



MÉMOIRE DE MAÎTRISE

**VERS UNE PAIX MONDIALE INCLUSIVE :
COMMUNAUTÉ DE VALEURS, OUTILS DE CONSENSUS POUR
LA PORTÉE UNIVERSELLE DES DROITS HUMAINS**

Brice Arsène Piyau

Maîtrise en éthique publique

Sous la direction de Julie Paquette, professeure

Ottawa, Canada

© Brice Arsène Piyau, 2017

RÉSUMÉ

Ce mémoire en éthique publique a pour objectif de mettre en évidence les conditions de possibilité d'une éthique qui, en contexte pluraliste à l'ère de la mondialisation dopée du marché, pourrait conduire la société contemporaine *vers une communauté de valeurs* et ainsi fonder une coexistence pacifique et un respect des droits humains par et pour tous les peuples. Il s'agit plus précisément de voir si la perspective conceptuelle en droit pénal international et en droits humains telle que développée par Mireille Delmas-Marty permet de poser les jalons d'une telle éthique. Pour ce faire, nous émettons l'hypothèse selon laquelle il est certainement possible d'arriver à définir des valeurs ou des normes satisfaisantes sur le plan éthique à partir du droit ainsi que d'établir des parloirs interculturels pour que les individus de tous les horizons puissent échanger grâce à ces valeurs communes. Pour vérifier cette hypothèse, nous tenterons de montrer la pertinence et la valeur de l'approche de Mireille Delmas-Marty dans l'instauration d'un dialogue fécond portant sur les valeurs et les normes, mais aussi sur les droits humains tant en Occident moderne que dans les pays en voie de développement. Étant donné l'envergure de la littérature portant sur les droits de l'homme, cette recherche se concentrera sur la relation entre les *interdits fondateurs*, les *droits fondamentaux* et les *devoirs*, et révélera le lien entre les droits et une éthique qui serait légitime universellement. Ainsi, notre travail se situe à la croisée des chemins entre le pluralisme et la reconnaissance de valeurs et normes potentiellement universalisables.

Brice Arsène Piyau

Table des matières

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
1.1 <i>Communauté de valeurs et droits humains</i>	4
1.1.1 <i>Contexte à l'origine de notre recherche</i>	4
1.2 <i>Problématique</i>	7
1.3 <i>Question de recherche</i>	10
1.4 <i>Hypothèse</i>	10
1.5 <i>Analyse de l'enjeu éthique</i>	11
1.6 <i>Limites de cette étude</i>	12
2. PREMIÈRE PARTIE : ANALYSES.....	13
2.1 <i>Synthèse de la revue de littérature</i>	13
2.1.1 <i>Au pas de la mondialisation</i>	13
2.1.2 <i>Confrontation de points de vue divergents</i>	15
2.1.2.1 <i>John Rawls : Le droit des gens ou les droits de l'homme</i>	15
2.1.2.2 <i>Thomas Pogge : Droits de l'homme et pauvreté dans le monde</i>	18
2.1.2.3 <i>Majid Rahnema : Quand la misère chasse la pauvreté</i>	22
2.1.2.4 <i>Thèse réductrice de Garrett Hardin : « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor »</i>	25
2.1.3 <i>Impasse du dialogue en contexte de pluralisme : Jürgen Habermas</i>	27
2.1.4 <i>Prise de position et analyse</i>	29
3. DEUXIÈME PARTIE : PARLOIR INTERCULTUREL, RELATION DES DROITS AUX DEVOIRS RESPECTUEUX DE L'ÉTHIQUE.....	29
3.1 <i>Parloir interculturel et éthique interculturelle en contexte pluraliste</i>	33
3.2 <i>Pertinence du droit dans la constitution d'une communauté de valeurs et des normes consensuelles</i>	38
3.2.1 <i>Applications pratiques de l'approche</i>	41
3.3 <i>Des normes et des valeurs potentiellement généralisables ou universalisables</i>	43
CONCLUSION SYNTHÈSE.....	46
ANNEXE A : STRUCTURE DU LIVRE DE MIREILLE DELMAS-MARTY.....	50
ANNEXE B : PONT DE LIANE.....	51
BIBLIOGRAPHIE.....	52

INTRODUCTION

La mondialisation est un vaste océan sur lequel il faut apprendre à naviguer. Ballotté, soumis à des vents contraires entre liberté et surveillance, entre intégration et exclusion, le droit peut-il être notre boussole dans un monde chahuté, désordonné? Voilà qui résumerait bien les propos tenus par Mireille Delmas-Marty dans son dernier essai *Aux quatre vents du monde*¹ lorsqu'elle fait référence au phénomène de la mondialisation, objet déclencheur de notre recherche.

Le titre que nous avons choisi, *Vers une paix mondiale inclusive : communauté de valeurs, outils de consensus pour la portée universelle des droits humains*, peut a priori sembler paradoxal pour nos oreilles modernes puisque de nos jours, l'éthique et le droit semblent céder le pas à la force (lutte contre le terrorisme, imposition d'un modèle économique, etc.). Cet intitulé peut donc paraître peu adéquat à notre époque². Précisons d'emblée que la préposition « vers », qui inaugure notre thème, suggère que la paix mondiale serait un processus évolutif. En y ajoutant les termes « communauté de valeurs » et « droits humains », nous indiquons l'existence de deux processus d'évolution différents qui, lorsque bien conjugués, pourraient conduire notre société contemporaine à une paix inclusive : évolution sur le plan juridique pour ce qui est des droits humains et évolution sur le plan culturel, éthique et moral par la mise en place d'une communauté de valeurs.

¹ Mireille Delmas-Marty, *Aux quatre vents du monde – Petit guide de la navigation sur l'océan de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2016.

² À ce titre, voir la définition qu'en propose Friedrich Wilhelm Nietzsche dans *Considérations inactuelles I et II : David Strauss, l'apôtre et l'écrivain : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie : fragments posthumes, été 1872- hiver 1873-1874*, Paris, Gallimard, 1990, p. 224.

Par ailleurs, par « communauté de valeurs » et « portée universelle des droits humains », nous voulons aussi explorer et réactualiser l'idée d'un destin commun entre les différents peuples du monde telle qu'exprimée dans les textes de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH)³ et la Convention internationale de l'UNESCO sur la diversité culturelle. En effet, cette dernière affirme implicitement que la diversité est le patrimoine commun de l'humanité. Nous estimons donc qu'elle doit générer de la solidarité (responsabilité mutuelle, dépendance mutuelle, etc.), soit une obligation de justice pour tous. Cette convention ne précisant pas la manière de concilier universalité et diversité, plusieurs États (la plupart occidentaux) rejettent ce fameux « destin commun » en invoquant leur souveraineté, voire leur hégémonie. Selon nous, cela explique pourquoi le projet de réunir toutes les nations dans une communauté mondiale semble de plus en plus compromis alors même que les cultures deviennent de plus en plus perméables grâce à la mondialisation (nouveau cadre de référence plus global). Nous estimons ainsi que cette analyse nous contraint à revoir les relations entre États-nations (concept que nous définirons à partir de Rawls) sur les plans culturel, éthique et juridique.

Enfin, ces observations nous poussent à proposer un *outil de consensus* pour tenter de réconcilier pluralisme et universalisme. Nous voyons cela comme un moyen concret (outil) qui permettrait d'ouvrir des voies vers l'élargissement de nos connaissances des différentes cultures (y compris la nôtre). Cela nous semble nécessaire, car très souvent, c'est par ignorance de sa propre culture et de celle des autres que naissent les conflits. Il

³ La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 est une déclaration à prétention universelle. Par conséquent, elle essaye d'énoncer les droits relatifs à tous les êtres humains, et ce, « sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ». Notons que ces prétentions à vocation universelle sont censées s'appliquer à tous les peuples du monde ainsi qu'à tous les États. Organisation des Nations unies, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948. [<http://www.un.org/fr/documents/udhr/index.shtml>]. (Consulté le 7 mars 2017).

s'agirait donc à notre avis de pluraliser ce que l'on considère comme universel pour éviter que certains le conçoivent comme étant le prolongement de leur propre culture. Par conséquent, nous invoquerons quelques moyens de rapprocher des valeurs et des cultures (la voie *vers* la communauté des valeurs, la voie juridique, etc.) dans une opération qui nous semble complexifiée (mais parfois facilitée, paradoxalement) par la mondialisation.

Cela nous oblige, dans la première partie de ce mémoire, à nous intéresser à l'analyse des critères sur lesquels nous pourrions nous appuyer pour créer une hiérarchie des valeurs et des différents points de vue afin d'établir une éthique efficace dans un contexte de cohabitation interculturelle. Pour ce faire, nous inviterons trois auteurs : il s'agit du philosophe américain John Rawls (*Le droit des gens*⁴), qui s'intéresse aux relations entre droits humains, systèmes juridiques et structures politiques; du philosophe allemand Thomas Pogge (« Droits de l'homme et pauvreté dans le monde »⁵), qui se penche sur la distinction entre les « droits de l'homme moraux » et les « droits de l'homme légaux », lesquels varient selon lui en fonction des institutions gouvernementales et de leurs représentants; et du diplomate et ancien ministre iranien Majid Rahnema (*Quand la misère chasse la pauvreté*⁶), qui donne une autre perception et définition du concept de pauvreté. Notre mémoire s'intègre donc dans un renouveau assez récent des manières dont certains auteurs contemporains pensent et repensent la relation aux autres (état, nation, etc.). Concrètement, nous voudrions analyser les arguments de ces auteurs afin de comprendre comment étudier le contenu même de la pensée (dimension ou aspect) des préceptes (voire des percepts, soit les objets de leurs perceptions) relatifs aux droits

⁴ John Rawls, *Le droit des gens*, Paris, Esprit, 1998.

⁵ Thomas Pogge, « Droits de l'homme et pauvreté dans le monde ». [<http://www.raison-publique.fr/article217.html>]. (Consulté le 7 mars 2017).

⁶ Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, 2003.

humains. Toutefois, avant d'effectuer cette analyse, nous reviendrons sur le contexte à l'origine de ce mémoire, de notre problématique et de la thèse que nous soutenons dans le cadre de cette recherche.

1.1 Communauté de valeurs et droits humains

1.1.1 Contexte à l'origine de notre recherche

L'actualité (le terrorisme, les problèmes de migration, les dérèglements climatiques, etc.) nous a inspiré dans le choix de notre thème. Nous estimons que nous sommes aux prises avec de telles situations parce que les solutions envisagées jusqu'à maintenant ont été pensées et appliquées au plan national, où la nation était comprise comme une monoculture par des États isolés. Toutefois, les problèmes rencontrés existent au niveau mondial et exigent donc un effort international. De plus, l'idée de la monoculture nationale est en voie de disparition. À cet effet, nous nous demandons d'abord : quels nouveaux efforts devrions-nous déployer pour régler ces problèmes? La première chose qui nous vient en tête est le cadre normatif créé et tracé par Jürgen Habermas, au moyen de l'éthique de la discussion, et qui a permis à une partie des acteurs économiques de la société civile ainsi qu'aux États de se concerter. Nous ne pouvons hélas que constater l'échec de cette approche.

Il appert que bon nombre d'événements actuels confirment de manière tragique l'absence d'une réelle cohésion mondiale, laquelle permettrait d'affronter ces problématiques contemporaines. En effet, la fragilité de la cohésion internationale a été démontrée par le système de sécurité collective de la chaire des Nations unies, alors que l'éthique et le droit ne sont pas en mesure de désarmer des forces comme les auteurs de guerres ou d'actes terroristes. Toutefois, celles-ci ne peuvent pas freiner l'internationalisation du

droit et de l'éthique au point qu'un État puisse s'en débarrasser de manière durable. Il est tout simplement impossible d'ignorer la superposition des normes nationales, régionales et mondiales, ni la pléthore d'institutions connexes ou encore la présence de juges, nationaux et internationaux, à compétence élargie. Ces nouvelles réalités permettent au droit d'évoluer vers l'éthique et ainsi de se muer en un système interactif complexe. Nous estimons donc que notre époque nécessite ce que Mireille Delmas-Marty qualifie de *communauté de valeurs*, que l'on peut classer en deux axes : le premier s'oriente vers le devoir et l'éthique tandis que le second penche vers le droit ou la justice pénale.

Dans le quatrième volume de sa collection, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*⁷, Mireille Delmas-Marty avance que les trois couples antagoniques « vie/mort », « humain/inhumain » et « humain/non-humain » ont l'avantage d'illustrer la dynamique selon laquelle les droits de l'homme (et ce qu'elle appelle le *droit pénal de l'inhumain*) peuvent contribuer à l'édification interdépendante et progressive de valeurs universalisables. Selon l'auteure, le *droit pénal de l'inhumain* se construit à partir des paradigmes « crime de guerre » et « crime contre l'humanité ». Il s'agit donc d'appliquer cette méthode associative, cette fois-ci du droit à l'éthique et non plus à des crimes internationaux imputables à des individus, mais au droit international des droits de l'homme, qui oppose aux États l'inhumanité de la torture et traitements assimilés. On peut d'ores et déjà appréhender le défi avec lequel Delmas-Marty doit désormais composer puisqu'il s'agit, selon elle, de pratiques très souvent prévues en toute légalité par le droit pénal national. Il est donc impératif de déterminer si son approche est fondée, car nous pensons que toute démarche à prétention éthique doit fournir une

⁷ Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011.

réponse satisfaisante à la question de la *légalité*, de la *liberté* et du *vivre-ensemble*.
Delmas-Marty sera donc l'auteure de référence pour la suite de notre exposé.

La série *Les forces imaginantes du droit* traite de problématiques très proches de celles abordées dans ce mémoire : l'universalisme juridique versus le droit national ou relatif; les manières de concilier le pluralisme et les divergences entre des instances juridiques et légales de plus en plus nombreuses; le partage du pouvoir entre lesdites entités, les gouvernements et les organisations supranationales; et enfin, la communauté des valeurs d'où nous puiserons l'essentiel des réflexions attribuées à Mireille Delmas-Marty.

Dans le cadre de ce mémoire, nous aimerions à notre tour explorer l'avenue que tente de tracer Delmas-Marty, laquelle consiste à se diriger vers l'éthique à partir du droit international (*1.2 Problématique*). Quelles sont donc les préoccupations suscitées par une telle proposition? À cet égard, nous tenterons d'identifier les différentes valeurs ou normes morales et les potentiels conflits de valeurs qui peuvent être au cœur de la proposition de Delmas-Marty. Mais est-il possible de vraiment défendre une extension des valeurs communes (internes ou propres à une société donnée) à l'échelle mondiale en partant du droit et non de l'éthique? D'un point de vue pratique, peut-on commencer une discussion sur les droits en partant des différentes conceptions que reconnaissent les nations (droit à la vie et à la sécurité, à la propriété personnelle, etc.)? Nous pensons qu'une telle entreprise doit d'abord prouver que les propositions majeures faites dans le domaine de l'éthique ne suffisent pas à atteindre ces objectifs. Pour ce travail de recherche, nous tenterons d'envisager la recherche de consensus à partir de valeurs ou de normes à l'échelle mondiale en partant du droit et non de l'éthique, comme le suggère Delmas-Marty. À cet effet, nous tenterons de montrer qu'il existe une réelle

codépendance entre les valeurs communes internes (contexte monoculturel) et externes (contexte interculturel) d'une nation, auxquelles aucun acteur international ne peut désormais échapper. Notre mémoire présentera donc les tenants et les aboutissants de la proposition de Delmas-Marty, examinera les portées respectives du droit et de l'éthique dans le projet d'identification de valeurs communes universalisables et poussera davantage la réflexion de notre auteure de référence en introduisant la notion de parloirs interculturels.

1.2 Problématique

Il est clair que les préoccupations sociales de plus en plus marquées par les injustices à travers le monde soulèvent les passions, quelles que soient nos croyances et nos opinions. Malgré l'existence de différentes théories ou principes de *justice comme équité*, notre époque contemporaine crée encore bien des formes d'inégalités sociales, plus que nous aurions pu le prévoir. Dans son ouvrage intitulé *Les forces imaginantes du droit*⁸, Mireille Delmas-Marty explique et tente de résoudre, du point de vue du droit, ce fait problématique des inégalités sociales à l'échelle mondiale. C'est le quatrième volume, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, qui retient à juste titre notre attention, puisque c'est là que l'auteure aborde le thème de la « communauté des valeurs ». Elle s'y donne pour mission de répondre à la question : comment arriver à une communauté humaine mondiale? L'enjeu fondamental du volume est la recherche des valeurs communes aux interdits fondateurs du droit pénal international et aux *droits fondamentaux du droit de l'homme et des biens publics mondiaux*. L'auteure soutient la thèse de l'importance décisive d'une universalisation de

⁸ Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit. Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011.

l'humain (qu'elle définit comme la singularité de chaque être humain et son égale appartenance à une même communauté) à partir de ce que représente l'inhumain, c'est-à-dire toute action contraire au principe d'humanité (asservir et dégrader l'être l'humain par la torture et autres traitements similaires ou connexes). En se référant historiquement à l'article 5 de la Déclaration universelle des droits de l'homme⁹, au Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966¹⁰ ainsi qu'à la Convention des Nations unies de Genève sur la prévention et la répression des actes de torture et autres formes de mauvais traitements¹¹, Delmas-Marty établit une série de traitements qui définissent l'inhumain : l'esclavagisme, la torture sous toutes ses formes, le clonage, etc. Attendu que la dignité de tous les êtres humains caractérise l'humanité, Delmas-Marty soutiendra « [qu'il] est donc utile d'observer de près [la] relation dialectique entre les préférences éthiques, auxquelles les valeurs peuvent être provisoirement assimilées¹² ».

Le problème que l'on peut d'abord appréhender dans sa proposition est celui du pluralisme, contexte dans lequel s'inscrivent la réflexion et la proposition de Delmas-Marty. Pour comprendre la problématique générale de ses réflexions et donc celle de notre recherche, il faut en effet partir de ce que le philosophe américain John Rawls

⁹ L'article 5 stipule que nul ne sera soumis à la torture ni à des peines et traitements cruels et inhumains ou dégradants. Organisation des Nations unies, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948. [<http://www.un.org/fr/documents/udhr/index.shtml>]. (Consulté le 7 mars 2017).

¹⁰ Un pacte qui fait du principe contre l'interdiction de la torture un droit indérogeable, c'est à dire protégé même en cas de guerre ou dans d'autres circonstances exceptionnelles. Organisation des Nations unies, *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*. [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>]. (Consulté le 7 mars 2017).

¹¹ Elle renforce (depuis 1984) le Pacte de 1966 en imposant la compétence universelle des juges pénaux nationaux. Organisation des Nations unies, *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*, [<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx>]. (Consulté le 7 mars 2017).

¹² Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit. Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011, p. 13.

défini comme *le fait du pluralisme*¹³ et qui caractérise les sociétés modernes. Il s'agit de la pluralité effective que l'on constate à travers les formes de vie, des formes de vie bonnes, la pluralité des religions et des convictions, etc. Ce *pluralisme* fait en sorte que nous ne pourrions plus, sous les conditions de notre modernité, nous accorder sur une conception commune du bien et de la justice, puisque ces conceptions sont justement divergentes et fortement privatisées. Il faut se rappeler que ce qui est inhérent à ce *fait du pluralisme*, c'est le danger de conflit. Si les conceptions du bien et de la justice divergent, elles entreront inévitablement en conflit sur certains points et susciteront des débats. Ainsi, comme le soutient Jürgen Habermas, en imposant une conception commune, nous risquerions d'être taxés (sans doute à raison) de perfectionnisme, de paternalisme ou encore d'antilibéralisme puisque nous ne respecterions pas la liberté de chacun de choisir sa destinée. Dans de telles conditions, nous ne pouvons nous entendre que sur des règles de coexistence commune relativement abstraites qui permettront la résolution des conflits et favoriseront la lutte contre les inégalités sociales. Autrement dit, il s'agit d'installer un accord très général sur quelques règles de coexistence publique pour favoriser la liberté dans la sphère privée. Nous pensons qu'il n'est possible de réfléchir à une communauté de valeurs qu'en gardant à l'esprit le fait que les sociétés évoluent à une vitesse fulgurante et que les valeurs qu'elles mettent de l'avant ne sont pas fixées dans le temps. Ce court-circuit nous oblige à essayer d'identifier les différentes valeurs ou normes morales ainsi que les probables conflits de valeurs qui sont au cœur de la réflexion de Delmas-Marty; nous révélerons ainsi la singularité de son approche. Une fois repérée, cette singularité nous servira de guide dans la suite de l'analyse, puis d'ouverture vers notre thèse.

¹³ John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris : PUF, 2001, coll. Quadrige, p. 345-367.

1.3 Question de recherche

Les enjeux éthiques, véritables défis d'une communauté de valeurs et de discussions portant sur les droits, dépassent la vision des seuls droits fondamentaux et placent l'universalisme des valeurs et des normes au croisement d'une triple progression : progrès sur le plan biologique (hominisation), éthique (humanisation) et technologique (globalisation). Il faut dire que cela complique l'ambition d'une quête de communauté de valeurs s'appuyant sur des référents moraux pour garantir le respect des droits humains par divers États-nations. Cela est d'autant plus complexe que le droit ne se limite pas seulement à nommer et à ordonner les valeurs (Delmas-Marty le reconnaît également).

Ainsi, la complexité de la problématique présentée au point précédent requiert une grande précision dans la formulation de notre question de recherche, laquelle pourrait être énoncée comme suit : est-il possible d'arriver à un consensus sur un ensemble de valeurs morales à portée universelle en s'appuyant sur les textes fondateurs du droit international (comme la DUDH, entre autres)? Afin d'y répondre, nous nous demanderons si ces valeurs seules suffiraient ou si la mise en place d'outils de consensus serait nécessaire pour permettre un dialogue productif entre des individus venus de tous les horizons.

1.4 Hypothèse

La thèse que nous avançons est qu'il est possible, à partir du droit, de définir certaines valeurs et normes qui seraient universellement satisfaisantes sur le plan éthique et qui pourraient nous conduire vers le respect des droits humains par toutes les nations. Pour ce

faire, nous proposons d'établir des parloirs interculturels¹⁴ où nous pourrions véritablement nous rencontrer.

1.5 Analyse de l'enjeu éthique

Il suffit d'exposer l'ensemble des convictions de Mireille Delmas-Marty présentées dans son quatrième volume pour mesurer l'étendue des différentes valeurs et normes morales impliquées dans son approche ainsi que des potentiels conflits de valeurs et de normes. Nous relevons dans un premier temps que ce volume propose 1) une nouvelle manière de faire de l'éthique, celle qui consiste à partir du droit vers l'éthique; cela est accompagné 2) d'une éthique dans l'histoire où Delmas-Marty fait appel à l'antériorité des pratiques pénales et 3) d'une éthique soucieuse de rappeler la vocation de l'homme. Par ailleurs, on y retrouve 4) des convictions éthiques qui s'appuient sur des réflexions comme celles de Paul Ricœur, entre autres. Il s'agit d'une éthique qui prend place dans la tradition de l'humanisme chrétien. En outre, le développement du livre positionne 5) le droit au cœur de l'œuvre de Delmas-Marty. Il s'agit de l'introduction, par celle-ci, du droit dans la guerre (*jus in bello*). Enfin, on relève 6) une conviction d'universalisation de l'humain à partir de l'inhumain.

- ***Conflits de valeurs et de normes impliquées dans l'approche***

Les convictions relevées précédemment permettent de repérer les principales valeurs ou normes morales en jeu pouvant entrer en conflit les unes avec les autres : sécurité et liberté, propriété privée et protection de l'environnement, vie privée et liberté

¹⁴ C'est inspiré des travaux de François Jullien que nous proposons l'idée des *parloirs interculturels*, qui s'avéreront centraux dans ce mémoire. Leur mise en place constitue, selon nous, la condition même de possibilité d'établissement de normes et de valeurs à vocation universelle. Voir François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

d'expression. Encore faut-il réussir sur les plans juridique et éthique la synthèse entre *hominisation*¹⁵ et *humanisation*¹⁶, ce qui serait, selon Delmas-Marty, le levier de l'universalisme du couple « humain/inhumain¹⁷ ». Le problème s'étoffe encore si on y ajoute la *mondialisation*, dont relèvent les biens publics mondiaux.

1.6 Limites de cette étude

En ce qui concerne le passage du droit vers l'éthique dans l'établissement de valeurs universelles qui tiendraient compte du pluralisme, nous sommes contraint (vu l'espace réservé à cette recherche) de faire abstraction de certaines réponses. Plusieurs questions posées demeureront donc sans réponse. Nous laisserons notamment en suspens la question des présupposés de l'ordre de la religion ou de la nature, la question de la cohérence de l'ensemble des présupposés à l'intérieur de cultures pour lesquelles nous ne sommes pas en mesure de fournir de fondements et surtout la question des obstacles rencontrés par ceux qui cherchent à dialoguer avec des individus ou des groupes qui rejettent cette avenue (nous faisons référence ici au terrorisme et à des postures différentes, comme en témoigne l'intellectuel mohawk Taiaiake Alfred¹⁸). De telles interrogations ne mèneront pas à des réponses satisfaisantes dans le cadre de notre mémoire.

¹⁵ Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011, p. 17 et 20, p. 203-204 et p. 170.

¹⁶ *Ibid.* et p. 379-380.

¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸ « Ce dernier exhorte les siens à une résistance culturellement et spirituellement ancrée, dirigée vers un soi-même postcolonial véritable et une autochtonie transformée de l'intérieur ». Cité dans Isabelle St-Amand, « L'influence des intellectuels mohawks dans la recherche sur la crise d'Oka », dans *Cahier de Dialogue, l'activisme autochtone : hier et aujourd'hui*, Montréal, Cahier n° 2011-01. Actes de colloque, 2011. [<http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201101.pdf>]. (Consulté le 21 juin 2017).

Il est évident que notre recherche ne peut pas non plus tenir compte de toutes les contraintes reliées aux valeurs communes et aux droits humains, notamment lorsqu'il s'agit du concept de *parloir interculturel*, que nous proposons comme un outil de rapprochement des cultures. En outre, vu l'espace alloué à ce mémoire, il nous faut restreindre le cadre théorique en envisageant exclusivement la perspective proposée par Mireille Delmas-Marty. Bien que celle-ci soit rigoureuse, cohérente et adaptée à un contexte pluraliste, elle n'est pas exempte de limites que d'autres approches viendraient combler.

Outre la posture à adopter face aux différences religieuses, culturelles, sexuelles ou morales, il aurait également été intéressant de développer davantage notre apport en positionnant le parloir interculturel comme une expérience de pensée plutôt qu'uniquement comme un paradigme et un lieu, mais cela dépasse le cadre de ce travail.

2. PREMIÈRE PARTIE : ANALYSES

2.1 Synthèse de la revue de littérature

2.1.1 Au pas de la mondialisation

Même si la phase collaborative de la globalisation semble céder le pas à la droite (voire l'extrême droite) et à une résurgence des propositions isolatrices (comme le Brexit en témoigne), le phénomène de la mondialisation demeure d'actualité et appelle à la coexistence pacifique des nations. Il y a donc une nécessité de s'entendre sur des valeurs et des normes capables d'encadrer l'agir entre les peuples du monde. Nous croyons qu'il faut réfléchir aux conditions de possibilité d'une éthique qui valide les rapports entre les peuples et qui reçoive l'assentiment de tous. Nous n'avons pas encore vu naître une telle éthique, même si les droits humains sont souvent présentés comme étant ces balises,

normes ou critères¹⁹. Nous pensons que cela n'est possible que si les principes à la base des droits humains sont universels, c'est-à-dire qu'ils rejoignent les valeurs fondamentales de tous les peuples (nous précisons dans la deuxième partie pourquoi les droits de l'homme ne seraient pas véritablement universels et identifions les divergences et voix discordantes qui s'élèvent sur le sujet).

Pour le moment, nous observons que malgré certaines objections alarmantes à l'égard de ces principes interculturels, peu d'auteurs et de philosophes contemporains ont exploré la question sous l'angle que nous favorisons dans ce mémoire, soit celui de tenir particulièrement compte de l'articulation entre les *droits* et les *devoirs* (comme le suggère d'ailleurs Peter Singer²⁰). Une telle approche met en lumière la relation entre les droits et une éthique qui serait légitime, autant d'un point de vue occidentalocentriste que de celui des pays dits en voie de développement. À cet égard, nous nous demandons plus précisément si les droits de l'homme possèdent une légitimité universelle de laquelle pourraient émerger des valeurs profondément universelles?

Dans les pages qui suivent, nous confronterons la pensée de quatre auteurs qui se sont intéressés à cette question et nous illustrerons la manière dont leurs pensées s'inscrivent dans le cadre de notre démarche, qu'elles la soutiennent ou non.

¹⁹ Voir à ce sujet les travaux de Jérôme Bindé, *Philosophie et droits humains*, p. 5-17 (UNESCO) Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture, Secteur des sciences sociales et humaines, sous la direction de Moufida Goucha, assistée de Mika Shino et de Feriel Ait-Ouyahia, UNESCO, 2004.

²⁰ Singer, Peter, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy and Public Affairs* 1(3), 1972, p. 229-243.

2.1.2 Confrontation de points de vue divergents

Les auteurs retenus pour ce mémoire sont ceux dont nous jugeons que l'œuvre respective exprime une dimension importante de la théorie de la justice internationale qui traite des droits humains. Les pistes de solution qu'ils proposent nous semblent les plus prometteuses, car elles mettent chacune en exergue une dimension morale, éthique et juridique relative aux droits humains. Nous pensons qu'il est nécessaire d'explorer ces avenues afin de mieux saisir la pertinence et le comment d'un élargissement de leurs principes à tous les peuples, indépendamment des différences ethniques, culturelles, politiques et sociales, et d'ainsi apprécier toute la cohérence de leurs propositions.

2.1.2.1 John Rawls : Le droit des gens ou les droits de l'homme

Profondément intéressé par la question des droits de l'homme, John Rawls mène, dans *Le droit des gens*²¹, une analyse morale et juridique. Il y place en exergue une relation pouvant structurer le rapport juste et équitable entre différents groupes et tente de convaincre ses contemporains que l'idée du contrat social peut aussi s'appliquer à des sociétés non occidentales. Dans les première, deuxième et cinquième sections, respectivement intitulées « Comment une doctrine du contrat social est universelle dans sa portée », « Trois questions préliminaires » et « Les droits de l'homme », Rawls propose une extension du modèle de ses théories et hypothèses rationnelles²². Celles-ci ont été antérieurement établies au profit d'une *société de personnes humaines* et d'une *société des nations* aux principes de droit international. Dans la cinquième partie, « Les

²¹ John Rawls, *Le droit des gens*, Paris, Esprit, 1998, p. 153.

²² « L'universalité de la doctrine est la conséquence directe de sa source d'autorité et de la façon dont elle est formulée », dans *ibid.*, p. 44.

droits de l'homme²³ », Rawls propose un parcours pouvant potentiellement mener au respect des *devoirs et des obligations* fondamentaux en identifiant certains comportements généralement admis par tous dans la relation de coopération internationale. Selon Rawls, le droit à la liberté d'expression, le respect des devoirs et des obligations et le respect véritable des droits humains seraient pour des comportements sur lesquels tous les peuples pourraient s'accorder. Avant de commencer à la défendre, Rawls pose son hypothèse :

Une doctrine libérale constructiviste est donc universelle à sa portée, dès lors qu'elle est développée de manière à produire des *principes de justice* pour tous les *objets politiquement pertinents*, y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régie par un droit des gens approprié²⁴.

L'auteur reconnaît que les principes libéraux ne sont pas accessibles à tous les peuples, mais soutient que ces derniers peuvent arriver à concevoir des principes inspirés de ceux-ci et qui régissent bien leurs rapports mutuels. À partir de cette perspective, il établit deux grands types de sociétés-nations en mesure d'établir des rapports justes et équitables : les sociétés dites libérales et les sociétés strictement monarchiques *bien ordonnées* (incluant les sociétés très hiérarchiques) mais qui demeurent toutefois loin d'un système totalitaire. Notons que Rawls entend par société *bien ordonnée* une société où existent des principes et une certaine forme de justice.

Rawls décrit les fonctions particulières des droits de l'homme ainsi : « [ils sont] une condition nécessaire de la légitimité d'un régime, et de l'acceptabilité de son ordre juridique; leur respect suffit également à exclure l'intervention justifiée et forcée des

²³ *Ibid.*, p. 74-79.

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

autres peuples, par exemple au moyen de sanctions économiques ou, dans les cas graves, par la force militaire; ils établissent une limite au pluralisme parmi les peuples²⁵ ». Rawls précise qu'il n'est pas nécessaire de recourir aux principes d'une société *libérale de personnes* pour qu'un tel outil soit pertinent et utilisé. Selon lui, cet outil peut s'appliquer à n'importe quel type de société, car les droits humains sont universels et « ne peuvent donc pas être rejetés parce qu'ils relèvent d'une culture donnée [occidentale par exemple]²⁶ ». Il faut enfin se rappeler que dans l'esprit de Rawls, les droits de l'homme s'entendent fondamentalement comme « le droit à la vie et à la sécurité, à la propriété personnelle, et les éléments de la règle de droit ainsi que le droit à une certaine liberté de conscience et d'association, avec le droit d'émigrer²⁷ ». Par conséquent, le concept de société bien ordonnée mais pas nécessairement libérale que l'auteur met de l'avant permet de comprendre que le *droit des gens* peut être pensé comme venant de pair avec le droit international (on peut y voir le fondement de la politique et de la justice de Rawls), ce qui reviendrait presque à supposer qu'il aurait préséance sur notre système judiciaire.

À partir de cette perspective, Rawls avance que « [l]es droits de l'homme sont une classe particulière de droits destinés à jouer un rôle particulier dans un droit raisonnable des gens pour l'époque présente²⁸ ». Cela implique que les droits de l'homme se distinguent des *garanties constitutionnelles* (ou « des droits de la citoyenneté démocratique, ou d'autres genres de droits propres à certains types d'institutions politiques, individualistes ou associationnistes²⁹ »).

²⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 77.

²⁷ *Ibid.*, p. 75.

²⁸ *Ibid.*, p. 78.

²⁹ *Ibid.*, p. 78

Pour gérer les rapports entre les peuples de façon juste et équitable, Rawls fait le postulat que les droits de l'homme sont des droits à portée universelle puisqu'ils découlent d'une définition de la justice indépendante du droit international. Il stipule que « les droits de l'homme fondamentaux expriment une norme minimale d'institutions politiques bien ordonnées pour tous les peuples qui appartiennent, en tant que membres respectables, à une juste société politique des peuples³⁰ ».

Bien que l'argumentation de Rawls soit assez convaincante, on peut se demander s'il n'y a pas moyen de réfléchir à des modalités d'implantation de pratiques individuelles et collectives d'aide internationale sensibles aux contraintes des institutions politiques. Cette approche permettrait de faciliter le passage de ses réflexions du stade de la théorie à celui de l'application concrète. Cette composante plus pragmatique de la réflexion éthique est d'ailleurs suggérée par certains auteurs, dont Thomas Pogge (qui fait l'objet de la prochaine section). Nous aurions également apprécié que Rawls détaille davantage les réformes institutionnelles à mener en tenant, avenue ouverte par la différenciation qu'il crée entre les droits de l'homme et les « simples » *garanties constitutionnelles*.

2.1.2.2 Thomas Pogge : Droits de l'homme et pauvreté dans le monde

Dans son article « Reconnus et bafoués par le droit international : Les droits de l'homme des pauvres du monde³¹ », Thomas Pogge présente quant à lui les « droits de l'homme moraux » comme des outils d'*évaluation critique* et de consensus. En se basant sur la Déclaration universelle des droits de l'homme, notamment sur son préambule, l'auteur distingue les « droits de l'homme moraux » des « droits de l'homme légaux ». Selon

³⁰ *Ibid.*, p. 74-75.

³¹ Thomas Pogge, « Droits de l'homme et pauvreté dans le monde ». [<http://www.raison-publique.fr/article217.html>]. (Consulté le 7 mars 2017).

Pogge, si les *droits de l'homme légaux* varient en fonction des institutions gouvernementales, les premiers en sont indépendants et se fondent sur l'idée qu'il existe des principes de justice minimaux, inaliénables et à validité universelle. La mise en place de cette catégorie des « droits de l'homme moraux » fera d'autant plus consensus que son auteur ne « préten[d] pas épuiser le contenu des droits de l'homme [mais] simplement établir les conditions minimales de leur application³² ». Pogge rappelle que « [t]oute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet »³³. À terme, les droits de l'homme moraux ne devraient pas seulement offrir une instance critique à l'endroit des droits de l'homme légaux, mais bien les dépasser et potentiellement nous mener vers une éthique ou des valeurs communes.

Pogge s'attaque aux situations problématiques des droits des plus pauvres qui, selon lui, sont les seules victimes des violations des droits, notamment socioéconomiques. Pour lui, il est évident que la cause des violations des droits humains se situe au niveau institutionnel, tant sur le plan national que sur le plan international. Même si Pogge ne semble pas avoir réponse à toutes les questions qui relèvent du concept de la *pauvreté*, il a au moins l'avantage d'aborder le sujet. Les différentes prémisses qu'il pose mettent en lumière certaines réalités bien tangibles de notre époque et ajoutent une dimension non négligeable à l'objet de notre recherche : si les droits de l'homme doivent nous conduire à une éthique universelle soutenue par des valeurs communément acceptées, encore faut-il que lesdits droits, sous leur forme actuelle, soit accordés à tous. Plusieurs des arguments avancés par Pogge nous paraissent donc dignes d'intérêt.

³² *Ibid.*

³³ Déclaration universelle des droits de l'homme, §28, cf §22.

D'abord, le fait qu'il réclame une nouvelle démocratie (voire une nouvelle justice) qui soit, pour reprendre les mots de Bernard Williams³⁴, ouverte à un *pluralisme de présences* plutôt qu'à un seul *pluralisme d'opinions*, à un respect mutuel des droits humains, à une distribution équitable des richesses, etc., nous semble tout à fait pertinent dans la lutte contre les inégalités sociales et dans l'extension des droits humains à tous les peuples. Nous soutenons également la proposition de Pogge selon laquelle il faut miser sur de bonnes stratégies pour développer une politique qui tienne compte des différentes sensibilités humaines. Nous trouvons aussi très à propos le fait qu'il souligne la distinction majeure entre *approche morale* et *approche légale des droits* telle que stipulée dans le préambule de la DUDH. Selon Pogge, « la reconnaissance des droits de l'homme, au sens moral, permet de fournir un critère indépendant d'appréciation d'un ordre³⁵ ». Malgré tout, plusieurs des prémisses de Thomas Pogge nous laissent dubitatif.

La première réserve porte sur l'ambiguïté manifeste dans le premier chapitre, « Droits de l'homme et devoirs afférents », où Pogge commence par admettre le rôle joué par les deux ordres d'arrangements institutionnels, soit les nationaux et les internationaux. De ce fait, il semble rejoindre une position déjà soulignée par Hardin dans son article « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor »³⁶ à savoir la responsabilité des gouvernements locaux vis-à-vis de la production de pauvreté en leur sein. Or, Pogge met ensuite l'accent sur les facteurs internationaux : il « soutien[t] que les arrangements internationaux actuels tels qu'ils sont exprimés dans le droit international sont une

³⁴ Bernard Williams, « Difference, Dilemmas, and the Politics of Home », *Democracy and Difference*, S. Benhabib (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 260-266.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Garrett Hardin, « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor ».
[http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html].
(Consulté le 23 juin 2017).

violation collective des droits de l'homme, d'importance gigantesque, perpétrée au premier chef par les individus les plus riches³⁷ ». Selon nous, cette déclaration est ambiguë, car elle semble s'éloigner de la position de John Rawls³⁸, sur laquelle Pogge s'appuie pourtant amplement ailleurs.

En effet, dans sa propre réflexion sur le droit des peuples, on constate que Rawls accorde une grande priorité aux conditions intérieures de la justice, au point de limiter sa réflexion aux conditions d'établissement d'une *société mondiale des peuples libéraux et décents*, et qu'ainsi, dans la tradition kantienne, les démocraties libérales ne se font pas la guerre entre elles. La responsabilité causale de certains peuples dits « libéraux et décents » dans la production et l'entretien de régimes intérieurs peu propices à la paix et à la réduction des inégalités est occultée par Rawls. Cela est sans doute dû, entre autres choses, à la perspective épistémique idéale qu'il adopte, soit celle du voile d'ignorance. Il faut rappeler que la perspective contractualiste de Rawls cherche à concevoir les exigences de justice entre peuples en imaginant leurs représentants dans une « position originelle » où l'on doit s'abstraire de tout avantage que l'on pourrait retirer de la taille d'un territoire, de la population ou des ressources naturelles, par exemple. Ce procédé d'abstraction des rapports de force réels de la politique internationale est légitime dans le cadre d'une réflexion sur les termes d'un contrat idéal entre nations, mais il nous semble que la théorie idéale de Rawls déteint fâcheusement sur son analyse des rapports réels entre peuples. D'ailleurs, Amartya Sen³⁹, en plus de critiquer les biens premiers que Rawls

³⁷ Thomas Pogge, « Droits de l'homme et pauvreté dans le monde ».

[<http://www.raison-publique.fr/article217.html>]. (Consulté le 23 juin 2017).

³⁸ John Rawls, cité dans Thomas Pogge (2.1.); John Rawls, « Le droit des peuples » dans *Paix et démocratie*, trad. B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, p. 18.

³⁹ Lire à ce sujet les critiques d'Amartya Sen dans son livre *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 309-327.

utilise comme base informationnelle de la théorie de la justice, s'en prend de façon intentionnelle à sa position originelle et aux injustices réelles qu'il occulte.

L'ultime critique touche à ce qui nous semble être un problème dans le mode de comparaison qu'utilise Pogge et qui permet d'établir légitimement que les règles actuelles du commerce mondial sont favorables aux pays pauvres. Si l'on affirme, comme le fait Pogge, que les pays qui adoptent ces règles réussissent mieux que les autres, peut-on inférer que ces règles leur sont favorables et qu'il est intrinsèquement bon pour eux d'y collaborer? Il nous semble que la réponse soit : absolument pas. Selon nous, l'évaluation morale ne doit pas se baser sur une simple comparaison avec le pire scénario envisageable, mais doit se faire à l'aune des droits moraux de l'homme. En ce sens, l'approche de Pogge révèle un caractère déontologique puisqu'elle évalue la réalité à partir de droits inaliénables fondés *a priori*, ce qui ne l'empêche toutefois pas de faire bon usage de l'approche conséquentialiste lorsqu'elle mesure les effets concrets de certains arrangements institutionnels sur la production de pauvreté.

2.1.2.3 Majid Rahnema : *Quand la misère chasse la pauvreté*⁴⁰

Dans le même ordre d'idées, Majid Rahnema, dans son essai *Quand la misère chasse la pauvreté*, avance que la pauvreté est une invention, une représentation arbitraire, l'œuvre de non-pauvres. Selon lui, la pauvreté doit être considérée comme *une condition humaine douloureuse* qui renvoie à divers manques comme des insuffisances ou des privations matérielles et immatérielles, voire existentielles (appartenance à des couches sociales stigmatisantes comme les castes ou les classes, inaptitude à se réaliser, manque de chance

⁴⁰ Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Fayard / Actes Sud, 2003, p. 165-198.

ou de confiance en soi, etc.⁴¹). Rahnema se donne pour mission de *chercher à comprendre le comment* de l'expansion de cette invention qu'est la pauvreté à partir de deux séries de facteurs à mettre en relation : le nombre de matérialités comme la faim ou l'impécuniosité et ce qu'il nomme *pauvreté*⁴². Dans son argumentaire, Rahnema se questionne afin de savoir si la pauvreté n'est finalement rien d'autre qu'une pure invention de l'esprit et dans quelle mesure la construction discursive et sociale qui est faite à son sujet correspond à la réalité qu'elle prétend représenter⁴³. Pour tenter de répondre à ces questions, Rahnema aborde des thèmes comme la correspondance entre pauvreté et réalité, la représentation du pauvre dans les langues vernaculaires et le pauvre dans la « novlangue » du village planétaire.

Pour soutenir son hypothèse selon laquelle la *pauvreté* est un concept construit socialement par les *non-pauvres*, Rahnema passe en revue les différentes matérialités (énumérées précédemment) qu'il considère être à la base de la construction sociale de la pauvreté. Selon lui, de telles matérialités prennent de l'importance et deviennent effectives en se transformant *en signes d'une certaine pauvreté* seulement si on leur accorde la *place* et les *images* qu'elles sont censées avoir ou bien si on les perçoit *comme telles*. À ce sujet, il soutient que « [...] l'absence de moyens matériels [n'a] été historiquement perçue négativement que dans les cas d'indigence et de misères subies, alors que pour les pauvres volontaires elle représentait d'abord une condition de liberté, une chance d'accession aux degrés supérieurs de la richesse⁴⁴ ». Ainsi, Rahnema met en exergue la diversité des points de vue sur la conception de la pauvreté. Selon lui, les

⁴¹ *Ibid.*, p.171-172.

⁴² *Ibid.*, p. 167.

⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

critères utilisés pour définir le terme *pauvreté* dans une société donnée sont utilisés par une autre pour définir la richesse : (« [...] la valeur accordée à la richesse renvoie à la définition de la pauvreté en esprit selon les grandes traditions⁴⁵ »).

Cet argument incite à se mettre en accord avec son affirmation selon laquelle « [...] si l'assimilation de la pauvreté aux seules matérialités physiques présente bien des dangers, c'est avant tout parce qu'elle sous-estime ou nie la diversité et la richesse des dimensions culturelles humaines mises en œuvre pour fonder de telles représentations sociales⁴⁶ ». Cela nous mène à nous poser la question suivante : d'un point de vue culturel, n'y a-t-il pas une tendance à inclure dans la notion de sous-développement des éléments de traditions, coutumes, valeurs et pratiques qui, au contraire, pourraient représenter un modèle pour les pays développés?

Cela étant dit, deux passages de l'extrait de Rahnema nous laissent perplexes. D'abord, celui où, étrangement, il semble dire que la pauvreté comprise comme un construit social aurait pour objectif d'aider les pauvres. Cette proposition nous semble dangereuse puisqu'elle a pour effet de trop miser sur la question de la pauvreté économique dans les motifs du *développement* (lorsqu'on sait que plusieurs pays dits « pauvres » ont beaucoup de richesses) :

Que ce soit au plan individuel ou au niveau national, la construction sociale de la pauvreté à l'échelle mondiale sert infiniment plus la cause d'un système productif favorable aux intérêts des riches et des dominants que celle des pauvres qu'elle prétend aider⁴⁷.

Et ce passage, ensuite :

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 196.

« Assistés » incapables de se prendre en charge. Un langage parfaitement binaire qui leur enlève tout pouvoir de décision puisqu'il les pousse soit à prendre le risque d'un déracinement pour intégrer le monde du « progrès » (où la plupart seront condamnés à la pauvreté), soit à retourner à leur racine dans une terre que des colonisateurs successifs ont appauvrie, desséchée ou polluée⁴⁸.

Selon nous, des propos de cette nature ne peuvent qu'inciter à la révolte contre les partenaires internationaux qui tentent d'aider certains pays en voie de développement sans arrière-pensées (même si d'aucuns peuvent douter que cela soit possible). De plus, il est à craindre qu'à force de vouloir à tout prix intégrer ces pays à l'économie-monde sans qu'ils ne possèdent une *autonomie* véritable et *authentique*, pour le dire avec Hans Jonas, on ne les précarise et accentue leur dépendance passive vis-à-vis des pays plus riches.

2.1.2.4 Thèse réductrice de Garrett Hardin : « *Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor* »

Si les arguments mis de l'avant par les quatre auteurs que nous venons de rencontrer peuvent inspirer des initiatives philanthropiques (Rawls et sa prétention d'étendre la conception de la justice distributive à l'échelle internationale; Pogge et son idée selon laquelle la pauvreté globale est une violation des droits humains à laquelle il faut mettre fin à tout prix; Rahnama et sa redéfinition de la pauvreté; et Irigaray dans son invitation à questionner le genre), il en va tout autrement de ceux de Garrett Hardin. Dans son texte « *Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor*⁴⁹ », ce dernier opte pour une posture ambivalente, passant du libéralisme au conservatisme. Dans son essai, Hardin propose une analogie entre la possibilité d'un naufrage et les causes de la crise écologique. Dans sa métaphore, le canot de sauvetage symbolise les donateurs, pleins de

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Garrett Hardin, « *Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor* ». [http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html]. (Consulté le 23 juin 2017).

compassion, provenant des pays riches alors que les naufragés, victimes, représentent les pauvres. Toujours d'après Hardin, la compassion et les bonnes intentions des uns engendrent le naufrage et la perte de tous, peu importe leur lieu d'origine⁵⁰.

Pour soutenir son propos, Hardin s'appuie sur le concept de *bien commun*. Il affirme que les individus surexploitent les biens dont ils disposent et, ce faisant, entraînent leur extinction :

A world food bank is thus a commons in disguise. People will have more motivation to draw from it than to add to any common store. The less provident and less able will multiply at the expense of the abler and more provident, bringing eventual ruin upon all who share in the commons. Besides, any system of "sharing" that amounts to foreign aid from the rich nations to the poor nations will carry the taint of charity, which will contribute little to the world peace so devoutly desired by those who support the idea of a world food bank⁵¹.

Une telle thèse nous apparaît réductrice en ce qu'elle désigne a priori les boucs émissaires des désastres écologiques et conséquemment, elle adopte une position conservatrice, libérale, pour refuser de l'aide aux pays en voie de développement. Or, on le sait, les causes relèvent dans la majorité des cas des industries des pays riches. Toutes ces raisons nous obligent à joindre nos propres critiques à celles déjà formulées par certains auteurs, dont Elinor Ostrom et Charlotte Hess. Leur ouvrage commun, *Understanding Knowledge as a Commons*⁵², offre une base empirique à l'affirmation de la tragédie des communs,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

⁵² Elinor Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge, CUP, 1990; voir les critiques de Pierre Dardot et Christian Laval dans *Commun*.

qui demeure abstraite dans la conception hardienne. Selon elles, les arguments d'Hardin ne reflètent pas la réalité, et ceux au sujet d'une opposition entre la propriété privée et les biens communs ne tiennent qu'à un fil. Selon Ostrom et Hess, en plus des très nombreux travaux qui l'ont démontré, il existe une infinité de modèles de gestion des ressources communes qui se situent entre la stricte propriété privée et la non-régulation⁵³. Ostrom détaille de manière empirique et théorique ces différentes formes de gestion, dans lesquelles l'efficacité écologique est nettement supérieure à la propriété privée.

Par ailleurs, il nous semble que prendre les êtres souffrant d'extrême pauvreté comme boucs émissaires des désastres écologiques est tout simplement indécent. Bon nombre d'études environnementales s'intéressant au réchauffement climatique prouvent que ce sont les populations des pays pauvres qui en souffrent, alors que les causes relèvent des industries des pays riches. Dans le cadre de ce mémoire, les propositions de Garrett Hardin ne pourraient pas être considérées comme un des jalons d'une éthique adéquate dans le contexte pluraliste à l'ère d'une mondialisation dopée du marché.

2.1.3 Impasse du dialogue en contexte de pluralisme : Jürgen Habermas

L'approche proposée par Jürgen Habermas dans sa présentation des concepts de l'*éthique de discussion* et de la *prétention à la validité*⁵⁴ a retenu notre attention, car elle pourrait, de l'avis de ce philosophe, potentiellement conduire à un consensus universel sur l'application des principes inscrits dans la Déclaration universelle des droits de l'homme.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Leleux, Claudine, *Éthique de la discussion chez Habermas*. [<http://users.skynet.be/clauidine.leleux/EthiqueDiscussion.pdf>]. (Consulté le 7 mars 2017).

La *prétention à la validité* d’Habermas et les principales caractéristiques de l’*éthique de discussion* qu’il mentionne sont théoriquement accessibles à tous les individus qui souhaiteraient prendre part à une discussion, sans distinction de sexe ou de culture. En revanche, de par sa structure même, la procédure de la *prétention à la validité* exposée par cet auteur obligerait chacune des parties à expliquer *sur quoi* elles fondent leurs arguments en défense d’un point de vue quelconque. On devine alors aisément la complication qui pourrait survenir lors de l’application du concept de *prétention à la validité* dans un contexte interculturel (et occidental, si on peut le dire) : il arrive forcément un moment où on ne peut plus répondre aux « pourquoi » sans s’appuyer sur des évidences d’ordre culturel, lesquelles ne sont évidemment pas partagées par tous et sont souvent difficiles à défendre de manière rationnelle. Attendu qu’il existe tout un ensemble de présupposés propres à chaque culture et auxquels il est impossible de fournir des fondements, la lacune de l’*éthique de discussion* d’Habermas est douloureusement visible : celle-ci n’accordant aucune validité aux arguments avancés sans apporter de réponse au fameux « pourquoi », elle ne permet pas d’aller en deçà des présupposés de nature culturelle. Pour sa part, l’auteure Dany Rondeau constate que la procédure de l’*éthique de discussion* d’Habermas est elle-même ancrée dans les postulats de la *modernité*, ce qui est problématique en soi. Rondeau croit qu’Habermas considère ces postulats comme des règles qui vont de soi et qui font partie de ce qu’est une *discussion*. Par conséquent, la discussion devient difficile du fait que l’on ne peut pas y faire intervenir des éléments qui relèveraient de la *foi* ou de *tout autre type de croyance* lié à la tradition, à l’histoire ou à d’autres modes. *In fine*, selon Rondeau, l’*éthique de la discussion*, par sa *prétention à la validité* (ou toute démarche éthique) ne permet pas

d'établir des conditions suffisantes sur le plan interculturel⁵⁵ pour que tous les citoyens puissent s'entendre ou se rencontrer. Pour ces raisons, nous allons tenter de montrer que l'approche ou la proposition de Mireille Delmas-Marty permet de relever ce défi, ce qui nous conduit donc vers une communauté de valeurs, laquelle ouvre en pratique la discussion de droits communs ou valeurs universelles à partir de différentes conceptions culturelles des droits.

2.1.4 Prise de position et analyse

Les conclusions tirées par Dany Rondeau nous permettent de comprendre qu'il est difficile d'arriver à un consensus de valeurs et de normes sur le plan épistémologique dans un contexte pluraliste. Nous proposons donc d'adopter la perspective de Delmas-Marty, soit de partir du droit lui-même plutôt que de l'éthique pour rechercher les balises d'un parler interculturel capable de nous conduire vers des dénominateurs communs à tous les peuples. C'est l'occasion pour nous de confirmer qu'il existe une réelle codépendance entre les différentes valeurs communes internes et externes des nations. Ainsi, nous aborderons la question de la pertinence du droit dans la constitution d'une communauté de valeurs et des normes consensuelles afférentes.

3. DEUXIÈME PARTIE : PARLOIR INTERCULTUREL, RELATION DES DROITS AUX DEVOIRS RESPECTUEUX DE L'ÉTHIQUE

Dans le contexte de la mondialisation, nous croyons opportun de parler des valeurs et des normes communes plutôt que simplement des droits humains. Nous nous intéresserons donc à ces défis dans la dernière partie de notre recherche, non pas en abordant le traitement politique idéal quant aux différences de religion, de sexe, de morale ou de

⁵⁵ On entend par *épistémologie de l'interculturel* une épistémologie qui intègre à son analyse la pluralité et le pluralisme des cultures.

culture, mais plutôt en effectuant un détour inhabituel pour nous pencher sur une question de philosophie morale et politique : nous aurons recours à *l'épistémologie de l'interculturel*⁵⁶. Cette vision nous contraint à dégager le problème du pluralisme de son contexte (à l'intérieur des sociétés libérales) afin de le situer à l'échelle mondiale. Ce problème se voit ainsi moins limité par des catégories préétablies par un État ou une nation quelconque. Il importe donc que nous adoptions un point de vue interculturel.

Nous pourrions synthétiser la première partie de notre recherche comme suit : nous avons constaté, dans les analyses des théories des auteurs choisis, que notre époque est le théâtre de l'apparition d'une crise nouvelle frappant toutes les sociétés contemporaines. Nous sommes en proie à une propension au repli sur l'identité propre, individuelle ou collective, et au rejet de la différence et de l'autre dans son altérité. Il n'y a qu'à penser au sectarisme religieux lorsqu'il sert de prétexte à l'exclusion politique de communautés ou de peuples entiers (la politique du gouvernement de Donald Trump en matière d'immigration en est un exemple typique, si l'on croit certains de nos contemporains); au rejet grandissant des conséquences de mouvements de migration qui ont tendance à juxtaposer des communautés qui s'ignorent (fermeture des frontières de certains pays en Europe, pourtant membres de l'Union européenne, aux immigrants syriens, africains, etc.); au doute concernant l'existence pourtant bien réelle des différences sexuelles et la place du masculin et du féminin dans la cellule familiale et sociale. Tous ces phénomènes prouvent que la société contemporaine n'a jamais cessé d'éprouver de la difficulté à

⁵⁶ Le parler interculturel dont nous chercherons à définir les jalons pourrait être considéré comme hypothétique ou comme une expérience de pensée, un peu comme le voile de l'ignorance l'est pour John Rawls.

tolérer la différence, les opinions et la culture de l'autre, voyant peut-être ceux-ci comme inébranlables, inassimilables et impossibles à estimer en tant que bien.

En outre, la revendication de la liberté, quand elle se radicalise, a tendance à s'imposer comme la seule souveraineté de nos sociétés. Cela devient presque normal de voir la culture et les opinions de l'autre comme des obstacles et, ce faisant, la différence culturelle devient insupportable. Or, il nous semble que la culture n'est jamais absolue, ce qui fait que les propriétés, les valeurs et les goûts d'une culture ne peuvent être considérés d'après la façon de juger et d'agir d'une autre culture. Puisqu'elle existe de manière intrinsèque, la différence culturelle rend la culture de l'autre inassimilable et ses caractéristiques identitaires nous échappent. On peut notamment observer cette dynamique au sein de peuples qui ont conservé leur langue et leur culture d'origine; entre les générations, qui portent chacune leur histoire et qui ont leur propre façon d'évaluer le présent; entre les couches sociales et les pratiquants de différentes professions au sein d'un même peuple; entre hommes et femmes dont la volonté d'uniformité est perturbée par des différences psychologiques souvent mal considérées, etc. Mireille Delmas-Marty comprend ces difficultés d'ordre culturel lorsqu'elle affirme que même si la culture constitue un monde en soi, la culture de tous ne subsiste et n'a d'identité qu'à travers la communication et les échanges. C'est d'ailleurs une idée qui traverse l'ensemble de ses œuvres brièvement présentées plus haut.

Ce point de vue interculturel nous permet de joindre notre voix aux objections au principe d'universalité des droits de l'être humain en soulignant que le modèle de la modernité occidentale ne prend pas suffisamment en considération les réalités singulières des diverses cultures ou alors les réduit à un phénomène dépassé et folklorique qui doit être

modernisé au bénéfice de l'humanité. Ces objections se positionnent de manière justifiée contre la prétention de l'Occident contemporain, qui croit posséder la vérité sur les manières d'atteindre ou de réaliser le *salut*. Soulignons également à cet égard que durant la conférence de Vienne, des pays asiatiques qui invoquaient le droit à la différence et le principe de non-ingérence ont refusé l'universalité des droits de l'homme. Certains États à population majoritairement musulmane ont eux insisté sur le caractère particulier de leur culture. Le ministre des Affaires étrangères de l'Arabie Saoudite a alors rappelé que les musulmans, qui croient aux droits de l'homme, ne peuvent déroger à la loi islamique, la shari'a⁵⁷. Invoquant des raisons socioéconomiques, Cuba s'est aussi élevé contre ce principe.

Sur le plan personnel, nous nous étonnons de la banalisation, voire du silence autour de certaines cultures, de certaines valeurs communes et de certains droits par la communauté internationale et ses politiques ainsi que par les gouvernants des pays marginalisés. Cela nous pousse à nous demander s'il existe une différence fondamentale entre les humains, à un tel point qu'on puisse refuser de l'aide à celui qui nous ressemble et qui souffre. Notons deux exemples frappants dans la conjoncture actuelle : d'abord, l'interdiction d'entrer sur le territoire américain aux ressortissants de sept pays, soit le Yémen, l'Iran, la Libye, la Somalie, le Soudan, la Syrie et l'Irak; puis Oxfam-Québec qui annonce que le monde est sur le point d'assister à un événement sans précédent où près de vingt millions d'Africains risquent de mourir de faim. Il nous semble incompréhensible que certains, à l'instar de Peter Singer⁵⁸, militent pour une obligation morale d'aider alors que d'autres

⁵⁷ Bassam Tibi, « Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations », dans *Human Rights Quarterly*, vol. 16, 1994, p. 278.

⁵⁸ Peter Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, *Philosophy and Public Affairs* 1 (3), 1972, p. 229-243.

s'y opposent farouchement au point d'en faire un sujet politique, comme Garrett Hardin⁵⁹, par exemple.

À cet effet, nous croyons l'approche de Mireille Delmas-Marty indispensable puisqu'elle montre de quelle manière les divergences d'opinions, de valeurs et de normes peuvent et doivent, au niveau international, être résolues sans avoir recours à la violence. Pour Delmas-Marty, l'utilisation de moyens extrêmes reflète la prétention de détenir la vérité sur le bien, alors que nous sommes tous soumis aux exigences de la mondialisation. Ainsi, même si cette prétention n'existe plus, les moyens absolus ne peuvent plus être considérés puisque le bien défendu n'est plus absolu. Comme le suggère Delmas-Marty, nous allons donc, à partir du droit, présenter un outil visant à concilier pluralisme et universalisme et en élaborer les conditions de possibilité : un parloir interculturel.

3.1 Parloir interculturel et éthique interculturelle en contexte pluraliste

Dans cette section, nous nous intéressons à l'idée d'un parloir en contexte pluraliste. Il faut d'abord voir si cette idée est réalisable, notamment s'il est possible d'ouvrir une voie vers des semblances au niveau interculturel permettant de circonscrire le parloir interculturel dont nous avons besoin à l'échelle mondiale. Nous nous pencherons donc sur la problématique du pluralisme en l'extirpant de ses contextes local et monoculturel. Pour ce faire, nous la redéfinirons en posant le pluralisme non plus comme un problème du *vivre ensemble*, impliquant la fraternité et la quête d'humanité, mais bien dans le contexte de son origine et de son arrière-plan.

⁵⁹ Garrett Hardin, « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor ». [http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html]. (Consulté le 23 juin 2017).

Pour commencer, il serait utile de rappeler brièvement le sens culturel, interculturel et pluraliste que nous avons choisi d'adopter. Nous espérons ainsi mettre en évidence les différentes relations d'altérité en jeu dans la présente démarche, où nous nous référons à la fois à Delmas-Marty et à Raimon Panikkar⁶⁰ pour les acceptions de ces termes. Selon ces auteurs, la culture prise dans son sens large est liée à différentes manières de faire ainsi qu'à des traditions, et le fait que celle-ci soit en contact avec d'autres cultures la rend de plus en plus perméable, comme nous l'avons mentionné précédemment. Le concept d'interculturalisme, pour sa part, implique des relations et des échanges entre diverses cultures ou civilisations. L'interculturalisme s'apparente au multiculturalisme, qui stipule qu'un élément peut être convenable pour deux cultures ou plus. Quant à la pluralité et au pluralisme, ces deux termes sont clairement distincts. Ainsi, selon Panikkar :

[le] pluralisme [...] veut dire plus que la pluralité. La pluralité ne fait que reconnaître la multiplicité de facto [...]. Le pluralisme, lui, reconnaît l'existence valide de diverses expériences humaines fondamentales, mais s'excluant mutuellement. Il considère comme légitime l'existence de cette diversité incontournable⁶¹.

En somme, des cultures différentes voient la réalité différemment. L'homme génère plusieurs visions du monde qui peuvent être conflictuelles, et la pluralité se présente donc comme un obstacle au dialogue. Nous comprenons d'ailleurs celui-ci à la manière de Delmas-Marty, c'est-à-dire comme un échange interculturel permettant d'optimiser notre connaissance de l'autre et de mieux comprendre les différences pouvant aider au rapprochement entre les nations. Il vaut d'ailleurs la peine de souligner que l'importance

⁶⁰ Raimon Panikkar, « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, n° 135, Montréal, 1998, p. 101-124; Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-cultural Studies*, New York : Paulist Press, 1979.

⁶¹ Raimon Panikkar, « Le pluralisme religieux : un défi métaphysique », *Interculture*, n° 108, Montréal, 1990, p. 30-31.

croissante des concepts de justice, de tolérance, de respect, de droit et de responsabilité dans la pensée éthique contemporaine témoigne d'une valorisation de cette diversité, qui s'avère autant une combinaison de faits qu'un obstacle ou une valeur (cela renvoie à une idée arendtienne que nous développerons plus tard).

Si le *pluralisme* fait en sorte que nous ne pourrions plus, dans ces conditions modernes, nous accorder sur une conception commune du bien et des principes de justice sociale puisque ces conceptions sont justement divergentes et privatisées, comment tolérer l'autre et le comprendre, même lorsqu'il dépasse les limites du raisonnable et de l'intelligible? Cependant, selon Habermas, si l'on nous imposait une conception commune, nous serions perfectionnistes, paternalistes et antilibéraux en ne respectant pas la liberté de chacun de choisir son propre plan de vie. Il est donc important d'apprendre à respecter les systèmes incompatibles et de traiter l'autre en toute justice malgré nos différences. Certes, Habermas nous dira que dans ces conditions, nous ne pouvons nous accorder que sur des règles de coexistence communes et que celles-ci devront être assez abstraites pour permettre la résolution de conflits et la lutte contre les inégalités sociales. Il s'agit là d'une idée centrale du libéralisme moderne : une distinction entre privé et public, un accord très général sur quelques règles de coexistence publique et une liberté laissée à la sphère privée. Tout cela nous mène à nous interroger sur la manière de réconcilier pluralisme et relativisme.

▪ ***Le parler interculturel***

Dans un contexte de mondialisation qui pose de nouveaux enjeux en termes de cohabitation d'individus aux parcours pluriels, il peut être plus efficace, comme le diront Amartya Sen ou Martha Nussbaum, de combattre à la fois les injustices sociales et les

exclusions directement sur le terrain, en pratique, et de rejoindre ainsi les diverses cultures en usant de quelques moyens de rapprochement culturel⁶². L'objectif est d'éviter la fusion des cultures tout en rendant compatibles les différences, sans les supprimer.

Au sujet de cette conception, où le consensus semble de moins en moins accessible tant en principes qu'en dispositifs ou en politiques, nous souhaitons mettre de l'avant la notion d'*attention aux conséquences* telle qu'introduite par Sen. En effet, il y a, à notre sens, nécessité d'un nouveau paradigme, ou manière d'aborder la réalité⁶³, qui ne se limiterait pas à choisir des institutions ou à identifier des dispositifs sociaux et des valeurs *idéales*, mais qui favoriserait leur implantation, leur promotion et leur culture.

À cet effet, nous pensons à un parler interculturel comme lieu pratique d'identification des injustices, des incompatibilités et des différends. L'objectif serait de trouver une voie médiane entre les différentes institutions internationales et les valeurs et traditions de toutes les cultures. Ce faisant, nous pourrions éventuellement contribuer à conduire le monde vers une société plus juste. Concrètement, nous définirons le parler comme étant d'abord un processus évolutif et ensuite un outil complexe. Comme processus évolutif, le parler interculturel doit toujours prendre comme intransigent de base ce que les institutions internationales⁶⁴ jugent comme étant le meilleur moyen de s'ouvrir à d'autres cultures.

⁶² Le rapprochement des cultures a été évoqué par l'ONU pour la décennie internationale en cours, soit 2013-2022.

⁶³ Selon l'Association francophone des utilisateurs du Net, le paradigme est un « changement radical dans la manière de penser les choses, [...] changement principalement induit par les bouleversements intellectuels et technologiques ». Cité dans École de la fonction publique du Canada, « Programme de français, langue seconde, Niveau C », Module 1, p. 45. [http://publications.gc.ca/collections/collection_2014/efpc-csps/SC102-1-2-2006-fra.pdf]. (Consulté le 21 juin 2017).

⁶⁴ D'aucuns pourraient soulever que ces institutions soutiennent une position occidentaliste. Pourtant, comme le mentionne d'ailleurs notre auteure Mireille Delmas-Marty, même en Occident, l'intégration des droits humains au champ éthique ne va pas de soi. Ce qui fait que placer ces institutions à l'interface, c'est constater que leur accidentalité apparente ne peut et ne doit pas occulter la force de

Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit des principes des droits humains. Ce processus, qui peut s'opérer avec réciprocité, mènerait à un nouveau *topos* (un lieu), un nouveau langage constitué de la combinaison d'un *dialogue entre cultures* et de ce que Delmas-Marty nomme un *approfondissement*, que nous aborderons dans la prochaine section. Ce processus vise la création d'une nouvelle entité unique et distincte des cultures en dialogue, sans toutefois former une nouvelle culture à part entière. Nous souhaitons plutôt bâtir un pont qui saurait joindre les diverses cultures entre elles.

En utilisant la métaphore de la fécondation interculturelle, Raimon Panikkar semble pour sa part faire naître un nouvel être, ou un nouvel espace, qui évoquerait, selon nous, la fonction d'un pont de liane (voir annexe B). Ainsi, les jalons pour supporter ce pont s'incarnent dans le respect des droits humains, dans la solidarité humaine et dans l'ouverture sincère aux différences provenant d'autres cultures. Tout comme Amartya Sen, nous croyons que les différents systèmes de valeurs rencontrés dans la vie réelle génèrent des réponses comportementales différentes d'un lieu à l'autre pour la simple raison que les valeurs ne sont pas de nature atemporelle et contextuelle. La métaphore du pont de liane associée au parler interculturel peut donc servir d'argument pour illustrer et soutenir la nécessité d'une solidarité humaine et sincère (voir annexe B1), d'une part, et le probable échec, d'autre part, des principes ou dispositifs ne favorisant qu'un point de

subversion des droits humains par rapport à l'ordre déjà en place. Il est donc important de ne pas oublier cela, car c'est ce qui explique la résistance aux droits de l'homme tels que nous les connaissons. Une résistance qui nous semble fortement réactivée (y compris en Occident) par la politique sécuritaire mise en place après le 11 septembre 2001 dans le prolongement de la lutte contre le terrorisme dit global, à en croire Delmas-Marty. Rappelons-nous que notre objectif est aussi de promouvoir la portée universelle des droits humains à travers les montages institutionnels existants et non pas de diluer les principes des droits humains déjà établis à travers l'histoire ou de remplacer les dites institutions.

vue unique ou qui ne tiennent pas compte des autres valeurs culturelles dans la construction d'une société (voir annexe B2).

Il nous faut donc une éthique interculturelle adaptée au contexte pluraliste, telle que celle préconisée par Delmas-Marty, pour donner vie au parler interculturel. Nous considérons qu'il est pertinent de suivre l'approche que cette dernière revendique dans l'ouvrage que nous avons retenu (*Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*⁶⁵).

3.2 Pertinence du droit dans la constitution d'une communauté de valeurs et des normes consensuelles

Il est désormais clair que l'éthique que nous tentons de créer est exigeante étant donné l'aspect changeant du milieu international qui nécessite un nouvel ordre de légalité. Or, qu'il s'agisse d'imaginer la substance et la structure d'un droit cosmopolitique ou les conditions de mise en place d'une éthique sur laquelle nous pourrions baser ce droit, le pluralisme des morales et des conceptions fondamentales de la réalité demeure un problème central. Les penseurs qui s'intéressent à la question de l'aspect changeant du droit international considèrent d'emblée que ce droit, bien qu'il s'adapte tranquillement au contexte changeant et passe lentement d'un droit « international » à un droit « cosmopolitique », possède une légitimité universelle puisqu'il se conforme aux principes de souveraineté des États et respecte les droits de l'homme. Ces principes constituent les jalons du droit international actuel et, en quelque sorte, le fondement moral qui leur confère leur légitimité. Peu de penseurs ont été dérangés par le fait que la

⁶⁵ Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011.

légitimité et la légalité, censées être universelles et imminentes, sont en pratique surtout basées sur l'équilibre des rapports de force et de pouvoir.

Jusqu'aux années 1960, la tendance à l'hégémonie n'était pas problématique, selon Delmas-Marty, puisque les nations souveraines étaient pratiquement toutes occidentales. Depuis la série d'indépendances nées de la décolonisation, toutefois, des voix dissidentes ont joint la liste des nations. Le débat sur l'universalité des droits de l'homme témoigne donc de ce problème de pluralisme. À cet effet, nous croyons qu'il importe de s'intéresser aux processus évolutifs qui déterminent les valeurs et les normes communes ayant vocation à rassembler les peuples. Selon Delmas-Marty, ceux-ci doivent nécessairement reposer, sur le plan juridique, sur un système d'interdépendance de différents *États-nations*, ce qui rejoint ce que nous avons développé plus tôt autour de la pensée de Rawls. Ce système pourrait alors permettre la détermination d'un dénominateur commun interculturel pour la communauté mondiale. Il s'agit dès lors de déterminer si l'internalisation ou la mondialisation du droit international peut vraiment nous conduire vers l'universalisation des droits humains et par le fait même nous aider à tendre vers une communauté de valeurs mondiales. La réponse à cette interrogation est oui, car comme l'affirme Delmas-Marty, si la solution n'appartient pas qu'aux juristes, les pratiques en droit occupent une place de premier plan dans la consolidation des décisions sur les normes et les valeurs, voire dans l'anticipation et la constitution de ces valeurs. C'est à cet effet que Delmas-Marty avance la thèse⁶⁶ selon laquelle le concept de *crime contre l'humanité*⁶⁷ tel que défini par Nuremberg a créé une interdiction pénale de nature

⁶⁶ Nous l'avons déjà abordée plus tôt, mais il importe de la soulever à nouveau.

⁶⁷ Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011, p. 13 et p. 21-29.

universelle alors que le concept de l'*humanité* n'était même pas encore défini et donc pas encore perçu comme une valeur à protéger. C'est pourquoi elle conclut que « [s]i logiquement, l'éthique précède le droit, le chemin se parcourt parfois du droit à l'éthique⁶⁸ ». Il est donc nécessaire de mettre en place un droit commun à l'humanité, c'est-à-dire un droit qui tiendra compte des diversités culturelles et des acquis des humanisations. C'est d'ailleurs la prémisse de base sur laquelle s'appuie la constitution du parler interculturel.

Une question se pose alors : comment relever le défi posé par la triple évolution des concepts « hominisation, humanisation et mondialisation » tout en sachant que l'*éthique de la discussion* y échoue? Comme susmentionné, l'*éthique de la discussion* ou la *prétention à la validité* qu'Habermas a fondée sur le processus de délibération apparaît comme un effort dans cette direction. Nous sommes donc entrés dans une nouvelle ère, que Delmas-Marty nomme la *globalisation*. La tension entre hominisation et humanisation pourrait s'y inverser puisque les connaissances scientifiques permettent de modifier le mode de reproduction et/ou les caractéristiques mêmes de l'humain et même de créer des hybrides (des hommes-animaux ou des hommes-machines), comme si l'hominisation était maintenant en danger à cause de la diversification de l'humain, ou du post-humain. À l'inverse, les normes éthiques deviennent de plus en plus universalisables, au point où il a fallu mettre sur pied une convention (l'UNESCO, en 2005) pour rappeler que la multiplicité des cultures appartient au patrimoine commun de l'humanité. Tout se passe comme si l'humanisation se dirigeait désormais vers l'élimination des particularismes et l'unification des cultures, soit l'exact contraire du

⁶⁸ Mireille Delmas-Marty, *op. cit.*, p. 13.

résultat visé par notre parler interculturel, qui n'est ni fusion ni nouvelle culture. Nous pensons ainsi que la globalisation fait en sorte que la mise en relation de ces deux processus s'avère primordiale. Ainsi donc, nous nous demandons, comme le suggère Delmas-Marty, si le droit peut contribuer à cette mise en relation de manière pratique.

3.2.1 Applications pratiques de l'approche

Selon Delmas-Marty, il est vrai que le projet des droits humains peut être obscurci par la rédaction de multiples textes juridiques et par leurs maintes interprétations possibles, résultats de la diversité et de la singularité des cultures. Sur le plan pratique, ce constat est révélateur du potentiel conflictuel entre la multiplicité des droits de l'homme (la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, la Déclaration universelle des droits de l'homme, etc.) et les multiples choix subséquents. Pour relever ce défi, Delmas-Marty propose deux voies : celle des *interdits fondateurs du dialogue* et celle de l'*approfondissement*⁶⁹. On voit justement poindre là l'idée que le dialogue est nécessaire dans cette quête des valeurs et des normes communes mondiales, ce qui correspond au deuxième élément constitutif du parler interculturel que nous souhaitons établir. En effet, selon Delmas-Marty, le dialogue a initialement été ouvert au profit de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Il a été établi, dans sa grande majorité, à partir de la recension de textes provenant surtout de l'Occident. Selon Delmas-Marty, pour favoriser l'universalisme de la Déclaration, les rédacteurs ont misé sur la neutralité concernant l'origine de l'*égale dignité* en écartant toute référence à Dieu et à la nature. Selon nous, l'approche qu'elle développe est susceptible de contrer les problèmes rencontrés lorsqu'on cherche à

⁶⁹ *Ibid.*, p. 246.

répondre à ces enjeux au moyen de l'*éthique de la discussion*. Nous appuyons donc Delmas-Marty lorsqu'elle affirme que le dialogue mondial sur des normes ou des valeurs interculturelles doit être relancé auprès des tribunaux des droits humains régionaux, et donc nationaux, chaque fois qu'émerge un désaccord. Dans l'état actuel des choses, tout se passe comme si le dialogue ne pouvait établir des normes *qu'une fois pour toutes*; Delmas-Marty propose plutôt de constamment veiller à réactualiser le dialogue et son processus. C'est d'ailleurs pourquoi les parloirs interculturels auraient pour *topos* les tribunaux. De plus, les désaccords qu'elle liste sont nombreux : ils touchent le début de la vie (avortement) et sa fin (euthanasie, peine de mort, etc.); la caractérisation de certaines peines et certains traitements inhumains, voire dégradants; la constitution du statut des *non-humains*; etc. Essentiellement, et toujours selon Delmas-Marty, que l'on en appelle aux *droits humains* dans les comités d'éthique ou non, la recherche de consensus sur les normes des valeurs régionales ou universelles doit se faire par le *dialogue* et l'*approfondissement*⁷⁰, soit le troisième élément constitutif du parloir interculturel que nous cherchons à établir.

On peut donc conclure que l'*approfondissement*, tel que proposé par Delmas-Marty, est similaire à ce que Jürgen Habermas nomme la *prétention à la validité*. Il faut dire que Delmas-Marty est consciente du fait que le juridique ne peut pas tout résoudre, que le droit n'est pas tout-puissant, pour reprendre ses mots. À cet effet, elle propose que l'on intègre dans cette quête ce qu'elle nomme l'*approfondissement de chaque culture* dans le but d'éviter toute forme de *fondamentalisme juridique*. Approfondir chaque culture permettrait donc un rapprochement réciproque entre une diversité de cultures, favoriserait

⁷⁰ *Ibid.*, p. 183-186 et p. 348-350.

le respect véritable de chaque point de vue et entamerait même un processus de réconciliation. Pour l'essentiel, le concept de dialogue et d'approfondissement doit se comprendre comme un processus d'humanisation réciproque où la recherche des valeurs communes et des normes est légitime non pas parce que cette recherche serait conforme à une norme prédéterminée, mais plutôt que le consensus sur les différentes valeurs ou normes universalisables est valable *si et seulement si* ceux qui sont concernés peuvent se mettre d'accord sur une solution donnée, et ce, dans des conditions satisfaisantes pour tous. C'est là que réside l'une des hypothèses de Delmas-Marty, à savoir que :

même s'ils sont dits "fondamentaux", les droits de l'homme fonctionnent moins comme des concepts constituant un *socle* de valeurs universelles qui détermineraient des réponses supposées définitives, que comme des processus transformateurs qui déclenchent un mouvement de mise en compatibilité des différences⁷¹.

Ainsi, on peut dire que l'approche de Delmas-Marty, qui consiste à partir du droit pour en arriver à l'éthique et à relever les différentes apories de l'*éthique de discussion* habermassienne en cours de route s'explique au moins en partie par le fait qu'elle a ses lacunes. En effet, la perspective qu'elle propose implique souvent l'adoption d'une approche comparative entre la diversité de points de vue pour déterminer les normes relatives de différents arrangements culturels réalisables. Mais quelles sont ces valeurs ou ces normes susceptibles d'être universalisables?

3.3 Des normes et des valeurs potentiellement généralisables ou universalisables

Notons d'emblée trois courtes justifications du pluralisme culturel : d'abord, l'argument de la reconnaissance, ensuite, l'argument ontologique, et enfin, celui de l'utilité de la

⁷¹ *Ibid.*, p. 203-210 et p. 217.

pluralité. Ceux-ci justifient le recours à d'autres dimensions culturelles pour imaginer le pluralisme lui-même et non plus seulement les conditions de sa gestion.

Deux arguments qui relèvent de l'épistémologie de l'interculturel – plutôt que de l'épistémologie interculturelle, puisque l'on s'intéresse davantage aux intersections entre les cultures – nous permettent de nous accorder avec les normes et les valeurs universalisables vers lesquels pointe Delmas-Marty. Le premier est l'argument ontologique porté par Hannah Arendt, auquel Delmas-Marty se réfère pour soutenir ses arguments⁷². L'idée principale, selon Arendt, est que le fait ontologique de la pluralité est *l'essence du politique et de l'humain*, puisque le monde commun, humain et politique, ne surgit que parce qu'il y a de la pluralité, ce qui signifie, selon cette perspective, que des êtres humains au pluriel peuplent la terre. Des êtres humains pluriels, donc, et non pas une pluralité de cultures. Or, si tous avaient le même point de vue, nous dit-elle, il n'existerait pas de monde politique où peuvent dialoguer les différences. Selon Arendt, c'est ce pluralisme de la diversité culturelle qui marque fondamentalement l'être humain. Il est dès lors essentiel de le préserver en ce qu'il constitue *l'essence de l'humain*.

De là, Delmas-Marty pointe trois couples antagoniques de valeurs potentiellement universalisables et d'autres valeurs subséquentes qui demandent à être protégées : « vie/mort⁷³ », « humain/inhumain⁷⁴ » et « humain/non-humain⁷⁵ ». C'est sur cette base que Delmas-Marty avance que si ces couples « n'épuisent évidemment pas la question de l'universalisme des droits de l'homme, ils ont du moins le mérite d'illustrer la dynamique

⁷² Mireille Delmas-Marty, p. 218.

⁷³ Mireille Delmas-Marty, *op. cit.*, p. 218-236.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 237-256.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 257.

selon laquelle les *droits de l'homme* contribuent à l'élaboration, interactive et évolutive, de valeurs universalisables⁷⁶ ». En effet, si l'on se réfère aux travaux des sociologues, des anthropologues ou des philosophes du droit, on se rend compte que ces grandes catégories (vie/mort, humain/inhumain, humain/non-humain) sont perçues et représentées de manière différente d'une culture à l'autre. Par conséquent, les valeurs communes sont loin d'être intuitives ou faciles à déterminer. La difficulté provient aussi du fait que la Déclaration universelle des droits de l'homme proclame des droits supposément universels tandis que la Convention sur la diversité culturelle de l'UNESCO proclame la protection de la diversité culturelle. Selon Delmas-Marty, cette confusion prouve la problématique du pluralisme. Il y a donc, dans ces grandes familles, des dynamiques transformatives à l'œuvre qui modifient à la fois les valeurs internes de différents États et les droits internationaux. En somme, de l'avis de Delmas-Marty, il y a un potentiel de valeurs universalisables parmi ces couples à la jonction du juridique et de la diversité, lesquelles pourraient être articulées autour des droits humains.

Le deuxième argument, qui gravite autour de l'ontologie, nous sert de justification au pluralisme culturel et soutient l'ouverture aux variétés de cadres théoriques tant à l'interne, entre nations, qu'à l'externe, entre cultures. Il permet de mieux saisir les contours des normes et des valeurs universalisables qui sont ainsi tracées. Il s'agit de *l'argument du juste ou de l'équité*, de *l'impartialité* entre les différentes conceptions du bien. Selon cet argument, aucune conception du bien ne peut s'ériger au-dessus des autres. Admettre cela, c'est admettre qu'il n'y a aucune conception du bien qui s'impose

⁷⁶ *Ibid.*, p. 217-218.

de manière généralisée. Dans cette veine, Delmas-Marty fait au sujet du couple « vie/mort » la remarque suivante :

Si toutes les cultures valorisent la vie humaine, les instruments internationaux n'en font pas une valeur absolue, admettant explicitement diverses exceptions, de la peine de mort à la guerre, en passant par la légitime défense, et laissant ouvertes des questions comme l'avortement ou l'euthanasie, renvoyées à la jurisprudence nationale et internationale. D'où les nombreux désaccords, culturels et souvent religieux, car les questions liées au respect du droit à la vie s'inscrivent dans des conceptions fortement enracinées dans l'histoire de chaque peuple⁷⁷.

In fine, selon Delmas-Marty, si le couple « vie/mort » ouvre malgré tout la voie à un certain universalisme des valeurs, ce n'est pas en opposant la mort à la vie, mais sans doute en rappelant que le *droit à la vie* est, bien au-delà du simple droit d'exister, la reconnaissance d'une spécificité humaine qui interdit d'infliger volontairement la mort dans des conditions « inhumaines ».

CONCLUSION SYNTHÈSE

Le problème qui nous occupait dans ce mémoire en éthique publique était de savoir s'il est possible, en contexte pluraliste et à l'ère de la globalisation, de parvenir à définir des valeurs ou des normes communes, à s'entendre sur ces dernières et à trouver ainsi une intersection où l'on puisse se rencontrer à l'échelle mondiale. Nous avons abordé cette problématique à partir du droit international vers l'éthique, suivant ainsi la perspective suggérée par Mireille Delmas-Marty dans *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?* Nous avons fait le pari que cette perspective expliquerait et révélerait les caractères singuliers des facteurs à la base du *respect par tous* de certaines valeurs inscrites dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, nous avons

⁷⁷ *Ibid.*

entrepris de jeter un regard nouveau sur les conflits générationnels et les points de vue différents de toutes les cultures en nous intéressant aux *droits humains*. Nous avons alors fait une synthèse de la littérature sur le sujet en nous intéressant aux points de vue plus ou moins divergents et éclairants de John Rawls, qui confronte les droits humains aux systèmes juridiques et aux structures politiques qui les supportent; de Thomas Pogge, qui distingue entre autres choses le droit moral du droit légal; et de Majid Rahnema, qui cherche à repenser le concept de pauvreté.

Les résultats de ces recherches, la position que nous avons adoptée ainsi que l'analyse que nous avons faite nous confirment la pertinence de la proposition de Delmas-Marty qui, par une analyse juridique, permet de mettre en exergue une relation structurant la volonté humaine de chercher à définir des normes et des valeurs qui nous rassemblent et d'établir des parloirs interculturels où l'on pourrait véritablement se rencontrer. Le travail de Delmas-Marty nous a également permis de poser le *respect véritable* de certains droits pénaux internationaux et droits humains comme conditions nécessaires à *une communauté de valeurs*. Le *dialogue* et l'*approfondissement* ainsi que le *droit commun à l'humanité* constituent le substrat principal d'un *parloir interculturel* en contexte pluraliste. Nous avons par exemple élu, à partir des *interdits fondateurs* et des droits de l'homme, les éléments tels que « vie/mort », « humain/inhumain » et « humain/non-humain » comme couples antagoniques potentiellement universalisables.

En somme, cette étude a permis d'étayer une réflexion sur un enjeu cher à Delmas-Marty, soit les droits humains et les valeurs universalisables. Le risque, au fil du temps, est que cette quête d'une paix inclusive n'aboutisse jamais. Mais elle pourrait aussi tendre vers une résolution grâce, par exemple, au parloir interculturel, où il deviendrait possible de

confronter les concepts de droits humains et de cultures radicalement hétérogènes. Or, nous estimons que la recherche d'*une paix inclusive* peut également demeurer sans réponse si on la situe à l'autre bout de l'histoire, c'est-à-dire si, politiquement, on continue de percevoir les droits humains comme étant supralégislatifs et pouvant tenir lieu de censure contre une loi (c'est le problème de contrôle de l'institutionnalité des lois), ou encore supraétatiques et occupés à la condamnation d'un État. Il n'y a qu'à penser à la manière de prononcer des condamnations par la Cour européenne et la Cour interaméricaine des droits de l'homme, où très peu de pays, en majorité occidentaux de surcroît, tolèrent ce contrôle à la fois constitutionnel et supranational. Lorsque, à l'opposé, on les conçoit comme des facteurs d'évolution se situant entre culture, droit et politique, il appert que les droits humains peuvent se concrétiser et que le débat sur l'universalisme peut s'ouvrir. C'est d'autant plus vrai si on use du parler interculturel en mettant véritablement à profit les outils qu'il offre, notamment le dialogue et l'approfondissement.

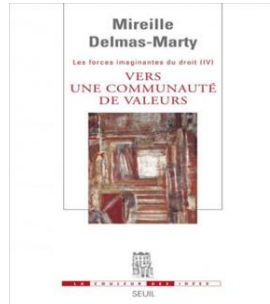
Nous croyons notre thèse pertinente tant dans la recherche en éthique publique que dans un contexte plus large d'actualité internationale, voire dans l'étude et la résolution de conflits. Notre mémoire pourrait servir de jalon à d'autres approches – spirituelles, politiques ou éthiques – tout en étant utile dans l'étude des enjeux de paix dans le monde, mais surtout sur les plans éthique et politique, en ce qu'il vise à trouver d'autres manières de considérer la notion de « paix inclusive » et de poursuivre les démarches qui s'y intéressent.

En outre, la recherche démontre l'importance d'examiner les conflits internationaux actuels en établissant une relation d'altérité, voire interconfessionnelle, plutôt que de

cantonner les résolutions de problèmes au schéma de la recherche de la légalité de faits de toute culture dans le processus du dialogue. Cela est possible en utilisant le parler interculturel que nous nous sommes appliqué à proposer. Ainsi, la recherche d'un *dialogue perpétuel* passe par cette nouvelle perspective, dont le but demeure la réconciliation et les transformations qui en émanent pour empêcher de nouveaux conflits de se cristalliser.

ANNEXE A : STRUCTURE DU LIVRE DE MIREILLE DELMAS-MARTY

LES FORCES IMAGINANTES DU DROIT (IV) VERS UNE COMMUNAUTÉ DE VALEURS?



- INTRODUCTION : Communauté de droit, communauté de valeurs
 - Quelle communauté? :
 - De la communauté internationale à la communauté humaine mondiale.
 - Du mythe à la dynamique de l’histoire.
 - Quelles valeurs?
 - Continuité/discontinuité
 - Universalisme/relativisme
 - La place du droit dans l’émergence d’une communauté humaine de valeurs
- PREMIÈRE PARTIE : Les interdits fondateurs
- SECONDE PARTIE : Les droits fondamentaux
- MOTS CLEFS :

Communauté de droit/communauté de valeurs/communauté de destin (livre sur la sécurité)

1. Globalisation
2. Mondialisation
3. Solidarité universelle
4. « Solidarité discursive »
5. « Crime contre l’humanité » (droits de l’homme)
6. Construire l’humanité comme valeur universelle
7. Vision commune de l’humain et de l’inhumain : droit coutumier

ANNEXE B : PONT DE LIANE⁷⁸

- TOUS LES POINTS DE VUE OU VALEURS SONT CONSIDÉRÉS (B1)



- TOUS LES POINTS DE VUE OU VALEURS NE SONT PAS CONSIDÉRÉS (B2)



⁷⁸ Le pont de liane en B1 indique que les points de vue et les valeurs sont harmonieux et pris en compte. En B2, le monde est imparfait et déséquilibré parce que les points de vue et les valeurs d'autrui ne sont pas pris en compte, comme cela serait souhaitable. Nous présentons cette figure pour montrer l'existence, mais aussi la fragilité de l'harmonisation des points de vue et des valeurs.

BIBLIOGRAPHIE

Sources principales

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Bindé, Jérôme, *Philosophie et droits humains*, p. 5-17 (UNESCO) Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture, Secteur des sciences sociales et humaines, Sous la dir. de M. Goucha, assistée de M. Shino et de F. Ait-Ouyahia, UNESCO, 2004.

Delmas-Marty, Mireille, *Les forces imaginantes du droit (IV). Vers une communauté de valeurs?*, Paris, Seuil, 2011.

Habermas, Jürgen, « De la légitimation par les droits de l'homme », dans *Éthique publique*, vol. 1, n° 1, 1999, p. 43-55.

Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1991.

Garrett Hardin, « Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor ». [http://www.garrethardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html]. (Consulté le 23 juin 2017).

Jullien, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

Organisation des Nations unies, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948. [<http://www.un.org/fr/documents/udhr/index.shtml>]. (Consulté le 7 mars 2017).

Pogge, Thomas, « Droits de l'homme et pauvreté dans le monde ». [<http://www.raison-publique.fr/article217.html>]. (Consulté le 7 mars 2017).

Panikkar, R., « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? » *La revue du MAUSS semestrielle*, n° 13, 1999, p. 211-235.

Panikkar, Raimon, « Le pluralisme religieux : un défi métaphysique », *Interculture*, n° 108, Montréal, 1990, p. 30-31.

Panikkar, R., *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-cultural Studies*, New York : Paulist Press, 1979.

Panikkar, R., « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, n° 135, Montréal, 1998, p. 101-124.

Phillips, Anne, *Dealing with Difference: A Politics of Ideas, or a Politics of Presence, Democracy and Difference*, S. Benhabib (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 139-152.

Rahnema, Majid, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, 2003.

Rawls, John, *Le droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, 1996.

Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris : PUF, 2001, coll. Quadrige, p. 345-367.

Rondeau, Dany, « Une épistémologie interculturelle comme condition du pluralisme », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XXXIV, n° 1, p. 43-63, 2013.

Rondeau, Dany, « Une éthique pour un monde global », dans *Éthique et espace politique mondial*, sous la dir. d'A. Duhamel et A. Lacroix, Montréal, Liber, 2004, p. 17-48.

Sen, Amartya, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2005.

Singer, Peter, *Famine, Affluence, and Morality*, *Philosophy and Public Affairs* 1(3), 1972, p. 229-243; 1:229-44.

Autres sources

Champeil-Desplats, Véronique, « Les droits sociaux : Éléments de définition », Diane Roman, dir. *La justiciabilité des droits sociaux : vecteurs et résistances*, Paris, Éditions A. Pedone, 2012.

Chung, Ryoa, « The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 6, n° 1, Londres, Frank Cass, 2003, p. 135-154.

Habermas, Jürgen, *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Habermas, Jürgen, *La Paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Les Cerf, 1996.

Habermas, Jürgen, *Le débat interculturel sur les droits de l'homme*. In Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*. Paris, Fayard, 1998.

Habermas, Jürgen, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

Leleux, Claudine, *Éthique de la discussion chez Habermas*. [<http://users.skynet.be/claudine.leleux/EthiqueDiscussion.pdf>]. (Consulté le 7 mars 2017).

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Considérations inactuelles I et II : David Strauss, l'apôtre et l'écrivain : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie : fragments posthumes, été 1872- hiver 1873-1874*, Paris, Gallimard, 1990.

Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002.

Rawls, John, « Le droit des peuples » dans *Paix et démocratie*, trad. B. Guillarme, Montréal, Boréal, 2006, p. 18.

Rawls, John, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Roman, Diane, « Les droits sociaux, « droits des pauvres » ou droits de l'homme? » *Les droits sociaux, entre droits de l'homme et politiques sociales*, Paris, Lextenso Éditions, 2012.

St-Amand, Isabelle, « L'influence des intellectuels mohawks dans la recherche sur la crise d'Oka », dans *Cahier de Dialogue, l'activisme autochtone : hier et aujourd'hui*, Montréal, Cahier n° 2011-01. Actes de colloque, 2011.
[<http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201101.pdf>]. (Consulté le 21 juin 2017).

Tibi, Bassam, « Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations », dans *Human Rights Quarterly*, vol. 16, 1994, p. 278.

Williams, Bernard, « Difference, Dilemmas, and the Politics of Home », *Democracy and Difference*, S. Benhabib (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 260-266.