'InterAction Council. Par exemple, la Déclaration n'était pas appelée à consacrer des obligations juridiquement contraignantes, mais plutôt des principes éthiques et moraux. Cependant, elle avait vocation à être adoptée par les Nations Unies comme un standard international en matière de responsabilités humaines, ce qui inquiétait certains critiques<sup>194</sup>.

Cette Déclaration était également vue comme une façon de corriger une vision pouvant être considérée comme trop individualiste des droits et libertés fondamentales, en rappelant que celles-ci vont de paire avec un certain nombre de responsabilités vis-à-vis de la collectivité. La crainte de certains est que la primauté absolue des droits individuels sur ceux de la collectivité et l'oubli des devoirs individuels engendrent des conflits et portent finalement préjudice à la liberté. La Déclaration contenait par conséquent principalement des devoirs négatifs et positifs des individus envers leurs semblables et envers la collectivité<sup>195</sup>.

La première objection opposée à l'avant-projet par une quinzaine d'États européens, dont la Belgique, est radicale : « l'avant-projet de déclaration est contraire aux principes sur lesquels repose le système international des droits de l'homme. L'idée selon laquelle un État peut déterminer les droits éventuels dont un individu peut jouir moyennant l'exercice de responsabilités est fondamentalement contraire aux concepts fondateurs des droits de l'homme selon lesquels les droits

---

194E. BOOTH, *Human duties and the limits of human rights discourse*, Berlin, Springer, 2017, p. 14 et 15.

195Ibid., p. 15 et 16.

de l'homme sont universels et inaliénables ». D'autres États, tels que l'Australie, le Canada, les Etats-Unis et la Nouvelle-Zélande, ainsi que l'Union européenne, présentent des objections similaires. Ils reconnaissent tous l'existence de devoirs et de responsabilités des individus vis-à-vis de la société, mais refusent que des liens conditionnels soient établis dans le droit international des droits de l'homme entre droits et responsabilités. Ils craignent en effet qu'en les conditionnant à l'exercice de certaines responsabilités, les droits perdent leur caractère fondamental d'inaliénabilité et que tous n'en jouissent plus sans discrimination. Ils refusent d'introduire des devoirs individuels juridiquement contraignants vis-à-vis des États, soulignant que les responsabilités ne peuvent affecter les obligations qui pèsent sur les États en matière de réalisation des droits fondamentaux. Ils précisent toutefois qu'il appartient au cadre national de définir les devoirs et les responsabilités des individus vis-à-vis de la société<sup>196</sup>.

### **3.4.5 La Résolution 1845 de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe**

Plus récemment, le 25 novembre 2011, l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a adopté une Résolution 1845 concernant les droits et les responsabilités fondamentales. Celle-ci aborde l'articulation entre les droits et les devoirs et identifie une série de responsabilités fondamentales. Elle commence par affirmer que les droits, les devoirs et les responsabilités sont indissociables dans le cadre d'une vie en société. Elle établit ensuite une distinction entre les devoirs, définis comme obligations juridiquement contraignantes et déjà existants au dans les traités internationaux et au niveau national, et les responsabilités, définies comme obligations morales et généralement non écrites. Elle souligne que les responsabilités ne peuvent compromettre les droits fondamentaux des individus, affirmant par là la nécessité d'un équilibre entre les deux. Elle reconnaît également qu'il est délicat d'identifier des responsabilités fondamentales parce qu'il faut éviter d'imposer les valeurs de la majorité à un moment donné à toute la société<sup>197</sup>.

La Résolution finit toutefois par présenter une liste de responsabilités basiques : traiter chacun de façon humaine, faire preuve de respect d'autrui et de tolérance, respecter et protéger la vie et la personne humaines, ne pas discriminer, s'instruire et travailler, s'acquitter de ses obligations civiques dont la participation au processus démocratique, agir de manière responsable vis-à-vis de

---

196Commission des droits de l'homme des Nations Unies, *Recueil des aspects essentiels des réponses reçues au sujet de l'avant-projet de déclaration sur les responsabilités sociales de l'homme. Rapport du Haut-Commissariat aux droits de l'homme*, 7 février 2005, E/CN.4/2005/99, p. 3 à 9.

197Résolution 1845, « Droits fondamentaux et responsabilités fondamentales », Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe, adoptée à Strasbourg le 25 novembre 2011, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-FR.asp?FileID=18047&lang=fr>, points 1 à 7.

l'environnement, être solidaire. La Résolution réaffirme toutefois que ces responsabilités ne peuvent pas être interprétées de façon à entraver, restreindre ou déroger aux droits et libertés contenus dans les instruments internationaux et régionaux de protection des droits fondamentaux<sup>198</sup>. Globalement, si cette Résolution proclame l'importance des devoirs et responsabilités et leur interdépendance par rapport aux droits, elle reste donc très préoccupée par le fait de protéger les droits face à ceux-ci.

Il existe en outre de nombreuses autres initiatives internationales issues notamment d'organisations de la société civile qui contribuent à ce mouvement des responsabilités<sup>199</sup>.

### **3.5 Conclusions sur les devoirs et les responsabilités**

Les différents documents exposés dans la sous-section précédente indiquent le souci récurrent de la communauté internationale d'inclure le langage des devoirs et des responsabilités au côté de celui des droits fondamentaux, dans une logique d'équilibre entre les deux. La préoccupation qui apparaît sous ces velléités est la suivante : proclamer davantage l'insertion de l'individu dans son environnement social, dans le contexte d'une rhétorique des droits humains parfois perçue comme occultant cette dimension collective pourtant fondamentale. L'idée est également que le développement d'une éthique globale permettrait de renforcer les droits en contribuant à renforcer l'équité et en poussant les individus à s'obliger volontairement<sup>200</sup>.

Toutefois, comme l'ont relevé Philippe Gérard (point 3.2) ainsi que de nombreux États dans le cadre de l'avant-projet de « Declaration on Human Social Responsibilities » (point 3.4.2), il faut être vigilant à ne pas, par le langage des responsabilités, conduire à conditionner la jouissance des droits à la réalisation de devoirs et responsabilités. Un tel conditionnement serait contraire à l'esprit des droits fondamentaux, car ces droits sont précisément caractérisés par leur inaliénabilité et le fait qu'ils appartiennent à chacun de manière égale. Leur essence est de protéger chaque être humain dans sa dignité, dans son humanité, de manière égale, peu importe les caractéristiques individuelles et le comportement de celui-ci, face à la tyrannie potentielle de l'État Léviathan, et également par effet horizontal contre celle de ses concitoyens. Il serait problématique pour la réalisation des droits humains que l'État puisse échapper à ses obligations internationales dans ce domaine en invoquant les obligations corrélatives de ses citoyens.

---

198Résolution 1845, « Droits fondamentaux et responsabilités fondamentales », Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe, adoptée à Strasbourg le 25 novembre 2011, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-FR.asp?FileID=18047&lang=fr>, point 8.

199Voir J. MORGAN-FOSTER, *op. cit.*, p. 61 à 63.

200E. BOOT, *op. cit.*, p. 15.

Un autre problème que rencontre cette notion de devoirs est que la « fragmentation croissante des formes d'identification collective des individus sur le plan social et culturel ... rend malaisé le choix d'un ensemble de principes à la lumière desquels les responsabilités et les devoirs des individus, voire des pouvoirs publics, pourraient être définis de manière suffisamment cohérente »<sup>201</sup>. Cependant, les droits politiques et sociaux reposent tout de même sur certaines conceptions normatives communes, telles que la démocratie et la solidarité collective, (trouver synonyme car plagiat) qui pourraient servir de base à une telle formulation<sup>202</sup>.

### **3.6 Réflexion finale : l'individu et la collectivité**

Dans ce travail, nous nous sommes longuement attachée à remettre en cause la place qu'occupent les droits humains dans le monde. Nous avons établi que les aspirations qui sous-tendent ces droits se retrouvent à travers le monde et sa diversité, mais que la réalisation de ces aspirations peut prendre des formes différentes. Les droits humains constituent un des moyens de les réaliser, mais il en existe d'autres, notamment les devoirs et les responsabilités que nous avons rencontrés dans la tradition islamique. Considérant cette non inéluctabilité des droits humains, nous sommes parvenue à la conclusion que la meilleure façon de légitimer leur universalité est de la faire reposer sur un consensus entre partenaires égaux.

En outre, nous avons déterminé à ce stade de notre réflexion qu'on peut dans une certaine mesure reprocher aux droits humains tels qu'ils existent dans les traités internationaux fondamentaux de consacrer une vision de la société trop centrée sur l'individu au détriment du collectif. Nous souhaitons conclure cette réflexion en rappelant l'importance de ce collectif. Car l'existence des droits humains repose finalement sur un consensus contingent et fragile. En dehors de toute considération morale et philosophique, ils existent dans l'espace juridique parce que des êtres humains ont eu l'idée de les formuler et ils sont dans une certaine mesure appliqués parce que les États ont bien voulu s'y obliger. Mais en définitive, ils ne constituent que des mots sur le papier.

Hannah Arendt s'inspire de l'expérience de la seconde guerre mondiale pour critiquer les droits humains abstraitement fondés sur une nature humaine universelle, car ils ne sont pas parvenus à protéger les individus rejetés par la communauté politique. Elle rappelle qu'en définitive, ce n'est qu'au sein de pareille communauté que les êtres humains peuvent efficacement jouir de droits. Elle

---

201P. GÉRARD, *op. cit.*, p. 178.

202*Ibid.*, p. 178.

rejoint Karl Marx, qui rappelle que les perspectives d'émancipation ne sont pas d'ores et déjà et abstraitement déterminées par l'essence humaine, mais qu'elles sont inventées par la communauté politique pour elle-même, en fonction des promesses d'épanouissement communautaire et individuel ébauchées en son sein<sup>203</sup>. La collectivité constituée en communauté politique s'érige donc en précondition des droits humains eux-mêmes.

---

<sup>203</sup>*Ibid.*, p. 68 à 70.

## Conclusion

Nous avons introduit notre réflexion sur l'universalité des droits humains en la découpant en trois axes : leur applicabilité générale, la dimension globale de leurs origines et l'adhésion et l'application à ceux-ci. Nous avons déterminé que nous allions questionner les deux derniers axes, principalement en référence à la Déclaration universelle des droits de l'homme.

Quant aux origines de la Déclaration, nous avons conclu qu'en terme de participation formelle à son élaboration, elle pouvait prétendre à une certaine universalité, même si l'influence occidentale et judéo-chrétienne demeurait prépondérante. Les origines historiques de l'idée de droits, et dans une certaine mesure de leur contenu, s'avèrent également plonger leurs racines en Occident, même si le contenu des droits consacrés dans la Déclaration est le fruit d'un travail de droit comparé. Cela nous a amenée à soulever la question des rapports entre droits humains et culture, et de la légitimité des droits humains à s'imposer dans une certaine mesure par dessus cette dernière.

Nous en avons conclu qu'il était possible de réconcilier les deux à travers un relativisme culturel modéré qui prône la diversité dans l'unité. En outre, sur base des valeurs d'égalité et d'autonomie, communes au relativisme et aux droits humains, il est possible de fonder la légitimité de l'universalité des droits humains sur un accord d'égal à égal entre les peuples. A cet égard, même si l'immense majorité des États sont liés par les traités fondamentaux en la matière et si l'adhésion substantielle à ceux-ci se marque à travers le monde par un nombre croissant de revendications formulées en termes de droits humains, on ne peut parler d'une universalité parfaitement aboutie, ni en termes d'application, ni en termes d'adhésion idéologique.

Après cette réflexion générale, nous avons confronté les prétentions à l'universalité des droits humains à l'islam. Il serait totalement erroné de prétendre que la tradition islamique n'a eu aucune voix au chapitre lors de l'élaboration des instruments internationaux des droits humains, même si son influence n'a pas été prépondérante. Il existe cependant des tensions entre islam et droits humains, et les vues des auteurs musulmans divergent sur la question de savoir comment réconcilier islam et droits humains, les uns souhaitant une réinterprétation de l'islam au regard des droits humains et les autres l'inverse.

Les difficultés à apporter une réponse simple à la question de l'universalité des droits humains nous

ont ensuite poussée à explorer l'universalité du concept présenté comme le fondement de ceux-ci : la dignité humaine. Après un panorama des textes internationaux qui la consacrent dans ce rôle, nous nous sommes intéressée à sa signification ; ce qui en ressort est que la dignité humaine est un concept sans contenu prédéfini, ce qui permet un consensus transculturel à son sujet mais engendre de nombreuses difficultés quant à la définition et la réalisation de ses implications. Considérant cela, il n'est pas surprenant que l'universalité de ce concept ne semble pas contestée. L'incursion dans le droit islamique pour y examiner l'existence de ce concept n'a toutefois pas été vaine. Nous avons notamment découvert que dans l'islam, la dignité humaine implique une emphase sur les devoirs et les responsabilités des individus aux côtés des droits.

Nous entamons la troisième partie avec à l'esprit la conclusion que les droits humains sont seulement un instrument particulier et non inéluctable de protection de la dignité humaine. La tradition islamique nous a ouvert à une alternative : celle des devoirs et des responsabilités qui viennent équilibrer les droits. Il existe un intérêt certain à explorer ces notions afin de relativiser le paradigme des droits humains, qui présente certaines limites. Ce paradigme est en effet tout puissant dans les instruments internationaux classiques de protection des droits (ainsi que leur nom l'indique), bien que la notion de devoirs et les références à la collectivité ne soient pas totalement absentes de ce mouvement. Ces notions sont en outre au centre d'une série de tentatives de diverses instances internationales de rééquilibrer les droits. Il faut tout de même noter que les devoirs et les responsabilités présentent elles-aussi leurs limites et leurs dangers. La leçon que nous tirons de tout cela, pour conclure, est que le collectif présente une importance fondamentale, car transformé en communauté politique, il est finalement celui qui donne vie aux droits.

Nous aimerions tirer deux conclusions distinctes de l'ensemble de ce travail.

La première a trait à notre incursion (certes modeste) dans le droit islamique. La démarche comparative que nous avons adoptée dans le cadre de la dignité humaine nous a empiriquement prouvé une leçon qui nous avait déjà été maintes fois exposée en théorie : il y a une véritable richesse à aller explorer d'autres systèmes juridiques afin de mettre le nôtre à l'épreuve. Particulièrement des systèmes aussi différents que ceux inspirés du droit islamique, qui constituent une véritable altérité à laquelle se confronter, distincte d'une tradition relativement commune à l'Occident.

Ce constat d'enrichissement au contact de la différence, réalisé au niveau du droit comparé, peut à

notre avis se transposer au niveau du vivre-ensemble dans les sociétés multiculturelles. La multiculturalité, dans les sociétés occidentales contemporaines, est perçue comme une menace par une partie significative de la population dont le malaise se traduit entre autres par une hausse significative du vote identitaire ces dernières années. De la rue aux plus hautes instances politiques, il est urgent d'établir un dialogue entre toutes les composantes de la société, avant que la peur et le ressentiment n'infectent trop profondément un tissu social déjà fragilisé.

Cette nécessité d'établir un dialogue interculturel au niveau national nous ramène à un parallèle avec le droit international des droits humains. Ce dernier doit lui aussi à notre avis, sans toutefois compromettre ses fondements, se nourrir au contact des traditions les plus diverses au sein d'un dialogue à double sens, plutôt que de chercher à imposer ses vues de manière rigide dans le cadre d'une confrontation qui ne cadre pas avec l'universalité en tant que consensus.

La seconde conclusion que nous tirons de notre travail a trait à cette expression rencontrée dans la Déclaration universelle des obligations de la personne : il est temps d'effectuer une « transition de la liberté de l'indifférence à celle de l'implication ». Notre étude de la perspective islamique de la protection de l'être humain plus axée sur la communauté, ainsi que des critiques sur l'abstraction des fondements naturalistes des droits humains et sur leur transformation en idéologie politique, fait apparaître une convergence de vues : les droits humains doivent s'accompagner d'une prise de conscience par la collectivité de sa propre existence.

En effet, il est facile pour chaque individu, au sein du confort de ses droits qui lui garantissent une liberté et une protection toujours déjà à portée de main, d'oublier ses liens d'interdépendance avec la collectivité. Il lui est également facile d'oublier que c'est au terme de luttes politiques au sein desquels se sont unis ses ancêtres qu'il jouit aujourd'hui de ce confort. Les individus doivent prendre conscience de l'importance de se réaliser en tant que communauté politique. De prendre en main collectivement leur destin avant que trop endormis, ils ne se le voient à nouveau dérober.

Nous finirons en rappelant la leçon tirée par Hannah Arendt de la Shoah : ce ne sont pas les droits en eux-mêmes, simples mots sur le papier, qui parviendront à protéger les individus au plus fort de la tempête, mais la force conjointe de tous ces individus unis en une communauté politique à même de lutter pour son destin.

## **Bibliographie**

### **Législation**

#### **Traités**

##### Traités internationaux

Charte de l'Organisation des Nations Unies, signée à San Francisco le 26 juin 1945, préambule, art. 1, 55, 62, 68.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, Organisation des Nations Unies, signé à New York le 16 décembre 1966, préambule, art. 23.

Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, Organisation des Nations Unies, signé à New York le 16 décembre 1966, préambule.

##### Traités régionaux

Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Conseil de l'Europe, signée à Rome le 4 novembre 1950.

Convention américaine relative aux droits de l'homme, Organisation des États Américains, signée à San José le 22 novembre 1969, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/c.convention.htm>, art. 32.

Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, Organisation de l'Unité Africaine, adoptée à Nairobi en juin 1981, <http://www.achpr.org/fr/instruments/achpr/>.

Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, signée à Nice le 7 décembre 2000, 2007/C 303/01.

Charte arabe des droits de l'homme, Ligue des États Arabes, signée à Tunis le 23 mai 2004, *Boston University International Law Journal*, 2006, p. 149 et 150, préambule.

Charte de l'Organisation de la Coopération Islamique, signée à Dakar le 14 mars 2008, [https://www.oic-oci.org/page/?p\\_id=117&p\\_ref=27&lan=fr](https://www.oic-oci.org/page/?p_id=117&p_ref=27&lan=fr), préambule.

#### **Déclarations et résolutions**

Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme, Organisation des États Américains, signée à Bogotà en avril 1948, <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/b.declaration.htm>, considérants, préambule, art. 29 à 38.

Déclaration universelle des droits de l'homme, Organisation des Nations Unies, adoptée à New York le 10 décembre 1948, préambule, art. 1, 16, 18, 29.

Résolution 49/19-P contenant la Déclaration du Caire sur les Droits de l'Homme en Islam,

Organisation de la Conférence Islamique, adoptée au Caire le 5 novembre 1990, A/CONF.157/PC/62/Add.18, préambule, art. 1 et 6(a).

Déclaration universelle des obligations de la personne, InterAction Council, proposée le 1<sup>er</sup> septembre 1997, <https://www.interactioncouncil.org/publications/universal-declaration-human-responsibilities>, mot d'introduction, préambule, art. 1 à 18.

Déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures, UNESCO, adoptée à Paris le 12 novembre 1997, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13178&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), préambule, art. 1 à 12.

Déclaration des devoirs et des responsabilités de l'homme, UNESCO et ville de Valence, adoptée à Valence en 1998, [http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=132303&set=005B6D5837\\_0\\_403&gp=&lin=1&ll=1](http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=132303&set=005B6D5837_0_403&gp=&lin=1&ll=1), art. 1.

Déclaration universelle sur la diversité culturelle, UNESCO, adoptée à Paris le 2 novembre 2001, [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), art. 4.

Résolution 1845, « Droits fondamentaux et responsabilités fondamentales », Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe, adoptée à Strasbourg le 25 novembre 2011, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-FR.asp?FileID=18047&lang=fr>, points 1 à 8.

## **Travaux préparatoires**

Conseil Économique et Social des Nations Unies, *Draft Outline of International Bill of Rights. First Addendum*, juin 1947, UN Doc E/CN.4/AC.1/3/Add.1.

Commission des droits de l'homme des Nations Unies, *Recueil des aspects essentiels des réponses reçues au sujet de l'avant-projet de déclaration sur les responsabilités sociales de l'homme. Rapport du Haut-Commissariat aux droits de l'homme*, 7 février 2005, E/CN.4/2005/99.

## **Jurisprudence**

Cour eur. D.H. (Gr. Ch.), arrêt n° 32541/08 et 43441/08, Svinarenko et Slyadnev c. Russie, 17 juillet 2014.

Cour eur. D.H. (Gr. Ch.), arrêt n°23380/09, Bouyid c. Belgique, 28 septembre 2015.

## **Doctrine**

AMERICAN LAW INSTITUTE, *Statement of Essential Human Rights*, 1945, [https://archive.org/stream/statementofessen00amer/statementofessen00amer\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/statementofessen00amer/statementofessen00amer_djvu.txt).

AN-NA'IM (A.), « Islam and human rights : beyond the universality debate », *ASIL Proceedings*,

2000, p. 95 à 101.

BIELEFELDT (H.), « Muslim voices in the human rights debate », *Hum. Rts. Q.*, p. 587 à 617.

BOOTH (E.), *Human duties and the limits of human rights discourse*, Berlin, Springer, 2017.

BRAARVIG (J.), BROWNSWORD (R.), DUWELL (M.) and MIETH (D.), « Why a handbook on human dignity ? », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. xvii à xxii.

BREMS (E.), *Human Rights : Universality and Diversity*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 2001.

BROWNSWORD (R.), « Human dignity from a legal perspective », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Düwell, Jens Braarvig Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 1 à 22.

CARR (E. H.), « The rights of man », *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 5 à 9.

CERNA (C.), « Reflections on the normative status of the American declaration on the rights and duties of man », *U. Pa. J. Int'l L.*, 2009, p. 1211 à 1237.

COX (N.), « The clash of unprovable universalisms », *Oxford Journal of Law and Religion*, 2013, p. 307 à 329.

DE SCHUTTER (O.), *International Human Rights Law. Cases, materials, commentary*, 2e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

DONNELLY (J.), « The Relative Universality of Human Rights », *Hum. Rts. Q.*, 2007, p. 281 à 306.

DUWELL (M.), « The future of human dignity », *Neth. Q. Hum. Rts.*, 2013, p. 400 à 402.

FIERENS (J.), « La dignité humaine comme concept juridique », *J.T.*, 2002, p. 577 à 582.

GÉRARD (P.), *L'esprit des droits. Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Larcier, 2016.

GEWIRTH (A.), *The Community of Rights*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

GHANDI (M.), « A letter addressed to the director-general of UNESCO », in *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 3.

HENKIN (L.), « "Establishment" of religion and human rights : comment », *ASIL Proceedings*, 2000, p. 101 à 103.

HUMPHREY (J.), *Human Rights and the United Nations : A Great Adventure*, N.Y.:Transnational, Dobbs Ferry, 1984.

KABIR (H.), « The rights of man and the Islamic tradition », in *Human Rights, Comments and*

- Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3, 1948, p. 191 à 195.
- KENNEDY (D.), « The International Human Rights Movement: Part of the Problem? », *Harv. Hum. Rts. J.*, 2002, p. 101 à 125.
- LAFFERTY (M.) et O'BOYLE (M.), « General principles and Constitutions as sources of human rights law », in *The Oxford handbook of International human rights law*, D. Shelton (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 194 à 221.
- LIEN (A. J.), « A fragment of thoughts concerning the nature and the fulfilment of human rights », in *Human Rights, Comments and Interpretation: A Symposium*, UNESCO (dir.), UNESCO/ PHS/3 (July 25, 1948), p. 11 à 17.
- MALIK (C.), *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford, The Centre for Lebanese Studies and The Charles Malik Foundation, 2000.
- MAROTH (M.), « Human dignity in the Islamic world », in *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword et Dietmar Mieth (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 155 à 162.
- MÉDEVIELLE (G.), « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », *Transversalités*, 2008, p. 69 à 91.
- MOON (B.-K.), « Foreword to the Universal Declaration of Human rights », *Nations Unies*, [http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr\\_booklet\\_en\\_web.pdf](http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf), consulté le 24 juin 2018.
- MORGAN-FOSTER (J.), « A new perspective on the universality debate : reverse moderate relativism in the islamic context », *ILSA J. Int'l & Comp. L.*, 2003, p. 35 à 67.
- MORSINK (J.), *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.
- MUTUA (M. W.), « The Ideology of Human Rights », *Va. J. Int'l L.*, 1996, p. 589 à 657.
- NUSSBAUM (M.), « Human Dignity and Political Entitlements », in *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, Adam Schulman (dir.), Washington, President's Council on Bioethics, 2008, p. 351 à 380.
- O'MAHONY (C.), « There is no such thing as a right to dignity », *International Journal of Constitutional Law*, 2012, p. 551 à 574.
- PERELMAN (C.), « The safeguarding and foundation of human rights », *Law and Philosophy*, 1982, p. 119 à 129.
- PIN (A.), « Arab constitutionalism and human dignity », *Geo. Wash. Int'l L. Rev.*, 2017, p. 1 à 67.
- SACHEDINA (A.), *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- SCHULMAN (A.), « Bioethics and the Question of Human Dignity », *Human dignity and bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics*, Adam Schulman (dir.), Washington,

President's Council on Bioethics, 2008, p. 3 à 18.

WALTZ (S.), « Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States », *Hum. Rts. Q.*, 2007, p. 799 à 844.

### Sites web

BOS (G.) et RILEY (S.), « Human dignity », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/hum-dign/>, consulté le 23 avril 2018.

DUKES (K.), « krm », *The Quranic Arabic Corpus - Quran Dictionary*, [http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=krm#\(17:70:2\)](http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=krm#(17:70:2)), consulté le 24 avril 2018.

KASULE (O. H.), « Superiority of The Human (Tafdhil al Insan) », *Psychology and Islam*, <http://spychology-of-islam.blogspot.ie/2012/03/superiority-of-human-tafdhil-al-insan.html>, consulté le 25 avril 2018.

X, « Individual responsibilities in Islam », *Islamweb.net*, 11 avril 2004, <http://islamweb.net/en/article/61098/individual-responsibilities-in-islam>, consulté le 22 avril 2018.

X, « Karāma », *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/karama>, consulté le 25 avril 2018.

X, *Site web du Parti Islam*, <https://www.islam2012.be/acceuil-liste-islam-belgique>, consulté le 27 avril 2018.

X, « Universalité », *Dictionnaire de l'Encyclopédie Universalis*, <https://www.universalis.fr/recherche/q/universalit%C3%A9/>, consulté le le 12 juin 2018.

X, « Progression du nombre des États Membres de 1945 à nos jours », *Organisation des Nations Unies*, <http://www.un.org/fr/sections/member-states/growth-united-nations-membership-1945-present/index.html>, consulté le 14 juin 2018.

X, *Coran*, <https://coran.oumma.com>, consulté le 15 juin 2018.

X, *Site web de l'InterAction Council*, <https://www.interactioncouncil.org>, consulté le 15 juillet 2018.

### Articles de presse

BELGA, « Vives réactions du monde politique flamand au programme du parti Islam », *La Libre Belgique*, 6 avril 2018, <http://www.lalibre.be/actu/politique-belge/vives-reactions-du-monde-politique-flamand-au-programme-du-parti-islam-5ac7bce4cd709bfa6b37b88b>, consulté le 27 avril 2018.

PATRIGEON (E.), « L'économie égyptienne asphyxiée par l'explosion démographique », *L'Express*, 27 janvier 2011, [https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/l-economie-egyptienne-asphyxiee-par-l-explosion-demographique\\_1407252.html](https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/l-economie-egyptienne-asphyxiee-par-l-explosion-demographique_1407252.html), consulté le 24 avril 2018.

Place Montesquieu, 2 bte L2.07.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique [www.uclouvain.be/drt](http://www.uclouvain.be/drt)

