



Document de couverture :
Sculpture de l'artiste Cesare Ferronato,
« En sécurité », reproduit avec l'aimable
autorisation de la Commission nationale
suisse pour l'UNICEF.

LES DEVOIRS DE L'HOMME

De la réciprocité dans les droits de l'homme

Les droits de l'homme apparaissent parfois comme une liste de revendications, rendue partiellement vaine du fait que les devoirs correspondant aux droits ne sont pas clairement définis ni attribués. Il ressort qu'une étude systématique des devoirs de l'homme appartient de façon décisive, à l'objectivité concrète des droits de l'homme.

Les spécialistes en droits de l'homme évitent le plus souvent de parler des devoirs tant ils craignent la « récupération » de ce thème au détriment des droits de l'homme et au profit des droits des États. Cette crainte est, on le sait, amplement justifiée.

Mais il serait grave que la crainte de se saisir d'un sujet controversé nous autorise à laisser dans l'ombre un pan essentiel à l'objectivité des droits. Les devoirs ne sont-ils pas les conditions concrètes de la réalisation des droits ? Bien plus, ne permettent-ils pas de comprendre les droits avec toute l'ampleur sociale et politique requise ?

La crainte du moralisme, que nous gardons également constante à l'esprit, ne peut nous empêcher de chercher dans une authentique analyse interdisciplinaire de la notion de devoir, la compréhension de la dimension solidaire de nos libertés fondamentales.

Il est regrettable de ne pas répondre à l'objection si souvent faite aux droits de l'homme : « que faites-vous des devoirs ? ». Cette question manifeste la conscience évidente qu'un droit sans devoir n'est rien, et la réponse qui consiste à affirmer l'exacte symétrie entre droits et devoirs est vraiment trop courte. Il apparaît que la logique des devoirs est différente de celle des droits.

Il s'agit ici d'élucider une dimension nouvelle de l'indivisibilité des droits de l'homme : entre droits et devoirs, pour comprendre un peu mieux la nature complexe de leur réciprocité et de leur asymétrie.

Collection interdisciplinaire « Droits de l'homme », Fribourg, Suisse.
Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément », Paris.

LES DEVOIRS DE L'HOMME

De la réciprocité dans les droits de l'homme

Les Actes du V^e Colloque interdisciplinaire de Fribourg, 1987

H.A. AHMED
J.-Y. CALVEZ
D. COLARD
P. DU BOIS
J.-F. GIOVANNINI
F. GROSS
T. KERSTIENS
S.-Ch. KOLM
N. LERY
E. LEVINAS
A. MACHERET
E. MBAYA
P. MEYER-BISCH
J.-J. PETTER
K. VASAK

Sous la direction
de Patrice MEYER-BISCH



ÉDITIONS UNIVERSITAIRES - FRIBOURG SUISSE 1989
ÉDITIONS DU CERF - PARIS

SOMMAIRE ¹

<i>Patrice MEYER-BISCH et Jean-Paul DURAND,</i> <i>Liminaire-Avertissement</i>	3
---	---

LES DEVOIRS DE L'HOMME
De la réciprocité dans les droits de l'homme

Les Actes du V^e colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme. 1987.
Patrice MEYER-BISCH éd.
Centre interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme.
Université de Fribourg. Suisse.

<i>Augustin MACHERET, Recteur de l'Université de Fribourg,</i> <i>Préface</i>	5
<i>Démarche de la recherche</i>	8

Droit :

<i>Karel VASAK, Proposition pour une Déclaration universelle</i> <i>des devoirs de l'homme, introduction et texte</i>	9
<i>Daniel COLARD, Le principe de l'indivisibilité des droits</i> <i>et des devoirs de l'homme</i>	17
<i>Étienne R-MBAYA, Symétrie entre droits et devoirs</i> <i>dans la Charte africaine des droits de l'homme</i>	35

Philosophie :

<i>Emmanuel LEVINAS, Droits de l'homme et bonne volonté</i> ...	57
<i>Patrice MEYER-BISCH, Le devoir de l'homme est sans fin,</i> <i>mais non sans limite</i>	61

Science des religions :

<i>Jean-Yves CALVEZ, Qu'est-ce qui change quand les devoirs</i> <i>corrélatifs des droits sont mis en lumière ?</i>	79
--	----

Sciences politiques :

<i>Hocine AIT AHMED, Dialectique des droits et des devoirs</i> <i>du développement, ou le devoir de lucidité</i>	88
---	----

1. Le présent volume coédité par les Éditions du CERF (Paris) et les Éditions universitaires de Fribourg (Suisse) est une publication se présentant selon deux formules : dans la revue d'éthique et de théologie morale « *Le Supplément* » (son numéro 168 de mars 1989) d'une part et d'autre part le volume 6 de la Collection interdisciplinaire, sa série « droits de l'homme ». 176 pages au prix de 54 F français chacun. La fiche d'abonnement et de réabonnement à la revue « *Le Supplément* », voir page 176.

Journalisme :

François GROSS, <i>Le journaliste et le droit d'exercer son devoir</i>	95
--	----

Médecine :

Nicole LERY, <i>Droits et devoirs du médecin : interrogations éthiques au quotidien</i>	101
---	-----

Écologie :

Jean-Jacques PETTER, <i>Approche écologique des droits et des devoirs</i>	111
---	-----

Histoire :

Pierre du BOIS, <i>Des dix commandements en histoire</i>	123
--	-----

Sciences économiques : donner et recevoir.

Serge-Christophe KOLM, <i>Le devoir général de réciprocité</i>	135
Thom KERSTIENS, <i>Les logiques du don dans les organisations non gouvernementales de développement</i>	147
Jean-François GIOVANNINI, <i>La politique suisse de coopération au développement</i>	157

Annexes :

1. <i>Extraits de textes de l'ONU relatifs aux devoirs de l'homme</i>	159
2. <i>Extraits de textes américains, européens et africains</i>	161
3. <i>Extraits de la Déclaration des devoirs fondamentaux des peuples et des États asiatiques</i>	166
4. <i>Déclaration des devoirs et des droits du journaliste (Suisse)</i> ..	173

Remerciements

Nous voulons remercier chaleureusement :

- La Fondation pour l'Institut des sciences économiques et sociales de l'Université de Fribourg.
 - La Section suisse d'Amnesty International.
 - L'AGEF (Association des étudiants de l'Université de Fribourg).
 - La Commission nationale suisse pour l'UNESCO.
 - La Direction Migros,
- qui ont permis par leur soutien financier la réalisation de ce V^e colloque. Notre reconnaissance va aussi, naturellement,
- au Rectorat de l'Université de Fribourg,
- sans lequel ce sixième volume de la série n'aurait pu paraître.

Nous annonçons la parution du 6^e colloque (démocratie et droits de l'homme, 20/30 avril et 19 mai 1988) : *Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties ?* automne 1989, Éditions universitaires de Fribourg.
Se tiendra les 23-25 novembre 1989 le 7^e colloque : *Le noyau intangible des droits de l'homme*.

LIMINAIRE-AVERTISSEMENT

Il s'agit d'éviter une conception réactionnaire des devoirs de l'homme. Les spécialistes en ce qui concerne les droits de l'homme évitent le plus souvent de parler des devoirs tant ils craignent la « récupération » de ce thème au détriment des droits de l'homme et au profit des droits États. Cette crainte est, on le sait, amplement justifiée, mais il n'est pas possible de rester pour autant dans cette opposition stérile entre droits et devoirs.

Il serait grave que la crainte de se saisir d'un sujet controversé nous autorise à laisser dans l'ombre un pan essentiel à l'objectivité des droits. *Les devoirs ne sont-ils pas les conditions concrètes de la réalisation des droits ? Bien plus, ne permettent-ils pas de comprendre les droits avec toute l'ampleur sociale et politique requise ?*

La crainte du moralisme, que nous gardons également constante à l'esprit, ne peut nous empêcher de chercher dans une authentique analyse interdisciplinaire de la notion de devoir, l'élucidation de la dimension solidaire de nos libertés fondamentales. Il est regrettable de laisser les grands mots de côté sous prétexte qu'ils sont souvent dénaturés. Il est regrettable surtout de ne pas répondre à l'objection si souvent faite aux droits de l'homme : « que faites-vous des devoirs ? ». Cette question manifeste la conscience évidente qu'un droit sans devoir n'est rien, et la réponse qui consiste à affirmer l'exacte symétrie entre droits et devoirs est vraiment trop courte.

N'est-ce pas le propre d'une pensée conservatrice que de s'en tenir à une conception individualiste des droits, limités seulement par les droits d'autrui ? Le devoir individuel consiste alors essentiellement à respecter chez autrui les droits similaires aux miens. Toute la dimension de la participation reste dans l'ombre : s'il est vrai qu'un devoir individuel peut rigoureusement être défini, les conditions de la reconnaissance effective de ce droit d'exercer son devoir impliquent la conjonction d'un grand nombre d'efforts diversifiés et complémentaires qui supposent autant de consciences de l'obligation.

Nous vérifions cette dynamique à l'heure où le rôle des organisations non gouvernementales (ONG) apparaît de plus en plus déterminant, supérieur souvent à celui des États, non seulement dans la défense des droits mais aussi dans leur

promotion et leurs définitions. Une ONG trouve sa force dans la conscience d'une obligation commune et urgente qui sera le berceau du développement des droits. Sans cet « humus », sans cette foi des peuples organisés, les droits sont inintelligibles et condamnés à la langue de bois.

C'est pourquoi cette étude s'inscrit dans notre recherche systématique de la définition de l'objectivité des droits de l'homme, particulièrement autour du critère de l'indivisibilité¹. *Il s'agit donc ici d'élucider une dimension nouvelle de l'indivisibilité des droits de l'homme* : entre droits et devoirs, pour comprendre un peu mieux la nature complexe de leur réciprocité et de leur asymétrie. Nous proposons d'entendre par l'expression « **devoirs de l'homme** » une **responsabilité incessible de chacun du seul fait qu'il est homme à l'égard du droit de tout homme**.

Patrice MEYER-BISCH
responsable du colloque
et de sa publication.
Fribourg

Jean-Paul DURAND
directeur de la revue d'éthique
et de théologie morale
« *Le Supplément* », coéditeur
des Actes du colloque.
Paris

PRÉFACE

A longueur de siècles, l'histoire a été entachée de violations des droits fondamentaux de la personne humaine. Ces attentats ont eu le plus souvent pour responsables directs l'État et ses organes. A y regarder de plus près, on observe cependant que ces derniers n'eurent que rarement le monopole du cynisme et de la tyrannie. Au fil des temps, les droits de l'homme ont été transgressés par les actions et omissions d'organisations les plus diverses. Saurait-on nier qu'aujourd'hui encore, la violation universelle des droits de l'homme est beaucoup plus apparente que leur reconnaissance universelle. Ce constat concerne les droits de l'homme dans leurs trois générations successives : celle des libertés idéales, celle des droits économiques, sociaux et culturels et celle des droits collectifs. Cela étant, le juriste se demande s'il convient vraiment d'établir et de proclamer, à côté du catalogue des droits de l'homme, celui de ses devoirs. Dans la mesure où elle se situe sur les plans philosophique et éthique, une telle entreprise est certes judicieuse et nécessaire. Mais qu'en est-il, lorsqu'elle amène le légiste à consacrer expressément des « devoirs de l'homme » par la voie de prescriptions de droit positif ? On sait que de nombreux constituants nationaux et certains groupes d'États se sont employés à formuler tant les devoirs que les droits de l'homme. Leur exemple mériterait-il d'être suivi ? L'énoncé juridique des devoirs ne pourrait-il jouer contre le respect des droits ? Ne pourrait-il pas, le cas échéant, légitimer quelque dessein totalitaire ?

Le quarantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme (adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1948) et le bicentenaire de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, sont là pour nous rappeler que « la question des droits et des devoirs » ne relève pas simplement de l'opportunité politique et juridique, c'est-à-dire de l'art de légiférer. Elle est une question de fond qui appartient, à l'évidence, à la problématique des droits de l'homme. Elle conduit à la discussion de toute une série de problèmes essentiels : saurait-on proclamer les droits de l'homme vivant en société, sans évoquer ses obligations à l'égard des autres individus et de l'organisation sociale ? Quelle est la source et quelles sont les limites des droits et libertés de la personne ? Quelle est la source et quelle est la mesure des devoirs qui lient l'homme sociable ? Y a-t-il toujours une relation de réciprocité entre droits et devoirs de l'homme ? Organisé en État ou sous d'autres formes, le groupe serait-il, lui aussi, détenteur de droits fondamentaux ? Comment concilier les uns et les autres ? Il faut bien reconnaître que ce sont là des questions très

1. Consulter en fin de ce volume la liste des colloques déjà publiés en ce sens par Fribourg. Le présent colloque s'est tenu du 30 avril au 2 mai et le 9 mai 1987.

classiques. Inéluctables, elles n'ont cessé de préoccuper et d'opposer, entre autres, philosophes et moralistes. Lors du débat de 1789, la crainte conservatrice du désordre social et les thèses de la plus haute élévation spirituelle s'allièrent pour faire admettre par la Constituante les devoirs de l'individu. Sans succès. Au plaidoyer moral de l'Abbé Grégoire, l'Assemblée préféra la doctrine individualiste de Sieyès : « l'homme, entrant en société, ne fait pas le sacrifice d'une partie de sa liberté... la liberté est plus pleine et plus entière dans l'ordre social qu'elle ne peut l'être dans l'état qu'on appelle de nature » (Arch. parl., tome VIII, p. 257). Ce postulat étant admis, il ne restait plus qu'à construire une société sur le principe de la réciprocité. Dans cet espace interpersonnel, on allait entrevoir dans la « loi », l'instrument propre à discipliner les appétits individuels autant que ceux du pouvoir. On le pressent, la « question des droits et des devoirs », maintes fois exprimée et toujours latente dans le débat de 1789, ne pouvait que ressurgir dans la pensée des philosophes et des légistes et dans le discours des assemblées.

De nombreux commentateurs ont déploré que la Déclaration universelle de 1948 ne réserve qu'une place modeste aux devoirs de l'homme. Il est vrai qu'elle n'en traite que de façon très générale en son article 1^{er}, in fine (... les êtres humains doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité) et son article 29 dont voici la teneur : « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible (al. 1^{er}) ; dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique (al. 2) ; ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations unies (al. 3) ». A recueillir le témoignage de René Cassin, l'un des principaux artisans de la Déclaration universelle, on apprend que la « question des droits et des devoirs » n'a pas échappé, comme question fondamentale, aux experts des Nations unies. Si la mention des devoirs de l'individu envers la société n'a pas été admise dans cette Déclaration, c'est que, note René Cassin, l'élaboration de la nouvelle charte faisait suite à l'horreur. Dans le climat d'indignation qui animait les commissions de rédaction, la Déclaration universelle allait avoir surtout le sens d'une protestation solennelle de la conscience humaine contre la tyrannie illimitée de l'État. Et l'auteur précisa de conclure dans les termes suivants : « La Déclaration universelle, attentive à n'énoncer des devoirs et obligations d'ordre juridique que dans la mesure où cela ne contredit pas le vaste programme d'action et de justice en faveur des droits et libertés et de la dignité des êtres humains, ne contient enfin rien qui puisse gêner

les moralistes dans leurs efforts pour exalter la fin suprême de ces droits et libertés. Le devoir moral qui, selon son article 1^{er}, impose à chaque être humain d'agir dans un esprit de fraternité, évoque de bien près le précepte "Aime ton prochain comme toi-même" qui est inscrit dans un des premiers versets de la Bible. En bref, si cet acte de 1948 ne peut, tant à cause de sa facture purement humaine qu'en raison de ses imperfections, être comparé à aucun degré aux Dix Commandements, véritable Code des devoirs essentiels de l'homme, du moins il leur apporte, à travers les siècles, un prolongement qui n'est dépourvu ni d'équilibre, ni de grandeur » (René Cassin, « De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration universelle des droits de l'homme », in *Mélanges P. Modinos*, ed. A. Pedone, Paris 1968, pages 479 ss).

Le temps du mépris n'en finissant de finir, les légistes sont plus naturellement portés à garantir des droits et des libertés qu'à dresser la liste des devoirs de l'individu. La tendance est au manifeste des droits plus qu'à la pondération des droits et des devoirs. Cette attitude procède de considérations de politique législative. La réduction qui en résulte est probablement dommageable sur le terrain des principes. L'objectivité liée aux droits de l'homme suppose en effet que l'on approfondisse aussi le problème des devoirs de l'homme. Mais les choses étant ce qu'elles sont, cette réduction ne représenterait-elle pas, pour l'homme concret, un moindre mal ? En l'état, ne convient-il pas d'éviter plutôt, sur le terrain du droit positif, les catalogues détaillés de devoirs ? Au demeurant, ces catalogues pourront-ils jamais prétendre à l'exhaustivité ? Par-delà les considérations d'opportunité qui ont retenu spécialement notre attention, on doit enfin se demander si l'énoncé formel des devoirs de l'homme ne pourrait pas réduire les préceptes moraux – aux potentialités infinies – à quelque conformisme juridique, alors que les vrais héros de la vie morale et sociale sont des êtres qui, justement, sont amenés à entrer en conflit avec les règles collectives. A la réflexion, il nous paraît que le légiste ne saurait éluder « la question des droits et des devoirs de l'homme ». La reconnaissance explicite de ceux-ci est de nature à promouvoir le sens de la responsabilité et de la solidarité, fondements de tout ordre social. Il reste que ces devoirs devraient, à notre sens, faire l'objet de formulations juridiques plutôt générales. De surcroît, leur actualisation implique que la norme de droit positif prévoie des procédures et des mécanismes de contrôle qui puissent assurer, au besoin, le respect des droits et des libertés.

Augustin MACHERET
Recteur de l'Université de Fribourg
Professeur de droit public et de droit international public

DEMARCHE DE LA RECHERCHE

1. L'indivisibilité entre droits et devoirs

Les droits de l'homme apparaissent parfois comme une liste de revendications, rendue partiellement vaine du fait que les devoirs correspondant aux droits ne sont pas clairement définis ni attribués. Il ressort qu'une étude systématique des *devoirs de l'homme* appartient, de façon décisive, à la nécessaire objectivité concrète des droits de l'homme.

2. Danger de régression

Le devoir ne peut en aucun cas être prétexte pour suspendre ou relativiser un droit. C'est ce qui arrive pourtant dans de nombreux pays : bien des États suspendent le respect de droits fondamentaux à la condition d'une participation de l'individu, ou du groupe social, aux valeurs dites nationales. Ainsi, élucider les rapports entre droits et devoirs, c'est contribuer à déterminer le caractère irréductible, parce qu'objectif, du noyau dur des droits de l'homme.

3. Insuffisance de la symétrie

L'analyse des devoirs se réduit souvent à remarquer que chaque droit possède un envers, qui serait un devoir exactement correspondant. Ceci convient peut-être pour les devoirs objectifs (devoirs appartenant à une charge limitée), mais non à l'ensemble des devoirs de l'homme. Les devoirs sont *généralement plus amples* que les droits. Une conception strictement parallèle se prête à une réduction de l'ensemble.

4. Pour une analyse de l'asymétrie et de l'indivisibilité

Une étude des devoirs à l'égard de soi-même, d'autrui, des communautés nationale et internationale, de l'environnement naturel et culturel (K. Vasak), nous met en face d'une exigence de nature différente, parce qu'infinie : la responsabilité. Cette notion permet une approche nouvelle des relations qui existent entre la dignité personnelle et la dignité communautaire, une analyse du proche et du lointain, essentielle à toute compréhension concrète des droits de l'homme.

« La justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proche et lointain, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits » (E. Levinas, 1986, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 203).

Une approche systématiquement interdisciplinaire devrait nous permettre quelques chemins concrets de cette différence entre droits et devoirs, à l'intérieur de leur unité.

5. Donner et recevoir

Dans une seconde partie, nous voulons saisir comment la dynamique droits-devoirs s'inscrit dans la réalité économique. Les droits de l'homme ne sont pas seulement un vœu humanitaire, mais ils signifient aussi une justesse économique. Le devoir de donner conduit à des aberrations si la logique d'une *économie du don* n'est pas respectée.

Droit :

PROPOSITION POUR UNE DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DEVOIRS DE L'HOMME, INTRODUCTION ET TEXTE

I

1. Y a-t-il un revirement ?

1. Si, au plan universel et régional, l'affirmation des droits de l'homme a été déjà ancienne et catégorique, celle des devoirs est discutée et discutable. On s'est le plus souvent contenté de l'acceptation – trop commode et trop rapide – de l'idée d'un diptyque droits-devoirs : à chaque droit correspond un devoir, il s'agit des deux faces de la même réalité, celle de la nature humaine.

2. L'explication de cette discrétion sur les devoirs de l'homme et même de ce silence vient de ce que l'État – le pouvoir – est toujours plus prompt à proclamer les devoirs que les droits, et que l'État, historiquement, a été d'abord symbole d'oppression, et non de libération.

3. Cette discrétion est-elle en train de disparaître ? Si une évolution est sensible, c'est sous l'influence de quatre facteurs :

- l'acceptation universelle de l'idée « d'abus de droit » à la suite de la permissivité jugée excessive ;

- la conception « tous azimuts » des droits de l'homme (opposabilité générale), ou théorie de la « *Drittwirkung* » : à partir du moment où l'on admet que les droits de l'homme peuvent être violés non seulement par l'État mais aussi par les individus, c'est non seulement l'État, mais aussi les individus

qui assument les devoirs envers les autres individus libres. Cependant, l'idée de « *Drittwirkung* » est relativement récente et n'est pas encore acceptée universellement ;

– la conversion – récente – de toutes les religions aux droits de l'homme a fait qu'ils tendent à constituer maintenant une véritable religion laïque, commune à toute la communauté humaine. Or, une religion ne se comprend pas sans devoirs. Ceux-ci sont sacralisés au point d'être considérés comme « droits de Dieu », en particulier dans l'Islam ;

– enfin les exagérations du mouvement des droits de l'homme ont provoqué un retour : si même les animaux et les plantes ont des droits, c'est que les hommes assument des devoirs à leur égard.

2. Une conception étatiste des devoirs de l'homme.

1. Pour que les droits de l'homme puissent exister, il faut que quelqu'un assume leur contrepartie : les devoirs. Qui peut mieux le faire que l'État et les peuples, dans la mesure où ils doivent réaliser et *transcender* les droits de l'homme ? C'est la conception asiatique : continent dont les religions insistent davantage sur les valeurs communautaires, sur l'harmonie sociale, sur le nécessaire équilibre, sur la nécessité de transcender la vie sur terre en acceptant les devoirs envers Dieu.

2. Cela explique la Déclaration des devoirs fondamentaux des peuples et des États asiatiques, adoptée le 9 décembre 1983 à Djakarta par le conseil régional sur les droits de l'homme en Asie.

3. En affirmant que les devoirs sont à la charge des États et des peuples, cette déclaration aboutit à proclamer indirectement des droits au bénéfice des individus : voir par exemple l'article 10 (tortures et pratiques analogues, extraits cités en annexe).

4. Tout comme la Déclaration universelle des droits de l'homme ne pouvait pas passer sous silence complètement les devoirs de l'homme, la Déclaration asiatique n'a pu, à côté des devoirs de l'État, ne pas citer quelques devoirs de l'homme. Ce sont des devoirs très concrets, pour la plupart. Par exemple : art. 1, alinéa 3 ; art. 3/développement et indépendance, alinéas 4

et 5 ; art. 6/éducation, alinéa 4 ; art. 7/moyens de communication de masse, alinéa 4 ; art. 8/communautés culturelles, alinéa 1 ; art. 9/forces armées, alinéas 2 et 3 (cf. Annexe).

5. Quelle appréciation porter sur cette déclaration ? Elle est intéressante et originale par l'approche choisie, et il est dommage qu'elle ne soit pas plus connue, c'est pourquoi elle est partiellement citée en annexe de ce volume. Elle a en tout cas l'immense qualité de « coller » mieux qu'une Déclaration européenne aux réalités culturelles de l'Asie et à ses aspirations religieuses.

3. Précédents.

1. Le diptyque droits-devoirs trouve un écho – très atténué il est vrai – dans la Déclaration universelle des droits de l'homme qui précise bien, à l'article 29, paragraphe 1 :

« L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible. »

Mais les devoirs n'y sont envisagés que comme une manière d'empêcher l'exercice abusif et arbitraire des droits ; on comprend donc aisément, dans ces conditions, pourquoi cette disposition concernant les devoirs a été insérée dans l'article qui traite des limitations inadmissibles des droits de l'homme. L'histoire de l'élaboration de l'article 29 confirme cette interprétation¹.

2. C'est pourquoi on trouve peu de choses sur les devoirs : seul l'article 29, alinéa 1 dans la Déclaration universelle, et uniquement l'article 13 dans la Convention européenne.

Les instruments non européens développent au contraire considérablement la dimension des devoirs, c'est le cas notamment de la Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme et de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

De tous les grands textes proclamant les droits de l'homme, c'est la Déclaration américaine, adoptée à Bogota en 1948, avant

1. A. VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain, 1964, pp. 262-271.

même la Déclaration universelle, qui, la première, a consacré un chapitre entier (chapitre 2, articles 29 à 38) aux devoirs de l'homme². Loin d'être l'autre face de la médaille « droits », les devoirs y ont une signification particulière et une existence autonome. Les devoirs retenus par la Déclaration américaine sont : devoirs envers la société, devoirs envers les enfants et les parents, devoir de s'instruire, devoir de voter, devoir d'obéir à la loi, devoir de servir la communauté et la nation, devoir concernant le bien-être et la sécurité sociale, devoir de payer des impôts, devoir de travailler, devoir de s'abstenir d'activités politiques dans un pays étranger.

3. Beaucoup plus récemment, c'est la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples qui a consacré le chapitre 2 de la 1^{re} partie aux devoirs (articles 27 à 29). Les devoirs retenus sont d'abord ceux figurant déjà dans la Déclaration américaine de Bogota, auxquels s'ajoutent le devoir de non-discrimination et de tolérance, le devoir de solidarité ainsi que deux devoirs plus spécifiquement africains, à savoir : le devoir de veiller « à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives » et le devoir de contribuer « à la promotion et à la réalisation de l'unité africaine ».

4. Les Constitutions qui, à côté des droits, traitent aussi des devoirs sont nombreuses. Pour ce qui est de l'Afrique, par exemple, ce sont le devoir de travailler, le devoir de contribuer aux charges publiques, le devoir de participer à la défense de la patrie et le devoir d'obéir à la loi qui sont le plus souvent cités.

5. Les Constitutions des États socialistes consacrent également les devoirs, à côté des droits de l'homme. Il en est ainsi, en particulier, pour la Constitution polonaise et pour la nouvelle Constitution soviétique qui, à côté des devoirs généralement retenus, met également l'accent sur le devoir de respecter la propriété socialiste.

6. Parmi les travaux récents portant sur les devoirs de l'homme, il faut surtout relever l'étude établie par Madame

2. Il convient également de mentionner la grande encyclique du Pape Jean XXIII « *Pacem in terris* » qui est tout entière bâtie sur la dichotomie « droits/devoirs » de l'homme.

Erica-Irène A. Daes (Grèce), rapporteur spécial, à la demande de la sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, sur les devoirs de l'individu envers la communauté et les limitations des droits et des libertés de l'homme en vertu de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (documents E/CN/4/Sub. 2/432/Rev. 1 et E/CN/4/Sub. 2/432/Add. 1 à 7).

4. Une conception autonome des devoirs de l'homme.

1. L'avant-projet de Déclaration qui suit a été élaboré en tenant compte, au moins implicitement, de tous les textes et documents mentionnés ci-dessus.

2. La Déclaration universelle des devoirs de l'homme est un projet privé, jamais adopté, souvent critiqué. C'est une synthèse des devoirs figurant dans les constitutions et les instruments internationaux, dans le but d'identifier un devoir de l'homme si possible avec la même précision qu'un droit de l'homme. Le but est de conférer aux droits une assise plus réaliste, et surtout de porter l'attention sur le fait que tous les individus sont responsables dans une relation de solidarité particulièrement mise en évidence dans les droits de l'homme de la troisième génération.

II

AVANT-PROJET DE DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DEVOIRS DE L'HOMME

Considérant que conformément à l'article 29,1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible »,

Remarquant que les instruments internationaux universels et régionaux ne réservent qu'une place restreinte aux devoirs de l'homme, en lesquels ils ne voient que la simple contrepartie des droits de l'homme,

Considérant toutefois qu'il importe de donner un contenu précis aux devoirs de l'homme dans toutes leurs dimensions, pour mieux souligner le lien nécessaire entre droits et devoirs de l'homme, afin qu'elle inspire tous les individus, toutes les nations et la communauté internationale dans leurs efforts visant à protéger les droits, proclame la Déclaration suivante.

ARTICLE 1 : Tout individu a des devoirs envers soi-même, sa famille et ses semblables, envers son environnement naturel et culturel et envers la communauté nationale et internationale dans laquelle seul le libre et le plein épanouissement de sa personnalité est possible.

ARTICLE 2 : Tout individu doit exercer ses droits et libertés en étant conscient que chaque droit et liberté comporte un devoir correspondant et que leur exercice entraîne des responsabilités envers soi-même, la famille, l'environnement naturel et culturel et envers la communauté nationale et internationale.

I. Devoirs envers soi-même.

ARTICLE 3 : Tout individu doit acquérir à tout le moins l'instruction primaire.

ARTICLE 4 : A partir d'un âge minimum approprié, défini par la loi, tout individu a le devoir de travailler dans la mesure de ses capacités et de ses possibilités afin de se procurer les ressources nécessaires à sa subsistance et de s'acquitter des charges qui pèsent sur tout membre de la communauté nationale et internationale.

II. Devoirs envers la famille.

ARTICLE 5 : Tout individu a le devoir de nourrir, d'éduquer, de protéger et d'aider ses enfants mineurs afin qu'ils soient en mesure de

se développer d'une façon saine et normale sur le plan physique, intellectuel, moral, spirituel et social, dans des conditions de liberté et de dignité.

ARTICLE 6 : Les enfants ont le devoir de respecter à tout moment leurs parents et de les nourrir, protéger et assister en cas de nécessité.

III. Devoirs envers les autres.

ARTICLE 7 : Tout individu a le devoir de respecter pleinement l'intégrité physique, morale et spirituelle de ses semblables et de s'abstenir de toute atteinte à leur personnalité.

ARTICLE 8 : Tout individu a le devoir de respecter et de traiter ses semblables sans discrimination aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou toute autre situation.

ARTICLE 9 : Tout individu a le devoir d'entretenir avec ses semblables des relations qui permettent à chacun et à tous de former et de développer sa personnalité et de promouvoir, sauvegarder et renforcer le respect et la tolérance réciproques.

ARTICLE 10 : Tout individu a le devoir moral d'apporter une assistance appropriée à toute personne en danger physique et moral, notamment pendant les conflits armés internationaux et non internationaux.

IV. Devoirs envers l'environnement naturel et culturel.

ARTICLE 11 : Tout individu a le devoir de respecter son environnement naturel, de mettre ses connaissances au service de sa préservation et de n'exploiter les richesses naturelles qu'en tenant compte des besoins de ses semblables et de la nécessité d'assurer la survie de l'humanité.

ARTICLE 12 : En tant qu'espèce animale, l'homme doit respecter toutes les espèces animales et végétales dans toute la mesure compatible avec ses autres devoirs envers soi-même, sa famille, ses semblables et la communauté nationale et internationale.

ARTICLE 13 : Toute culture, ayant une dignité et une valeur, doit être respectée et sauvegardée par tout individu qui doit contribuer à son progrès et à son développement ; en particulier, tout individu doit respecter l'identité culturelle de ses semblables et de toute collectivité humaine. Les biens culturels des peuples et des nations et notamment ceux qui sont reconnus comme faisant patrimoine commun de l'humanité doivent bénéficier d'un respect particulier de toute personne, quelle que soit sa nationalité.

V. Devoirs envers la communauté nationale.

ARTICLE 14 : Tout individu a le devoir de se soumettre aux lois et aux autres dispositions légitimes adoptées par les autorités compétentes du pays où il se trouve et de contribuer à leur mise en œuvre, en tenant compte des normes impératives du droit international et de ses devoirs envers l'humanité.

ARTICLE 15 : Tout individu a le devoir de s'acquitter des impôts et autres charges publiques établies par la loi dans l'intérêt général et d'accomplir tout service requis dans le cas de crises ou de calamités qui menacent la vie ou le bien-être de la communauté nationale.

ARTICLE 16 : Tout individu doit, compte tenu de ses aptitudes, contribuer à la défense et à la sécurité du pays par tous les moyens légitimes, y compris les moyens militaires, en particulier en cas d'agression et pour réprimer les crimes contre la paix, les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité.

ARTICLE 17 : Dans les limites de ses possibilités, tout individu a le devoir de solidarité et d'entraide envers les autres membres de la communauté nationale et internationale.

ARTICLE 18 : Tout individu a le devoir de s'abstenir de prendre part aux activités politiques qui, conformément à la loi, sont réservées aux citoyens de l'État sur le territoire duquel il réside.

VI. Devoirs envers la communauté internationale.

ARTICLE 19 : Tout individu a le devoir de respecter et de faire respecter le droit international et les lois de l'humanité ; en particulier, il doit connaître et faire connaître les droits de l'homme dans leurs dimensions tant régionales qu'internationales.

ARTICLE 20 : Tout individu doit contribuer au maintien de la paix, bien commun de l'humanité, en s'opposant par tous les moyens légitimes à la guerre d'agression et aux violations massives, systématiques et flagrantes des droits de l'homme.

Karel VASAK (Paris)

Conseiller juridique de l'Organisation mondiale
du tourisme (Madrid), ancien directeur de la Division
des droits de l'homme et de la paix à l'Unesco.

LE PRINCIPE DE L'INDIVISIBILITÉ DES DROITS ET DES DEVOIRS DE L'HOMME

PRÉAMBULE

Permettez-moi, avant de commencer, de féliciter l'Université de Fribourg et la section suisse d'Amnesty International d'avoir eu le courage d'organiser un colloque interdisciplinaire sur les « Devoirs de l'Homme ». Ce sujet tabou a rarement donné lieu à des symposiums, des études scientifiques ou des rapports, en tout cas dans les sociétés occidentales où il est admis que l'individu, l'homme, a d'abord des droits « à », le droit « de » faire quelque chose ou le droit d'exiger telle prestation de l'État, et accessoirement des devoirs vis-à-vis d'autrui, de la société ou de l'État.

Pour se convaincre de la primauté des droits sur les devoirs dans les sociétés industrialisées libérales, il suffit de parcourir les manuels et les traités consacrés aux libertés publiques ou aux droits de l'homme pour constater l'insuffisance ou l'absence de développements sur la question. Pourquoi ce silence ? Pourquoi cette réticence à analyser la contrepartie des droits, les devoirs de l'homme ? La même observation vaut pour les constitutions des États démocratiques pluralistes. On peut, nous semble-t-il, avancer quatre explications :

- la conquête des droits de l'homme et des libertés fondamentales est historiquement assez récente : deux siècles environ en Europe occidentale, le bicentenaire de la Révolution française étant commémoré en cette année 1989 ;

- l'individualisme libéral, l'idéologie du siècle des Lumières mettait naturellement en exergue les droits par rapport aux devoirs ;

- les devoirs, implicites ou explicites, sont plus amples que les droits et de toutes façons imposés par l'État et la vie en société ;

- enfin, en Occident, le thème des devoirs de l'homme n'est certainement pas porteur politiquement - pour ne pas dire plus : il suscite au mieux la réserve et l'esquive, au pire l'ironie et le mépris. Intellectuellement d'autre part, c'est bien évidemment aller à contre-courant de l'idéologie dominante.

Cela étant, nous sommes en territoire neutre et la tâche des rapporteurs de ce colloque sera, n'en doutons pas, sûrement plus aisée. Permettez-moi d'ajouter qu'en Suisse – contrairement à ce qui se passe en France – le civisme, le respect de la chose publique et la conscience des responsabilités qui incombent à tout citoyen, sont une réalité bien vivante. Or, dans la vie en société étatique, le premier des devoirs n'est-il pas de faire preuve de civisme ?

Ces remarques liminaires faites, n'ayons donc pas peur de réfléchir sur le principe de « l'indivisibilité des droits et des devoirs de l'homme », sujet à la fois simple, difficile et complexe parce qu'il relève d'une problématique ancienne qui s'inscrit dans un environnement historique et culturel foncièrement nouveau. C'est ce qu'il importe de vérifier.

INTRODUCTION

Dans un petit livre subtil et rempli d'enseignements, publié il y a une quinzaine d'années, intitulé : *L'obligation politique*, le philosophe Raymond Polin, professeur à la Sorbonne, écrivait :

« La doctrine des droits de l'homme a sans doute commis l'erreur de prendre des droits, qui étaient des droits des citoyens, pour des droits de l'homme. Mais c'était une erreur dont elle a tiré bénéfice, car cette illusion a permis la relance indéfinie de la doctrine et a accru l'efficacité de ses œuvres. En revanche, la doctrine des droits de l'homme a commis une faute, dont mourra peut-être notre civilisation, la faute d'avoir dissocié les droits du citoyen de ses devoirs, et d'avoir subordonné ses devoirs à ses droits [...].

« Jusqu'au XVIII^e siècle, malgré le sursaut lucide de Hobbes, on a associé plus ou moins inconsciemment droit naturel et loi naturelle, droits et obligations. Avec la Déclaration des Droits de l'Homme de la fin du siècle, et sous l'impulsion des besoins de la cause révolutionnaire, les droits l'ont emporté sur les obligations au point de les faire souvent oublier.

« Revendiquer des droits sans proclamer des obligations, c'est vouloir l'impossible ou jouer à l'utopie ou à la catastrophe. C'est vouloir l'avère de la médaille sans vouloir son revers [...].

En vérité, il ne faut parler ni seulement des droits de l'homme, ni seulement des devoirs du citoyen. Les tentatives de réalisation

de ces abstractions unilatérales et incomplètes entraînent des conséquences toujours catastrophiques. Il faut parler de la valeur de l'homme, principe des devoirs inséparables des droits des citoyens.¹ »

Nous partageons pleinement ce jugement qui pose bien, sur le plan politique, philosophique et historique, la problématique des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen. En effet, l'être humain, la personne, l'individu, n'est pas une entité abstraite : c'est, comme l'a dit il y a plus de vingt siècles le vieil Aristote, un « animal civique plus sociable que les abeilles ». Animal social qui vit en groupe et qui juridiquement relève de la souveraineté d'un État. Cicéron, de son côté, compléta l'observation du penseur grec en notant que « Rien, dans la vie soit privée, soit publique, ne peut se passer du devoir ». Et on sait que dans l'Antiquité gréco-romaine les devoirs de « l'homme-citoyen » concernaient la trilogie : famille-patrie-humanité. Le judaïsme et le christianisme, les théologiens du Moyen Âge n'ont jamais cessé non plus de lier les droits de l'individu à ses devoirs. Mais la montée de l'absolutisme monarchique en Europe, du XVI^e au XVIII^e siècles, va conduire la philosophie des Lumières à privilégier – dans sa lutte contre le pouvoir – les « droits naturels, imprescriptibles, inaliénables » face à l'État. D'où la Révolution française de 1789 et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août où les devoirs sont pratiquement absents, sauf sous leur aspect négatif (article 5) ou collectif (articles 1-10-12).

Notons cependant que Dupont de Nemours et l'abbé Grégoire avaient proposé aux bourgeois révolutionnaires de ne pas ignorer dans ce texte, qui fera le tour du monde, la notion de « devoirs ». Ils ne furent pas suivis et c'est la philosophie de l'individualisme libéral qui triompha absolument.

Avec la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, il nous paraît particulièrement symbolique de s'interroger (de plus, en terrain neutre) non seulement sur les droits, mais aussi et surtout sur les devoirs de l'individu, de l'homme et du citoyen.

1. R. POLIN, *L'obligation politique*, P.U.F., collection Sup, Paris, 1971.

– Pourquoi ? Comment ? Dans quel cadre ? Et à partir de quelle problématique ? Marcel Gauchet a raison d'écrire, dans l'un de ses derniers ouvrages parus en 1985 :

« Si le mouvement qui se dessine en faveur d'une reposition des droits de l'homme comme source et fondement de la politique doit apporter quelque chose d'effectivement neuf, ce ne sera que dans la mesure où il refusera méthodiquement de séparer l'affirmation du sujet d'une prise en compte de son inscription collective – dans la mesure où on renoncera à voir dans l'individu et dans la société des termes antagonistes dont chacun ne peut s'accomplir qu'au travers de la mort de l'autre². »

La nouvelle problématique des droits et des devoirs de l'homme, à la veille du bicentenaire de la Déclaration française du 26 août 1789 et à l'aube du XXI^e siècle, implique un très bref survol historique.

En effet, il faut distinguer les « trois âges » des droits de l'homme qui ont donné naissance à « trois générations des droits de l'homme » et à « trois conceptions » différentes des droits de l'homme³.

Le premier âge des droits de l'homme est l'âge de la proclamation juridique des libertés de l'individu face au pouvoir absolu de la monarchie. C'est la reconnaissance, par le pouvoir étatique, des « droits-attributs », inhérents à la nature humaine, inaliénables et imprescriptibles. Ces « droits de faire » ou ces « libertés-aptitudes » sont opposables à l'État qui n'a que des devoirs d'abstention pour les satisfaire. Les juristes les appellent les droits civils et politiques : c'est la première génération des droits de l'homme.

Le deuxième âge est celui de socialisation des droits de l'homme, ou l'âge de la liberté par le pouvoir. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, on a pris conscience que la seule affirmation de la liberté par le droit était insuffisante. On s'est rendu compte que les libertés juridiques ne profitaient effectivement qu'à quelques-uns, que la liberté réelle, la liberté pour tous supposait la mise en œuvre d'une nouvelle génération de droits

2. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

3. Cf. J.-M. BECET et D. COLARD, *Les droits de l'homme : dimensions nationales et internationales*, éd. Economica, 1985.

de l'homme : les droits économiques, sociaux et culturels. Il s'agit de « droits-créances », ou « exigences » que l'individu fait valoir face à l'État débiteur et prestataire de ces nouveaux droits.

Enfin, dans une troisième phase historique, au XX^e siècle, et après la Deuxième Guerre mondiale, on a assisté à une émergence des droits de l'homme dans la société internationale. C'est l'âge de l'internationalisation qui compléta les deux étapes précédentes. Il voit le jour avec la Charte des Nations unies qui mentionne à plusieurs reprises l'obligation pour les États de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales. Puis, avec la Déclaration et l'accession à la souveraineté d'une centaine d'États nouveaux, africains, asiatiques et latino-américains, une troisième génération des droits de l'homme sera proclamée et reconnue par l'organisation mondiale à partir des années soixante-dix : les « droits de solidarité » (K. Yasak) : le droit à la paix, à l'autodétermination des peuples, à l'environnement, au développement (déclaration onusienne du 4 décembre 1986) et au respect du patrimoine commun de l'humanité. Droits à la fois opposables à l'État et exigibles de lui, qui ne peuvent être mis en vigueur que par l'action solidaire de tous les acteurs du jeu social.

Tels sont les trois âges de l'évolution qui ont engendré les trois générations des droits de l'homme. À celles-ci correspondent approximativement trois philosophies des droits de l'homme, trois humanismes : chrétien, marxiste, tiers-mondiste ; la conception libérale occidentale avec la théorie des droits naturels ; la conception marxiste avec la théorie des libertés réelles et dirigées ; la conception tiers-mondiste centrée sur les droits de solidarité.

Le principe de l'indivisibilité des droits de la personne humaine n'est plus contesté. Il a été reconnu dès 1966 avec les deux pactes de l'ONU, la Proclamation de Téhéran sur les droits de l'homme du 13 mai 1968 et surtout la Résolution 32/30 de l'Assemblée générale de l'ONU (AGNU) du 16 décembre 1977 qui définit une grille conceptuelle pour l'étude des droits de l'homme. Dans ce document on peut lire :

« Tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales sont indivisibles et interdépendants ; une attention égale et une considération urgente devront être accordés à la

réalisation, la promotion et la protection tant des droits civils et politiques, que des droits économiques, sociaux et culturels.⁴ »

Cette formulation sera reprise chaque année par les Nations unies.

Mais s'il y a indivisibilité, interdépendance, liaison indissoluble entre tous les droits de l'homme, le principe de l'indivisibilité, de la réciprocité, ou de l'interaction concerne aussi les droits et les devoirs. Les sujets du droit sont tous interdépendants dans l'ordre juridique : « à droit égal, devoir égal ». Il existe donc une dialectique, une dynamique, une synergie des droits et des devoirs de l'homme.

C'est dans ce contexte historique et politique global que nous nous proposons d'étudier : d'abord 1) Les fondements de l'indivisibilité des droits et des devoirs de l'homme ; ensuite 2) Le corollaire du principe de l'indivisibilité : le devoir de solidarité des hommes vis-à-vis des autres hommes. Telles sont les deux idées directrices qui guideront nos propos et nos réflexions.

I

LES FONDEMENTS DU PRINCIPE DE L'INDIVISIBILITÉ DES DROITS ET DES DEVOIRS DE L'HOMME

Ces fondements sont nombreux, classiques et bien connus. Ils ont été avancés par les philosophes, les moralistes, les théologiens, les juristes, les sociologues. C'est la raison pour laquelle – faute de temps et vu la dimension de la question – nous nous contenterons de les rappeler très rapidement en allant à l'essentiel, pour mieux centrer l'analyse sur le corollaire du principe de l'indivisibilité.

4. Cf. « Indivisibilité et interdépendance des droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques », résolution de l'assemblée générale de l'ONU du 4 décembre 1986.

Les fondements des droits et des devoirs de l'homme sont principalement au nombre de quatre : ils sont philosophiques et éthiques, religieux et spirituels, politiques et sociaux, juridiques.

Les fondements philosophiques et éthiques n'appellent pas de longs commentaires. Ils découlent des concepts de solidarité, fraternité et sociabilité. Les hommes sont appelés à vivre les uns avec les autres ; ils forment une grande famille ; ils sont solidaires ; la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres. Pour illustrer cette conception, on citera le philosophe Victor Cousin (1792-1867) qui dans un ouvrage intéressant : *Justice et charité*, publié en 1848, écrivait notamment :

« Envers les choses je n'ai que des droits ; je n'ai que des devoirs envers moi-même ; envers vous, j'ai des droits et des devoirs qui dérivent du même principe. Le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect ; et réciproquement, vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous. Ni vous ni moi n'avons d'autre droit l'un sur l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux.

Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature ; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne, il n'a pas de droits. Il peut inspirer une terreur immense ; il n'a pas droit au respect. On n'a pas de devoirs envers lui.

Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils se développent et ils périssent ensemble.

On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, on ne saurait trop se le répéter à soi-même et aux autres, qu'est-ce que mon droit à votre respect sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre ? Mais vous-même, vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal, et en moi d'un égal devoir⁵. »

Les fondements spirituels du principe de l'indivisibilité se retrouvent dans toutes les grandes religions : le judaïsme, l'islam,

5. Victor COUSIN, *Justice et charité*, 1848.

le bouddhisme, le confucianisme, le christianisme. On soulignera simplement ici l'apport déterminant en matière de droits de l'homme du courant judéo-chrétien. Au niveau des préceptes, l'humanisme chrétien a toujours souligné la corrélation entre les droits et les devoirs de l'homme : devoirs religieux, devoirs envers soi-même, envers autrui, envers la famille, envers l'État, envers le genre humain. De même qu'il existe une morale évangélique des droits, il existe une morale chrétienne des devoirs. Les documents de l'Église – de Saint-Pierre à Jean-Paul II – en font foi, au sens propre et au figuré. On renverra aux grandes encycliques contemporaines de Jean XXIII, Paul VI, et Jean-Paul II pour bien connaître la position du Vatican : « Mater et Magistra » (1961), « Pacem in terris » (1963), « Populorum progressio » (1967), « Redemptor hominis » (1979).

Les devoirs, au même titre que les droits, font partie de la grandeur et de l'éminente dignité de l'homme. Le respect de l'autre – parce qu'il a été fait à l'image de Dieu – est inséparable du respect de soi-même, et l'influence réciproque des consciences fait progresser l'individu dans la découverte de ses droits et de ses devoirs.

Après les fondements éthiques, religieux et spirituels, examinons les fondements politiques et sociaux du principe de l'indivisibilité.

L'homme est un être social, situé et daté, qui vit dans une société étatique ; c'est non seulement un être humain, c'est aussi un citoyen, qui comme tel possède des droits et des devoirs civils et politiques. Raymond Polin, dans son ouvrage cité plus haut, a dit là-dessus l'essentiel : la doctrine des droits de l'homme a confondu les droits du citoyen avec ceux de la personne humaine.

Enfin, le principe de l'indivisibilité a des fondements juridiques. Dans certaines constitutions, une déclaration des devoirs accompagne celle des droits, et la législation de chaque État fixe les conditions d'exercice et les limites des libertés. L'article 4 de la Déclaration de 1789 dispose :

« La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ⁶. »

6. Cf. M. DUVERGER, *Constitutions et documents politiques*, PUF, 1964.

Hans Kelsen, le grand juriste autrichien, a parfaitement démontré que chaque droit garanti dans un ordre juridique – qu'il soit national ou international – doit nécessairement donner naissance à une obligation correspondante à la charge des autres sujets de droits, c'est-à-dire aussi bien de l'État que des autres individus.

« Toute personne juridique, dit-il, est « porteur » (Träger) de droits et d'obligations [...] aucune ne peut s'accorder à elle-même des droits, parce que le droit de l'une n'existe que sous l'hypothèse de l'obligation de l'autre ⁷. »

Du système kelsénien, il résulte que si un individu acquiert, par un traité, des droits dans l'ordre juridique international, il assume corrélativement des obligations correspondantes. Il en va de même pour l'État.

Ici se pose aussi le problème de ce que les juristes de langue allemande appellent la « Drittwirkung der Grundrechte », autrement dit la question de la validité « erga omnes » des droits de l'homme, de l'effet à l'égard des tiers des libertés ou de l'applicabilité « intersubjective » des droits fondamentaux à l'égard d'autres sujets d'obligations éventuels. En effet, si l'État a le devoir de les respecter, pourquoi ne pas admettre aussi que ces droits doivent être reconnus par tous et avoir un effet absolu (CEDH). Le débat entre partisans et adversaires de la « Drittwirkung » n'est pas définitivement tranché ⁸. Ce que l'on peut dire aujourd'hui, c'est que les droits de l'homme relèvent des normes de « jus cogens » consacrées par les articles 53 et 64 de la convention de Vienne sur le droit des traités du 23 mai 1969.

Au terme de ce panorama sur les fondements du principe de l'indivisibilité des droits et des devoirs, une triple nécessité ou obligation s'impose au juriste :

a) La première est qu'il faut tenir les deux bouts de la chaîne, ce qui signifie qu'en mettant l'accent sur les devoirs de l'homme il importe de ne pas sacrifier ses droits fondamentaux ; risque que n'ont su éviter ni les États fascistes, ni les États marxistes, ni les régimes autoritaires ou totalitaires ;

7. KELSEN Hans : *La Théorie pure du Droit*, 2^e édition, Paris, Dalloz, 1962.

8. Cf. notre article dans la *Revue des droits de l'homme*, V, 2.3.1973 : « La problématique des devoirs de l'homme ».

b) La deuxième obligation est de prendre en compte les asymétries sociopolitiques et socio-économiques entre les sociétés étatiques, notamment les niveaux de développement entre l'Ouest, l'Est et le Sud ;

c) La troisième nécessité concerne plus spécialement les sociétés pluralistes développées occidentales : c'est chez elles qu'il convient de procéder à une pondération, à un réajustement ou à une correction des droits par les devoirs. Pour éviter l'« erreur » et la « faute » dénoncés par R. Polin, on ne peut prétendre faire « le citoyen sans l'homme et contre l'homme » et inversement, « faire l'homme sans le citoyen ».

Mais attention, si, pour reprendre le titre du livre d'un sociologue connu, Michel Crozier, « on ne change pas la société par décret »⁹, de même on n'impose pas des devoirs aux hommes par décret. Pour être respectés, ceux-ci doivent être compris et consentis librement. « A droits nouveaux, devoirs nouveaux » dans un monde en mutation à la recherche d'un nouvel ordre politique, économique et social international. Le principe de l'indivisibilité appelle ou postule un corollaire : le devoir de solidarité.

9. Michel CROZIER, *On ne change pas la société par décret*, éd. du Seuil, Paris, 1963.

II

LE COROLLAIRE DU PRINCIPE DE L'INDIVISIBILITÉ : LE DEVOIR DE SOLIDARITÉ DES HOMMES VIS-A-VIS DES AUTRES HOMMES

La « solidarité », disent les dictionnaires, est : « une relation entre personnes ayant conscience d'une communauté d'intérêts, qui entraîne, pour un élément du groupe, l'obligation morale de ne pas desservir les autres et de leur porter assistance ».

Ce concept est ancien ; le mot apparaît au XIX^e siècle dans le dictionnaire de l'Académie (6^e édition) et chez Littré. A partir de 1848 de nombreux périodiques l'incorporent dans leur titre. Durkheim expliquant que les hommes sont liés entre eux par la « solidarité sociale » distinguera la « solidarité mécanique » (ou, par similitude, des tendances, des facultés, et des besoins) et la solidarité « organique » (échange des services rendus possibles par les différentes facultés, de tendances ou de besoins). Le juriste Léon Duguit en déduira un double devoir : un « devoir négatif » et un « devoir positif » et fera du droit de propriété une fonction sociale. Sur ce plan idéologique, le théoricien de la solidarité sera Léon Bourgeois qui publie en 1902 un essai sur la « philosophie de la solidarité ». Cette thèse juridico-morale ou éthico-juridique du solidarisme a connu un très grand succès sous la troisième République. L'auteur entendait dépasser les contradictions du libéralisme et du socialisme en donnant au parti radical une doctrine adaptée aux nouvelles réalités nationales et internationales. Le concept de solidarité sera transposé par L. Bourgeois du plan interne au plan externe puisqu'il tentera de l'appliquer dans le cadre de la S.D.N.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, la notion redeviendra à la mode aussi bien dans les sociétés nationales que dans la société internationale, notamment dans le vocabulaire onusien¹⁰.

Mais le mot fait fortune plus que jamais dans les années 70-80 : tous les hommes politiques, tous les hommes d'Église, des intel-

10. Cf. Discours prononcé à l'ONU et résolution de l'AGNU.

lectuels, des partis, l'utilisent ¹¹. Pourquoi ? Dans quel esprit ? Dans quel but ?

Historiquement, nous rappellerons que la devise de la République française ne comprenait que deux mots : « liberté » d'une part, « égalité » d'autre part. Cette double aspiration reflétait les idéaux au nom desquels fut déclenchée la Révolution, la société de l'Ancien Régime étant foncièrement inégale et autoritaire. Ce n'est qu'avec la Révolution de 1848 que fut rajouté le mot « fraternité », d'où la trilogie : « Liberté-Égalité-Fraternité ». Le nouveau concept jetait un pont entre les deux premiers. Enfin, avec le « Journal officiel de la Commune » en 1871, la devise républicaine substitua la « solidarité » à la « fraternité », d'où la trilogie : « Liberté-Égalité-Solidarité ».

L'aspiration à la liberté a donné naissance à la première génération des droits de l'homme : ceux de la Déclaration de 1789, les droits civils et politiques.

L'aspiration à l'égalité, elle, a engendré la seconde génération des droits de l'homme : les droits économiques, sociaux et culturels.

Enfin, l'aspiration à la fraternité a conduit à la troisième génération des droits de l'homme : les droits « de solidarité », ainsi que les appelés K. Vasak.

Cette nouvelle lecture de la devise républicaine française correspond aussi aux trois âges des droits de l'homme : la proclamation, la socialisation, l'internationalisation. Le concept de « solidarité » trouve son point d'application tant au plan national qu'au plan international. Son contenu est double : d'une part, il s'agit d'un ensemble de droits, qui par rapport aux deux générations précédentes, se caractérisent par les traits suivants : 1) ils sont à la fois opposables à l'État et exigibles de lui ; 2) ils ne peuvent être réalisés que par l'action solidaire de tous les acteurs de la vie sociale ; 3) ils sont à la fois individuels et collectifs ; 4) enfin, ils ont souvent une dimension nationale et internationale.

Mais le principe de l'indivisibilité et de la réciprocité fait naturellement du « droit à la solidarité » un « devoir de solidarité » de l'homme vis-à-vis des autres hommes. Parce que la personne vit en société, relève d'un État et fait partie du genre

¹¹. Marcel DAVID, *La solidarité comme contrat et comme éthique*, éd. Berger-Levrault, 1982.

humain. La solidarité est simultanément un « droit-synthèse » et un « devoir-carrefour » : elle se situe à l'intersection de tous les droits et de tous les devoirs, c'est-à-dire qu'elle permet de concilier les deux générations des droits de l'homme : civils et politiques, économiques, sociaux et culturels ; les droits individuels et collectifs ; les droits nationaux et internationaux.

A. Examinons d'abord les modalités d'application du devoir de solidarité sur le plan national, en prenant le cas de la France.

La solidarité, surtout depuis 1945, a permis de promouvoir une société de liberté, plus juste, moins inégale, donc plus fraternelle.

Historiquement, la solidarité a été implicitement ou explicitement incorporée dans trois textes constitutionnels très anciens : 1) la Convention montagnarde de 1793 jamais appliquée (art. 21) ; 2) la Convention du 5 fructidor an III du 22 août 1795 qui contient une déclaration des droits et des devoirs ; 3) le préambule de la Constitution du 4 novembre 1848 qui reflète les idéaux socialisants de l'époque et mentionne des devoirs de solidarité concrets : « Des "devoirs réciproques" obligent les citoyens envers la République, et la République envers les citoyens. »

« Les citoyens doivent concourir au bien-être commun en s'entraidant fraternellement les uns les autres. »
et surtout :

« La République doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail, dans les limites de ses ressources, soit en donnant à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler. »

Plus récemment, les préambules des Constitutions de 1946 et 1958 sont allés beaucoup plus loin en se référant d'une part aux « principes fondamentaux reconnus par les lois de la République » et, d'autre part, en proclamant solennellement « comme particulièrement nécessaires à notre temps certains principes politiques, économiques et sociaux » :

« La Nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement. »

« Elle garantit à tous, notamment à l'enfant, à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain qui, en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence. »

« La Nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales. »

On citera aussi la fameuse proposition de loi constitutionnelle sur les libertés et les droits de l'homme de 1976, votée par la Commission spéciale présidée par E. Faure, mais non par l'Assemblée nationale. A l'époque, deux ans avant les élections législatives de mars 1978, tous les partis avaient déposé des propositions de loi pour moderniser et compléter la Déclaration de 1789¹².

Le texte de compromis adopté par les partis est intéressant quant à sa forme, sa structure et son orientation idéologique.

Du point de vue de la forme, les 39 articles sont répartis autour des 3 idées maîtresses de la devise républicaine, mais, signe des temps, on commence à énumérer non pas les droits concernant la liberté ou l'égalité, mais ceux se rattachant à la fraternité, c'est-à-dire la solidarité. Les droits de solidarité et les devoirs comprennent 12 articles. On retiendra comme particulièrement symboliques : 1) l'article 3 : le droit et le devoir de servir la Nation ; 2) l'article 5 : la liberté des hommes est inséparable de la solidarité entre les peuples ; 3) l'article 8 : droit aux ressources ; 4) l'article 10 : droit à l'environnement ; 5) l'article 18 :

« Les travailleurs étrangers contribuent à l'effort national. Ils bénéficient des mêmes libertés et des mêmes droits économiques, sociaux, familiaux et culturels que les citoyens français. Ils ont dans ces domaines les mêmes devoirs. »

12. F. MORANGE, Vers une codification des libertés en France, RDP, 1977.

Les Constitutions des États socialistes, notamment la Constitution Brejnev de 1977 (chap. 7, art. 59 à 69) et la Constitution chinoise de 1982 (chap. 2, art. 33 à 56) contiennent toutes deux une dizaine d'articles sur les devoirs du citoyen qui découlent de la solidarité socialiste et internationaliste issue du marxisme.

Les Constitutions des États du tiers monde, africaines surtout, subordonnent elles aussi les droits aux devoirs de l'homme. Seules les Constitutions des États développés des démocraties libérales privilégient les droits au détriment des devoirs, tempérées ou pondérées, heureusement, par la notion de solidarité.

Sous cet angle, il n'est pas sans signification de souligner la création en France en 1981 d'un ministère dit « de la Solidarité » (nouvelle appellation du ministère des Affaires sociales dans le gouvernement Mauroy), avec celle des « contrats de solidarité » pour les demandeurs d'emploi. Au même moment, les revendications des dissidents polonais (1979-1981) étaient canalisées et formulées par « Solidarnosc », syndicat de la solidarité par opposition au syndicat officiel jugé trop peu solidaire de la classe ouvrière.

L'alternance du 16 mars 1986, autre innovation, a pour la première fois dans la patrie de la Déclaration de 1789, permis la création d'un « Secrétariat d'État aux droits de l'homme en France », en la personne de Claude Malhuret. Cette initiative originale est jugée « utile » par 75 % des Français, mais son influence « positive » par seulement 34 %... ! Ce « Monsieur droits de l'homme » est la « conscience du Gouvernement » ; il dispose d'un budget modeste (5 millions de crédits d'intervention en 1986, 13 millions en 1987). Au nom du devoir de solidarité, il est déjà intervenu pour favoriser l'insertion des immigrés (les « Beurs ») dans la société française, promouvoir le mécénat humanitaire, renforcer la protection de l'enfant, accroître les capacités d'expression et les responsabilités associatives de la jeunesse, et enfin introduire l'enseignement des droits de l'homme dans les programmes d'histoire et d'instruction civique de la fin du secondaire.

B) Mais les modalités d'application du devoir de solidarité sont encore plus importantes sur le plan international pour tenir compte de l'interdépendance croissante entre les hommes, les peuples et les États.

De la solidarité nationale à la solidarité transnationale, des droits et des devoirs des hommes aux droits et aux devoirs des peuples, la philosophie est la même. À l'ère atomique et spatiale et des communications de masse, il n'existe plus de frontières imperméables. Dans le « village planétaire » la solidarité internationale est le produit du jeu des interdépendances politiques, économiques, technologiques, stratégiques, culturelles, religieuses et sociales.

La Charte des Nations unies a l'immense mérite d'internationaliser la question des droits de l'homme et de jeter les bases de ce que l'on peut appeler un « droit international de la solidarité universelle » puisque très rares sont les États qui demeurent en dehors de l'ONU aujourd'hui (la Suisse et les deux Corées). Le droit international est d'abord le droit de la paix, et la paix se confond elle-même avec le respect des droits fondamentaux de la personne humaine. On renverra ici au Manifeste de Varsovie de juillet 1980, adopté par la troisième Conférence Armand Hammer : « Paix et droits de l'homme = droits de l'homme et paix ».

Le droit à la paix lui-même constitue le premier droit de solidarité, celui qui conditionne les trois autres : le droit au développement, le droit à l'environnement et le droit au respect du patrimoine commun de l'humanité, tels qu'ils sont mentionnés dans l'avant-projet du 3^e pacte des droits de l'homme, élaboré par la Fondation internationale pour les droits de l'homme¹³.

L'avènement d'une « Communauté internationale universelle » implique une mutation complète du système international existant ; concrètement, cela suppose que l'on passe progressivement du « partage du monde » au « monde du partage » et du « monde des États » à l'« État du monde »¹⁴. Ce qui est profondément novateur dans le dernier quart du xx^e siècle, c'est que le discours national sur les droits de l'homme est directement tributaire du contexte politique et économique international. Jusqu'en 1945, la question des droits de l'individu relevait essentiellement de la « compétence nationale des États » et s'en occuper constituait une ingérence dans les affaires intérieures.

13. R. BELLAUX, *Vrais et faux droits de l'homme : problèmes de définition et de classification*, in RDP, 1^{er} janvier 1981.

14. R.-J. DUPUY, *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, éd. Économica, 1986.

La naissance d'un droit international des droits de l'homme et la reconnaissance d'un devoir de solidarité générale transforme toute la problématique classique. Le processus d'harmonisation de l'ordre international a pour conséquence directe que la personne humaine tient ses droits et ses devoirs non plus de l'État dont elle est le ressortissant, mais de la communauté constituante des États, c'est-à-dire de l'humanité tout entière. En d'autres termes, l'ordre juridique international interfère en permanence avec l'ordre juridique national.

Nombreux sont les textes internationaux qui consacrent le devoir de solidarité dans le droit positif onusien et certaines conventions régionales (cf. Annexes).

CONCLUSION :

pour une éthique et une pédagogie de la solidarité humaine

Au terme de cet exposé sur le principe de l'indivisibilité et de la complémentarité entre les droits et les devoirs, il convient de se reporter à l'article premier de la Déclaration universelle adoptée par l'ONU, il y a bientôt 40 ans :

« Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

Les deux piliers de la dignité sont donc la raison et la conscience et c'est précisément d'elles que naît le premier des devoirs : celui de respecter autrui et d'agir envers lui dans un « esprit de charité », de « fraternité », de « solidarité ». Toutes les autres obligations en découlent. Le destin individuel est solidaire du destin collectif national et celui-ci est solidaire du destin de l'ensemble du genre humain.

La solidarité est volontaire ; elle ne s'impose pas ou elle est mal acceptée. Elle nécessite un apprentissage, une éducation de l'homme, bref une pédagogie, parce qu'elle relève davantage de

l'éthique individuelle que de l'obligation étatique. Pas d'esprit de solidarité sans éducation.

Être solidaires, c'est d'abord être responsables, et être responsables les uns vis-à-vis des autres et les uns pour les autres. L'expression de solidarité humaine, d'origine chrétienne, a été beaucoup utilisée depuis Renan et Léon Bourgeois. Au ^{xx}e, elle a été employée par Clémenceau, Jaurès, Bernanos, Sartre, Camus, Teilhard de Chardin, E. Mounier, J. Maritain, De Gaulle pour ne citer que quelques noms.

La solidarité internationale n'est-elle pas, à l'ère nucléaire, la condition de la survie de l'espèce humaine, condamnée à vivre ensemble ou à mourir ensemble, puisque l'holocauste n'est plus un mythe biblique ?

Éthique de survie, la solidarité est infiniment plus qu'une simple obligation juridique parce qu'elle peut sauver l'humanité, c'est-à-dire la grande famille du genre humain.

À l'aube du ^{xxi}e siècle, elle apparaît comme l'un des fondements essentiels des sociétés nationales et de l'ordre international nouveau en gestation. La solidarité n'est-elle pas le nouveau nom de la justice et de la paix dans le monde, sans lesquelles les droits de l'homme demeurent une illusion ou une utopie ?

D. COLARD

Maître de conférences de droit public à l'université de Besançon

**CENTRE THOMAS MORE – B.P. 105
F – 69210 L'ARBRESLE**

20 – 21 Mai 1989

TABLE RONDE

BIOLOGIE ET EXPÉRIMENTATION SUR L'HOMME

avec **Odile FICHOT**, C.N.R.S. – Institut Pasteur, **François-André ISAMBERT**, Directeur d'Études, Sociologie de l'Éthique à l'E.H.E.S.S., **Anne LANGLOIS**, philosophe, Comité d'Éthique de l'Hôpital Henri Mondor, **Nicole LERY**, Laboratoire de Médecine Légale, Lyon, **Dominique THOUVENIN**, Faculté de Droit de l'Université de Lyon, et d'autres collaborateurs.

SYMÉTRIE ENTRE DROITS ET DEVOIRS DANS LA CHARTE AFRICAINNE DES DROITS DE L'HOMME

Introduction.

Les droits de l'homme sont une manifestation de l'une des antinomies fondamentales de la société humaine, à savoir : du rapport de l'homme et de la société, du rapport de chacun et de tous. L'évolution de la civilisation humaine a mis longtemps à se rendre compte de cette antinomie sous cette forme et à en faire un problème social. La revendication des droits de l'homme est devenue un problème philosophique et politique à l'époque où la société se préparait à la genèse du prolétariat industriel, où le système féodal de la propriété tombait en décadence et où a pris naissance, sur ses ruines, la propriété privée qui, pour vivre, avait absolument besoin de la liberté d'entreprise ainsi que de la liberté de l'entrepreneur. Après le triomphe de la révolution prolétarienne, une proclamation des droits de l'homme est faite à nouveau avec une nouvelle forme. Enfin, après la décolonisation, la Charte africaine des Droits de l'homme et des peuples a été adoptée à l'unanimité, le 28 juin 1981, par l'Assemblée des chefs d'État et de gouvernement de l'Organisation de l'unité africaine (OUA). Mais cette détermination n'a pas pour autant manqué de susciter quelques interrogations. Certains se sont posé la question de la nécessité d'un instrument régional, alors qu'il existait déjà des instruments à vocation universelle. D'autres, plus sceptiques, ont émis des doutes sur la sincérité de certains chefs d'État africains qui, par le passé, s'étaient très peu souciés de la protection des droits de leurs concitoyens. Dans les nouvelles relations avec la société, les responsables africains veulent « veiller à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et, d'une façon générale, contribuer à la promotion de la

santé morale de la société ». Ces dispositions semblent exprimer une volonté d'asseoir la lutte pour l'avènement du respect des droits de l'homme et des peuples sur des valeurs fondamentales de la culture africaine.

L'inspiration culturelle commune n'a pas pour autant réussi à cacher les divergences d'approche qui font que la Charte africaine est à l'évidence, le résultat d'un compromis entre les tenants de deux conceptions diamétralement opposées : ceux fidèles à l'inspiration purement occidentale de la prédominance de l'individu, et ceux liés à la conception, dite collectiviste, des droits des peuples. Malgré ces interrogations, au demeurant compréhensibles, l'important n'est-il pas de disposer à l'échelle continentale d'un instrument juridique que tous les combattants pour les droits de la personne humaine pourraient à tout moment invoquer ?

La Charte constitutive de l'OUA est très laconique sur la question des droits de l'homme. L'unique référence qui y est faite à ces droits résulte d'un souci de promouvoir le rapprochement entre États-membres. Cet oubli du citoyen au profit des États en dit long sur la conception que les fondateurs de l'OUA avaient des droits de l'homme. Mise à jour, la Charte africaine des Droits de l'homme et des peuples veut répondre à ces nombreuses questions, dont celle des devoirs de l'individu, que nous essaierons de cerner au cours de cette courte réflexion. Car nous craignons que, dans la discussion sur les droits de l'homme, le silence sur les devoirs ne réintroduise la violence parmi les hommes.

1. De la notion des droits de l'homme.

Pour une société, les critères que l'on appelle « droits de l'homme » sont normalement définis dans un système juridique (la législation ou le droit coutumier). L'idée selon laquelle il existe une corrélation entre le régime juridique et l'état de développement correspondant s'avère justifiée. D'après une analyse unilatérale fréquemment appliquée aux problèmes du « tiers monde », l'ensemble des structures juridiques d'un pays est déterminé par son niveau de développement et d'intégration ; cependant, il conviendrait aussi de voir l'inverse : soit par la manière dont il assure la protection des droits fondamentaux, soit par un régime juridique qui influence le niveau de développement et d'intégration du pays. Ainsi les droits de l'homme correspondent à un certain état de la société. Avant d'être inscrits dans une Constitution ou dans un texte juridique, ils se sont manifestés sous la forme de mouvements sociaux, de tensions historiques, d'évolution des mentalités vers une autre manière de sentir et de penser.

Depuis les revendications des XVII^e et XVIII^e siècles, les droits de l'homme se situent dans un débat d'idées ; ils sont le fleuron d'une vigilance de l'esprit face aux pressions des pouvoirs établis, des habitudes mentales, des modes de gouvernement, héritiers d'ordres plus anciens. Comme l'esprit, l'idée est dynamique ; elle traverse le tissu de l'histoire pour inventer du neuf ; elle dérange. Il ne s'agit pas d'un simple reflet d'un état de choses. Aussi la Déclaration des droits de l'homme est ce mouvement de l'esprit, en même temps qu'elle répond au besoin élémentaire de se protéger sur le plan physique et moral contre les abus du pouvoir, contre les inégalités des rapports de force.

Comme on le sait, la lutte pour l'indépendance a connu un grand essor dans la plupart des pays africains, mais l'indépendance est encore hypothétique dans les circonstances actuelles où vit la majorité de ces jeunes États. Le sombre tableau de la situation des droits de l'homme en Afrique, qu'il s'agisse de l'Afrique occupée ou de l'Afrique indépendante, constitue un défi à la morale internationale et à la conscience humanitaire. Une mobilisation plus importante de la communauté et de l'opinion internationale contre les régimes décriés hâterait la fin des souffrances des Africains vivant encore sous domination étrangère. Mais là où tout est à faire, c'est quand il s'agit de « situations despotiques » existant dans de nombreux pays d'Afrique dits libérés ! Certains se font volontiers bonne conscience en invoquant toutes sortes de prétextes comme si en leur for intérieur ils ignoraient que l'oppression, comme phénomène, n'est pas nécessairement une affaire de pigmentation ou de géographie, pour qu'on puisse dire que les tyrannies néo-colonialistes, mettant apparemment aux prises Africains contre Africains, ne doivent pas intéresser les partisans des justes causes et du triomphe des droits de l'homme. Ainsi peut-on se demander avec raison si l'avènement des indépendances en Afrique a amélioré la situation des droits de l'homme.

2. L'Afrique et les droits de la personne humaine.

La notion des droits de l'homme est issue de la tradition occidentale à la suite de la théorie de Locke, sur la relation contractuelle individu-État. Cette notion est marquée par la nécessité de protéger l'individu contre le pouvoir de l'État. Il y a ici deux aspects intimement liés aux droits de l'homme : la personne humaine et le droit. On a souvent appliqué aux sociétés africaines des concepts élaborés à partir de structures socio-économiques qui n'étaient pas celles de l'Afrique. Au-delà des similitudes régionales et de certaines caractéristiques communes qui semblent donner à l'ensemble des droits africains une

certaine unité de concepts, de techniques, de rapports sociaux, de la justice, chaque région de l'Afrique précoloniale révèle une civilisation originale dont l'étude a débouché sur une somme de valeurs africaines hétérogènes et dynamiques.

Avant la colonisation cependant, la majorité des droits africains ont présenté, entre autres, les caractéristiques communes suivantes : **paysanne, communautaire, sacrée ou religieuse, orale, inégalitaire relative.**

Avec la colonisation donc, deux modes de vie se sont affrontés, et donc deux politiques du droit. Une base économique nouvelle et les conditions d'une civilisation étrangère ont conduit à une série de changements. D'abord les droits africains cessent d'être essentiellement paysans parce qu'influencés par les nouvelles structures économiques et sociales. Ensuite, les anciens droits paysans subissent des modifications sous l'influence des structures nouvelles. De plus, ce nouveau droit d'inspiration étrangère est axé sur l'individu en tant que fin suprême du droit, contrairement à l'esprit communautaire qui dominait la vie sociale africaine d'autrefois.

Bien qu'il ne s'agisse que de l'homme considéré dans ses rapports avec ses semblables, c'est l'homme seul qu'on cherche à atteindre à travers le groupe : dès lors naît une conception individualiste du droit où l'individu prime le groupe. L'individu est considéré, selon cette nouvelle conception, comme titulaire de droits naturels, inaliénables et sacrés. Il possède une zone d'autonomie dans laquelle le pouvoir public ne peut pas pénétrer. Une telle conception aurait été concevable si, contrairement à ce qui s'est passé en pratique, le colonisateur avait donné aux Africains sous sa domination les droits civiques et politiques qui les auraient sortis du pur et simple statut d'objets.

Pour expliquer la nature de l'humanisme africain, la contribution spécifique et traditionnelle à l'idée des droits de l'homme qu'il représente, il faut prendre en considération trois critères de valeur :

- Premièrement, l'humanisme africain ne sépare pas l'individu et ne supprime pas non plus ses différentes composantes afin de privilégier sa dimension matérielle aux dépens des autres dimensions. Pour l'humanisme africain, l'homme est homme dans sa totalité.

- Le deuxième aspect est le fait qu'il n'aliène pas l'individu vis-à-vis de la société. Autrement dit, l'individu et la société forment une unité dialectique de rapports indispensables à leur existence. Dans une telle situation, l'individu n'est pas opposé à la société, mais bien sa partie vitale qui ne peut se justifier qu'en elle et à travers elle. Les droits et les devoirs d'un tel individu existent en tant que devoirs de la société et seront exercés comme tels.

- La troisième dimension réside dans la vision générale des problèmes vitaux de la personnalité éthique de l'Afrique, face aux droits de l'homme.

De ce qui précède, on peut dire que les droits fondamentaux de l'homme ne sont particuliers à aucun système politique, pays, race ou communauté. En fait, ils ont quelque chose de fondamental. La mise en œuvre de tels droits, dans les sociétés de l'Afrique précoloniale, était axée sur des structures collectives, lesquelles étaient conçues de façon à ce qu'ils soient non seulement assurés, mais aussi qu'ils favorisent le bien-être de chaque membre de la communauté concernée. Des mesures étaient prises contre les souverains tyranniques qui piétinaient les droits de leurs sujets. Les droits d'un individu n'étaient pas garantis par l'État de façon qu'il puisse, sur sa propre instance, les faire valoir contre toute défense. Il devait s'en remettre à son groupe intime, la famille élargie ou le clan, pour atteindre les forces politiques et sociales, et seulement alors, il pouvait exercer ses droits. La classe des législateurs traditionnels africains a reconnu par conséquent certains droits comme fondamentaux et inaliénables. Il est entendu que la plupart de ces anciennes communautés africaines étaient démocratiques au regard de tels droits. Elles avaient aussi les éléments d'un choix démocratique dans la sélection des chefs et dans la solution des questions affectant tout un groupe. Elles étaient donc concernées par des droits, des institutions démocratiques et un statut de loi, qui ne reflétaient pas du tout les valeurs des sociétés occidentales.

En examinant les droits de l'homme en Afrique, Adgebite s'est même aventuré à dire que « peut-être les indigènes dans l'Afrique traditionnelle jouissaient-ils d'une plus grande liberté que dans sa contre-partie moderne ». L'observation de tels droits pouvait avoir varié d'une communauté à l'autre dans un reflet des différentes accentuations des valeurs tribales et religieuses, de telle façon que la démocratie prend ici un aspect presque relatif et non strictement interprété comme dans les situations grecques classiques. Tout ce qui peut être dit est que les habitants des communautés africaines traditionnelles observaient quelques lois orales régularisant la participation de la majorité.

3. L'approche africaine des droits de l'homme et des peuples.

Le préambule de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, adoptée à Nairobi en juin 1981, souligne avec force une approche intégrationniste et « développementaliste » des droits de l'homme. Elle innove même en mettant un accent particulier sur le droit au développement qui postule le droit à la paix et à la sécurité, tant

sur le plan national qu'international, ainsi que le droit à un environnement satisfaisant et global ; en outre, le droit au développement impose aux États un devoir de solidarité à deux dimensions, africaine et internationale (art. 21, alinéa 4). Aussi peut-on déceler dans la Charte africaine, un projet commun de société, du moins une esquisse de projet, pour toute l'Afrique, ce qui expliquerait la richesse comme les ambiguïtés, les silences ou les lacunes et les limites du texte que nous allons cerner plus loin.

La Charte africaine réaffirme son « attachement aux libertés et aux Droits de l'homme et des peuples contenus dans les déclarations, conventions et autres instruments adoptés dans le cadre de l'Organisation de l'unité africaine, du Mouvement des pays non-alignés et de l'Organisation des Nations unies » ; ce faisant, la Charte porte en elle un corps de droits dont le développement et la réalisation constitueront un véritable instrument de libération et d'épanouissement de l'homme.

Il est remarquable que d'emblée, à l'article premier, les hommes d'État africains réitèrent leur reconnaissance des droits et des devoirs énoncés et leur détermination à les promouvoir et à les protéger.

La Charte fait bien de rappeler cependant l'universalité de l'être humain, en insistant sur le fait que les droits fondamentaux de ce dernier sont fondés sur les attributs de la personne humaine.

Compte tenu donc de la liste des dispositions des droits, la Charte africaine suit le modèle des instruments relatifs aux droits de l'homme établis antérieurement.

Cependant, quatre domaines de la Charte africaine donnent une nouvelle signification aux aspects qui, jusqu'alors, manquaient à la conception « classique » des droits de l'homme :

- l'importance accrue des droits des peuples en tant que droits collectifs par rapport aux droits individuels ;
- le droit à l'autodétermination et le droit au développement ;
- les devoirs des individus ;
- l'apartheid en tant que crime contre l'humanité.

L'engagement des États-Membres de l'OUA d'aider les pays africains encore sous régime colonial à réaliser leur indépendance, fut une force majeure en vue d'établir l'OUA. Ce qui plus tard influença également la rédaction de la Charte dite de « Bandjoul ». En 1981, c'est de la réalisation de l'indépendance de la Namibie que les signataires de la Charte avaient le plus grand souci ; bien entendu, en relation avec la lutte pour « one man vote » en Afrique du Sud. Le préambule de la Charte africaine souligne clairement les préoccupations particulières des auteurs. On est donc en droit de dire que l'autodétermination et le droit au développement étaient considérés comme centraux à l'ensemble de la Charte.

4. Des droits et des devoirs garantis.

Les documents de base pour les relations interafricaines étaient les deux Chartes de l'ONU et de l'OUA. Dans son préambule, en plus de quatre articles de substance, la Charte de l'ONU mentionne le respect des droits de l'homme comme base des relations internationales.

Dans son préambule et dans ses vœux, la Charte de l'OUA réaffirme les principes de la Charte des Nations unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Elle mentionne également le droit à l'autodétermination, l'éradication du colonialisme, le bien-être et la prospérité des peuples africains et un soutien matériel, moral et diplomatique aux mouvements de libération (E.-R. Mbaya, 1985). Paradoxalement, l'assertion prohibitive selon laquelle l'OUA n'était pas « un tribunal habilité à juger les affaires intérieures d'un quelconque de ses États-membres », était typique de l'inhibition que les membres s'imposaient, non tant pour protéger leurs droits légitimes que pour écarter la préoccupation internationale devant de gros abus relatifs aux droits de l'homme dans quelques États africains.

La dénomination « droits de l'homme et des peuples » donnée à la Charte africaine est une tentative pour répondre à trois préoccupations. Elle tente d'abord et avant tout, d'instaurer un compromis entre des courants africains contradictoires qui opposent les progressistes et les modérés. Elle veut en même temps rapprocher les partisans de la théorie des droits individuels de ceux qui soutiennent la théorie des droits collectifs. Elle fournit enfin quelques aspects de nouvelles dispositions introduites dans la Charte, qui concernent non seulement les droits civils et politiques que peuvent réclamer les individus, mais encore le droit à la souveraineté permanente sur les ressources naturelles et le droit à l'autodétermination, qui ne peuvent se réaliser que collectivement sous leurs aspects sociaux, économiques et culturels. S'inspirant de la Charte des Nations unies, de la Déclaration universelle et de la Charte de l'OUA, ainsi que d'autres instruments internationaux, la Charte africaine reconnaît franchement, au paragraphe 7 de son préambule, la conviction qu'il est « essentiel d'accorder désormais une attention particulière au droit au développement ; que les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant dans leur conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques ».

La première série des droits et des devoirs mentionnés dans la Charte indique l'engagement à un développement total – économique, social, culturel, moral, politique, etc. – qui doit être fondé sur les droits de l'homme. Les droits garantis sont une combinaison de droits civils et

politiques aussi bien que sociaux, économiques et culturels, dont la jouissance pourra être individuelle ou collective. Ces droits peuvent être exercés sans aucune distinction quant à la race, au groupe ethnique, au sexe, à la religion, à la liberté d'opinion, politique ou autre, à l'origine nationale ou sociale, à la fortune ou à la naissance ou quelque autre situation sociale.

La deuxième série des droits est composée des droits de groupe (collectifs) prévus aux articles 18 à 26 : l'art. 18 reconnaît la famille comme l'unité naturelle, base de la société ; les droits des femmes et des enfants sont protégés ; les personnes âgées ou handicapées ont droit à des mesures spéciales assorties à leurs besoins physiques ou moraux ; l'égalité de tous les peuples dans la jouissance du même respect et des mêmes droits s'exprime dans l'art. 19, avec la disposition additionnelle que rien ne pourra justifier la domination d'un peuple sur l'autre.

A la différence des Conventions européenne et américaine de beaucoup antérieures, la Charte africaine insiste sur le droit au développement. Finalement, la Charte africaine réaffirme la confiance dans le droit international général, relatif aux droits de l'homme et des peuples, basé sur les instruments de l'ONU et de l'Afrique. Comme moyen subsidiaire de déterminer les principes du droit, elle se réfère à d'autres Conventions internationales générales ou spéciales, établissant des règles connues et reconnues expressément par les États-membres de l'OUA, par les coutumes africaines compatibles avec les normes internationales touchant les droits de l'homme et des peuples, les coutumes généralement acceptées comme lois, les principes généraux de droits reconnus par les États africains aussi bien que les précédents légaux.

5. *L'approche africaine du concept général de devoirs.*

S'il apparaît que l'État a des obligations envers les individus, ceux-ci ont des devoirs envers la collectivité : par rapport à la société, la famille, la communauté, aussi bien africaine qu'internationale. La Charte africaine pose, pour ainsi dire, le **principe de solidarité sociale**.

Le concept des devoirs est toujours la partie contraignante du droit international des droits de l'homme. Dans l'Afrique traditionnelle, les droits étaient toujours inséparables de l'idée de devoirs. Dans cette Afrique-là, même travailler était à la fois un droit et un devoir. Le travail était plus qu'une façon de gagner sa vie, un mode de vie établi en communion avec les forces de la nature et comprenant en même temps

l'accomplissement des rites. L'idée d'un contrat social des seuls humains par lequel on s'engage à travailler pour le compte d'un étranger, en vue de gagner un salaire, était impensable. Le travail s'exerçait principalement au profit du groupe, mais également pour le compte de l'individu. Dans certaines unités sociales, dont le caractère communautaire était plus prononcé, une division du travail par âge permettait de mettre chacun à contribution pour assurer, dans les meilleures conditions, la vie et la prospérité de tous. Toutes les classes d'âge étaient ainsi intégrées dans les structures de travail et le chômage était par conséquent inconnu. Dans la Charte africaine, on trouve les droits et les devoirs placés côte à côte. Il font, ensemble, l'objet de la première partie de la Charte, avec les droits au chapitre premier et les devoirs au second.

Si la formulation des droits et des devoirs de l'homme semble justifiée par l'histoire africaine précoloniale et par le fait bien connu que l'être social est essentiellement un faisceau de droits et d'obligations, elle n'en recèle pas moins quelques sujets d'inquiétude. En effet, faut-il comprendre, par le parallèle établi entre « droits » et « devoirs », qu'il y aurait un rapport de dépendance entre les deux notions ? Autrement dit, ne peut-on pas craindre que la non-observation des devoirs par les individus et les autres groupes non-étatiques dispense l'État de sa fonction première, qui est celle de veiller à la protection des droits de ses citoyens ? Bien entendu, la protection des droits des citoyens est en même temps un contrôle sur l'exécution des obligations à l'égard d'autrui. Dès lors, droits et obligations doivent être des normes explicitement inscrites dans l'ordre juridique concerné, afin d'être positivement garantis. Aussi ne semble-t-il pas pertinent d'isoler « droits » et « devoirs », qui constituent, dans un ordre juridique globalement efficace, les deux faces d'une même pièce normative (Ngom S. B., 1984, 73) ?

Cela correspond aux intentions de la Charte africaine déjà définies dans le préambule paragraphe 7 : « Considérant que la jouissance des droits et des libertés implique aussi l'accomplissement des devoirs de la part de chacun [...] ».

La Charte africaine n'est pas le premier document à avoir lancé l'idée des devoirs des individus. Déjà le fronton qui couronne l'édifice de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, marque les liens entre les individus et la société. Le paragraphe 1^{er} de l'article 29 est bien connu. Il est manifeste que cette approche et celle « orientée » de la communauté africaine à l'égard des droits de l'homme forment un ensemble commun. Cependant, l'approche africaine du concept des devoirs et droits de l'homme est différente de celle des pays socialistes qui instituent des droits symétriques ou réciproques et des obligations entre l'individu et l'État.

En effet, le concept des droits de l'homme dans les pays socialistes dérive des structures socio-économiques de l'État. Les valeurs devant être protégées dépendent aussi de l'ordre social de l'État. Suivant l'approche matérialiste de la philosophie marxiste, les droits de l'homme sont « déterminés par les conditions matérielles de vie » (Kartashnik, 1982). Alors que le système capitaliste de l'Occident concernant les droits de l'homme est dénoncé comme dépendant de la classe, le système marxiste établit les droits de l'homme conditionnés à la participation de l'État. Les droits de l'homme sont donc considérés comme « droits des citoyens », lesquels sont subordonnés à l'État. Par conséquent, les idées des droits de l'homme sont comprises comme des « préventions sociales » qui seront créées comme droits par l'État ; la réalisation des droits sociaux, économiques et culturels comme catégorie des droits ayant une priorité sur les droits individuels et politiques.

De la compréhension marxiste du rapport entre l'individu et l'État, il s'ensuit que les droits individuels doivent être protégés sur le plan national seulement. L'État constitue toujours l'autorité ultime des droits de l'homme. Des droits sont accordés aux citoyens par les organes de l'État comme contre-partie de leur accomplissement des obligations envers l'État (Przetacznik, 1977, 248 et suiv.).

De cette description très sommaire de l'approche marxiste des droits de l'homme, nous pouvons déjà constater quelques différences majeures par rapport à l'approche africaine. Alors que celle-ci a été décrite comme une approche « morale ou spirituelle » de ces droits, le concept marxiste, quant à lui, est délibérément matérialiste. De plus, rien de semblable ne pouvant être défini dans le concept marxiste comme les « vertus de leur tradition historique et les valeurs de la civilisation africaine » qui devrait « inspirer ou caractériser » le concept des droits de l'homme et des peuples. Cependant, nous ne devons pas sous-estimer le fait que l'Afrique est constituée par plus de 50 États, lesquels suivent des lignes idéologiques et politiques différentes et façonnent ainsi leur propre compréhension des droits de l'homme.

Différent du concept de la communauté orientée africaine, basé principalement sur la famille (étendue) qui doit être protégée par l'État (art. 18), et à qui l'individu doit certains devoirs, en toute première place, le concept marxiste des droits de l'homme pourrait être considéré comme celui de « l'État orienté », car il se concentre sur l'État comme étant la seule collectivité d'importance, à laquelle l'individu doit obéissance. Alors que, dans la Charte africaine, les droits individuels et collectifs sont placés côte à côte, dans le concept collectiviste les droits individuels sont en fonction de l'intérêt de l'État.

Compte tenu de ces différences, nous pouvons dire que le concept marxiste des droits de l'homme et l'approche africaine, qui paraissent à première vue se ressembler, coïncident seulement dans les rhétoriques

et sur le plan superficiel. Les différences apparaissent si l'on regarde avec plus de détails l'art. 18, où la famille est décrite comme un lien naturel et une base de la société, et par l'analyse du chapitre II sur les devoirs.

L'article 27, paragraphe 1 de la Charte africaine énonce le principe général : « Chaque individu aura des devoirs envers sa famille et la société, l'État et les autres communautés légalement reconnues, ainsi que la communauté internationale ».

A nouveau, notons que la priorité est donnée à la famille sur toute autre structure sociale. Toutefois, la signification « d'autres communautés légalement reconnues » dans le contexte des devoirs, doit être clarifiée. Étant donné le fait que cette notion était placée entre l'État et la communauté internationale, on peut conclure que les rédacteurs de la Charte ont pensé aux organisations africaines qui ont des structures principalement régionales ou subrégionales, comme l'OUA elle-même, ou des communautés économiques subrégionales. Cette interprétation qui pourrait être soutenue par les clauses de l'art. 28 paragraphe 8, qui contient le devoir de l'individu de contribuer à la promotion et à la réalisation de l'Unité africaine, pourrait toutefois signifier que ces structures sociales qui jouent un rôle majeur en Afrique aujourd'hui, et pour qui l'allégeance de l'individu est sans aucun doute, à savoir les groupes ethniques africains, sont délibérément exclus du champ de la Charte africaine. Bien que cela soit à l'encontre d'un important aspect de la réalité dans les États africains, il pourrait être pris comme un simple exemple de la répugnance des gouvernements africains envers le tribalisme.

L'art. 27, paragraphe 2, contient une dérogation générale des droits et libertés de chaque individu en faveur des « droits des autres, de la sécurité collective, de la moralité et de l'intérêt commun ». Les dispositions de cet article ont déjà été énoncées dans l'article 29, paragraphe 2, de la Déclaration universelle, qui stipule que « dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public ou du bien-être général dans une société démocratique ». Si les États africains voulaient supprimer les droits contenus dans la Charte africaine, ils pourraient aisément trouver un modèle de référence dans les termes très vagues et généraux de ces stipulations.

Ainsi, étant donné le fait que cette clause dérogatoire est contenue dans le chapitre concernant les devoirs, on pourrait arguer qu'elle ne peut pas être utilisée en accord seulement avec des devoirs spécifiques énumérés dans l'article 29. Une telle interprétation se justifie par le fait que dans l'article 27, paragraphe 2, on semble se référer aux droits et

libertés de chaque individu à l'encontre de l'individu en général.

L'article 28 contient un devoir de l'individu à la non-discrimination, au respect mutuel et à la tolérance qui peut-être interprété comme devant s'adresser aussi aux tensions existantes entre ethnies.

6. Des devoirs spécifiques de l'individu dans la Charte africaine.

Comme on vient de le voir, les devoirs spécifiques de l'individu font l'objet de l'art. 29, le plus détaillé des trois articles concernant les devoirs.

L'article 29 s'étend sur 8 paragraphes, énumérant les devoirs spécifiques de l'individu.

La famille vient en tête de l'énumération. Selon l'article 29, paragraphe 1, l'individu a le devoir de préserver le développement harmonieux de la famille et du travail pour la cohésion et le respect de cette famille. Il doit respecter ses parents et les assister en cas de besoin. Les devoirs à l'égard des parents, en particulier, sont une caractéristique spécifique de la Charte africaine. Des clauses semblables peuvent se trouver dans des codes de droit civil européen qui datent du XVIII^e siècle, quand les sociétés européennes d'antan différaient substantiellement de celles d'aujourd'hui, et, ce qui est assez intéressant, dans la Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme de 1948, qui toutefois n'ajoute pas grand-chose à la signification de ce devoir. En effet, la Convention américaine, dans l'article 32, paragraphe 1, déclare simplement que « chaque personne a des responsabilités envers sa famille, sa communauté et son patrimoine », tandis que la Convention européenne reste silencieuse sur cette question. L'inclusion de cette clause dans la Charte africaine peut être comprise comme une contribution conceptuelle importante, qui reflète les tentatives du Préambule, montrant que les vertus de la tradition historique et des valeurs des civilisations africaines, pourraient inspirer le concept des droits de l'homme et des peuples.

Les conséquences pratiques de l'article 29, paragraphe 2, qui appelle l'individu « à servir la communauté nationale en plaçant ses qualités physiques et intellectuelles à son service », sont difficiles à imposer. Mais, étant donné le problème de la fuite des cerveaux dans les pays africains, ces pays ont un intérêt légitime à contrôler leur investissement dans l'éducation. Cependant, la clause est si largement exprimée qu'un abus n'est pas prévu (« *Le combat pour les droits de l'homme en Afrique* », 1983, 108).

L'article 29, paragraphes 3 à 6, introduit des devoirs que les individus doivent rendre à l'État : préserver et renforcer la solidarité sociale et nationale, l'indépendance nationale et l'intégrité territoriale, et payer les impôts. Cependant, il y a une petite particularité à l'égard de ces devoirs. Chaque État impose à ses citoyens ses devoirs nationaux, par exemple, le devoir de ne pas compromettre la sécurité de l'État, de préserver et de renforcer la solidarité nationale et l'indépendance, de même que l'intégrité du pays, et de contribuer à sa défense, en accord avec la loi. En outre, l'individu devra travailler au mieux de ses capacités et payer les taxes imposées par la loi. A nouveau, ces devoirs sont généralement très profilés, qualifiés par des références à la loi seulement dans les cas de défense et de taxes, ce qui augmente le risque d'abus. Étant donné le lien d'allégeance habituellement plutôt faible des nationaux africains qui sont au service de leurs jeunes États, l'énumération d'une liste de tels devoirs peut être aussi interprétée comme une indication d'un besoin particulier des États africains en face de la solidarité et de l'édification nationales.

L'article 29, paragraphe 7, donne un autre exemple des tentatives de formulations pour établir un « concept africain des droits de l'homme ». Il impose à l'individu, par exemple, le devoir de : « préserver et de renforcer les valeurs culturelles positives africaines, dans ses relations avec d'autres membres de la société, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de consultation, et, en général, de contribuer à la promotion du bien-être moral de la société [...] ». Il n'est pas indiqué qui décide de ce qui pourrait être considéré comme « des valeurs culturelles positives africaines » ; toutefois, il est clair que cette stipulation était destinée à renforcer l'importance du riche héritage culturel de la société africaine moderne.

Par contraste, l'article 29, paragraphe 8, articule un défi actuel majeur pour l'Afrique, quand il fait appel aux individus : « de contribuer au mieux de leurs possibilités, à tous moments et à tous les niveaux, pour la promotion et l'accomplissement de l'Unité africaine ». Cette disposition, qui transfère le concept de la solidarité nationale sur le plan régional, est une autre innovation conceptuelle importante de la Charte africaine. Elle incarne, dans la liste des devoirs de l'individu, une perspective qui va bien au-delà de l'État-Nation.

7. De la signification des devoirs de l'individu dans la Charte africaine.

La Charte africaine met en lumière une corrélation entre droits et devoirs¹.

Les auteurs de la Charte africaine ont voulu éviter l'individualisme forcené, l'irresponsabilité et l'égoïsme qui menacent les sociétés africaines contemporaines. Car, comme le dit Collomb, exister en Afrique, c'est renoncer à l'être individuel particulier, compétitif, égoïste, agressif, conquérant, pour être avec les autres dans la paix et l'harmonie avec les vivants et les morts, avec l'environnement naturel et les esprits qui le peuplent ou l'animent². Il s'agit de sauvegarder des valeurs et vertus de solidarité et de communauté que d'autres peuples ont perdues. La Charte entend les valoriser et les développer en précisant et en privilégiant certains devoirs tant de l'individu que de la société. C'est cet accent particulier, cette volonté de majorer, de souligner les devoirs, en se fondant sur les traditions africaines, qui constitue l'originalité du chapitre II (articles 27 à 29) de la Charte.

Les devoirs de l'individu : le citoyen n'a pas que des créances sur la collectivité nationale ou l'État, il a également à son endroit des obligations (Glèle M.A., 1985). Somme toute, ces devoirs édictés par la Charte ne sont pas excessifs, ils font partie de l'univers culturel de tout homme : en Afrique, ils sont encore pleinement vécus et assumés ; on voudrait les voir se perpétuer et ne pas disparaître avec une certaine forme de « développement ou modernisation ».

Si la Charte consacre son chapitre II de la première partie aux devoirs, elle n'y traite que des devoirs de l'individu ; ceux de l'État n'apparaissent pas, dans l'ordonnement juridique, en contre-poids, par symétrie. Les devoirs de l'État ont été énoncés dans le chapitre I « des droits de l'homme et des peuples », comme corollaire des droits reconnus

1. Pour curieux que paraisse ce trait, il n'est point original. En effet, de nombreuses Constitutions africaines, en particulier la Loi fondamentale de la République populaire du Bénin de 1977, la Constitution du 8 juillet 1979 de la République populaire du Congo, les Constitutions du Gabon, du Zaïre, du Togo, de la Somalie, la Charte nationale algérienne du 27 juin 1976... le stipulent déjà. Des dispositions similaires se retrouvent dans les Déclarations ou Conventions internationales. De même, la Déclaration américaine de Bogota de 1948 énonce un certain nombre de devoirs de l'individu envers la société et la communauté (chap. III, articles 24 et 38), tels que le devoir de s'instruire, le devoir d'obéir à la loi, le devoir de payer les impôts et le devoir de travailler. La Convention américaine relative aux droits de l'homme consacre son chapitre 5 aux devoirs des personnes. L'article 32 traite de la « Corrélation entre droits et devoirs : toute personne a des devoirs envers la famille, la communauté et l'humanité. Les droits de chaque personne sont limités par les droits d'autrui, par la sécurité de tous et par les justes exigences du bien commun, dans une société démocratique » (GROS ESPIELL H., 1975).

2. COLLOMB, cité par Kéba Mbaye, 1984.

et garantis. Ainsi, droits et devoirs s'équilibrent et s'intègrent harmonieusement, tant en ce qui concerne l'individu que dans les rapports de ce dernier avec la Communauté nationale et l'État.

L'accent mis par le constituant africain sur les devoirs de l'homme face à ses droits s'explique probablement à la fois par la conception même de l'individu dans la société africaine et par la prise de conscience de l'état de sous-développement dans lequel se trouvent les pays africains. Reconnaître qu'en Afrique, l'individu ne vaut que par rapport au groupe auquel le rattachent tant de liens dont la signification échappe à l'Européen, c'est admettre que les droits fondamentaux de cet individu devront toujours être en quelque sorte « rapportés » au groupe. Les devoirs de l'individu envers le groupe – qui vont en grandissant suivant le degré dans la hiérarchie sociale – constitueront donc moins des restrictions aux droits de l'individu que les conditions sine qua non de leur jouissance ; en d'autres termes, c'est dans la mesure où l'individu aura rempli ses devoirs envers son groupe qu'il pourra exercer ses droits d'une façon indépendante. Le problème fondamental de la plupart des États africains n'est-il pas d'élargir les dimensions de ce groupe, qui était et est encore avant tout tribal, jusqu'à ce qu'il devienne une nation ?

Telle est sans doute, grossièrement résumée, la double justification de l'importance accordée en Afrique aux devoirs de l'individu. Or, dans la mesure où la nécessité de sortir du sous-développement deviendra l'objectif du groupe entier, les obligations traditionnelles de l'individu envers le groupe rejoindront les conclusions de l'analyse moderne aboutissant à l'indispensable mobilisation des hommes.

Lorsqu'on recherche quels sont les devoirs pris en considération par les constituants africains, le devoir de travailler, le devoir de contribuer aux charges publiques en s'acquittant des impôts et des autres contributions sociales, le devoir de participer à la défense de la patrie et le devoir d'obéir à la loi sont le plus souvent cités³.

En conformité avec le sixième paragraphe du Préambule de la Charte africaine qui indique « que la jouissance des droits et des libertés implique également l'accomplissement de devoirs », les catégories de droits énumérés se terminent par un ensemble de devoirs. De même que par la structure du document, ces devoirs sont groupés en 2 catégories, les devoirs de l'État, et ceux qui incombent à l'individu. Les premiers ont été indiqués dans les articles antérieurs sur les droits et les libertés. Par exemple, le droit de jouir de la meilleure santé possible est assorti du devoir de la part des États de prendre les mesures nécessaires pour protéger la santé de leurs peuples et d'assurer qu'ils reçoivent des soins médicaux en cas de maladie. De même, le droit à l'éducation suppose le devoir de l'État d'assurer la promotion et la

3. VASAK K., 1967. Voir aussi : Ziegler J., 1964, 23, 27.

protection de la moralité et des valeurs traditionnelles reconnues par la communauté, et d'après l'article 22, les États ont le devoir individuel et collectif d'assurer l'exercice du droit au développement. Les droits des individus sont exposés dans les articles 27, 28 et 29. Le premier traite des devoirs de l'individu vis-à-vis de la famille, de la société, de l'État et d'autres communautés légalement reconnues et à l'égard de la communauté internationale. Le 2^e décrit le devoir de respecter et de considérer les autres humains sans discrimination et de maintenir des relations visant à promouvoir la tolérance et le respect mutuels. Le 3^e développe les devoirs mentionnés à l'article 27. Ceci comprend le développement harmonieux de la famille, le service de la communauté, la défense de la communauté, la défense de la sécurité nationale, le renforcement de la solidarité sociale et nationale, la préservation de l'indépendance nationale et de l'intégrité territoriale, le paiement des impôts, le renforcement des valeurs africaines positives et la contribution à la promotion et à l'achèvement de l'Unité africaine.

En introduisant ainsi les devoirs individuels dans un instrument international, la Charte africaine crée une innovation. Jusqu'ici, on énumérait habituellement des droits qui, par implication, imposaient des devoirs aux États (Mbaya E.R., 1987). Qui sera responsable en cas de graves manquements largement répandus vis-à-vis des devoirs individuels : les États ou les individus ? La responsabilité de l'État concernant ces devoirs implique au moins l'obligation d'en inculquer les principes et l'idéal à leurs citoyens.

L'incorporation des devoirs dans la Charte africaine est un aspect important de l'approche envisagée par la communauté orientée, qui, comme nous pouvons le voir par exemple dans l'article 29, se fonde sur la famille et la communauté nationale et parvient jusqu'à l'objectif de l'Unité africaine. Dans les communautés traditionnelles africaines, les droits vont avec les devoirs, et l'individu est spécialement préparé pour assumer ses responsabilités sociales.

Préserver de telles valeurs culturelles africaines était l'une des stipulations de la Charte. En conséquence, « l'exposé d'introduction » à la réunion des experts pour la préparation de la rédaction de la Charte africaine, à Dakar, faisait ressortir que : « La conception de l'individu qui est totalement libre et complètement irresponsable et opposé à la société, n'est pas en accord avec la philosophie africaine ».

Toutefois, les devoirs des autres groupes intermédiaires n'ont pas été mentionnés délibérément, étant donné que ces devoirs ne sont pas compris en tant qu'obligations de l'individu envers son peuple. Ces structures sont – tout au plus – comprises seulement indirectement par référence aux devoirs de la société ou autres communautés reconnues (article 27) ou à la solidarité sociale. On peut relever ici un certain paradoxe dans le fait que la Charte en appelle aux traditions

historiques et aux valeurs de la civilisation africaine, mais en même temps, elle reste silencieuse quant à ces soi-disant structures traditionnelles. Cependant, l'accent est souvent mis sur la présente situation historique qui est caractérisée par l'édification nationale et la consolidation de l'État africain moderne.

Le concept des devoirs dans la Charte africaine a des racines et une portée différentes quand on les compare aux obligations des États européens occidentaux. Il pourrait dépendre beaucoup plus de la conception idéologique de l'État africain concerné, qui joue le rôle important de conceptualisation, et non dans la pratique des devoirs individuels. Selon les orientations libérale, socialiste ou marxiste de l'État, les devoirs de l'individu acquièrent un sens différent. En particulier, il y a un danger que les États puissent essayer d'utiliser des devoirs pour relativiser certains droits de l'homme proclamés ; par exemple, la liberté de mouvement (article 12) pourrait être limitée par le devoir de mettre une de ses capacités intellectuelles ou physiques au service de la communauté nationale (article 29, paragraphe 2).

L'emploi abusif des stipulations du devoir est davantage facilité par une très générale et même vague rédaction de ce chapitre, de même que par le fait d'une différence d'interprétation de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme ; il n'y a pas de clauses spécifiant les limitations possibles des droits par les devoirs mentionnés. Donc, cela devrait être important de clarifier et d'assurer que la protection des droits de la Charte africaine ne puisse pas être handicapée par les stipulations de la Charte sur les devoirs.

Toutefois, les dangers inhérents à n'importe quelles clauses sur les devoirs ne devraient nous empêcher de constater le fait que ces devoirs constituent déjà une partie du droit de la plupart des États africains. Leur incorporation dans un document régional des droits de l'homme devrait permettre leur usage d'une façon plus nette et transparente et même autoriser, en quelque sorte un contrôle international. Parce que les devoirs dans la Charte africaine sont généralement rédigés pour un État qui se réfère à eux, pour déroger aux droits garantis, qui pourrait donc mettre sur ce même État le fardeau de la preuve en cas de violation des droits ? dans le cas où les violations des droits de l'homme sont portés devant la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, la Commission pourrait bien considérer que les dérogations, sous le prétexte des devoirs, sont justifiées. Comme les devoirs ne sont pas correspondants aux droits spécifiques, la situation risque de devenir critique et le travail de la Commission inopérant.

Nous savons aussi que si la philosophie politique n'est pas favorable au développement des libertés publiques, les structures politiques ne contribuent pas non plus à leur épanouissement. Par exemple, en Afrique, le contenu de la notion d'ordre public s'est tellement élargi

qu'il permet finalement d'apporter à l'exercice des libertés publiques des restrictions pour toute espèce de motif. Ces atteintes à l'ordre public recouvrent tout ce qui pourrait non seulement remettre en cause le régime établi et présenter une alternative, mais simplement constituer une critique, aussi justifiée soit-elle, des institutions et de la politique officielle. Dans cet ordre de pensée, les mesures d'interdiction et de dissolution des partis politiques non-gouvernementaux ne se comptent plus. C'est l'une des techniques employées par les dirigeants africains pour éliminer de la scène politique des rivaux considérés comme dangereux et parvenir à établir le système du parti unique ou dominant.

Si l'extension de la notion d'ordre public permet ainsi de porter des atteintes très graves aux libertés publiques, la répression est encore facilitée par la possibilité de faire appel aux circonstances exceptionnelles, quelles que soient les techniques juridiques employées (état de crise, état d'urgence, état de nécessité, état de siège, etc.). En fait, bien qu'elle ne soit pas encore nettement formulée, il se dégage de l'Afrique une sorte de doctrine de la sécurité nationale au nom de laquelle les intérêts de l'État, tels qu'ils sont définis par le chef de l'État, priment les droits et les libertés des citoyens. On peut relever en outre des mesures purement arbitraires, c'est-à-dire celles qui n'ont aucune espèce de fondement dans les textes, mesures d'expulsion ou d'interdiction de séjour, jusqu'à la liquidation physique. Pour frapper les imaginations, on n'hésite pas à procéder à des exécutions publiques spectaculaires.

Tout se passe comme si la petite bourgeoisie au pouvoir vivait en état de siège. Toutes ses énergies, ses ressources, ses compétences sont utilisées pour survivre et assurer le maintien des rapports de production existants. Par exemple, les pays africains sont obligés de dépenser une part croissante du PNB pour construire un appareil coercitif d'État au détriment du développement économique.

Le sous-développement influe de deux façons sur les libertés publiques. D'une part, il exclut que certains droits et libertés puissent avoir un contenu concret. D'autre part, le sous-développement permet aux dirigeants africains de mettre l'accent sur les devoirs plutôt que sur les droits des citoyens.

Enfin, l'on sait que l'un des rôles des tribunaux, dont la plupart des Constitutions affirment l'indépendance à l'égard du pouvoir politique, est d'assurer la protection des droits et libertés du citoyen. En fait, nous pouvons constater en Afrique, deux phénomènes dont l'examen mériterait de plus amples développements : d'une part, la politisation de la justice ordinaire, d'autre part, l'extension de la justice politique au détriment de la justice ordinaire, lorsque les circonstances s'y prêtent.

Notre volonté de comprendre l'effort fait par l'Afrique pour la conceptualisation de ces droits et l'élaboration d'un instrument juridique approprié ne nous dispense pas de la critique nécessaire.

Conclusion

La Charte africaine des Droits de l'homme et des peuples avait l'intention de refléter la conception africaine des droits de l'homme, sur la base de la philosophie africaine du droit, des traditions historiques et des valeurs africaines des sociétés, ainsi que des vastes besoins de l'Afrique. Comme un résultat essentiel de cette délibération « afrocentriste », un ensemble de droits des peuples, ainsi que des devoirs des individus ont été incorporés dans la Charte africaine, renforçant les valeurs de solidarité de groupe et de responsabilité sociale de l'individu, enracinées fermement dans les traditions africaines.

L'introduction du concept de droit des peuples apparaît comme l'innovation majeure de la Charte qui soulève bien des questions fondamentales. En attendant, n'importe quelle pratique d'État ou de la Commission africaine des Droits de l'homme et des peuples peut être établie dès lors que la Charte est entrée en vigueur, le 21.10.1986. Tout en faisant des tentatives de réflexion quant à la signification et à l'importance de ce concept, nous ne voulons en rien ôter à la doctrine légale son devoir de contribuer à la clarification de la signification de ces innovations dans la théorie générale des droits de l'homme.

La liste des droits de l'individu mentionnés dans la Charte satisfait en même temps le vœu d'accommoder les valeurs traditionnelles et celui de compenser les droits de l'individu par des responsabilités auxquelles il est soumis comme membre d'une communauté donnée.

Une étude pour la Sous-Commission pour la Prévention de la discrimination et de protection des minorités qui donne un exposé compréhensif de la question des devoirs de l'individu, a conclu que les limitations des droits et des libertés de l'homme, résultant de ces devoirs, doivent être interprétés le plus exactement possible, les restrictions devant être imposées ou autorisées par la loi.

Bien que rien ne soit prévu dans la Charte africaine en ce qui concerne les limitations, cette lacune pourrait être comblée par analogie avec les références de l'article 60 de la Charte africaine sur « les principes applicables », qui prévoient que la Commission devra s'inspirer du droit international, comme, « inter alia », de la Déclaration universelle des Droits de l'homme. Dans les Constitutions libérales de l'Europe Occidentale, les devoirs de l'individu sont rarement mentionnés. Les devoirs sont tenus seulement comme formant implicitement une partie de la Constitution (Gotz und Hofmann, 1983). Cependant, dans la tradition du droit naturel européen, les devoirs peuvent être pris comme partie intégrante de la situation légale de l'individu. Sans être en mesure d'approfondir davantage ce sujet, limitons-nous aux devoirs de l'individu

qui découlent de son existence communautaire⁴, concept qui semble être similaire aux idées des rédacteurs de la Charte africaine. Ces points de similarité existent entre la tradition du droit naturel européen et des traditions du droit africain de l'époque précoloniale. Toutefois, sans élaborer en profondeur ces parallèles historiques très intéressants, on peut dire que l'Europe a une longue tradition de devoirs de l'individu, quoique ses traditions aient été imposées par des développements subséquents.

Quelle sera l'influence pratique des concepts des droits et des devoirs des peuples sur l'individu dans les États africains qui ont ratifié la Charte africaine? Il est difficile de prévoir l'avenir dans une Afrique de plus de 50 États, à partis politiques et orientations idéologiques très différents. Mais si un passé récent permet de pronostiquer l'avenir, on est en droit de craindre que la notion des droits décrits dans la Charte ne soit déformée par certains régimes du continent. De même, les expériences faites avec quelques pays européens occidentaux, où le concept de devoirs est principalement utilisé pour limiter les droits de l'homme, ne peuvent pas être exclues⁵.

Il faut aussi se demander dans quelle mesure la supervision régionale établie par la Commission Africaine pourrait servir de remède en prévenant une érosion des droits garantis sous le couvert des devoirs.

Un véritable concept universel des droits de l'homme requiert cependant une perspective multiculturelle. C'est dans cette perspective que la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, et en particulier une approche spécifique des droits et des devoirs des peuples et de l'individu pourrait être bienvenue comme un effort original et authentique pour l'amélioration de la condition humaine.

Étienne-Richard MBAYA

Professeur à l'Université de Cologne,
Seminar für Staatsphilosophie und Rechtspolitik.

4. PUFENDORF, 1673. Voir aussi Randelzhofer, *Die Plichtenlehre bei Samuel Pufendorf*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1983, p. 13 et suiv.

5. UMOZURIKE : « The African Charter on Human and Peoples's Rights » in *The American Journal of International Law*, 77 (1983), p. 911.

Bibliographie

- Benchickh M., 1983 : *Droit international du sous-développement*, Paris, Berger-Levrault, 1983, p. 95 et suiv.
- Bennouna, 1983 : *Droit international du développement*, Paris, Berger-Levrault, 1983.
- Bettati M., 1983 : *Le Nouvel Ordre Économique International*, Paris, PUF, 1983, coll. « Que sais-je ? », n° 2088.
- Collomb : cité par Kéba Mbaye dans sa contribution : « *Le facteur développement dans la conception des droits de la personne* », conférence faite le 4 avril 1984 à l'université d'Ottawa, Canada.
- Glèle M.A. : « *La loi fondamentale* », in *Encyclopédie juridique de l'Afrique*.
- Glèle M.A., 1985 : « *La Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples : ses virtualités et ses limites* », in *Revue de Droit Africain*, n° 1, janvier-février-mars 1985, p. 13-39.
- Gotz und Hofmann, 83 : *Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension*, Veröffentlichungen der Vereinigung Deutscher Staatsrechtler 41 (1983), Berlin-New York, 1983.
- Gros Espiell H., 1975 : in *Recueil des cours de l'Académie de Droit International*, 1975, II Tome 145.
- Jouve E., 1986 : *Le droit des Peuples*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, p. 112.
- Kartashnik, 1982 : « *The Socialist Countries and Human Rights* », in *The International Dimension On Human Rights*, Vasak Alston (Eds), vol. 2, Paris, 1982.
- « *Le Combat pour les droits de l'homme en Afrique* » : Symposium International sur la Charte Africaine des Droits de l'homme et des Peuples, Dakar, 25-28 octobre 1982, in *Droit et culture*, n° 5 (1983), p. 108.
- Ngom S.B., 1982 : « *La Charte Africaine des droits de l'homme et des peuples* », in *Droits de l'Homme, droit des Peuples*, Fenet, PUF, Paris 1982.
- Ngom S.B., 1984 : *Les Droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, 1984.
- Mbaye E.R., 1985 : « *La Charte Africaine : vers une codification des droits de l'homme en Afrique* », cours professé dans le cadre de la 16^e Session d'Enseignement de l'Institut International des Droits de l'homme, Strasbourg, 1985.
- Mbaye E.R., 1987 : « *La Charte Africaine en tant que mécanisme et protection des Droits de l'homme* », in *International Enforcement of Human Rights*, R. Bernhardt et J.A. Jalowic (Eds), Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo, 1987.
- Przetacznik, 1977 : « *The Socialist Concept of Human Rights. Its Philosophical Background and Political Justification* », in *Revue Belge de Droit International*, 13 (1977), p. 248 et suiv.
- Pufendorf, 1673 : *De officio hominis et civis*, London, 1673 (The Whole Duty of Man according to the Law of Nature), London, 1691.
- Randelzhofer, 1983, *Die Pflichtenlehre bei Samuel Pufendorf*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983, p. 13 et suiv.
- Rigaux F., 1982 : *Le droit, la libération des peuples et l'édification d'un nouvel ordre mondial*, La Pensée, mai-juin 1982, p. 69 et suiv.
- Seminar on national, local and regional arrangements for the promotion and protection of human rights in the Asian region, Colombo, Sri Lanka, 21 June-2 July 1982, Statement by Mr. Kwado F. Nyamekye, Acting Director of the Division of Human Rights and Representative of the Secretary General, at the Opening of the Seminar UN Doc. ST/HR/SER.A/12, Annex II.
- Vasak K., 1967 : « *Les droits de l'homme et l'Afrique* », in *Revue Belge de Droit International*, 1967 (JB VI 4).
- Verdoodt A., 1964 : *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain, 1964.
- Ziegler J., 1964 : *Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964.

Philosophie :

DROITS DE L'HOMME ET BONNE VOLONTÉ

L'œuvre d'Emmanuel Lévinas est très présente à l'origine de cette recherche sur les devoirs, remontant à notre colloque sur l'indivisibilité des droits de l'homme : cf. E. Lévinas, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », in *Indivisibilité des droits de l'homme*, 1985, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse.

Le texte présenté ici est une des facettes de l'apport de notre colloque consacré aux *Devoirs de l'homme : la réciprocité dans les droits de l'homme, à savoir, la conscience du devoir qui s'origine dans la volonté bonne*.

Nous renvoyons le lecteur en particulier aux textes suivants d'Emmanuel Lévinas, sur l'asymétrie de la relation interpersonnelle : *Éthique et infini*, éd. Fayard/Radio-France, Paris, 1982, pp. 104-108 ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. Nijhoff, Dordrecht, 1978, pp. 201-203 ; et sur la fraternité et l'asymétrie : *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, éd. Martinus, Nijhoff, 1961. La Haye, 1980.

(N.D.R.)

I

La découverte des droits qui sous le titre de droits de l'homme s'attachent à la condition même d'être homme, indépendamment des qualités telles que rang social, force physique, intellectuelle et morale, vertu et talents, par lesquels les hommes diffèrent les uns des autres, et l'élévation de ces droits au rang de principes fondamentaux de la législation et de l'ordre social marquent certainement un moment essentiel de la conscience occidentale. Même si les impératifs bibliques : « tu ne tueras point » et « tu aimeras l'étranger », attendaient, depuis des millénaires, l'entrée des droits, attachés à l'humanité de l'homme, dans le discours juridique primordial de notre civilisation. L'homme en tant qu'homme aurait droit à une place exceptionnelle dans l'être et, par-là même, extérieur au déterminisme des phénomènes ; il serait le droit à une indépendance ou à la liberté de chacun reconnue par chacun. Droit à une position prémunie contre

l'ordre immédiat des nécessités inscrites dans les lois naturelles qui commandent les choses, les vivants et les pensants d'une Nature laquelle, en un sens aussi cependant, concerne et englobe les humains. Place exceptionnelle, droit au vouloir libre, garanti et protégé dans les lois désormais instituées par l'homme. Droit se révélant dans l'obligation – incombant pourtant aux hommes libres eux-mêmes – d'épargner à l'homme une dépendance où il ne serait que pur moyen d'une finalité dont il ne serait aucunement la fin. Obligation d'épargner à l'homme les contraintes et les humiliations de la misère, de l'errance et même de la douleur et de la torture que comportent encore les enchaînements des phénomènes naturels – physiques et psychologiques – la violence et la cruauté des intentions méchantes des vivants.

L'essence formelle des droits de l'homme aperçue à partir de la place exceptionnelle de l'homme dans le déterminisme du réel, ouvrant droit à une volonté libre, reçoit ainsi une caractéristique concrète et un contenu. Il n'est pas toujours aisé, dans la défense des droits de l'homme – et c'est un problème important, mais pratique – d'établir pour ces droits concrets un ordre d'urgence. Il peut varier en fonction des situations de fait dans chaque pays.

D'où en tout cas une œuvre considérable – et déjà révolutionnaire dans les bouleversements inévitables – en faveur des droits de l'homme. Œuvre que rend possible la science des temps modernes, science de la nature des choses, des hommes et des collectivités. Œuvre qu'encourage l'accès aux procédés techniques qu'ouvre la science. Mise au point d'un ordre humain de la liberté par l'élimination de bien des obstacles matériels du contingent et des structures sociales qui embarrassent et faussent l'application et l'exercice des droits de l'homme. Droits qui ne sauraient pas peut-être faire disparaître les rigueurs ultimes de l'Inhumain dans l'être qui, de par la fermeté indépassable des coutures consolidant ses tissus – matériels, physiologiques, psychologiques et sociaux – contrarie toujours et limite la libre volonté de l'homme.

De l'homme qui peut aussi s'obstiner à exister dans le renoncement à l'obtention et à la préservation de difficiles droits. Comme si leur liberté était elle-même limitée à liberté, comme si la liberté était elle-même nécessitée d'obligation. Que signifie le devoir être de ce droit ?

II

Même si la possibilité de la concrétude et de l'expansion des droits de l'homme liée au progrès scientifique de la modernité nous semble expliquer le caractère relativement récent de son

actualité et dont l'origine profonde paraît acquise, nous l'avons dit, au plus tôt de notre destinée occidentale, la question de la justification ou du *devoir être* même de ce droit reste ouverte. La réponse ne peut pas se réduire à une nécessité obtenue par induction à partir de l'extension de l'intérêt que soulève le droit de l'homme et du consentement général que cette extension suppose. L'« énergie normative » du droit de l'homme ne nous ramène-t-elle pas à la rigueur du raisonnable ? En quoi et sous quel mode, en effet, la volonté libre ou autonome que revendique le droit de l'homme pourrait-elle s'imposer à une autre volonté libre sans que cette imposition implique un *effet*, une violence par cette volonté subie ? A moins que la décision d'une volonté libre ne se conforme à une maxime d'action qui se laisse universaliser sans se contredire et que, révélant ainsi la raison qui habite une volonté libre, cette volonté ne se fasse *respecter* par toutes les autres volontés, libres de par leur rationalité. Volonté que Kant aura appelée raison pratique. A moins que le « sentiment intellectuel » du *respect* ne dessine ici le respect comme *modalité* du sens véritable de la situation. « Sentiment intellectuel » qui précisément, comme intellectuel, ne procéderait plus de la sensibilité, entendue comme source d'hétéronomie par Kant et qui, au lieu d'une blessure infligée par une volonté à la liberté de l'autre volonté, atteste la plénitude de la paix dans la raison. La volonté qui obéit à l'ordre d'une volonté libre serait encore une volonté libre comme une raison qui se rend à la raison. L'impératif catégorique serait le principe ultime du droit de l'homme.

III

Est-il cependant certain que la volonté libre se prête toute entière à la notion kantienne de la raison pratique-hauteur de la pensée universelle appelée aussi bonne volonté ? S'y laisse-t-elle enfermer sans résistance ? Le respect porté à l'universalité formelle apaise-t-il la part incoercible de la spontanéité qui n'est pas aussitôt réductible aux facilités des élans passionnés et sensibles ? Incoercible spontanéité qui laisse toujours encore distinguer entre le rationalisme rigoureux de l'intelligence et les risques d'une volonté raisonnable. Mais cette incoercible spontanéité du vouloir ne serait-elle pas la bonté elle-même qui, sensibilité par excellence, serait aussi, de l'infinie universalité de la raison que requiert l'impératif catégorique, l'originel et généreux projet ? Élan généreux plutôt que, dans sa sainte imprudence, le pathologique dénoncé par Kant, qui disqualifie toute liberté !

Bonté, vertu enfantine ; mais déjà charité et miséricorde et responsabilité pour autrui et déjà possibilité du sacrifice où l'humanité de l'homme éclate rompant l'économie générale du réel et tranchant sur la persévérance des étants s'obstinant dans leur être : pour une *condition* où autrui passe avant soi-même. Dés-inter-esement de la bonté : autrui dans sa demande qui est un ordre, autrui comme visage, autrui qui « me regarde », même quand il ne me regarde pas, autrui comme prochain et toujours étranger – bonté comme transcendance ; et moi, le tenu à répondre, l'irremplaçable et, ainsi, l'élui et ainsi véritablement unique. Bonté pour le premier venu-droit de l'homme. Droit de l'autre homme avant tout. Descartes parle de générosité. Il la rattache à la fois à la « libre disposition de ses volontés » (cf. *Les Passions de l'Ame*, article 146) et au fait de « n'estimer rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet » (id. article 156).

IV

On dit en religion ou en théologie que le droit est conféré par Dieu à l'homme, que le droit de l'homme répond à la volonté de Dieu. Formules qui attestent, en tout cas, l'inconditionnel ou l'extraordinaire de ce droit par rapport à toutes les formes juridiques qui déjà reposent sur les conventions humaines ou sur l'examen de la « nature humaine ». Mais voici que, sans apporter la fameuse « preuve de l'existence de Dieu », les droits de l'homme constituent une conjonction où Dieu vient à l'idée, où la notion de la transcendance cesse de rester purement négative et où l'« au-delà » abusif de nos conversations se pense positivement à partir du visage d'autrui. Ce que nous avons appelé interruption ou rupture de la persévérance des êtres dans leur être, du *conatus essendi* dans le dés-inter-esement de la bonté ne signifie pas que le droit de l'homme quitte son statut d'absolu pour retomber au niveau des décisions prises par je ne sais quelles subjectivités attendries. Cela signifie tout l'absolu du social, du pour-l'autre qui est probablement le dessein même de l'humain. Cela signifie ce « le plus grand » dont parle Descartes. Il importe sans doute en bonne philosophie de ne pas penser les droits de l'homme à partir d'un Dieu inconnu. Il est permis d'approcher l'idée de Dieu en partant de l'absolu qui se manifeste dans la relation à autrui.

Emmanuel LÉVINAS

Philosophe. Paris

Professeur honoraire à la Sorbonne,

Professeur invité à l'Université de Fribourg (Suisse).

LE DEVOIR DE L'HOMME EST SANS FIN, MAIS NON SANS LIMITE

Notre propos est de montrer ici comment la logique du devoir englobe celle du droit, et loin de la relativiser, la hausse à sa plénitude. En précisant cependant cette différence de logique, nous devons établir comment il est possible de déterminer une notion qui, dans son essence authentique, est infinie, source de toute créativité.

1. Difficultés.

Nous relevons dans l'opposition droits/devoirs une expression originale de la tension dialectique inhérente aux droits de l'homme. Si certains y trouvent prétexte pour affirmer une détermination au détriment d'une autre, pour réduire la logique des droits de l'homme à une conception unilatérale et sommaire, il nous appartient au contraire de reconstruire sans cesse la complexité féconde de cette tension ; c'est elle qui constitue les droits de l'homme comme une norme fondamentalement différente de toutes les autres.

Ainsi l'affirmation trop rapide selon laquelle les devoirs sont l'envers des droits dans une exacte symétrie, méconnaît la logique propre aux devoirs, et les réduit à un positivisme juridique¹. A l'inverse, l'affirmation prioritaire des devoirs consistant à ne reconnaître que les droits de ceux qui remplissent leurs devoirs, est un abandon de l'idée qui continue de fonder les droits de l'homme : l'universalité de la dignité, quel que soit l'homme.

1. HEGEL montre que droit et devoir *coïncident* dans la morale, alors que dans le droit abstrait, ils se répondent seulement dans la symétrie. La coïncidence est beaucoup plus, elle indique une identité ontologique et dynamique non une simple symétrie extérieure. Le devoir renforce ici la valeur du droit : « Dans cette identité de la volonté universelle et particulière, devoir et droit coïncident et, sur le plan moral objectif, l'homme a des devoirs dans la mesure où il a des droits, et des droits dans la mesure où il a des devoirs. Dans le droit abstrait, j'ai un droit et un autre a un devoir correspondant ; dans la moralité subjective, le droit de ma conscience et de ma volonté propres et celui de mon bonheur sont identiques au devoir, et objectifs seulement à titre de devoir être. » HEGEL, 1940, § 155.

Aussi l'analyse des devoirs de l'homme doit ouvrir une troisième voie : elle est tout le contraire d'une proposition alternative cherchant à se placer avant les droits, et elle permet une approche nouvelle plus exigeante parce que plus radicale du droit, *par l'obligation*.

D'autre part, percevant que les devoirs de l'homme manifestent ce qui dans les droits de l'homme appartient à l'éthique et non au droit strict, bien des juristes ont une tendance justifiée à craindre qu'une introduction du devoir – notion aux contours flous – dans les droits relativise ceux-ci². Il est essentiel d'éviter cette confusion. Mais la solution qui consiste à laisser entièrement ce domaine aux moralistes n'est certes pas la meilleure pour garantir l'objectivité et la promotion du droit.

Entre l'amour ou la générosité d'une part et la revendication d'un droit d'autre part, il y a un vide grave qui risque de laisser la valeur morale dans la pure subjectivité, et le droit positif dans une objectivité sans fondement et sans attaches concrètes. Afin de garantir la validité de la norme juridique, il est préférable que les réflexions éthique et juridique se complètent pour discerner les différents degrés qui mènent de l'obligation morale librement assumée à l'obligation juridique. Ainsi que le relève Serge-Christophe Kolm dans sa contribution, le devoir est l'intermédiaire entre l'amour et le droit (Cf. aussi Kolm, 1984, 207/8). Il convient donc tout d'abord de préciser cette situation.

2. Devoir et obligation, définition d'un « devoir de l'homme ».

Mais pourquoi la notion de devoir est-elle perçue le plus souvent comme une contrainte qui brime la liberté, une violence faite à soi-même ?

Tant que nous resterons liés à une optique individualiste selon laquelle ma liberté s'arrête là où commence celle d'autrui, nous resterons en

2. Cf. J. RIVERO (1974/1987, 74) : « Ce refus d'équilibrer l'énoncé des droits par celui des devoirs est un des principaux griefs formulés contre la Déclaration [de 1789] par les milieux conservateurs du XIX^e siècle. En réalité, la critique n'est pas fondée : l'affirmation des devoirs, parallèlement aux droits, est contestable, inutile, et les expériences postérieures à 1789 montrent qu'elle peut mettre les libertés en péril. [...] La contrepartie des droits, au point de vue juridique, ce ne sont pas des devoirs, mais des obligations. Énoncer droits et devoirs dans le même texte peut créer un doute sur la valeur juridique des droits, et donner à penser que, comme les devoirs, ils relèvent seulement de l'éthique. »

face de notions antinomiques : la liberté et le droit (le devoir se situant entre les deux). Le devoir est alors le terrain propre du conflit interne entre les tendances égoïstes et altruistes, il est la conscience que la volonté morale doit aller plus loin que la contrainte légale, en se chargeant d'une responsabilité plus grande.

Mais si nous inversons la perspective et ne percevons plus la liberté humaine comme une monade, si nous considérons que *notre liberté commence là où commence celle d'autrui*, nous nous trouvons alors dans une logique beaucoup plus réaliste et enfin éloignée du moralisme. Le droit est perçu comme une contrainte, cette fois, positive : l'obligation de donner corps à notre liberté commune en nous considérant comme liés à la liberté des autres. En nous liant (ob-ligare), la loi nous fait porter le poids d'une responsabilité mutuelle qui, tout en mettant un frein aux aspirations individualistes ne brime pas la liberté mais lui permet de trouver son épanouissement réel.

Tout de suite on est en droit de se méfier du dérapage totalitaire que peut permettre un tel propos : le respect des « libertés collectives » est le prétexte habituel pour justifier l'oppression des libertés individuelles. Il nous appartient donc de démarquer très nettement une approche sociale d'une réduction collectiviste ou totalisante. La liberté comme la responsabilité individuelles sont non pas limitées mais *augmentées* si on les considère dans une relation de solidarité : en effet elles n'ont plus pour seul objet le jardin délimité de l'individu, elles s'étendent au champ d'une société voire au champ du monde. Le sujet individuel est non seulement maintenu (l'idée de libertés collectives dénoncée comme fallacieuse), mais il sort plus grand dans l'extension de sa liberté à celle des autres, dans la découverte des grandes obligations qu'il peut assumer. « Un être ne se sent obligé que s'il est libre, et chaque obligation, prise à part, implique la liberté. » (Bergson, 1959, 999.)

Tant qu'on se situe au niveau de l'individualisme limité par contrat, les droits de l'homme ne peuvent être autre chose qu'une série de garde-fous, et les devoirs que des obligations limitées correspondantes. Mais le droit n'est pas seulement « droit à », il est aussi « droit à être ». Tout droit à tel ou tel aspect de la dignité humaine, manifeste le droit d'être homme : dès lors il ne s'agit plus d'une limitation des abus, mais de l'indication d'un sens.

Telle est la dynamique des droits de l'homme qui, partant de la délimitation de l'inhumain, nous oblige, que nous le voulions ou non à quelques définitions de l'humain. Or des définitions en droit ne sont pas simplement des postulats, elles obligent. Définir un droit consiste non seulement à délimiter son respect formel, mais aussi à indiquer les voies de sa réalisation.

Il y a donc dans les droits de l'homme une promesse d'humanité, une indication très humble mais bien réelle des voies de la solidarité

(version plus neutre que la fraternité, d'origine nettement religieuse). Les droits de l'homme sont la marque de notre parenté.

« L'essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables. Il existe certes un genre humain comme genre biologique et la fonction commune que les hommes peuvent exercer dans le monde comme totalité, permet de leur appliquer un concept commun. Mais la communauté humaine qui s'instaure par le langage – où les interlocuteurs restent absolument séparés – ne constitue pas l'unité du genre. Elle se dit comme parenté des hommes. Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance – ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme les médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées. [...] C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger [...] qui constitue le fait originel de la fraternité. » (Lévinas, 1981, 188/189).

Comme on le voit il y a un lien manifeste entre la mise en évidence des devoirs de l'homme et la notion de solidarité qui correspond particulièrement à la troisième génération de droits de l'homme, la solidarité permettant de réaliser à la fois la liberté et l'égalité³.

Mais la solidarité, comme la fraternité doivent être dépouillées de toute mièvrerie intimiste ou collectiviste pour désigner simplement mais objectivement le caractère ouvert de la condition humaine : l'impossibilité de la réduire à la logique de l'élément et du tout, bref son infinité.

Il ne s'agit pas de poser un ordre moral éthéré, isolé ou utopique, mais de montrer au contraire comment les droits de l'homme posent les jalons d'une objectivité de la morale. Si les droits de l'homme

3. Cf. K. VASAK (1984) qui établit une corrélation entre les trois catégories de droits de l'homme et la devise républicaine. Il est à remarquer que cette corrélation semble étonnamment pertinente et qu'elle établit l'unité par ailleurs problématique du second groupe de droits : les droits économiques sociaux et culturels. On peut étayer cette approche dialectique sur ce que remarque BERGSON : « Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel : ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour. » BERGSON, 1959, 1215, (dans l'édition originale : *Les deux sources...*, p. 300).

désignent et indiquent ce qu'il y a de fondamental dans le droit, l'expression « devoirs de l'homme » doit également désigner et indiquer ce qu'il y a de fondamental dans le devoir.

« Être obligé à la responsabilité, cela n'a pas de commencement. [...] C'est la responsabilité débordant la liberté, c'est-à-dire la responsabilité pour les autres. Elle est trace d'un passé qui se refuse au présent et à la représentation, trace d'un passé immémorial » (Lévinas, 1972, 78).

En tant que tels, ils désignent donc l'obligation morale fondamentale et permanente qui se reconnaît non seulement dans l'obligation de respecter les droits reconnus, mais de les promouvoir. Il faut relire à ce sujet l'analyse de *L'enracinement*, dont le sous-titre est : *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*.

« Les droits apparaissent toujours comme liés à certaines conditions. L'obligation seule peut être inconditionnelle. Elle se place dans un domaine qui est au-dessus de toutes conditions, parce qu'il est au-dessus du monde » (S. Weil, 1949, 9).

Cet « au-dessus du monde » n'est pas dans un espace éthéré, c'est le lieu de l'universel et du nécessaire qui nous lie les uns aux autres. Encore une fois, ce débordement de la liberté par sa logique universelle n'est pas une limitation de la liberté individuelle, mais au contraire son contenu, ce qui lui permet d'exister concrètement en assumant cet appel de l'autre homme. Le devoir est en fait le contenu de l'enveloppe que le droit désigne⁴. Nous proposons donc d'entendre par l'expression « devoir de l'homme » une responsabilité incessible de chacun à l'égard du droit de tout homme, du seul fait qu'il est homme⁵.

Cette responsabilité est à la fois incessible, car c'est elle qui constitue chaque homme comme sujet, et infinie puisqu'elle doit pouvoir s'exercer au bénéfice de tout homme quel qu'il soit. Il faut donc ajouter aussitôt que le sens et l'exercice de ce devoir doivent se développer dans un groupe social éducateur et médiateur, quand bien même cette obligation lie l'individu à tout homme sans aucune discrimination.

4. Cf. R. CASSIN, *Variations autour du concept d'universalité*, in Agi, 1980, 357 : « Le droit, c'est comme une enveloppe. Il y a l'intérieur et l'extérieur. L'extérieur, c'est le droit du créancier et l'intérieur, c'est l'obligation du débiteur. Seulement, ce n'est pas une obligation individuelle ordinaire, d'un homme envers un homme, c'est une obligation universelle. »

5. « L'objet de l'obligation, dans le domaine des choses humaines, est toujours l'être humain comme tel. Il y a obligation envers tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, sans qu'aucune autre condition n'ait à intervenir, et quand même lui n'en reconnaîtrait aucune. » S. WEIL, op. cit., 10.

Pour donner un corps concret à cette perspective, il est essentiel de démarquer la logique des devoirs de celle des droits de l'homme.

3. Différences de logique.

1. Limites de la réciprocité simple.

Pour beaucoup, nous le rappelions au début de ce colloque, l'analyse des devoirs se réduit à la constatation d'une réciprocité simple : le droit de l'autre est pour moi un devoir exactement correspondant. Cette réciprocité existe certes, et est essentielle, elle est l'expression de la justice qui consiste à respecter également la liberté de chacun⁶. Mais la réciprocité n'est identifiable que dans la mesure où un devoir est facilement définissable ainsi que les conditions qu'il requiert. La corrélation droit/devoir peut dans ce cas être vérifiée. On peut parler de *devoirs de fonction*, pour désigner les devoirs liés à une relation contractuelle implicite ou explicite directe. C'est le devoir de nourrir son enfant, de respecter la vie privée de son voisin, de payer ses dettes ; c'est encore l'ensemble des devoirs professionnels. Il s'agit de correspondre à son cahier des charges, il faut « remplir son devoir ».

A. Mais, même dans ce cadre défini on s'aperçoit que le devoir ne se laisse pas si facilement délimiter. Si le devoir d'un professeur est extérieurement facilement « rempli » (ponctualité, enseignement préparé, corrections), et s'il s'en tient à ce devoir contrôlable, il ne sera qu'un très mauvais fonctionnaire : son devoir est de pédagogie. Il est assez aisé de voir où il commence, mais non où il finit. L'aspect contrôlable du devoir n'est qu'une indication formelle du sens de la fonction.

Dans la perspective des devoirs de fonction la responsabilité tend à s'émietter à mesure qu'elle est partagée entre les différents éléments d'une institution jusqu'à disparaître complètement : si le sujet du devoir accepte des bornes facilement repérables, il nie le sens même de son devoir à l'intérieur de sa fonction. On peut se faire une idée plus juste de l'esprit fonctionnaire tel qu'il devrait être : la responsabilité une fois partagée ne diminue en rien la part de chacun, au contraire *le partage*

6. S. GOYARD-FABRE (1986, 254) reproduit ce texte de V. COUSIN : « Le devoir et le droit ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Ils naissent le même jour, ils se développent et périssent ensemble. On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. » (*Justice et charité*, 1848, Paris, Pagnarre et Paulin, 21). Que la dignité humaine ainsi exprimée soit une ne fait pas de doute, mais le fait que les deux côtés sont différents ne signifie pas qu'ils soient équivalents.

définit la façon dont chacun est responsable de l'ensemble. L'enseignant, à sa façon, est responsable du développement du savoir de l'enseigné, comme le médecin de la santé du patient.

B. Si on sort de la relation contractuelle directe, l'asymétrie logique est plus évidente encore : à un droit limité correspond un devoir illimité. L'exemple le plus manifeste est malheureusement celui de la faim : il est facile de chiffrer le minimum vital nécessaire à l'alimentation d'un enfant ; il est facile aussi d'estimer le nombre d'enfants qui meurent chaque année de la faim ou des conséquences de la malnutrition ; il est encore facile de chiffrer les moyens nécessaires pour arrêter dans un délai assez court cette violation. Qui est responsable de cette honte ? Nous tous sans contestation possible, puisqu'en agissant nous pouvons enrayer quelque chose de cette mécanique infernale. Comment assumer cette terrible responsabilité dans son ensemble ? Là est le problème : elle est à la fois incessable (je ne peux renvoyer simplement la faute à un système) et inassumable (je ne peux non plus acheter une bonne conscience par ma contribution quelle qu'elle soit, grande ou petite). Bien plus, au fur et à mesure que nous nous engageons concrètement dans la lutte contre cette violence maximale, nous nous apercevons que nous pouvons plus : les limites de notre responsabilité sont notre horizon, celui qui va plus loin peut encore plus, doit encore plus.

D'un côté il y a donc un droit fondamental direct et irréductible, de l'autre une infinité de devoirs possibles, qui vont de la contribution financière directe à l'action humanitaire complexe au sein d'une ONG, en passant par l'information et l'éducation, la pression politique, l'invention scientifique et technologique, la contribution sous une forme ou une autre à la création d'un ordre international cohérent. Le devoir correspondant à ce droit couvre l'ensemble des droits de l'homme civils et politiques aussi bien qu'économiques, sociaux et culturels. La logique du devoir manifeste ainsi dans l'urgence de l'obligation l'indivisibilité de l'ensemble des droits, car la logique du devoir est nécessairement une logique de globalité.

Nous voyons ainsi comment l'élucidation de l'indivisibilité entre droits et devoirs manifeste sous son aspect pratique et obligatoire (au sens moral et juridique) l'indivisibilité générale des droits de l'homme.

C. Mais il y a encore un troisième argument. Si le droit de l'enfant à l'alimentation est un droit direct aussi bien formellement (il est facilement définissable) que matériellement (il est chiffrable), la plupart des droits formellement directs ne le sont pas matériellement. Par exemple la liberté d'expression est garantie comme droit formel mais chacun sait que si quelqu'un n'a pas les niveaux culturel et économique nécessaires, son droit formellement garanti ne le sera pas du tout dans la réalité. En d'autres termes, la définition formelle d'un droit est logiquement négative (elle définit les violations, toutes les formes de

censure directe dans l'exemple présent), alors que sa définition matérielle est logiquement positive : il s'agit de garantir les conditions d'accès au droit reconnu. Le devoir correspondant au droit à la liberté d'expression commence certes par le respect formel de l'opinion d'autrui, mais il va jusqu'à la création de nouveaux moyens d'information et de formation, à l'invention de nouveaux espaces démocratiques.

D. La logique du droit est liée à la définition limitée : un droit mal délimité en effet ne peut être revendiqué devant un tribunal ; un débiteur mal identifié ne peut comparaître. La force obligatoire du droit réside dans cette délimitation.

La logique du devoir est infinie. Au-delà des relations contractuelles particulières qui ne déterminent que des *devoirs de fonctions* et non des *devoirs de l'homme*, un devoir de l'homme limité est une caricature monstrueuse qui correspond à une conception divisée des droits de l'homme⁷. L'expression « remplir son devoir » est de ce point de vue la triste et tragique suffisance de la bonne conscience. Mais il convient de définir ce que l'on entend par infini, car la responsabilité totale peut à l'inverse nous écraser et la mauvaise conscience n'est pas plus féconde que la bonne (Meyer-Bisch, 1987). L'infini signifie ici non un universel donné et écrasant, mais une dynamique qui ne peut cesser de se développer :

« L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent » (Lévinas, 1981, 222).

C'est une logique d'extension qui rend compte du caractère dynamique et dialectique de l'ensemble des droits de l'homme. La mise en évidence des devoirs explicite ce caractère progressif qui mène vers une conception de plus en plus exigeante de la dignité humaine. Face aux multiples aspects qui se découvrent peu à peu, l'analyse des rapports qui existent entre les différents types de droits et les différences de stratégies correspondantes doit se faire de plus en plus précise. Le devoir contractuel est relativement simple puisqu'il peut être achevé, le devoir de l'homme est un devoir de complexité puisqu'il met chaque homme en face d'un faisceau de droits manifestés dans une interaction de plus en plus complexe. Il est nécessaire de développer une « économie » du devoir, c'est-à-dire une gestion précise des interdépendances.

7. Si à l'indivisibilité des droits de l'homme correspond le caractère infini des devoirs de l'homme, la limitation de ceux-ci répond à la division des droits de l'homme. Il s'agit en effet de décider arbitrairement que seul tel ou tel aspect de la dignité humaine nous oblige actuellement.

L'exemple le plus aisé est ici encore celui de l'aide alimentaire : au droit à la nourriture ne correspond pas le devoir direct de fournir de la nourriture, mais un devoir complexe de prévision, d'action sur l'environnement, de restauration des structures sociales, d'invention de nouveaux équilibres économiques et politiques, etc. On pourrait se risquer à formuler l'hypothèse paradoxale suivante : *plus un droit de l'homme est direct et fondamental* (plus sa violation entraîne l'impossibilité de respecter les autres droits quels qu'ils soient), *plus le devoir correspondant est complexe et demande une mise en œuvre délicate*. Cette hypothèse ne se vérifie probablement pas pour les droits civils et politiques : la lutte contre la torture ou l'emprisonnement pour délit d'opinion est exigible immédiatement par des procédés de contraintes juridiques et politiques, les conséquences complexes des victoires en ce domaine viennent après. Mais en ce qui concerne les droits économiques, sociaux et culturels, cette hypothèse s'explique par le fait que la mise en œuvre de ces droits est d'autant plus complexe que les réformes à apporter sont radicales.

L'asymétrie entre droits et devoirs s'exprime donc différemment selon le style de droits de l'homme, ce qui revient à dire que dans la détermination d'un devoir c'est toujours la nature et l'urgence du droit qui prime, et non le contraire. Les devoirs de l'homme ne se comprennent que si on les soumet à l'objectivité de la forme des droits.

2. Prééminence objective du droit sur le devoir.

L'utilisation réactionnaire des devoirs de l'homme tend à soumettre l'octroi d'un droit à l'accomplissement d'un devoir. Cette falsification se remarque à un double niveau. Premièrement, le devoir dont il s'agit ici est un devoir dont on peut s'acquitter ; c'est donc une responsabilité particulière, le droit de l'homme perd alors son universalité constitutive pour devenir le droit de tel citoyen ou membre de telle ethnie ou idéologie. Deuxièmement, l'obligation suppose la liberté de s'obliger, le devoir suppose la reconnaissance du droit à l'assumer, sans quoi, si la reconnaissance de la dignité de l'individu est conditionnée à son sens du devoir, il n'y a plus de droit de l'homme, mais seulement un droit conditionnel. Ainsi, si on emprisonne le criminel, ce n'est pas formellement le priver d'un droit de l'homme, mais seulement de l'usage illégitime d'un droit (c'est pourquoi le droit d'incarcérer doit être méticuleusement limité comme un droit d'exception) pour l'empêcher de nuire à autrui et, si possible, pour le mettre dans les conditions telles qu'il pourra recouvrer sa dignité. L'universalité des droits de l'homme s'applique aussi à ceux qui, pour des raisons diverses ne sont pas entrés dans la dynamique du devoir.

Un droit de l'homme, c'est un droit à répondre de toute l'amplitude de son devoir d'homme.

L'analyse de l'universalité porte elle aussi la marque de l'asymétrie : le droit de l'homme est immédiatement universel et obligatoire en soi, même lorsqu'on ne sait pas encore comment on pourra s'organiser pour le respecter ; la logique du devoir d'être homme est une logique progressive liée aux degrés de la prise de conscience. On peut affirmer rationnellement l'universalité des droits, il est plus difficile de comprendre l'amplitude de l'obligation que cette universalité signifie pour moi. L'universalité des droits n'est donc concrètement perceptible que dans la mesure où le devoir de l'homme est perçu comme un devoir d'universalité.

S'il y a cependant aussi une antériorité du devoir sur le droit, ce n'est donc jamais formellement qu'il faut la poser, jamais comme une condition de reconnaissance. Cette antériorité n'est pas du côté du sujet du droit mais du côté de son débiteur : le sujet du devoir. C'est la conscience du devoir qui me permet d'être saisi par l'obligation de reconnaître et d'œuvrer pour le droit de l'autre homme. Cette antériorité est donc essentiellement chronologique, parce qu'efficiente : la conscience du devoir manifeste dans sa plénitude la conscience du droit.

3. Le devoir hausse le droit.

L'objectivité du droit (sa prééminence formelle) étant sauvegardée, nous pouvons avancer dans l'analyse d'une nouvelle facette de l'asymétrie : il y a des devoirs de l'homme auxquels ne correspondent pas de droits de l'homme, soit parce qu'il ne s'agit pas d'hommes, soit parce qu'il s'agit d'hommes qui n'existent pas encore.

Dans le premier cas, ce sont les devoirs à l'égard de l'environnement. S'il est déplacé de faire une déclaration des droits des animaux, il est essentiel de reconnaître comme devoir de l'homme le devoir de respecter l'équilibre des êtres naturels, car nous vivons avec eux dans un même écosystème. Il n'y a pas de droit singulier des animaux, mais il y a un droit de l'homme à vivre dans un environnement équilibré, il y a un droit de l'homme à l'esthétique et à l'harmonie. Si le sujet de droit ne peut être que la personne humaine, le devoir, dans sa logique plus intégrale, reconnaît celle-ci comme appartenant à un milieu. Cette appartenance est à prendre en son sens fort : non seulement fonctionnelle mais ontologique. En effet, si nous nous obligeons à respecter l'environnement, ce n'est pas seulement dans un souci utilitaire exclusivement anthropocentrique pour que l'homme puisse continuer à vivre à son aise, c'est par admiration pour la vie complexe des plantes

et des animaux, c'est par respect de l'être qui nous est commun⁸.

Dans le second cas, ce sont les devoirs à l'égard des enfants à naître et le respect des droits de l'homme des générations futures. Là aussi, il ne s'agit pas seulement de respecter un droit actuel à être père ou mère, le devoir précède des droits qui n'existent pas encore parce que les sujets ne sont pas encore nés, parce que les conditions de leur naissance et leur naissance même dépendent de notre responsabilité actuelle.

Cette analyse s'étend aux exemples donnés auparavant selon lesquels le devoir permet la réalisation d'un droit formel. Le droit effectif à la liberté d'expression implique des formes d'expression que nous ne connaissons pas encore, et donc des prolongations du droit qui sont de l'ordre du futur. Mais c'est un devoir actuel que de créer ces nouvelles formes de communication, de formation, ces nouveaux espaces de démocratie, pour créer des formes neuves de respect et de promotion de la dignité humaine.

Les devoirs de l'homme sont avant tout des devoirs de créer les conditions pour que tout être humain ait le droit d'être créateur. Il y a un cercle, mais il n'est pas vicieux, il est « vertueux » : celui qui a plus de droit a plus de devoir, il porte le devoir de ceux qui n'ont pas le droit d'assumer leur devoir. Ainsi, nous avons l'obligation de dire à haute voix ce que voulaient dire ceux qu'on a fait taire par la torture, la honte et la peur. Nous qui jouissons d'un certain nombre de droits démocratiques, avons l'urgente responsabilité de développer considérablement ces droits en qualité et en quantité pour que n'existent plus de frontières assez opaques pour en arrêter la diffusion. Ce nouvel aspect de la logique infinie du devoir n'a, à l'évidence, rien d'utopique ou de nébuleux, il s'agit au contraire de promouvoir les conditions concrètes nécessaires à la réalisation des droits.

Le devoir hausse le droit : il ne s'agit pas seulement de revendiquer un avantage : se sentir obligé, c'est revendiquer une responsabilité, c'est revendiquer – ou plutôt chercher à réaliser – le droit d'être créateur. Cela n'est pas une revendication exorbitante qui ne pourrait concerner que des artistes ou des chercheurs accomplis ; une société n'est vivante, que dans la mesure où ses membres, mères et pères de famille, paysans, artisans, instituteurs, techniciens, ingénieurs, artistes,... et fonction-

8. La contribution de J.-J. Peter à ce colloque est explicite. C'est sur cette parenté de condition que se fonde l'article 12 de la déclaration des devoirs rédigée par K. Vasak. Pour développer ce point, il faudrait en particulier avoir recours aux traditions orientales pour lesquelles les droits de l'homme sont difficilement pensables autrement que dans une conception générale des « droits » de l'univers. C'est à l'intérieur du *dharma* cosmique auquel il participe que l'Hindou réalise la Dignité qui le constitue. La notion bouddhique d'égalité dépasse elle aussi le cadre strictement humain. Cette analyse comparative est encore à mener méthodiquement pour développer positivement l'universalité des droits de l'homme.

naires, peuvent être à leurs niveaux créateurs, c'est-à-dire, avoir une réelle liberté d'entreprendre, de s'associer, de participer.

4. Conditions de réalisation des devoirs de l'homme.

Nous avons vu une prééminence formelle du droit sur le devoir, puis dans le devoir une source qui doit être toujours active du droit, son principe (on pourrait la nommer une prééminence morale et ontologique); il reste à déterminer les conditions justes de mise en œuvre des devoirs de l'homme. Le principe général, conformément au principe de l'indivisibilité, est que la distinction très nette entre droits et devoirs est au service de leur indivisibilité, ou que l'asymétrie des deux notions est au service de leur réciprocité. Il nous appartient toujours de distinguer pour unir.

1. Une déclaration des devoirs de l'homme est-elle souhaitable ?

S'il est essentiel de définir les obligations légales positives dans n'importe quelle règle de droit, il semble extrêmement dangereux de proclamer les devoirs de l'homme : on encourt non seulement le risque que les États s'en servent pour conditionner les droits⁹, mais aussi celui de fonder le droit positif dans un indéfini éthique, par une proclamation par trop brutale de l'infini des devoirs. L'article 29 de la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme (1948) est à cet égard significatif :

« Devoirs envers la société :

Toute personne a le devoir d'entretenir avec ses semblables des relations permettant à chacun, comme à tous, de développer intégralement sa personnalité⁹. »

La proclamation du devoir de l'homme comme infini est irréaliste et donc négative car elle fonde tout dans tout. Mme E.-I.-A. Daes, dans son analyse se rapportant à l'article 29 de la Déclaration universelle, ne fait aucune critique de cette notion qu'elle reprend à peu près textuellement (A. Daes, 1983, 42). Il y a une différence fondamentale à faire entre un devoir indéterminé (dont la généralité est immédiate) et un devoir déterminé qui accède par une dynamique progressive, grâce à sa détermination même, à l'infini : les devoirs ne peuvent s'élargir qu'au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent (cf. Lévinas, 1981, 222 cité plus haut). En dehors de cette mise en œuvre progressive définie

9. C'est le reproche fait à la Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples. Dans sa contribution, E. Mbaya est plus optimiste car il se fonde sur une anthropologie africaine qui donne une importance plus grande au groupe; il faudra voir l'usage qui en sera fait quand les différents instruments seront en place.

(délimitée quant à la forme), l'accès à l'infini de la responsabilité (non limité quant à son extension) est concrètement impensable.

Pour reprendre l'exemple de la liberté d'expression, il est essentiel de déterminer concrètement les devoirs des uns et des autres pour respecter et promouvoir cette liberté, de telle sorte que les chemins qui mènent à un progrès non fini de cette liberté soient balisés. Ceci est valable pour n'importe quel devoir de l'homme¹⁰.

La condition de légitimité d'une telle déclaration est donc qu'elle introduise déjà une détermination objective et réaliste des devoirs de l'homme qu'elle énonce. Si cette condition est remplie¹¹, alors il s'agit d'un réel et décisif progrès non seulement dans la compréhension de la dignité humaine et de ses droits, mais dans la définition pratique du respect et de la promotion des agents qui agissent en faveur des droits de l'homme, les sujets de devoirs. Mme A. Daes remarque justement :

« Prendre comme point de départ l'individu et sa nature conduit à fonder les droits et obligations de l'homme en droit international sur des bases indépendantes de la volonté arbitraire des États » (Daes, 1983, 45, n° 142).

C'est, en effet, par la reconnaissance effective de la dignité de l'individu comme *sujet de devoir* international qu'on pourra enfin l'assurer d'être réellement un *sujet de droit* international, puisque la reconnaissance de son devoir implique le devoir des États de lui reconnaître le droit d'exercer son devoir. Ainsi les articles 19 et 20 de la déclaration de Vasak¹² supposent que les États reconnaissent aux individus, à leurs ressortissants comme aux autres, le droit de s'opposer à leurs pratiques contraires aux droits de l'homme. Mais cet argument vaut aussi pour

10. La portée réaliste d'une déclaration (son authenticité ou sa distance par rapport à la langue de bois) se mesure souvent au ton mesuré ou emphatique de son préambule. Celui de la Déclaration américaine contient une heureuse formule : « Si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté » à condition que cette dignité soit conçue comme inaliénable. Si la transition entre devoir juridique et devoir moral est soigneusement notée, il reste que l'ensemble est démesuré dans sa forme.

11. Le texte soumis ici par K. Vasak, à titre d'essai, répond dans son ensemble à ce critère : il reste à le vérifier dans le détail.

12. Ces articles sont les seuls à exprimer tous les devoirs envers la communauté internationale; on pourrait souhaiter que leur contenu soit développé en plusieurs articles, car s'y trouve le principe correcteur qui empêche l'abus par les États de la notion de devoir, ils définissent en fait le *devoir d'ingérence* dans les affaires intérieures d'un État quand il s'agit de violation de droits de l'homme. Cf. Bettati, Kouchner 1987, 10, qui, contestant la souveraineté des États sur le droit font cette proposition : « Il s'agit de compléter la Déclaration universelle des droits de l'homme au nom d'une morale de l'extrême urgence, au nom du devoir d'intervention. Il faut ajouter le droit d'intervention humanitaire à la Déclaration universelle des droits de l'homme. »

pratiquement tous les articles de ladite déclaration. Il vaut la peine de définir ces devoirs pour contraindre les États comme tous les autres pouvoirs sociaux à les reconnaître, et pour en limiter les interprétations abusives¹³. *C'est seulement le devoir défini et reconnu qui hausse le droit.*

2. Détermination juridique d'un devoir de l'homme.

Un devoir comme un droit de l'homme pour prendre consistance légale doit se soumettre à la forme juridique. Pour le droit, les critères formels sont clairs :

« Tout droit exige donc la réunion de trois éléments : un sujet déterminé, un objet précis, et possible, et enfin un débiteur auquel le droit puisse être opposé » (Rivero, 1983, 108).

On peut établir en parallèle trois critères formels de définition légale d'un devoir :

- Un sujet déterminé (le débiteur d'un droit) : tel individu, en tenant compte du fait que son devoir prend souvent la forme d'un devoir de participer – surtout quand il s'agit d'un devoir de l'homme –, et n'est que plus rarement devoir strictement individuel dans l'ensemble de son développement ; mais cela n'empêche que le premier et dernier sujet est l'individu, reconnu précisément pleinement comme tel par l'identification de sa responsabilité.
- Un objet précis, et réaliste : la définition formelle d'une responsabilité assumable. Quand il s'agit d'un devoir de l'homme, la conscience de celle-ci va se développer à mesure que le sujet commence à s'en emparer, et qu'il découvrira de nouveaux moyens réalistes d'agir.
- Un bénéficiaire : la catégorie est ici plus vaste mais nul ne contestera que si les bénéficiaires du devoir de préserver l'environnement ne peuvent être désignés comme appartenant à un ensemble clos, ils existent cependant et nous obligent (les générations présentes et futures). L'exigence de détermination consiste alors à distinguer les différentes classes de bénéficiaires, c'est ce que fait Vasak en dénombrant six catégories¹⁴. Il faut rappeler cependant que, lorsqu'il s'agit de devoir de l'homme, ces bénéficiaires ne sont pas tels en tant qu'ils appartiennent à telle catégorie, mais en tant qu'ils sont hommes simplement.

13. Voir la Déclaration sur la police du Conseil de l'Europe (1979) qui définit avec une grande exigence les devoirs d'objection et de résistance (cf. Annexes).

14. Il faut mettre à part précisément le quatrième (l'environnement naturel et culturel) qui ne désigne pas un groupe d'hommes mais le milieu nécessaire à l'existence de tous les hommes. On pourrait désigner autrement ce bénéficiaire, mais la parenté d'être à laquelle il a déjà été fait allusion, peut justifier cet usage.

Enfin, aux critères formels, il faut ajouter des critères matériels sans lesquels les droits comme les devoirs resteraient lettres mortes. Ceux-ci peuvent rapidement être désignés ainsi : • une sanction organisée¹⁵ ; • des moyens juridiques de mise en œuvre ; • l'organisation d'une promotion continue. Il est assez manifeste qu'il n'y a ici pas de différence entre droits et devoirs, puisqu'il s'agit de la même logique de genèse du droit, sur laquelle la logique du devoir met seulement davantage l'accent.

3. L'« État de devoir » : définition renouvelée des rapports entre individu et État.

Chaque progrès dans la détermination des droits de l'homme implique une réadéquation des rapports entre les individus et les États ; en introduisant des devoirs de l'homme objectivement reconnus, on provoque une véritable redéfinition de ces rapports.

S'il est vrai que les États qui se sont chargés eux-mêmes de proclamer les devoirs de l'homme et du citoyen ont simplement voulu asseoir leur monopole absolu du droit¹⁶, il reste que nos États de droits ne sont pas innocents de cette tendance au monopole, tant s'en faut. Ils pressentent probablement que si la reconnaissance d'une sorte de devoir indéterminé et général (qui équivaut à un devoir de soumission) renforce leur autorité, la définition de devoirs objectifs de participation à la responsabilité commune limite au contraire leur monopole.

Cette nouvelle définition des devoirs hausse le caractère inviolable des droits de l'homme et permet dès lors de délimiter rigoureusement le droit de l'État : *le droit de l'État est exclusivement le droit d'exercer son devoir*, c'est pourquoi il serait judicieux de parler plutôt d'« État de devoir », pour emprunter cette expression à S. C. Kolm :

« Dans l'optique libérale, l'État n'a pas de droit, il n'a que des devoirs. Seules les personnes ont des droits [...]. Cette institution doit donc être un *État de devoir*, plus précisément un *État de Principes* et plus spécifiquement un *État de Justice*¹⁷. »

15. Encore que la nature de la sanction change : la sanction positive correspond à un devoir de l'homme positif. A la dimension infinie du devoir de l'homme ne peut correspondre qu'une sanction morale.

16. Cf. en particulier la courte et bonne synthèse d'Y. Madiot sur les conceptions communautaires des droits de l'homme, la section : *La négation des droits et l'affirmation des devoirs de l'individu* (Madiot, 1976, 68/70).

17. Kolm, 1985, 223. Les pages qui suivent sont une analyse très pertinente de l'opposition qui existe entre ces deux conceptions de l'État. Il nomme *État de politique* l'État de droit : « Dans un *État de politique*, les réalisations sont déterminées comme résultat du combat ou de la domination politiques, mais ceux-ci sont cependant souvent soumis aux règles de certains principes agissant en général comme garde-fous. Dans un *État de devoir, de justice ou de principes*, le résultat est l'application de principes, ceux-ci pouvant être spécifiés par un processus politique » (224).

L'expression « État de devoir » ne remet pas en cause le fait que l'État ait des droits positifs (non des droits de l'homme !), mais elle les relativise entièrement à son devoir de respecter et de promouvoir les droits de l'homme. Cela permet de clarifier une bonne fois la notion de force de l'État au-delà de toute appréciation contingente sur le « plus ou moins d'État ». Le respect des droits, et encore plus la promotion des devoirs, nécessitent un État de devoir fort, capable non seulement de faire respecter l'acquis, mais d'aller de l'avant. Il faut pour cela qu'il soit capable de se joindre au nombre des citoyens qui expriment une conscience plus développée de leurs devoirs (principe de subsidiarité). Il le fera, par exemple, en aidant une ONG sans la récupérer, et en sachant recevoir les leçons que celle-ci peut lui donner. Si cette force de l'État est une force humble, de service, elle n'en est que plus grande : elle suppose beaucoup de science et une animation dynamique de l'ordre social, ainsi que la capacité de prévoir et de préparer un ordre de justice qui doit être, mais n'est pas encore connu. Nos États, démocratiques y compris, sont bien trop dépourvus de cette force, car ils ne croient pas assez en la créativité démocratique, ils réduisent trop souvent la démocratie à un système politique permettant à des citoyens de s'exprimer par scrutins. La démocratie est beaucoup plus que cela, elle est l'institutionnalisation d'une dynamique qui ne doit jamais s'arrêter, elle est un régime dans lequel la responsabilité *devient* vraiment commune.

4. Détermination politique des devoirs de l'homme.

Nous avons vu que l'apport de la logique spécifique aux devoirs de l'homme est une logique de l'infini. C'est l'infini qui me commande, aime à dire Emmanuel Lévinas. Cela signifie que nous sortons d'une perspective de conflit¹⁸, pour aborder non le règne d'une fraternité ronronnante, mais celui de luttes constructives dans lesquelles les camps se font et se défont : la ligne de démarcation n'est plus celle qui passe entre l'État et les individus, elle sinue entre les rigidités conservatrices et les groupes d'hommes et de femmes qui font preuve d'initiatives. Il est temps de ne plus considérer la politique comme l'art de gouverner la Cité (ce qui suppose que le clivage fondamental se trouve entre gouvernants et gouvernés), mais comme l'art de l'organiser : le métier de la citoyenneté, ou l'art de donner un corps réaliste de plus en plus ambitieux aux devoirs de l'homme.

18. « On s'aperçoit en définitive que la destination sociale des droits de l'homme rend ceux-ci sinon tributaires, du moins solidaires du pouvoir politique. Loin de s'opposer, les droits de l'homme et le pouvoir politique s'épaulent. Le pouvoir politique ne doit donc pas limiter les droits de l'homme, comme les droits de l'homme ne doivent pas s'insurger contre le pouvoir », Vasak, 1978, 5. Les droits de l'homme s'érigent non contre le pouvoir mais contre l'arbitraire du pouvoir, y compris contre l'arbitraire de l'absence de pouvoir.

Cela signifie que le devoir d'information et de formation est fondamental, et *on mesurera la force démocratique d'un État à sa capacité de promouvoir sans cesse ce devoir d'exercer son droit partout et en vérité*. Cette information, pour être organisatrice, doit cependant être elle-même organisée : il ne s'agit pas de « faire passer » n'importe quel donné partout tel quel, car cet indéfini écrase et n'est pas vrai, il ne respecte pas les spécificités géopolitiques, les diverses déterminations qui le qualifient et le situent et de plus, il transforme des événements complexes en « faits ». Toute information est art car elle est médiation, il faut une savante et audacieuse économie de l'information comme du devoir, c'est-à-dire une gestion précise des forces en interaction.

Du moment que l'on identifie avec précision la réalité de la responsabilité personnelle incessible, on a franchi une étape décisive dans la reconnaissance du droit, et on est conduit à inventer des systèmes politiques beaucoup plus complexes.

Patrice MEYER-BISCH

Coordonnateur du Centre interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme. Université de Fribourg (Suisse).

Bibliographie

- A. Daes (E.-I.), 1983, *Les devoirs de l'individu envers la communauté et les limitations des droits et libertés de l'homme en vertu de l'article 29 de la déclaration universelle des droits de l'homme*, New York, Nations unies (E/CN.4/Sub2/432/Rev.2).
- Agi (M.), 1980, *De l'idée d'universalité comme fondatrice du concept des Droits de l'Homme d'après la vie et l'œuvre de René Cassin*, Antibes, Alp'Azur.
- Bettati (M.), Kouchner (B.), 1987, *Le devoir d'ingérence*, Paris, Denoël.
- Bergson (H.), 1959, *Œuvres*, Paris, P.U.F.
- Colard (Y.), 1972, *Essai sur la problématique des devoirs de l'homme*, in *Revue des droits de l'homme*, 1972, vol. V, 333/373.
- Goyard-Favre (S.), Sève (R.), 1986, *Les grandes questions de la philosophie du droit*, Paris, P.U.F.
- Hegel (G. W. F.), 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard (idées 28).
- Julien (C.), 1979, *Le devoir d'irrespect*, Paris, A. Moreau.
- Kolm (S.-C.), 1984, *La bonne économie, la réciprocité générale*, Paris, P.U.F.
- Kolm (S.-C.), 1985, *Le contrat social libéral, philosophie et pratique du libéralisme*, Paris, P.U.F.
- Lévinas (E.), 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
- Lévinas (E.), 1981, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye/Boston/Londres, Nijhoff.
- Lévinas (E.), 1982, *Éthique et infini*, Paris, Fayard/France culture.
- Madiot (Y.), 1976, *Droits de l'homme et libertés publiques*, Paris, Masson.
- Meyer-Bisch (P.), 1987, *Pour une conscience de la culpabilité infinie. Approche philosophique. In Sentiment de culpabilité. sens chrétien du péché*, Les Échos de Saint-Maurice, 2-3/87.

- Rivéro (J.), 1983, *Science du droit et droit de l'homme*, in AGI, 1983, *Pour les droits de l'homme*, Paris, Mélanges en l'honneur de l'ADLF, Librairie des libertés, 107-117.
- Rivéro (J.), 1974/1987, *Les libertés publiques, I - Les droits de l'homme*, Paris, P.U.F. (Thémis).
- Vasak (K.), 1978, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Paris, UNESCO.
- Vasak (K.), 1984, *Pour une troisième génération des droits de l'homme*, in *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix Rouge. En l'honneur de Jean Pictet*, Genève/La Haye, Nijhoff.
- Weil (S.), 1949, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard (ESPOIR).

Sciences des religions :

QU'EST-CE QUI CHANGE QUAND LES DEVOIRS CORRÉLATIFS DES DROITS SONT MIS EN LUMIÈRE ?

L'essence de la réponse.

Qu'est-ce qui change quand les devoirs corrélatifs des droits sont mis en lumière ? Ma réponse c'est que tout, en réalité, change. L'affirmation des droits de l'homme seulement peut en effet avoir un caractère revendicatif destructeur de la société. Souvent, elle a au moins une tournure individualiste. En tout cas, elle n'est guère sociale. On insiste sur tout ce dont l'homme est riche préalablement à l'État. « Droits naturels, inaliénables et sacrés », ou « droits naturels et imprescriptibles », dit la Déclaration française du 26 août 1789. Il s'agit, était-il dit aussi, de faire en sorte que « les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif puissent être à chaque instant comparés avec le but de notre institution politique », et que « les réclamations des citoyens fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous » (Préambule). « La Déclaration, a écrit Jacques Godechot, est, avant tout, une machine de guerre contre l'Ancien Régime. Ses rédacteurs ont voulu avoir les moyens, grâce à elle, d'abattre les institutions anciennes qu'ils jugeaient pernicieuses¹. »

Si au contraire, on souligne fortement les devoirs de l'homme corrélatifs de ses droits, il n'est plus tant question de réclamer ou de revendiquer pour soi que de respecter autrui. Le droit de l'homme, mis en relation avec mon devoir, ce n'est plus tant mon droit qu'avant tout celui d'autrui. La perspective qui était celle de la possession de soi-même par un être autosuffisant s'inverse en reconnaissance d'autrui, condition de mon développement même, de ma réalisation morale.

1. GODECHOT Jacques, *Présentation des Constitutions en France depuis 1789*, Garnier-Flammarion, 1970.

Une certaine conciliation des deux points de vue apparaît si les droits mis en lumière sont précisément les objets sur lesquels portent les devoirs, si donc il y a réciprocité. Il n'en reste pas moins vrai que tout change suivant que nous percevons d'abord notre droit, ou d'abord le droit d'autrui. La question qui se pose est même, en définitive : peut-on parler de droit aussi longtemps qu'il s'agit de quelque chose de déjà constitué, établi, quelque chose qui inhère à moi, sans distance ? L'idée de droit n'est-elle pas plutôt celle d'une requête – d'autrui – en face de moi, donc quelque chose qui s'impose à moi ? N'est-ce pas seulement par la reconnaissance de l'autre que je connais vraiment ma propre dignité elle-même ?

Dans la Déclaration française de 1789.

Reprenons ceci de manière plus concrète en faisant d'abord retour aux déclarations historiques des droits de l'homme. Je veux montrer ici qu'on n'a jamais tout à fait omis de marquer la place des devoirs, même si on les a de fait trop négligés. J'en viendrai ensuite à la conception beaucoup plus ample qu'on voit se déployer chez Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in terris*.

Dans la Déclaration française de 1789, il est vraiment question de devoirs en même temps que de droits, la Déclaration est même faite « pour rappeler sans cesse aux membres du corps social leurs droits et leurs devoirs » (Préambule). De plus, en un sens très réel – rousseauiste peut-être – l'individu n'y est pas vraiment le souverain. « Le principe de toute souveraineté réside bien plutôt essentiellement dans la Nation. » Et « nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (art. 3).

La « loi » intervient d'ailleurs à chaque pas. C'est elle qui détermine les bornes de la liberté de chacun (art. 4). Chacun doit assurément participer à sa confection. Personnellement ou par représentants. N'empêche qu'elle est « volonté générale », avec laquelle ne coïncident probablement pas – quoi qu'en ait Rousseau – les volontés particulières. On peut bien dire que le citoyen lui obéit, s'y soumet, est obligé par un devoir envers elle.

De même il y a liberté de « parler, écrire, imprimer », mais il est expressément prévu qu'il y a possibilité d'abus en ces domaines ; et il faudra « répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » (art. 11). A nouveau, il s'agit bien d'une liberté ou d'un droit imprescriptible, mais il ne s'agit pas d'une liberté sans devoir, sans soumission.

Les citoyens ont encore le devoir de contribution pour l'entretien de la force publique et les dépenses d'administration. Même s'ils doivent aussi intervenir, par eux-mêmes ou par leurs représentants, pour consentir cette contribution.

Tout n'est donc pas droits, beaucoup est de l'ordre des devoirs, dans la Déclaration française de 1789. N'empêche que ce qui domine – ce qui domina à cette époque – c'est bien l'idée de droits naturels et imprescriptibles, et que « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme », ces droits qui sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression (art. 2). La liberté, quant à elle, « consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas à autrui ».

Quelle plénitude dans cet homme en possession de ses droits ! Il est clair, d'autre part, qu'il s'agit de mettre en garde la société, l'« association politique ».

Dans la Déclaration universelle des Nations Unies.

La Déclaration de 1789 formule, il est vrai, corrélativement, une liste assez courte de droits et de libertés. Ceux dont il fallait surtout parler à l'époque pour se mettre à l'abri de l'État. Il ne s'y trouve ni la liberté d'association, ni celle d'enseignement². Et il ne s'y trouve pratiquement pas de droits économiques et sociaux. Le droit de propriété qui est mentionné n'est pas tellement le droit qu'a tout homme d'accéder à la propriété, c'est essentiellement la protection des propriétés existantes.

La Déclaration Universelle de 1948 est partiellement d'un autre ton. Il y est bien question de « droits égaux et inaliénables » qu'ont « tous les membres de la famille humaine », et il est dit que « les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Mais la déclaration des droits est devenue une très longue liste. Et elle comporte, entre autres, l'énoncé de « droits économiques, sociaux et culturels, indispensables à la dignité et au libre développement de la personnalité de l'homme » (art. 22).

« Grâce, est-il ajouté aussitôt, à l'effort national et à la coopération internationale. » Il s'agit en effet bien de droits, tout au long. Mais dès le Préambule, il est dit aussi qu'il s'agit de « l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations ». D'une obligation, en somme. Le problème est encore « que tous les individus et tous

2. GODECHOT Jacques, *Présentation des Constitutions en France depuis 1789*, Garnier-Flammarion, 1970.

les organes de la société [...] s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le *respect* de ces droits et libertés et d'en assurer par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives ».

Il faut encore relever une formulation typique dans l'article 1 de la Déclaration universelle. Celle-ci, en effet, vient de dire : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. » Mais il est aussitôt précisé : « ils doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ».

L'article 29, à la fin, dit quant à lui : « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible ». Il se peut bien que cette formule reflète la préoccupation particulière des États communistes. Il n'en est pas moins intéressant de voir cette nouvelle référence à des devoirs s'introduire dans une déclaration des droits.

Expressions de Jean XXIII dans Pacem in terris.

Le Pape Jean XXIII, lui, dans son encyclique *Pacem in terris*, parle d'emblée de droits et de devoirs. « Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, dit-il, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même, il est le sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature » (PT 9).

Plusieurs formulations ensuite manifestent que Jean XXIII pense constamment au devoir de reconnaissance et respect, même de promotion d'autrui. Mais surtout celle-ci, de manière très expresse : « Tout être humain a droit au respect de sa personne, à sa bonne réputation... » (PT 12).

Puis, après avoir énuméré de multiples droits de l'homme, donc de multiples aspects sous lesquels autrui doit être reconnu et respecté, Jean XXIII revient sur le problème de la corrélation, du lien étroit entre devoirs et droits : « Jusqu'ici, dit-il, nous avons rappelé une suite de droits de nature. Chez l'homme, leur sujet, ils sont liés à autant de devoirs. La loi naturelle confère les uns, impose les autres » (PT 28). Il l'entend, il est vrai, cette fois, non pas en ce sens que les droits sont les diverses valeurs concrètes que nous devons respecter en autrui si nous voulons le reconnaître comme une liberté égale à la nôtre, mais en ce sens que, souvent du moins, ce qui est en droit ne va pas sans telle ou telle obligation complémentaire.

« Ainsi, par exemple, dit Jean XXIII, le droit à la vie entraîne le devoir de se conduire avec dignité ; au droit de chercher librement le

vrai répond le devoir d'approfondir et d'élargir cette recherche » (PT 29). Le droit prend en effet d'autant plus de relief ou de poids qu'est effectivement exercé le devoir corrélatif. L'homme est digne de respect dès le premier moment où il peut être reconnu comme homme – même on devra exercer une présomption en faveur de cette humanité – cependant le respect s'impose encore plus évidemment dans la mesure de la réalisation morale de l'homme.

Jean XXIII n'en est pas moins tout spécialement attentif à l'autre aspect de la corrélation entre les devoirs et les droits : à savoir que le droit en autrui, c'est ce qui *doit* être reconnu et respecté en lui. Même, peut-on dire, le droit, c'est autrui reconnu. « Dans la vie en société, tout droit conféré à une personne par la nature crée chez les autres un devoir, celui de reconnaître et de respecter ce droit » (PT 30).

C'est sans doute là l'aspect le plus important de la réflexion de Jean XXIII. Lui-même en tire seulement cette conclusion pratique : « Ceux qui dans la revendication de leurs droits, oublient leurs devoirs ou ne les remplissent qu'imparfaitement, risquent de démolir d'une main ce qu'ils construisent de l'autre » (Ibid.). Mais le propos précède aussi pour portée de faire entendre qu'on parle de droits de l'homme d'abord *pour* parler de reconnaissance ou de respect d'autrui, comme quelque chose d'essentiel à l'homme justement. Quelque chose, sans quoi il ne se réalise pas comme être humain.

Ne faut-il pas d'ailleurs dire de plus que si j'acquies moi-même ce qu'on appelle un droit, c'est en tant que je suis capable – que j'ai au moins la capacité radicale – de respect d'un autre, le reconnaissant comme une liberté, de la même manière que je suis une liberté. Par là seulement, en effet, je suis posé comme personne morale, être digne, appelant respect. Il ne faut pas en conclure que l'homme n'a de droits que dans la mesure de l'exercice de son devoir envers autrui. En vérité, il a des droits dès qu'il se présente. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, le droit qu'il a d'être entièrement respecté se confirme et se consolide du fait qu'il s'acquies lui-même de ses obligations et agit pour sa part dans le respect d'autrui.

Pour Jean XXIII, il résulte de cette vue des choses que la vie sociale est l'échange même de droits et de devoirs, l'échange de respect par lequel se constituent moralement les hommes. Les hommes, dit Jean XXIII, « ont à promouvoir le bien les uns des autres » (PT 31). Quant à l'« harmonie » d'un groupe ou d'une société, elle est le fruit de « la reconnaissance et de l'accomplissement des droits et des devoirs » (PT 31).

J'ai employé tout à l'heure le mot promouvoir, par-delà respecter et reconnaître. Le devoir de promotion d'autrui est en effet le principe de nombreuses autres remarques faites par Jean XXIII : « Ainsi, dit-il, il ne suffit pas de reconnaître et de respecter le droit de l'homme aux

moyens d'existence ; il faut s'employer, chacun selon ses forces, à les lui procurer en suffisance. » Et de même : « La vie en société ne doit pas seulement assurer l'ordre, elle doit apporter des avantages à ses membres » (PT 32-33).

A l'État en particulier, organe de la communauté politique, Jean XXIII donne comme but et finalité les droits et les devoirs, donc le respect de l'homme par l'homme. La promotion de l'homme en somme. Il croit d'ailleurs remarquer que c'est ainsi, de plus en plus, que les contemporains l'entendent : « Pour la pensée contemporaine, note-t-il, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine ; dès lors, le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs » (PT 60).

La vie sociale comprise comme réalité d'ordre spirituel et moral.

La vue qu'il a de la société comme reconnaissance et respect mutuel conduit Jean XXIII à l'idée de la société comme « réalité d'ordre spirituel » (PT 36). La société est en effet affaire de vérité, de justice (respect affectif des droits, accomplissement loyal des devoirs), d'amour (« attitude de l'âme qui fait éprouver à chacun comme siens les besoins d'autrui »), de liberté (chacun ayant la possibilité d'exercer sa capacité d'initiative et d'assumer la responsabilité de ses actions propres). La société, dit encore Jean XXIII, est « échange de connaissances dans la lumière de la vérité, exercice de droits et accomplissement de devoirs ; émulation dans la recherche du bien moral ; communion dans la noble jouissance du beau en toutes ses expressions légitimes ; disposition permanente à communiquer à autrui le meilleur de soi-même et aspiration commune à un constant enrichissement spirituel » (PT 36).

Autre conclusion de caractère voisin, toujours sous la plume de Jean XXIII : « L'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale... C'est un ordre qui a pour base la vérité, qui se réalise dans la justice, qui demande à être vivifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours plus humain... Cet ordre moral – universel, absolu et immuable dans ses principes – a son fondement objectif dans le vrai Dieu transcendant et personnel..., source la plus profonde de vitalité pour une société ordonnée, féconde et conforme à la dignité des personnes qui la composent » (PT 38).

Ce qui change par la manifestation des devoirs corrélatifs des droits de l'homme, c'est ainsi, selon les réflexions de Jean XXIII, avant tout

la société elle-même. Elle change à tout le moins de qualité, devenant cette réalité d'ordre spirituel et moral qu'il y reconnaît alors. « Une fois, conclut-il, que les normes de la vie collective se formulent en termes de droits et de devoirs, les hommes s'ouvrent aux valeurs spirituelles et comprennent ce qu'est la vérité, la justice, l'amour, la liberté ; ils se rendent compte qu'ils appartiennent à une société de cet ordre » (PT 45).

Une ouverture s'effectue aussi, nous l'avons lu tout à l'heure sous la plume de Jean XXIII, en direction de Dieu, ou bien la démarche de reconnaissance et de respect de l'autre homme débouche ou est susceptible de déboucher sur la démarche de reconnaissance de Dieu même. Voici une autre citation de Jean XXIII manifestant sa conviction à cet égard : (« une fois que les normes de la vie collective se formulent en termes de droits et de devoirs »), « les hommes sont portés à mieux connaître le Dieu véritable, transcendant et personnel. Alors leurs rapports avec Dieu leur apparaissent comme le fond même de la vie, de la vie intime vécue au secret de l'âme et de celle qu'ils mènent en communauté avec les autres » (PT 45).

Pratiquement.

Le changement dans la compréhension de la société évoqué tout à l'heure ne peut pas ne pas devenir un changement très réel, concret et pratique. Notons-en quelques conséquences.

Tout d'abord, dans une vie sociale fondée sur l'individualisme, pour lequel l'individu est par lui-même être complet, à sauvegarder seulement tel qu'il est et veut être, on ne manque pas d'être sourcilieux au sujet de la possibilité pour chacun de se réaliser comme il le désire, avec le moins d'entrave possible. Dans une vie sociale définie par la reconnaissance et par le respect mutuel d'autrui, on fait davantage : on ne peut et on ne doit certes jamais forcer personne à la pratique de ce respect, mais on peut – et on doit – la favoriser, l'encourager, la recommander de multiples manières. C'est tout un style qui change. Même le style du droit, la jurisprudence des tribunaux en particulier, change considérablement, car un ordre juridique peut être hyperattentif à la lésion de leur droit que subissent les uns ou les autres, ou bien être attentif aussi à la réalisation de l'obligation qu'a chacun de reconnaître et respecter autrui.

Change aussi la place relative qu'occupent l'ordre juridique d'une part et l'éducation morale de l'autre. L'éducation morale a moins de place, ou bien on peut se contenter d'une « première » éducation morale, dans un système issu de la conviction que les individus sont

par eux-mêmes dans la pleine possession et réalisation d'eux-mêmes. L'éducation morale prend au contraire davantage d'importance, elle requiert aussi de se poursuivre, de manière opportune, au long de la vie, elle doit conduire sans cesse à un raffinement plus grand de l'attitude à l'égard d'autrui, dans un système où l'on donne au moins autant de prix à l'obligation qu'au devoir, ou encore au respect, qu'au droit. Plus de prix en tout cas au devoir qu'à la revendication pure.

Une perspective dynamique et par là sociale.

Au total, il faut accorder beaucoup d'importance à l'exacte détermination de la situation relative qu'occupent le devoir et le droit, avant même la détermination des devoirs concrets pris un à un, à côté des droits. C'est l'un des problèmes qui exigent d'être traités avec le plus grand sérieux dans toute approche des droits de l'homme.

Trop souvent, on ne s'occupe que de la détermination des aspects sous lesquels l'homme doit être respecté, ou bien des diverses valeurs qui doivent être considérées en lui. On se réfère pour cela à son intuition, ou bien à l'opinion. Quelquefois, on fait un pas de plus, on s'attache aussi à la question du fondement des droits, on rejoint ainsi sous une forme ou sous une autre l'idée de dignité de l'être humain mais compris seulement encore comme une grandeur fixe ou une réalité figée – sans dynamique.

Or, il faut aller plus loin, jusqu'à reconnaître la société humaine naissant autour des droits de l'homme, se constituant justement par le respect, qui désigne quelque chose en l'autre homme comme un droit. En fait, pour bien parler des devoirs et des droits et de leur corrélation, il faut réfléchir ainsi profondément à la société –. Il faut être conscient de la reconnaissance fondamentale, du mutuel respect échangé, qui caractérise la société politique.

Insistons. Il n'y a au sujet des droits de l'homme que théorie individualiste si on prétend édifier cette théorie isolément, sans rapport à une théorie de la genèse de la société (des relations de reconnaissance fondamentale). Mais une théorie purement individualiste des droits de l'homme démontre assez rapidement son impuissance. En dehors, en effet d'une réciprocité – où apparaît l'idée de devoirs –, peut-on même vraiment parler de droits ? Et comment résoudre ce simple problème concret qu'en théorie des droits individualistes, j'ai la liberté de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, et lui de même, la liberté de faire tout ce qui ne me nuit pas, n'empêche donc pas ma liberté de se déployer ? Il y a là, on le perçoit bientôt, une vue beaucoup trop mécanique des relations sociales. On commence, au contraire, à découvrir une vie

sociale humaine, interpersonnelle, dès que l'on se met dans la perspective de la reconnaissance et du respect d'autrui, constituant vraiment autrui. On est d'ailleurs constitué soi-même aussi dans et par ce respect. Car au plan moral, au plan de la reconnaissance mutuelle, il se manifeste une réciprocité sans diminution de l'un et de l'autre, impossible au contraire aussi longtemps que ne font que se côtoyer des monades dont chacune est en possession de sa plénitude.

C'est de tout cela en définitive qu'il y va dans la question de la corrélation des devoirs et des droits de l'homme... Bien qu'il ne soit pas facile en pratique de déclarer les devoirs de l'homme, comme on déclare ses droits, dans des documents de source politique, étatique ou intergouvernementale : on risquerait en effet, parfois, de donner indûment une portée d'obligation *légale* à ce qui doit demeurer seulement obligation *morale*.

Jean-Yves CALVEZ S.J.

théologien. Paris.

Centre de Recherche et d'action sociale.

Sciences politiques :

DIALECTIQUE DES DROITS ET DES DEVOIRS DU DÉVELOPPEMENT, OU LE DEVOIR DE LUCIDITÉ

I

LE DEVOIR D'ENGAGEMENT POLITIQUE, OU LE DEVOIR DE LUCIDITÉ

Le devoir d'engagement politique est une vertu qui s'oppose au laisser-faire, lequel s'enracine dans le non-droit. C'est en effet et uniquement dans l'exercice de tous les droits de l'homme, ici plus particulièrement des droits politiques, que le sens du devoir prend corps historique. En ce sens, nous pouvons dire que la reconnaissance des droits de l'homme confère à chacun la possibilité de la reconnaissance de ses devoirs, et non l'inverse. Si les droits de l'homme passent par le devoir d'être des hommes, encore faut-il que chaque homme puisse avoir le droit d'exercer son devoir. Camus, dont l'œuvre reste au cœur des débats fondamentaux sur l'éthique des droits de l'homme, met chacun devant cette double responsabilité : dans sa révolte, le NON fervent, qui constitue la revendication du droit, est consubstantiel au OUI tenace et lucide, qui constitue la conscience du devoir. Le refus et l'engagement (la négation et l'affirmation) sont deux mécanismes instantanés, l'envers et l'endroit d'une même foi concrète au juste qui peut et doit habiter tout homme. Refuser tout ce qui de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie que l'on fasse mourir, c'est en même temps parler, écrire, agir, s'engager et, selon la formule de Camus, le « premier des engagements est celui que l'on prend avec soi-même ».

Si les médecins de par le monde se mobilisaient de plus en plus nombreux à l'exemple de *Médecins du monde* et de *Médecins sans frontières*, en tous lieux où catastrophes naturelles et conflits contre nature sévissent dans le mépris total du droit humanitaire ; si toutes les professions concernées pouvaient elles aussi créer des espaces transnationaux de solidarité ; et surtout si les journalistes cessaient de s'auto-censurer dans le but de garder ou de gagner des marchés, de garder ou de gagner les faveurs des gouvernements qui ne se maintiennent que par la force, la propagande et l'image de marque à l'extérieur, les devoirs de l'homme seraient manifestés au grand jour qui est le leur. Pour que les devoirs de l'homme apparaissent dans la plénitude de leur exigence, une médiation extrêmement riche et précise est capitale.

Plus encore que les violations des droits de l'homme, ce sont les devoirs qui sont censurés, car ils dérangent davantage, et ils sont aussi beaucoup plus difficiles à saisir et à présenter.

Il faut des journalistes comme Camus, et non seulement des chroniqueurs de l'événement, des hommes qui ont le sens et l'expérience de la résistance, et en même temps le sens et l'expérience des lettres.

Si les femmes et les hommes révoltés par l'antisémitisme et le racisme, quels qu'ils soient, pouvaient emprunter à Camus la ferveur et l'intelligence historiques nécessaires pour se rassembler... Chaque rebelle saurait revendiquer que la valeur commune à tous les hommes soit clairement reconnue. « Le mouvement de révolte apparaît chez lui [le rebelle] comme une revendication de clarté et d'unité¹ ». Ses révoltes sont éclairées par la lumière, elles sont pour tous et pour que la vie de tous soit élevée dans la lumière.

Le devoir d'engagement politique s'enracine ainsi dans le devoir fondamental de l'homme qu'on pourrait nommer *le devoir de lucidité*. Il s'agit de prendre le présent à « bras-le-corps », comme Sisyphe son rocher, et d'engager tout son devoir, toute sa générosité, pour se saisir de la responsabilité d'être homme maintenant, même si cette responsabilité nous dépasse, car elle pèse d'un poids que nul ne peut prévoir. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent, telle est l'attitude du juste selon Camus, alors que l'avenir est la seule sorte de propriété que les maîtres concèdent aux esclaves.

Les lendemains qui chantent, le royaume des fins, les promesses faites, c'est-à-dire des forfaits accomplis, au nom de Dieu, de l'Histoire ou de la Révolution sont autant de fuites en avant pour éviter les devoirs du présent, auxquels la conscience s'éveille en face de droits irréductibles incessamment violés.

Face au poids des devoirs du présent, le juste est condamné à exalter

1. *L'homme révolté*, Paris, 1951, Gallimard, Idées, 40.

sa lucidité – celle qu'il partage avec les autres résistants – au milieu de ce qui la nie. Sisyphe se doit de connaître le rocher afin de mesurer ses efforts et d'apprécier ses chances de succès. Il n'est pas question d'envisager l'avenir dans des fuites en avant.

Le devoir d'être homme, devoir du présent, devoir de présence, est ainsi un devoir d'intégrité, de respect et d'intégralisme des droits de l'homme.

La division des droits de l'homme, au contraire, est la justification de la fuite idéologique : désarticulés, arbitrairement hiérarchisés, les droits de l'homme n'interpellent plus le sens de la révolte pour la dignité intégrale de l'être humain. Et en ce sens, les initiatives prises à Fribourg depuis 1983 pour mettre en évidence l'indivisibilité des droits de l'homme doivent être marquées d'une pierre, dans le mouvement qui mène à l'élucidation de la norme des droits de l'homme. J'attache une importance capitale dans la lutte politique au maintien de l'intégrité de la dignité humaine selon une conception intégrale des droits de l'homme².

A des buts de propagande sinon de guerre froide, la superpuissance capitaliste se réclame du monde libre et privilégie en parole la démocratie, les droits civils et politiques. On sait ce qui se passe au Chili et au Salvador. La superpuissance communiste joue la carte des droits économiques et sociaux contre « les libertés formelles », contre la « démocratie bourgeoise ». Elle est censée pouvoir exhiber des bilans positifs en matière de niveau de vie des travailleurs, de leur libre adhésion au pouvoir. On sait ce qui se passe en Pologne. Le bilan est aussi triste à Budapest, à Prague, sans oublier l'Érythrée et l'Afghanistan.

Les résistants sont souvent accusés d'être des séparatistes, des traîtres à l'unité de la nation, des hommes qui préfèrent leurs intérêts de classe, de caste ou de régionalisme à l'intérêt national. C'est sous cette accusation que l'opposition politique est commodément travestie dans la guerre idéologique. Mais il faut retourner ce slogan et le mettre une bonne fois à l'endroit : ce sont les systèmes totalitaires et autoritaires qui sont les *séparatistes des droits de l'homme*, eux qui séparent l'État de la nation, les droits civils et politiques des droits économiques, sociaux et culturels, qui séparent enfin les devoirs des droits.

Les théories séparatistes des droits de l'homme, théories séparatistes des hommes, sont dans la logique de la guerre idéologique, de la

2. Hocine AÏT AHMED, *Introduction à une éthique et à une stratégie : l'intégration des droits de l'homme* in *Pour l'extension des droits de l'homme*, Paris, Anthropos, 1985.

propagande politique, et n'ont rien à voir avec la dignité humaine : celle-ci est un tout, l'humanité que nous avons en commun.

Le résistant sait que la liberté n'est pas celle que prend le requin pour avaler la sardine. Le droit au pain, au logis, au savoir, au travail sont indissociables du droit de sûreté. Encore faut-il que, pour faire l'expérience de cet intégralisme des droits de l'homme, chacun puisse, dans l'usage de ses droits, acquérir le sens de ses devoirs. Ceci n'est pas possible pour tous les hommes qui vivent sous la tutelle des États ayant perverti la notion de sécurité : les sécurités juridique, sociale et politique sont réduites et vidées dans le trou noir de la « sécurité d'État ».

Il n'y a pas de justice sans éthique de la justice. Reconstruire l'idéal des droits de l'homme, dans le sens de leur réunification, réhabiliter la dignité de la personne humaine dans toutes ses dimensions est une démarche préalable à la protection et à la promotion des droits de l'homme à travers le monde sans exception de continents et de pays. C'est notre devoir tout à la fois de lucidité et d'intégrité, devoir de résistance et de participation politique.

Les droits de l'homme forment l'unité du champ culturel indivisible, aussi leur traitement inégal est-il plus qu'une faute, c'est *une prime au crime, à tous les crimes*. Dire que la dictature est une fatalité dans les pays sous-développés, que la démocratie est un luxe, c'est d'abord les condamner à se sous-développer toujours plus, le développement politique étant un préalable au développement économique et culturel. C'est aussi encourager le terrorisme et les répressions étatiques ; Hannah Arendt écrivait en substance : les horreurs de Dachau et de Buchenwald ont commencé le jour où les juifs furent destitués de leurs droits et transformés en objets de servitude. Le devoir de l'homme ne peut être le devoir d'un homme assujéti.

Mais si le premier des engagements est celui que l'on prend avec soi-même, si ce devoir de l'homme vis-à-vis de soi conduit à un devoir envers tout homme respecté dans son intégrité, il conduit également à un devoir à l'égard de sa communauté. La dynamique que Karel Vasak formalise dans son projet de déclaration universelle des devoirs de l'homme est ainsi vérifiée : le devoir de l'homme vis-à-vis de soi-même conduit au devoir d'être un peuple.

II

DROITS ET DEVOIRS DU DÉVELOPPEMENT : L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

Le droit au développement est le vecteur de la réunification des droits de l'homme, en particulier depuis qu'il a pris une forme juridique authentique et complète dans la *Déclaration sur le droit au développement*, votée par l'ONU le 4 décembre 1986. L'indivisibilité des aspects du développement³ est liée à l'indivisibilité des droits de l'homme.

Avant d'être le développement du PNB ou des voies de communication ou des technologies, le développement est celui des peuples, de leurs langues, de leurs identités. Toutes les dimensions nécessaires du progrès économique et social ne prennent leur sens – historique –, que si elles s'intègrent dans la dynamique du développement de la liberté d'un peuple, grâce à la conquête de son identité. Encore faut-il que chaque peuple puisse conquérir les droits d'exercer ce « devoir d'être peuple »⁴.

Développer toute la personne, toute personne et toutes les personnes : une éthique, un intégralisme du droit de l'homme comme but et comme moyen ; en même temps un idéal pour un non-alignement capable de promouvoir, d'inscrire dans l'histoire la paix et la liberté, fruits de la solidarité des peuples et de la solidarité entre les peuples. Seuls les peuples mobilisés par leurs aspirations et leur sensibilité profonde peuvent écrire l'Histoire comme processus global et continu de désaliénation et de civilisation. *Il n'y a d'historique que la maîtrise par les peuples eux-mêmes de leur destinée et de leur souveraineté.*

Le devoir de l'homme conçu comme devoir d'être un peuple, de s'y engager avec toute sa ferveur suppose la foi profonde que la dimension de l'homme n'est pas qu'individuelle, cela suppose bien sûr qu'on lui reconnaisse ce droit, sans quoi il devra le conquérir. C'est un pari de confiance sur la détermination des masses populaires à sortir de la nuit a-historique de l'oubli et de la servitude. C'est le pari démocratique, le devoir de rénover le concept de démocratie.

3. Cf. l'article 9,1 : « Tous les aspects du droit au développement énoncés dans la présente Déclaration sont indivisibles et interdépendants et chacun d'entre eux doit être considéré compte tenu de l'ensemble » et l'article 6,2 : « Tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales sont indivisibles et interdépendants ; [...] ».

4. Cf. la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale proclamée par l'UNESCO en novembre 1966, article 1,2 : « Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture ».

N'est-ce pas utopique ? Non si au lieu de promettre un avenir radieux, on commence immédiatement par développer les libertés d'expression : la maîtrise du développement commence par les libertés démocratiques, il faut laisser jouer la dialectique de soutien mutuel entre les différentes catégories de droits de l'homme, en évitant la hiérarchisation idéologique. La meilleure façon de progresser d'une façon équilibrée est de développer avant tout l'autonomie à ses trois niveaux : individuelle (qui diffère de l'individualisme), locale, régionale (qui diffère du régionalisme⁵). Ce sont les trois paliers positifs qu'il faut respecter pour réaliser une authentique autonomie de la nation (qui diffère du nationalisme). Toutes ces autonomies sont conçues comme participatives à l'unité nationale, et non comme des unités séparées (individualisme, régionalisme, etc.), elles sont autant d'expressions de la citoyenneté. Le peuple sans citoyenneté n'est plus qu'une entité abstraite, dont les États totalitaires se servent pour légitimer leurs monopoles. Le droit au développement se conquiert comme une décolonisation universelle des peuples à l'égard des États : il faut restituer l'État aux citoyens, comme instrument du développement.

Pour que les peuples puissent exister, et que chaque homme trouve un environnement culturel auquel il puisse s'identifier et qui lui permette d'exercer son devoir d'homme, il faut d'abord qu'il puisse parler et apprendre à penser dans sa langue. Les libertés linguistiques sont fondamentales, et préalables à toute formulation de droits et exercices de devoirs.

La restauration de la personnalité nationale ne prend sa signification que lorsque tous les héritages et toutes les valeurs sont redécouverts, identifiés, préservés, actualisés et dynamisés, dans la perspective de l'enrichissement mutuel et de la participation des différentes régions culturelles⁶. Ainsi en Algérie, les droits linguistiques doivent tenir compte de la Berbérété, de l'Arabité (non de l'Arabisme) et de la modernité, pour former une richesse culturelle nationale féconde.

5. Il y a le bon et le mauvais régionalisme comme il y a le bon et le mauvais nationalisme. Le mauvais régionalisme est le sectarisme d'appareil : les bureaucrates, issus des différentes régions du pays, se constituent en clans qui se livrent à des luttes féroces et clandestines, au détriment de l'unité étatique et de la cohésion administrative. Ce mauvais régionalisme dégénère vite en tribalisme. Le mauvais nationalisme est celui qui s'inspire des concepts oppresseurs, réductionnistes et totalitaires : la nation y est réduite aux institutions étatiques, celles-ci étant colonisées par la police et l'armée.

Le bon régionalisme s'inscrit dans le principe démocratique ; c'est un palier d'auto-détermination fondée sur des élections libres au niveau régional, de libre expression d'une identité culturelle et linguistique, et de libre développement.

Il en va de même d'un authentique individualisme, soucieux de la responsabilité personnelle, et d'un nationalisme ouvert aux autres nations, mais garant de l'identité d'un peuple.

6. Sur les libertés linguistiques, cf. Hocine AÏT-AHMED, *L'afro-fascisme, les droits de l'homme dans la charte et la pratique de l'OUA*, Paris, 1980, L'Harmattan, pp. 324-331.

★ Le devoir de développement prend la démocratie pour autre chose que pour le « système le moins mauvais existant » défini par la prise en compte après concertation de l'avis de la majorité. C'est précisément le système dans lequel joue une libre dialectique entre droits et devoirs, dans lequel le partage des responsabilités ne va jamais de soi. Encore faut-il par conséquent, qu'aucun gouvernement ou parti ne s'érige en juge souverain pour définir unilatéralement ce qu'est le devoir du citoyen.

★ Si la manifestation des devoirs de l'homme a un sens véritable, c'est parce qu'elle concourt à l'identification des peuples. Ces devoirs sont le contraire d'une perte de l'identité individuelle, puisque c'est en participant à l'inscription historique de la libération de son peuple que chaque homme écrit son nom unique dans le livre des justes.

Hocine AÏT-AHMED

Docteur en droit, ancien responsable
de la Révolution algérienne (Suisse).

Journalisme :

LE JOURNALISTE ET LE DROIT D'EXERCER SON DEVOIR

1. Libérer la liberté.

Pour savoir un tant soit peu ce que signifie au juste la liberté de la presse, il faut avoir eu le privilège de fréquenter des journalistes polonais. Pas ceux qui arborent ce titre et ne sont que les porte-coton du régime. Non. Ceux qui – selon l'expression d'un cardinal de leur pays – ne sont pas de dangereux *néophytes* mais sont assez *fit* pour braver les risques d'éditer une publication hors des normes communistes. Le hasard a voulu que je sois, il y a quelques mois, mêlé d'assez près à des tractations visant à fournir à une équipe rédactionnelle polonaise une ou l'autre machine indispensable à la fabrication d'une revue. Il se trouvait, en effet, que les autorités avaient avisé les responsables de cette revue que l'imprimerie officielle où ils étaient autorisés à faire composer et tirer leur publication n'était, comme par hasard, plus en mesure d'accomplir ces travaux en raison d'un « miraculeux » surplus de commandes. En fait, certains articles avaient déplu en haut lieu et les censeurs étaient en rupture de stock de tolérance.

On touche alors du doigt la réalité de la liberté de la presse. Il s'agit bien de pouvoir librement construire, vendre, acquérir, éventuellement importer, utiliser enfin cette machine appelée presse qui permet de multiplier les imprimés. Il s'agit ensuite de confier à cette machine des feuilles de papier, librement acquises, où l'on aura écrit tout ce que l'on veut sans avoir à le soumettre à l'examen préalable d'une autorité extérieure à celle de la publication. Il s'agit enfin de pouvoir diffuser sans entraves le produit tiré sur cette fameuse presse.

On a quelque peu oublié, en Occident, le sens originel de cette liberté fondamentale. Il est bon, par conséquent, qu'on la redécouvre de la sorte. L'édition de libelles, de livres, de revues et de journaux suppose que l'on ait les moyens matériels de les composer et de les tirer, ce qui exige l'engagement d'importants capitaux. Marx avait mis le doigt sur la plaie quand il écrivait en 1842 dans la *Rheinische Zeitung* : « la première liberté de la presse consiste à ne pas être une industrie ».

Et Lénine lui fit écho, 79 ans plus tard en écrivant à Miasnikov : « Dans le monde capitaliste, la liberté de la presse signifie la liberté d'acheter des journaux, d'acheter des journalistes, d'acheter et de fabriquer une opinion publique favorable à la bourgeoisie. »

Seulement, les remèdes proposés pour modifier cet état de fait n'étaient pas de nature à libérer la liberté. Tout jeune journaliste a, une fois ou l'autre, dans sa fougue primesautière, enfourché les grands mots, un magistrat ou un fonctionnaire peu amène lui ayant bouclé le téléphone au nez ou plutôt à l'oreille. Et de sauter sur sa machine à écrire pour dénoncer une tentative d'étranglement de la liberté de la presse. L'âge venant, on est plus circonspect et l'on fera un usage prudent et modéré de ces indignations. Serait-ce parce qu'on a eu le loisir de constater que, le plus souvent, la liberté de la presse n'est guère menacée par les baronnets de la démocratie. Elle souffre davantage, en revanche, des mauvais traitements qui lui sont infligés par ceux qui en sont les principaux titulaires en droit. J'ai nommé ces quelques éditeurs qui donnent, hélas ! raison à Marx et Lénine bien qu'étant eux-mêmes des suppôts de l'anticommunisme le plus virulent. Dans l'optique d'un libéralisme économique strict, la liberté de la presse est un privilège réservé à une caste de possédants. Lamennais a dit : «...Silence au pauvre »¹, et Péguy a écrit là-dessus des pages admirables.

Ce serait cependant s'abandonner à des jérémiades un peu vaines que de s'en tenir à cette analyse sommaire. Certes, un récent débat au Conseil national suisse montre bien que la majorité des éditeurs n'entendent pas abandonner une parcelle de leur responsabilité de chefs d'entreprise et qu'ils sont en mesure de faire échouer devant le Parlement un projet visant à compléter la notion classique de liberté de la presse. Mais si la voie est actuellement bouchée dans la direction d'une solution légale, il reste à progresser dans celle des conventions passées entre partenaires sociaux.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, un livre avait connu un certain succès qui dénonçait « l'abominable vénalité de la presse française »². Son auteur avait été un distributeur de pots-de-vin. Il avait puisé dans les caisses noires pour corrompre des propriétaires de journaux. Son pamphlet ne modifia pas les mœurs. Il fallut la défaite de 1940 et les réflexions qu'elle provoqua en France pour que des hommes politiques et des journalistes élaborent des projets destinés à donner une nouvelle dimension de la liberté de la presse.

Ce fut un généreux foisonnement d'idées. La propriété privée des entreprises de presse n'était pas frontalement mise en cause. On en reconnaissait la nécessité. Cela d'autant plus aisément que les résistants s'étaient installés dans les meubles et les immeubles des journaux qui avaient collaboré avec l'occupant. Mais on suggérait la transparence des comptes des entreprises de presse ; la surveillance des transferts de

1. Dernier article écrit pour l'ultime numéro du *Peuple constituant*, le 11 juillet 1848.

2. A. RAFFALOVITCH : «...L'abominable vénalité de la presse... », Paris 1931.

titres de propriété ; la limitation des concentrations et des mesures légales pour assurer le pluralisme sinon de la presse, du moins des opinions, là où régnait une situation de monopole. A l'intérieur des entreprises de presse, les réformes envisagées s'inspiraient du courant favorable à la participation des travailleurs. C'est ainsi que prit corps dans certains quotidiens – en particulier *Le Monde* – la forme de sociétés de rédacteurs et d'employés. Plus récemment, au *Monde* encore et à *L'Événement du Jeudi*, on fait appel à l'actionnariat des lecteurs. Enfin, dans un autre domaine, les journalistes ont codifié leurs règles déontologiques. Ainsi, a vu le jour une déclaration des devoirs et des droits des journalistes (cf. Annexe).

Une bonne partie de ces projets ne sont pas devenus des réalités. Certes, on a parfois manqué de réalisme et les contempteurs des sociétés de rédacteurs ont eu beau jeu de rappeler que *Le Monde* a été au bord du naufrage malgré une exemplaire société de rédacteurs et presque à cause d'elle. D'autres ne manquent pas de citer des exemples de journaux qui auraient sombré sans l'intervention de capitalistes dénoncés par ceux dont ils sauvaient l'emploi. J'ai moi-même vécu douze belles années de ma carrière dans un prestigieux quotidien qui a mal survécu à une gestion peu prévoyante. Les tentatives entreprises pour intéresser ses rédacteurs à son capital se sont heurtées de leur part à beaucoup de scepticisme et de routine.

2. Assurer le droit à l'information.

Il n'empêche que, l'air du temps aidant, la liberté de la presse, en dépit des apparences, n'est plus celle du renard dans le poulailler. Certes, il y a bien des employeurs et des employés, et ceux-là entendent pouvoir dire, comme ce président de la Confédération française des cadres après la bourrasque de mai 1968 : « l'essentiel est sauvegardé, la hiérarchie n'est pas atteinte »³. Mais patrons de presse et journalistes en sont quand même venus à considérer qu'une entreprise ayant pour mission de répondre au droit du citoyen à l'information, possède un caractère spécifique. Ce n'est que le préambule d'une convention collective. Les Suisses savent que l'invocation divine dans le préambule de leur Constitution est pour beaucoup d'entre eux une politesse rendue à l'Éternel, un petit salut adressé au passage mais qui n'engage à rien pour la suite. Ceux qui, en revanche, prêtent encore quelque attention aux mots, s'accrochent au caractère spécifique de l'entreprise de presse

3. André MALTERRE, Président de la Confédération des cadres. Cité par *Le Monde Dimanche*, 30 septembre 1979.

et à la communauté professionnelle qu'elle implique. Ils y voient en effet un levier assez puissant. Grâce à lui, on peut établir un lien entre la liberté de la presse dans son acception la plus classique et le droit à l'information. Celui-ci n'a pas encore trouvé sa place dans les lois positives. Inscrit dans l'enseignement pontifical mais resté vague quant à ses implications pratiques, le droit à l'information fait partie des droits fondamentaux que le Tribunal fédéral a crayonné en marge de la Constitution. Je renvoie à ce sujet au livre de Michel Rossinelli intitulé *Les Libertés non écrites*, paru chez Payot, dans la Collection juridique romande. Pour cet auteur, le droit à l'information commande l'exercice d'autres droits constitutionnels, parmi lesquels il cite la liberté de la presse. Je ne néglige pas ici les critiques et les réserves émises par les juristes au sujet d'une conception bancal de ce droit à l'information, qui n'entraîne pas d'obligation d'informer de la part des autorités publiques. Je les considère comme fondées. Mais je retiens surtout que le droit à l'information pourrait être invoqué par les journalistes au cas où les titulaires de la liberté de la presse les entraveraient dans l'exercice de leur mission dans une société démocratique. Il s'agit donc bien, par le biais du droit à l'information, de fonder cette liberté intérieure de la presse dont les grands entrepreneurs du papier imprimé ne veulent pas entendre parler. Non pas pour revendiquer des avantages particuliers en faveur d'une catégorie de travailleurs mal syndiqués ; non pas pour discuter autour d'une table de l'indemnité pour l'utilisation professionnelle des voitures privées ou de l'aménagement des locaux rédactionnels. Aussi contraignantes que puissent être ces conditions matérielles (le journalisme a été pendant longtemps une sorte de prolétariat intellectuel), ils ne sont qu'accessoires. Ce qui est primordial, c'est combler l'espace vide créé au siècle dernier quand le progrès technique et l'expansion de la publicité ont séparé la fonction d'écrire et celle de posséder les moyens de production de l'écrit.

Je n'ai pas pour dessein d'instruire le procès des propriétaires de journaux. Il en est de bons et même d'excellents, parfaitement conscients de l'importance de leur rôle dans une société démocratique et fidèles aux exigences d'une presse responsable. Mais il n'est pas raisonnable d'abandonner au hasard et à l'empirisme un secteur indispensable à la bonne oxygénation du corps social. Aussi confortablement installés qu'ils puissent être, les journalistes ne doivent pas abandonner cette quête, cette conquête du droit d'exercer leurs devoirs.

3. *Le devoir donne sens et portée au droit.*

La recherche entreprise dans les organisations professionnelles de journalistes a toujours été inspirée par le souci de mettre en corrélation la liberté d'expression avec le droit à l'information, de sorte que le journaliste ne se considère à aucun moment comme le propriétaire de la liberté de la presse, mais comme le serviteur du droit à l'information de chaque être humain. C'est ainsi que la déclaration des devoirs et des droits, déjà citée, stipule que : « Du droit public à connaître les faits et les opinions découle l'ensemble des devoirs et des droits des journalistes. » (Préambule). Ensuite de quoi, le texte énumère les devoirs fondamentaux, puis, seulement après, les droits nécessaires pour assumer cette responsabilité.

Cet ancrage dans le droit à l'information donne à la profession non seulement ses lettres de noblesse, mais surtout la force de sa raison d'être. En ce sens, il paraît indispensable que dans la formation des journalistes, on tienne davantage compte de cette exigence si l'on ne veut pas préparer, pour des éditeurs peu scrupuleux, des journalistes n'ayant qu'une notion futile de la liberté d'expression, considérée par eux comme le droit de dire n'importe quoi sur n'importe quoi.

Le devoir d'information est, en soi, symétrique du droit à l'information, mais le critère de cette symétrie se trouve dans l'idée que l'on se fait de l'homme à informer. A une haute idée du lecteur, correspond une haute conception critique du devoir d'informer, devoir de sélectionner, de mettre en lumière et d'écarter, en premier lieu devoir de déchiffrer l'événement. On n'essaie pas suffisamment de tirer de l'événement d'apparence bénigne une information en profondeur. Le journaliste qui, à propos de l'assassinat d'une personne âgée par deux mineurs – événement sobrement relaté – questionne sur les causes de cette violence et sur le traitement infligé aux mineurs criminels, sort des automatismes de la consommation. Mais son effort se heurte aux lois commerciales du journal. Elles font peu de place au devoir d'information qui est trop rarement une priorité aux yeux des promoteurs de journaux.

Nous avons affaire à des lecteurs de plus en plus instruits, soumis à un intense bombardement médiatique, de sorte qu'à long terme le journal qui fondera sa politique de promotion sur des critères éthiques sera non seulement fidèle à sa fonction démocratique, mais retrouvera un regain d'attention de la part des secteurs saturés par une pléthore d'informations futiles.

Malheureusement le journaliste est souvent trop seul dans cet effort. Le lecteur détient, par son pouvoir d'achat, un bulletin de vote décisif.

François GROSS
Rédacteur en chef de « *La liberté* » – Fribourg.

Médecine :

DROITS ET DEVOIRS DU MÉDECIN : INTERROGATIONS ÉTHIQUES AU QUOTIDIEN

Chaque jour, que ce soit dans l'intimité de la relation interindividuelle ou dans les enjeux au sein de l'organisation hospitalière, le médecin est confronté à des interrogations multiples, successives, où se heurtent en permanence le respect des droits des personnes et les impératifs pratiques des décisions concrètes à prendre.

En quatre ans et demi, cinq cents cas de situations ayant posé problèmes, ont été répertoriés, au niveau de la consultation de Droit et Éthique de la Santé à Lyon¹. La très large majorité des demandes concerne les problèmes autour de la mort à l'hôpital : certificat de décès en mort naturelle ou mort posant un problème médico-légal, contentieux avec les familles ou avec la police, décision d'abstention ou de poursuite thérapeutique, décision d'euthanasie, accompagnement au mourant, décision d'autopsie, de prélèvement d'organe, critère de la mort avant interruption de réanimation...

Puis viennent les effets, jugés bizarres, étonnants, insuffisants, néfastes des actes de la pratique ou l'organisation des soins ou de diagnostic. Le plus souvent, la demande émane des infirmières ou du personnel soignant qui exprime un dilemme sous-jacent né au sein de l'équipe de soins, et signifiant les divergences d'avis entre les médecins (le plus souvent) et l'équipe de soins, ou encore des distorsions avec les familles ou les insuffisances décisionnelles des Services administratifs. Viennent ensuite les problèmes posés spécifiquement par les pratiques du

1. Un dixième des cas ont revêtu la qualité d'expertise sur pièces :

- les cas les plus caractéristiques, confrontent souvent plusieurs intervenants : Direction, employés et médecins du travail, par exemple dans les cas d'ivresse sur les lieux du travail ;
- administration de tutelle, médecins, collègues et équipes de soins et familles, autour d'une décision particulièrement pointue ou ambiguë ;
- médecins, police, justice devant les malades, les justiciables, les prévenus ou les personnes, ramassées sur la voie publique,
- sujets dont le statut administratif réclame une consultation médicale particulière ou : personnes sous tutelle, réfugiés...

Cette réalité a conduit à fonder une analyse sur les cas collectés et à proposer un pôle de consultations, d'expertises-conseils ouvert aux soignés, à leur famille, aux soignants et à tous ceux qui souhaitent un avis sur un cas particulier.

personnel de nuit, puis les interrogations des malades eux-mêmes, des familles, des amis, des Associations, et même des avocats ou des magistrats devant certaines pratiques médicales notamment en psychiatrie, en gériatrie ou encore devant certaines pratiques sociales atteignant la santé ou l'intégrité : rapports avec la police, la justice, les pompes funèbres, les ambulanciers...

Ainsi, au contact de la réalité modeste de tous les jours, s'est affirmé le concept méthodologique qui permet peut-être d'aborder cet écart entre droit et devoir.

1. Les critères d'une décision adaptée dans le respect des droits de tous.

La lecture extérieure des actes posés risque toujours d'être réduite de façon binaire : « pour ou contre », « permis ou interdit », « bon ou mauvais ». Or le cheminement vers la décision est tout autre, complexe et souvent laborieux. Le modèle pédagogique proposé ici passe par les 5 niveaux d'analyse décrits ci-dessous ; c'est un minimum à considérer pour que le problème soit traité avec une certaine rigueur, pour que l'amplitude du devoir soit montrée. (cf. schéma : la dynamique de l'éthique).

1. La problématique technique.

Un exemple : une femme, âgée de 84 ans, refuse de s'alimenter, les infirmières souhaitent respecter ce refus, l'interne prescrit une réhydratation par perfusion, acceptant de surseoir à l'alimentation par gavage qui deviendra probablement nécessaire pour maintenir cette vieille dame en vie. Jusqu'où va le droit de cette vieille dame à disposer d'elle-même ? Jusqu'où va le devoir du médecin et des soignants de respecter ou de contraindre la volonté de cette femme ?

C'est ici, l'évaluation technique médicale qui doit être faite. C'est en général le niveau où l'analyse d'une situation pose le moins de problèmes : évaluation des chances de survie, évaluation des différents traitements, évaluation de leur coefficient risque/bénéfice/coût des différentes solutions proposées.

2. Les droits au plan juridique.

La loi définit en quelque sorte les normes émanant d'un consensus social dont chacun pourra, a posteriori, se saisir pour faire sanctionner un comportement jugé inadapté, malhonnête ou tendancieux. La loi fonctionne comme un jeu de repères solides inscrit dans les règles collectives, accessibles.

Dans le cas présenté :

a) *Le contrat de soins donne obligation au médecin de proposer un traitement et liberté au malade d'adhérer ou non au programme thérapeutique proposé.*

Ce consentement nécessaire à tout contrat entre les soignants et ce malade, doit être selon les termes de la loi : « libre et éclairé, exempt d'erreurs, de violence, de vices et de vols », ce qui signifie que le contrat de soins, comme tout contrat, s'engage entre deux volontés libres, conscientes de leur interdépendance. Cette femme étant majeure, et aucun élément n'indiquant un handicap quelconque à son consentement, doit être considérée comme apte à remplir les obligations du contrat.

b) *Il existe des arguments juridiques donnant priorité aux soins nécessaires à sauvegarder l'intégrité d'autrui.*

Le droit des libertés n'a jamais eu pour objet d'assurer à chacun des contractants ce que bon lui semble, mais de protéger chacun d'entre nous contre l'empiètement des autres. En droit positif, concret, la liberté de disposer de soi-même n'existe pas, par contre, le Juge définit méticuleusement dans chaque affaire ce qui est une atteinte à la liberté d'autrui. En effet, la loi prend soin, tout en affirmant la nécessité d'un contrat égalitaire et symétrique, de sauvegarder la possibilité d'intervention protectrice de l'individu malgré lui. Elle exige cependant que la probabilité du gain soit suffisante par rapport à l'abstention. C'est ici le cas, puisque la réhydratation conservera la personne en vie et que la vie n'est jamais un dommage.

Cependant, ne s'agissant pas d'une maladie contagieuse et la pathologie dont est porteuse cette femme ne menaçant pas le groupe social, le médecin est privé d'arguments essentiels pour la contraindre, et ne peut pas le faire par la force.

c) *La responsabilité du médecin, qu'il respecte ou non le refus de soins, est incontournable.*

L'exigence juridique est clairement posée : le médecin, détenteur d'un savoir, est responsable de ses actes : qu'il accepte l'abstention thérapeutique ou qu'il contraigne cette malade, sa responsabilité est irréductible et peut toujours à tout moment être interpellée devant les tribunaux. C'est la même chose pour tous les citoyens d'un État, mais le contact quotidien du médecin avec la manipulation corporelle d'autrui rend le risque juridique plus grand.

Une poursuite de la famille serait recevable juridiquement, soit par la mise en jeu des articles du Code Pénal donnant obligation à tous de porter secours à une personne en péril (et la volonté du malade ne suffit jamais à exonérer d'avance la responsabilité du médecin), soit par la mise en jeu des articles concernant la nécessité du consentement des

malades, le premier attribut juridique d'un citoyen étant son état corporel.

Dans cet espace, seule la nécessité absolue d'un soin dont on prévoit le bénéfice réel peut, (notamment en urgence), justifier un soin exécuté malgré l'avis opposé du malade. Ce geste, n'entraînant en principe aucun préjudice et même apportant une amélioration de l'état antérieur, rend la notion de dommage inexistante et donc la plainte irrecevable. Cependant, l'autorisation laissée au médecin d'un passage à l'acte ne pourrait être entendue devant le droit que s'il assure que la mutilation d'une partie de Madame X a pour objet le maintien en vie du tout. L'analyse, ici, des différentes hypothèses permet cette affirmation.

3. Les droits et devoirs déontologiques.

Le code de déontologie est un ensemble de normes qui émergent d'un consensus professionnel définissant cette fois a priori la règle de bonne conduite. Sa reconnaissance concerne l'ensemble des membres d'une profession.

Dans l'exemple concerné :

- Il n'existe pas de code de déontologie des infirmières françaises. Il existe cependant un code de déontologie international des infirmières.
- Il existe un code de déontologie des médecins, français, européens et quelques déclarations internationales.

Il est donc possible d'y repérer les normes régissant la profession.

Le code de déontologie français précise que la volonté du malade doit toujours être respectée dans toute la mesure du possible. Ainsi, le groupe professionnel a-t-il érigé en norme le respect de l'avis du malade d'abord, même s'il reconnaît ensuite les risques de situations rares mais réelles où le médecin devra décider, malgré l'avis contraire du malade. Le médecin devra alors argumenter concrètement (et c'est un excellent exercice que de l'écrire dans le dossier) pourquoi toute la mesure du possible a été réalisée et justifier pourquoi la contrainte a été imposée.

Dans le cas examiné, il convient de tenir compte également des affirmations des articles excluant l'acharnement thérapeutique. C'est donc dans cette fourchette, déjà plus « étroite », que l'argumentation doit se poursuivre.

4. Les éléments moraux et culturels.

Il n'est pas précisé, dans le cas qui est présenté, l'origine de la femme concernée, ses références religieuses, sociales ou culturelles pouvant déterminer le comportement personnel devant la mort prévisible. Elles pourraient être qualifiées de conformes à celles de beaucoup de personnes âgées, sans marque très visible à l'entretien : « Tout ça n'a plus d'importance »...

Il est nécessaire de préciser ici, quelques aspects de la distinction débattue entre morale et éthique. Les deux termes font référence au comportement, mais « morale » vient du latin et « éthique » vient du grec. Faire de l'éthique « passe » mieux que faire de la morale. Il y a donc un discours de modernité. Toutefois, dix ans de pratique de l'éthique peuvent permettre de préciser, très schématiquement, qu'il existe deux grands courants de pensée qui abordent ces termes différemment.

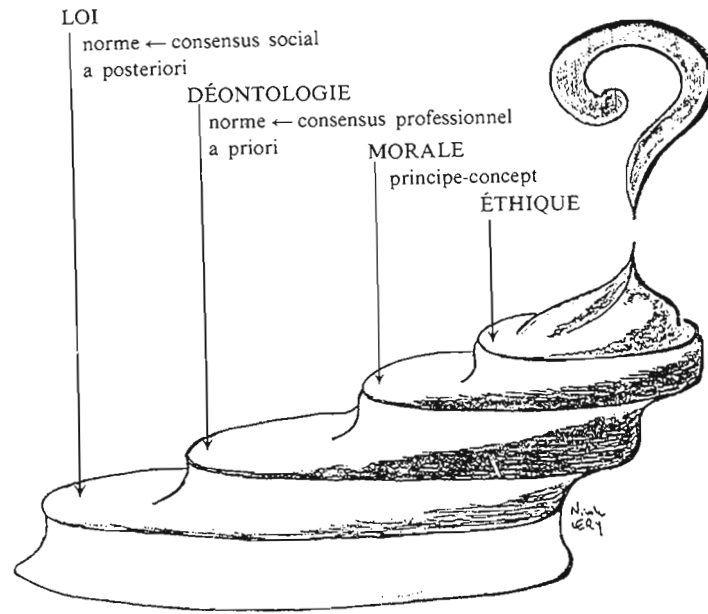
Le courant spiritualiste parle de morale comme le courant laïc parle d'éthique. Les spiritualistes souhaitent la morale vivante incarnée, proche de l'action, tandis que pour les laïcs, la morale est de l'ordre du concept, du principe faisant référence à un fondement déjà collectif, quelque chose qui dépasse la seule référence individuelle (par exemple : affirmer que l'embryon est une personnalité future est un principe de morale religieuse chrétienne. Savoir que la marque de la maternité prédomine dans la religion juive, et celle de la paternité dans la culture musulmane sont des concepts moraux sur lesquels le médecin ne peut faire l'impasse dans la conduite d'une décision).

5. La démarche éthique.

L'éthique est davantage de l'ordre de la mise en œuvre d'un comportement personnel et non automatique. Elle ne plaque pas d'avance sur une situation donnée des idées préalablement établies, mais elle les confronte dans une situation où d'autres valeurs sont également en jeu :

1. La démarche éthique du praticien est très proximale à l'action, si proximale qu'elle se concrétisera dans le passage à l'acte.
2. Cette référence à la décision à prendre suppose un choix, meilleur compromis possible entre les valeurs en jeu portées par les acteurs en jeu dans la situation concrète où l'on est.
3. L'éthique n'est donc jamais neutre (aucun choix n'est neutre).
4. L'éthique, ici, est interrogative, née de la question (cf. schéma) posée par une situation concrète au sein de laquelle sont mises en jeu nos émotions. Interrogations et émotions sont liées à un conflit de valeurs.
5. L'éthique n'affirme donc rien, elle est essentiellement interrogative, elle est de l'ordre de l'évaluation, de l'approximation, elle n'affirme pas sa solution mais elle donne un sens à la situation vécue, elle révèle un sens à nos pratiques.
6. L'éthique n'est finalement jamais antérieure à notre acte. Elle lui co-existe. Pourtant, elle est l'émanation d'un acquis, et elle secrète quelque chose de l'avenir, inscrit dans une histoire concrète, réelle, qui fonde quelque chose du futur.

Cette réalité nécessite donc que chaque décision trouve son expression pour s'inscrire dans une histoire.



Dynamique de l'éthique

Dans le cas concret présenté, la problématique éthique devra tenir compte :

a) *Du poids du désir de mourir, élément irrationnel, modifiant le contour de la relation « soignant/soigné ».*

La relation « médecin/malade » se trouve profondément éprouvée par cet autre partenaire soignant qui pose dans cette relation un avis inhabituel au raisonnement du médecin : sa conviction qu'il faut respecter le désir de mort de cette femme. Cette situation impose un premier impératif éthique : cesser tout automatisme technique habituellement reconnu comme faisant la compétence de l'équipe

soignante, provoquer la réflexion du collectif soignant qui devra s'attacher à élaborer un consensus et définira le comportement de tous. La valeur du temps, dans cette phase, prend une importance majeure.

Cette situation n'offrant pas les caractéristiques exigeant des actes d'urgence, le temps nécessaire, souvent éprouvant, doit être retenu. Cette réalité, obligatoire, oblige les équipes pressées ou expéditives à passer la main.

Dans le contexte évoqué, ce refus de soin peut émaner d'un réel et serein désir de mort, ou être la réponse à une situation de crise à laquelle cette vieille dame est confrontée. Il convient donc de faire un véritable travail de décodage (de la responsabilité spécifique des soignants). Cette vieille dame se trouvait dans l'Institution où elle était traitée depuis plus de trois mois, à la suite du décès subit de la filleule chez qui elle vivait. Seule et porteuse d'une arthrose relativement invalidante, le voisinage et le maire l'avaient « fait entrer là ». Ayant perdu jusqu'à son chat, elle estime « qu'elle n'a plus rien à vivre ». Comprendre d'avance que cette femme n'attend pas de réponse à ces arguments mais une reconnaissance de son identité jusque dans la conviction qu'elle expose, est l'étape préliminaire à une mise en relation réciproque.

L'entretien sera alors rassurant pour elle : reconnue jusque dans cette dimension qui fait l'objet du litige avec le soignant reconnaissant clairement son rôle, elle pourra entrer dans une relation confiante avec cette équipe, sans crainte désormais d'être niée ou amputée de ce désir de mort.

b) *Au-delà de la dimension individuelle le contexte relationnel.*

Il est important d'identifier, là encore par écrit dans le dossier, les éléments du contexte relationnel des deux parties. Situer concrètement autour de l'homme concerné chacun des membres de son tissu social direct (son conjoint, ses enfants majeurs ou mineurs, ses parents) puis son tissu social intermédiaire (ses amis proches, sa place éventuelle dans la société...) puis ses références plus lointaines (relations, références politiques, syndicales, religieuses, culturelles, etc...) permet d'évaluer le poids du lien social dans lequel va s'inscrire la relation « soignant/soigné ».

Le travail de l'équipe devra également définir qui, en son sein, apparaît le mieux placé pour suivre cette femme et garantir la cohérence de son suivi thérapeutique : le médecin, lequel ?, l'infirmière, laquelle ?, la place des gens de service, etc... Ce travail permet d'offrir à cette malade, inhabituelle, les nuances personnalisées d'une relation individuelle et au thérapeutique une situation de solidarité avec les membres de l'Institution où elle vit. Sa situation, établie au cœur d'une stratégie

thérapeutique mobilisant des contrariétés, pourra être métabolisée grâce à l'accord solidement établi de l'équipe de soins².

6. En forme de conclusion.

Il apparaît que le médecin, au-delà des pratiques de soins qui lui sont signifiées par son statut, (et protégées par la loi, y compris dans les conséquences juridiques d'une thérapeutique contraignante pour le malade) ne saurait justifier une attitude interventionniste indécise ou cette protection qui aggraverait forcément la situation traumatisante dans laquelle sont immergés les acteurs.

C'est l'expression d'une succession de décisions collectives consciemment et patiemment élaborées qui lui assureront la maîtrise maximum d'une décision qui appartient au malade, avec la certitude du respect de l'équipe soignante, même si cette attitude est étonnante et douloureuse. L'effet traumatisant de ce désir de mort sur l'équipe de soins doit être pris en compte par les praticiens afin de garantir la neutralité et la *sérénité de la solution adoptée par tous*.

Ce type de démarche est très exigeant pour les équipes concernées, habituées à offrir des réponses dont les déterminismes sont encore trop souvent l'expression spontanée des difficultés émotionnelles que provoque ce type d'interrogation.

Le devoir du médecin est avant tout un devoir de lecture et d'actions dans une complexité qui va au-delà des logiques directes de chacune des discussions prises en compte : technique économique, juridique, déontologique, morale, sociale ou philosophique.

2. Droits et devoirs du médecin, une dynamique sans fin.

Dans le cas évoqué, comme dans tous les autres, la décision finale fait donc référence à un savoir, et aussi à un savoir-faire, un savoir-être qui admet qu'il n'y a pas de réponse à tout, tout de suite, dans une référence universelle, mais qui tente d'élaborer ces références par une réponse concrète qui est provisoire, plus ou moins unique, en tout cas modeste et qui ne va, en aucun cas, clore le débat.

- Elle sera vécue toujours quelque part, en décalage avec soi-même. Cette réalité implique un lien automatique avec la culpabilité, la peur

2. Elle fut si bien entendue que la récupération du chat lui a fait actuellement oublier la mort... La vieille dame se nourrit pour nourrir son chat retrouvé... (les solutions « éthiques » surprennent souvent leur promoteur).

de se tromper, réalités qui seront plus productives de silences que de paroles... Le premier impératif éthique est bien de sécréter une parole, de s'astreindre à lui donner le ton juste. Le discours de la communication est à ce niveau à réinventer (pour de nombreuses situations vécues, le mot euthanasie est aujourd'hui démesuré par exemple).

- La décision « éthique » conçue ainsi, n'est jamais parfaite, ce qui la rend vulnérable, critiquable, toujours inconfortable, souvent traumatisante.

Le passage à l'acte sera toujours, au bout du compte, solitaire. Mais, tenant compte de la réalité des autres (altérité) il n'en sera pas moins solidaire. Cette décision unique, produit de l'histoire de l'humanité, engagera le futur de cette histoire de l'humanité.

Ainsi, de la *notion juridique de consentement* passe-t-on à la *notion éthique de consensus*. Peut-être cette démarche fait-elle mieux percevoir l'écart entre le droit et le devoir : l'un garde-fou solide, l'autre fragile élan contenant toujours une part d'aléatoire.

Ainsi schématisée (cf. schéma), l'interrogation éthique sera signifiée finalement par un acte posé et admis comme étant le meilleur possible, compte tenu des réalités concrètes dont nous sommes faits. Le danger, ressenti très vivement, de le voir réduit ou interprété approximativement par un regard extérieur (accéder ou non au désir de mort de la grand-mère, débrancher ou non, perfuser ou non, etc...) aura tendance à l'enkyster dans le lieu où il est né. La tentation est alors grande chez le médecin, devant cet inévitable risque d'erreur de lecture (des journalistes notamment) soit de s'en tenir au seul plan du droit où il se protège des difficultés décisionnelles, soit de franchir silencieusement les étapes du consensus nécessaire et de l'évaluation à faire, pour décider seul ou à peu près. L'arrière-plan du plus grand bien pour tous et la terminologie alibi du soulagement général oblitérant alors le poids des critères personnels devenus pourtant les plus opérants, il est logique, en ce cas, que ce type d'attitude s'expose un jour ou l'autre aux rigueurs du droit.

Ainsi, l'interrogation à résoudre appelle-t-elle une véritable méthodologie où la recherche des références se situe bien au-delà du droit sans lui être étrangère cependant. Tout en s'y référant, elle se fera parfois transgression, dans une démarche clairement argumentée. Ce faisant, elle se protégera le plus souvent de l'appel éventuel au droit qui ne peut se faire qu'après l'acte jugé fautif ; cet appel est en général signe d'une carence relationnelle le plus souvent répréhensible.

Les exigences impliquées dans ce type de demande relèguent toute vérité ou certitude péremptoire au rang de la dérision. On perçoit qu'une certitude, fondée sur le seul droit ou un seul système de valeurs, risque de s'appauvrir et de nier l'éthique.

L'éthique est en quelque sorte la ciselure, la beauté, la vie des normes acquises. Elle leur confère sa dynamique en les dépassant sans cesse, leur reconnaissant ce rôle de balises plus ou moins solides ou repérables,

ossature d'un raisonnement jamais réduit à une seule logique. Elle leur reconnaît le pouvoir et même le devoir, au cas où la démarche se croyant éthique mépriserait l'un des acteurs concernés, de réguler, rectifier, voire condamner une approximation non admise.

C'est d'ailleurs au nom de cette dynamique nécessaire et vivante qu'il faut veiller à ne pas légiférer trop vite sur des problèmes pour lesquelles il convient de maintenir les nécessaires argumentations à décider, comme une obligation vive. Donner au médecin le devoir de faire vivre et le pouvoir de faire mourir, par exemple, est une chance perdue pour le malade et sa famille d'interférer dans une décision qui ne peut être actuellement simplifiée ou escamotée. Par contre, on ressent bien aujourd'hui la maturité qui justifie de légiférer sur les essais médicamenteux – chez l'homme sain notamment.

Ainsi, les rapports entre le droit, la déontologie, la morale et l'éthique doivent-ils être considérés comme interactifs, leurs lieux d'expression, d'élaboration, de mise en œuvre n'étant pas les mêmes, seule la réalité sera l'épreuve de leur confrontation ; c'est pourquoi l'éthique ne peut se dissocier d'elle...

Introduire l'éthique dans l'enseignement, dans la pratique concrète hospitalière et universitaire, n'est pas seulement nécessaire pour se « faire du bien ». Elle s'inscrit parfaitement dans une perspective « d'économie générale ». L'éthique a une dimension utilitaire, ce qui n'est pas antinomique avec sa fonction fondamentale d'interrogation sur les comportements.

Apprendre à gérer ses émotions, ses transgressions, c'est rendre beaucoup d'efficacité. Les décideurs, en particulier, ont trop souvent deux grandes tendances systématiques dans leurs comportements : passer outre la consultation collective parce que la perte du temps vient s'inscrire, soi-disant, en contrepoint des actes de décision, ou attendre le consensus indéfiniment sans pouvoir passer à l'acte.

Apprendre que le meilleur coefficient, intérêt personnel/intérêt collectif, est celui qui relève du plus « grand ordre moral » appartient également à l'analyse précise d'une situation dans laquelle la problématique éthique individuelle et collective est, de façon réaliste, présente. Acquérir une méthodologie d'évaluation saine, lucide, résultante de l'ensemble des valeurs en jeu, c'est se protéger de procès inutiles, d'émotions superflues, de secousses institutionnelles difficilement récupérables et de sa propre médiocrité.

C'est contribuer à l'élaboration des droits et des normes futures des valeurs à venir. C'est parler et être fidèle à l'esthétique de l'humanité, et quel plus beau devoir à vivre ?

Dr Nicole LÉRY

Docteur en médecine, en droit et en sciences pharmaceutiques.
Expert à la Cour d'Appel de Lyon.

Écologie :

APPROCHE ÉCOLOGIQUE DES DROITS ET DES DEVOIRS

Comme nous l'avons précisé au cours de ce colloque, il y a presque toujours asymétrie entre « Droits » et « Devoirs ». Depuis la Révolution française, on a beaucoup parlé de « Droits », très peu de « Devoirs » et j'ajouterais qu'on a largement développé et diffusé cette notion de « Droits » à travers le monde comme un message révolutionnaire libérateur, malheureusement sans qu'elle soit accompagnée par la notion de « Devoirs ».

Plusieurs intervenants l'ont souligné : ces « Droits » reconnus à l'homme sont multiples. Ils sont généralement liés à divers aspects de la vie sociale avec l'idée d'une liberté qui n'est en principe limitée que par celle des autres.

Ces « Droits » sont en outre le plus souvent relatifs à une situation présente sans qu'une considération de l'avenir vienne les tempérer. Cette vision du futur est pourtant fondamentale mais elle fait appel à nos qualités mentales les plus élevées. C'est en effet notre capacité de mémoriser le passé qui nous permet d'imaginer l'avenir ; or cette mémoire est ce qu'il y a de plus récent comme acquisition dans l'évolution génétique de l'homme.

C'est pour elle que notre crâne a grandi progressivement jusqu'à la limite du possible. Elle n'est peut-être pas encore suffisante et notre évolution future, si elle existe, tendra certainement à l'augmenter. (Parmi les Primates, seule la femme « enfante dans la douleur ». Chez elle le conduit obstétrical est trop étroit pour laisser facilement passer la tête énorme de l'enfant alors que chez les femelles des plus évolués des singes, macaques, babouins, chimpanzés, gorilles..., dont la tête est beaucoup plus petite, tout se passe rapidement, sans efforts.)

Dans les conditions naturelles, seuls un élargissement du bassin de la femme (mais qui empêcherait une locomotion normale), ou un raccourcissement de la durée de gestation, favorisant les naissances prématurées, permettraient de progresser encore !

La prévision, difficile donc à élaborer, est en outre rendue encore plus malaisée à cause de la rapidité des progrès techniques modernes que nous permet notre intelligence pratique et qui modifie actuellement sans cesse notre genre de vie. Pressés par l'immédiat, nous avons tendance à ignorer l'avenir.

Cette situation est dramatiquement visible dans certaines régions du Tiers Monde où les terres sont particulièrement fragiles et sensibles à l'érosion qui entraîne (sans qu'on s'en rende forcément compte tout de suite) des problèmes catastrophiques à plus ou moins long terme pour l'environnement et des désastres irréversibles à notre échelle de temps.

C'est pour apporter quelques éléments de biologie aux débats sur ce grave problème que je voudrais intervenir aujourd'hui en envisageant les conséquences écologiques de certains de nos comportements dans un déséquilibre entre les « Droits » et les « Devoirs ».

Dans ce cadre, je voudrais d'abord rappeler certains aspects de l'évolution des Primates pouvant contribuer à préciser la transformation des comportements qui s'est produite avec l'apparition de l'homme. Nous envisagerons ensuite quelques éléments de ce passage normal du singe à l'homme qui peuvent permettre de comprendre les raisons d'une déviation défavorable.

I

LE MODÈLE INSTINCTIF DES DROITS ET DES DEVOIRS

Pendant des siècles, on a étudié le comportement humain « de l'intérieur », par introspection, ou en observant les autres hommes comme des images de soi-même.

Les grands voyageurs ont permis ensuite de faire évoluer ces méthodes en poursuivant les observations jusque chez les plus éloignés de nos semblables : les peuplades primitives furent alors étudiées en interprétant (avec plus ou moins de rigueur) leurs comportements.

Avec la généralisation des méthodes scientifiques et le perfectionnement des études sur les animaux, ces interprétations sont peu à peu devenues plus valables car comparatives et plus indépendantes d'idées préconçues.

Il peut donc être intéressant d'observer nos « frères inférieurs » dans leur milieu naturel pour essayer de mieux comprendre nos propres comportements. C'est ce qui a été décidé il y a une quarantaine d'années, lorsque dans un vaste élan international, de jeunes éthologistes sont partis dans toutes les régions tropicales du globe pour observer avec leurs jumelles, leurs caméras et leurs magnétophones. Certains portaient sans idées préconçues, d'autres voulaient retrouver l'origine de notre propre vie sociale.

On a pris alors conscience qu'il n'y avait pas seulement « le singe » mais au moins 225 espèces de Primates et que, malgré leur grande homogénéité anatomique, on pouvait notamment caractériser chez eux divers types de structures sociales suivant les espèces. Chez tous, cependant, on a remarqué des structures permettant une certaine adaptation à des variations des facteurs du milieu ; chez presque tous, des liens sociaux importants et durables existent ; une certaine hiérarchie s'observe chez les espèces vivant en groupes importants et participe à la régulation des instincts agressifs ; chez tous règne un grand respect de la vie et il est rare qu'une blessure grave soit infligée à un individu vivant dans un groupe organisé. (Des structures et des comportements comparables existaient probablement chez les premières populations humaines.)

En outre, chez tous ces Primates non humains, il existe ce que l'on peut appeler un « instinct territorial ». Un « territoire », pour les éthologistes, est une partie du domaine plus ou moins large où se déplacent les individus d'un groupe social et où les occupants empêchent toute intrusion à des individus de la même espèce. Il peut correspondre parfois à l'ensemble de ce domaine.

Cette règle d'expulsion au sein d'une même espèce ne s'applique pas aux autres espèces. Nous avons trouvé ainsi dans certaines forêts de Madagascar ou d'Afrique jusqu'à 8 espèces de Primates vivant au même endroit mais chacune avait sa « niche écologique » propre (on pourrait dire son « métier » différent ou sa « spécialité » particulière) qui ne la mettait que

très peu en concurrence avec les autres. On assiste à une régulation instinctive de l'importance des populations qui arrivent de cette façon à profiter d'une sorte de prévision naturelle leur permettant de ne jamais dépasser un certain niveau d'abondance dans un « territoire » donné, et d'y préserver une production de vivres suffisante pour se nourrir durant un cycle annuel, tout en gardant intacte la productivité de la forêt.

Le comportement « territorial » n'est pas apparu seulement chez les Primates, mais c'est chez eux qu'il est le plus complet et le mieux établi grâce à une participation de tous les sens à ses manifestations.

Ce comportement « territorial » instinctif existe aussi chez l'homme. On l'observe encore très nettement chez certaines peuplades primitives vivant dans des environnements peu dégradés mais aussi chez les populations les plus évoluées : son influence (vivace encore parfois) nous gêne souvent dans nos relations sociales. (Des haies ou des murs entourent souvent nos jardins et de multiples procès ou actes agressifs sanctionnent la violation de ces limites).

Nous savons maintenant depuis Darwin et par le développement de tous les travaux de l'école Néodarwinienne jusqu'aux études génétiques actuelles, que l'évolution se déroule en liaison avec les différents facteurs du milieu extérieur où vit un animal. Il se produit un certain « effet de crible » éliminant dans les caractères de l'espèce ce qui lui est défavorable dans le milieu où elle vit et qui permet peu à peu, par disparition des individus non conformes, son adaptation la meilleure possible.

Ces adaptations touchent aussi bien des caractères anatomiques ou morphologiques, des caractères tels que la taille ou la couleur ou des éléments de comportements.

On peut ainsi penser, que cette sorte de prévision que constitue par exemple le comportement « territorial » a été génétiquement sélectionnée au cours de longues périodes d'évolution pour le bien de l'espèce et celui du milieu biologique où elle vit. Les animaux auraient ainsi en quelque sorte des « Droits » et des « Devoirs » inscrits dans leur patrimoine génétique. On peut, par exemple, considérer comme « Devoirs instinctifs » vis-à-vis de l'environnement, outre celui de défendre un « territoire » (permettant d'éviter la surexploitation), celui de manger des fruits dont les noyaux sont rejetés avec les excréments et entourés

ainsi d'un fumier bienfaisant (qui permet une germination plus rapide pour de jeunes arbres participant à la régénération de la forêt). Comme « Devoirs instinctifs » vis-à-vis d'eux-mêmes, on peut citer : le choix de la période des naissances, l'agressivité envers les groupes voisins, l'accueil favorable et les soins aux membres de son propre groupe, la défense des jeunes, etc.

II

QUAND L'ÉVOLUTION DOIT DEVENIR CULTURELLE

Chez l'homme, le cortex cérébral est devenu énorme : les zones liées à la mémoire et l'analyse y dominent. Cette « raison » nouvelle remplace en partie les instincts.

A cause de ses possibilités (exceptionnelles dans le règne animal), on peut donc considérer l'homme comme un animal « dénaturé » dans le sens de « sorti de la condition animale normale ». Il a encore gardé certains instincts qui avaient jadis une valeur pour la survie de ses ancêtres primitifs, mais il a, par contre, perdu en partie certaines régulations automatiques fondamentales, notamment pour le contrôle de sa reproduction. L'instinct de « dominer » les autres, des pulsions agressives, ainsi que de nombreux autres comportements primitifs existent encore un peu chez lui comme chez les Primates sociaux non humains (pour qui ils sont utiles dans la régulation sociale au sein de petites unités). Aucun de ces restes instinctifs d'un lointain passé ne lui sert cependant à vivre dans une société importante comme la sienne. Il n'existe en effet, et il n'a jamais existé d'espèces de Primates pouvant s'assembler en société avec la même facilité.

C'est grâce à l'apparition d'un nouveau type d'évolution, l'évolution « culturelle » que l'homme a pu bénéficier de l'apport de connaissances expérimentales de ses parents. Sa raison, sous l'influence des facteurs du milieu, organise, recrée et amplifie son héritage ; une expérience et des coutumes se fixent

dans des règles morales. Ce type d'évolution a l'intérêt d'être beaucoup plus rapide et plus souple que l'évolution génétique des autres animaux. Elle permet de s'adapter plus vite, de mieux résister aux changements de l'environnement et même de conquérir des milieux inhospitaliers pour les autres Primates.

Les « Droits » et les « Devoirs » génétiques des premiers Primates peuvent ainsi être retrouvés chez l'homme culturel actuel dans une société vivant dans le bonheur, régulant volontairement l'importance de sa population en fonction de la surface et des ressources de son environnement, sans le détruire. C'est ce paradis que nous pouvons souhaiter pour l'humanité.

1. *Évolution douce et rapide.*

Parfois la réalité est cependant bien différente. Voyons comment peut se détériorer ce bel édifice basé sur une construction de notre raison en faisant encore une brève incursion dans le domaine de l'évolution génétique.

L'évolution animale vue à travers le Néodarwinisme n'est pas toujours cruelle : quelquefois, elle ressemble à l'image idyllique que nous avons imaginée. Dans certains cas, en effet, la prédation et la compétition sont faibles et des phénomènes de régulation très doux régissent les sociétés animales.

Ce fut le cas de Madagascar qui est encore dans certains endroits un véritable laboratoire pour étudier ce type d'évolution. Cette faible pression de prédation et de compétition a permis l'apparition et la pérennité de ce que j'appellerais des « mutations nobles » : par exemple des perfectionnements physiologiques délicats (permettant une certaine réduction de la consommation alimentaire, l'hibernation, l'ajustement de la reproduction au rythme des saisons, le développement de l'entraide etc...). Le milieu naturel malgache est resté protégé des invasions pendant une très longue période et l'harmonie y régnait.

Une évolution toute autre domine cependant dans beaucoup de régions du globe où, du fait des mouvements orogéniques, des faunes très différentes sont venues en contact. Il en est résulté des carnages, une concurrence sauvage, des disparitions d'espèces

précieuses et une transformation des survivantes, rapide, grossière et peu enrichissante, favorisant le perfectionnement des capacités de défense et d'attaque des individus et ne laissant souvent que peu de chances à l'épanouissement de progrès physiologiques précieux.

Ces deux schémas génétiques de l'évolution animale, bien qu'ils soient comme nous l'avons vu, de nature différente de celui de l'homme moderne, peuvent dans beaucoup de cas correspondre à des types d'évolution culturelle suivis par certaines civilisations humaines. Peut-on expliquer notre histoire et son chapitre actuel par des comparaisons avec de tels phénomènes d'évolution ? C'est peut-être en partie possible.

Comme la « langue » d'Ésope, le progrès peut être actuellement considéré à la fois comme ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire. Il peut améliorer notre vie, mais sa rapidité perturbe nos habitudes et remet constamment en question et de plus en plus vite nos règles de vie sociale en nous les faisant considérer comme périmées. Si rien ne les remplace, l'homme, qui se trouve avoir perdu une grande partie de ses pulsions instinctives, perd aussi de plus en plus le souvenir des découvertes de sa raison.

La rapidité de cette évolution fait ainsi perdre la considération de l'avenir et entraîne un violent besoin de profiter immédiatement des bienfaits du progrès : le « Devoir » disparaît tandis qu'on réclame ce privilège comme un « Droit » légitime. Dans le cadre normal de l'évolution génétique animale et humaine primitives, des influences extérieures rapides ne pouvaient avoir de tels effets pervers sur la sélection de l'homme (il faut en effet de longues périodes pour que l'adaptation génétique à un élément se fasse sentir).

Ce type d'évolution est très fragile, car comme le faisait déjà remarquer Jean Rostand dans ses premiers essais de diffusion des connaissances sur la génétique, le bébé qui naît aujourd'hui est probablement très semblable sur le plan psychique à celui qui naissait au début de l'évolution de l'homme. Il doit presque tout apprendre de la société qui l'entoure. Si un message incomplet lui est transmis, il régresse par rapport au niveau de son époque.

Dans nos pays, la leçon des faits, avec l'expérience qu'il pourra acquérir en étant protégé lui permettra de combler ce retard.

L'imprévision, dans les zones tempérées et froides, est, par exemple, encore lourdement sanctionnée à court terme car on peut subir rapidement ses conséquences (comme on les subissait il y a encore quelques dizaines d'années dans les campagnes si l'on avait négligé de préparer les provisions d'hiver). Il n'en est pas de même dans les pays tropicaux où il faut parfois attendre une génération pour que des individus reçoivent la sanction d'un comportement imprévoyant de leurs parents.

La perte des contrôles instinctifs de la reproduction et l'oubli des traditions culturelles peut entraîner une telle prolifération humaine qu'elle rend difficile la répartition des richesses et il en résulte que la surexploitation du milieu provoque sa ruine. On voit ce phénomène se dérouler devant nos yeux dans plusieurs régions d'Afrique et d'Asie : dans une région riche, une situation stable peut s'installer un moment puis la surpopulation provoque une situation de crise qui devient peu à peu aiguë. Les droits de chacun ne sont plus respectés ; les instincts d'agressivité qui dormaient se réveillent. Que deviennent les notions de « Droits » et de « Devoirs » quand la force domine ? C'est l'immédiat qui prime, c'est la survie du mieux armé. La société se disperse si elle le peut ou va à sa perte à la suite de divers incidents sanglants.

Un tel schéma d'évolution sociale a dû se produire à de nombreuses reprises dans le passé, avant que l'homme apprenne à maîtriser, par des structures appropriées, la vie en grandes communautés et à choisir l'environnement qui pouvait le permettre. Il est cependant capable d'oublier ces secrets...

2. *Le devoir d'être végétarien.*

Dans ce cadre de l'évolution culturelle, un autre phénomène négatif peut aussi devenir plus important actuellement. On peut déjà en déceler les prémices dans l'évolution des habitudes alimentaires des Primates non humains et dans les comportements qui les accompagnent.

Dans ce qu'on appelle un « écosystème » (une forêt ou un lac par exemple), on a l'habitude de dénombrer les espèces vivantes en réalisant des « pyramides de biomasses ». On peut en effet évaluer l'énergie contenue dans les différents composants

d'un tel écosystème en kilogrammes par hectare ou mieux, en quantité d'énergie correspondante par hectare. En dessinant des rectangles dont les surfaces sont proportionnelles à ces quantités d'énergie, on peut ainsi figurer ces pyramides avec une base plus importante formée par les « producteurs », végétaux capables de capter l'énergie solaire grâce à la chlorophylle (par exemple, les graminées d'une prairie ou les arbres d'une forêt), puis par un premier étage d'une surface moins grande (à cause des pertes d'énergie subies dans les transformations : assimilation, déplacements pour les consommer, etc.) représentant la biomasse des « consommateurs primaires » (des antilopes ou des singes par exemple). Un deuxième, un troisième et même d'autres étages (dont les surfaces se rétrécissent progressivement) peuvent représenter les biomasses des consommateurs secondaires, tertiaires, etc., carnivores (des lions ou des panthères par exemple ou des carnivores de carnivores...).

Or, si l'on cherche à placer la proportion de biomasse correspondant aux différentes espèces de Primates (dans les différents écosystèmes auxquels ils appartiennent) sur de telles pyramides, on s'aperçoit que ces derniers participent surtout à l'étage des consommateurs primaires, mais aussi pour certains, aux étages supérieurs. Beaucoup, en effet, mangent des feuilles mais aussi des insectes. Certains consomment même des vertébrés.

Toutes ces habitudes sont naturellement fixées dans le patrimoine génétique des espèces et correspondent à un équilibre qui permet à des consommateurs primaires d'être nombreux, tandis que les carnivores tertiaires par exemple (qui se nourrissent à l'extrémité d'une longue chaîne trophique ayant subi des pertes d'énergie importantes) ne peuvent être que peu nombreux.

L'homme, pour ses habitudes alimentaires, peut être placé, comme la plupart des autres Primates, à différents étages de la pyramide. Il est évident cependant, que sa prolifération le condamne pour des raisons d'économie d'énergie à se limiter de plus en plus à l'étage des consommateurs primaires. Il n'a plus de « Droit » à la viande qui coûte très cher en énergie et son « Devoir » est d'être végétarien. Trop de consommateurs de haut niveau ruineraient la base de la pyramide et le sommet disparaîtrait avec elle.

Schématiquement, on peut d'ailleurs transposer cette image de pyramide pour caractériser des étages dans notre société : il y a ceux qui travaillent à la base en exploitant le niveau de production, ceux qui profitent d'eux comme des prédateurs, ceux qui exploitent ces derniers, etc. L'importance de ces différents étages doit correspondre à des règles. Actuellement, dans certains pays du Tiers Monde, l'existence de trop de « profiteurs-prédateurs » entraîne la disparition des travailleurs de la base après qu'ils aient eux-mêmes épuisé le niveau de production. Il y a donc aussi un « devoir » de respecter la survie de cette base. Trop d'intermédiaires et trop de fonctionnaires peut ruiner le système.

Cela peut être un exemple de ce que Nicole Léry a appelé la « pathologie du pouvoir ». Il s'y ajoute un symptôme dû au développement d'une bourgeoisie locale qui a intérêt à favoriser des cultures rapportant des devises, même si elles ruinent le sol, au détriment de celles, plus variées, pouvant mieux nourrir les populations ou protéger les sols.

III

POUR UNE APPROCHE ÉCOLOGIQUE DE LA MORALE

J'ai mentionné ces quelques exemples pour caractériser des situations qui existent actuellement, largement développées dans certains pays du Tiers Monde (tout le monde peut jouer le rôle de prédateur comme tout le monde en France a le droit de chasse même s'il n'y a plus de gibier !). Où sont les « Devoirs » qui permettraient aux systèmes de fonctionner harmonieusement ? Ils ne sont plus instinctifs chez l'homme et ils disparaissent maintenant des coutumes.

En faisant cette petite incursion dans les domaines de l'écologie et du comportement des Primates, et en comparant le développement des comportements innés de ces derniers (pour quelques caractères) à l'évolution du comportement culturel du plus développé d'entre eux, j'ai bien conscience de n'avoir pas

répondu à toutes les questions relatives à nos « Devoirs ». J'ai surtout voulu mettre en relief (peut-être de façon un peu rapide) des éléments qui dans des comportements naturels soutiennent logiquement (et je dirais même sur un plan économique) des notions que nous n'abordons généralement, sans bases très solides, que par la morale théorique ou par le droit. Il y a là une source de « Devoirs » dont l'existence peut se démontrer par des arguments écologiques (est-ce l'ébauche d'une science de la morale ?), sans faire appel aux quatre fondements définis par Daniel Colard pour soutenir le principe de l'indivisibilité des « Droits » et des « Devoirs ».

Après avoir analysé le développement du mal, on peut chercher à y remédier. C'est souvent, dans ce domaine, un travail énorme qui décourage et, pour le poursuivre avec optimisme, il faut s'attaquer à des projets limités.

Comme je vous l'ai dit, la situation de Madagascar nous intéresse beaucoup pour différentes raisons scientifiques. Or, en ce moment, par non respect des « Devoirs », les « Droits » disparaissent dans ce pays. Nous avons donc décidé d'aider dans la mesure de nos possibilités le peuple malgache à sauver ce qui lui reste de richesses naturelles et, depuis plus de vingt ans, avec le World Wildlife Fund International, nous y avons investi des moyens assez considérables pour protéger des parcelles d'un milieu naturel forestier unique au monde.

Or, sauver la forêt dans un tel pays, c'est sauver l'homme : en effet, quand elle disparaît, l'humus accumulé pendant des milliers d'années sur les terrains cristallins, et la couche fertile de latérite des plateaux sont entraînés par les pluies tropicales vers la mer, et l'homme n'a plus qu'à disparaître à son tour.

Un projet en cours dont je m'occupe activement au Museum national d'histoire naturelle en collaboration avec le professeur Roland Albignac, a obtenu naturellement l'accord des principaux intéressés, les malgaches eux-mêmes, mais aussi l'appui du WWF International, du ministère de l'Environnement français, de la Coopération suisse à Madagascar, des organisations « Médecins » et « Vétérinaires sans frontières » et bénéficiera probablement bientôt de l'aide d'autres partenaires. Il est accompagné d'un programme pédagogique et éducatif avec la participation de l'UNESCO.

Il serait trop long d'en parler ici en détail mais, on peut préciser que l'idée de base de ce programme est de montrer, dans un premier temps, à des paysans démunis de l'est et de l'ouest du pays, que protéger la nature, conserver les sols nécessaires à leurs cultures en les entretenant et les régénérant, sauver des réserves avec leur faune et leur flore précieuse comprenant notamment des richesses pharmacologiques inestimables mais aussi les bases de leur folklore, représentent des « Devoirs » importants envers les générations futures, mais leur procure à eux-mêmes aussi des avantages immédiats, et augmente l'éventail de leurs « Droits », alors qu'il se réduisait inexorablement d'années en années.

L'approche écologique de la relation droit/devoirs montre comment la logique des devoirs est plus ample que celle des droits, et combien nous sommes obligés d'étendre les devoirs de l'homme aux « droits » de la nature, si nous voulons continuer à respecter les droits de l'homme.

Jean-Jacques PETTER
Professeur d'écologie et d'éthologie
au Musée d'histoire naturelle de Paris.

Histoire :

DES DIX COMMANDEMENTS EN HISTOIRE

Des utilisations de l'histoire.

Tout commence, à mon sens, par la fonction de l'histoire. Consiste-t-elle dans la légitimation d'un régime, d'une religion, d'un homme, alors elle implique une ligne de conduite où la recherche de la vérité n'a pas nécessairement sa part. Ce qui prime et ce qui compte, c'est l'utilité politique, idéologique et sociale du discours historique.

Dans l'histoire soviétique contemporaine, hommes, partis, événements sont décrits, rapportés conformément aux normes, aux vulgates qu'énonce et impose le parti. Ce qui importe, c'est de fonder historiquement la légitimité du PCUS et de ses dirigeants. La célèbre *Histoire du parti communiste (bolchevik) de l'URSS*, parue en 1939 à Moscou, expose très clairement le but des auteurs, à savoir l'assimilation du bolchevisme, l'élévation de la vigilance politique, la connaissance des forces motrices de la révolution et surtout l'affermissement en tout Soviétique de la « certitude de la victoire définitive de la grande cause qui est celle du parti de Lénine et de Staline, la certitude de la victoire du communisme dans le monde entier »¹. Au même titre que l'écrivain, l'historien, du moins l'historien du temps présent, est réduit au rôle d'« ingénieur des âmes », pour reprendre le jargon des années 30. Ce qui est exigé de lui, c'est la défense et l'illustration de la ligne du parti et la confirmation du bien-fondé du matérialisme historique dans sa version soviétique et stalinienne. Enfreindre la règle, c'est commettre un crime de lèse-léninisme et de lèse-stalinisme.

L'Union soviétique n'est pas seule à imposer aux historiens une écriture de l'histoire conforme à l'idéologie dominante. Tous

1. *Histoire du parti communiste (bolchevik) de l'URSS. Précis rédigé par une commission du Comité central du PC (b) de l'URSS et approuvé par le Comité central du PC (b) de l'URSS, 1938, Moscou, 1939, p. 6.*

les autres États totalitaires tendent à en faire de même. Sous Mussolini, nombre d'historiens refont – et déforment – le passé de l'Italie sur la base des conceptions que formulent les doctrinaires de l'État fasciste. Le serment auquel sont astreints depuis 1931 les professeurs d'Université comporte l'obligation de « former des citoyens efficaces, probes, dévoués à la patrie et au régime fasciste »². Les distorsions et les falsifications de l'histoire de la Révolution fasciste qui est enseignée dans les Universités tiennent à l'image que les fascistes entendent présenter de leur mouvement et de ses origines.

Sous le Troisième Reich, la NSDAP tente de soumettre l'histoire aux visions et à la pensée du Führer et de la réserver à la préparation politique, spirituelle et psychique de la nation. Toute tendance non conformiste est pour ainsi dire évacuée et condamnée. À défaut d'un total alignement sur le nazisme – qui n'est que partiellement réalisé – règne un nationalisme qui oriente travaux et enseignements.

D'une manière plus générale, la fonction politique de l'histoire est intervenue – et intervient encore – en tout temps et partout. Tout régime peut être tenté d'utiliser l'histoire à ses fins propres. La manipulation appartient à l'ordre des réalités crasses. Des historiens eux-mêmes, indépendamment de pressions ou de demandes extérieures, ont pu interpréter les événements dans le sens de leurs convictions idéologiques et de leur engagement politique. C'est ainsi que le plus fameux historien allemand de l'Antiquité, Théodore Mommsen, a introduit dans son travail une dimension de combat. Alors qu'il était très hostile au régime politique, économique et social qui existait en Allemagne sous le vieux Bismarck, il explique dans son Testament paru longtemps après sa mort comment, faute d'un autre moyen efficace pour combattre le Reich, il l'a critiqué indirectement à travers les institutions de l'Ancienne Rome, en suggérant la parenté entre ce qui existait alors et l'Allemagne de son temps.

La fonction de création, de consolidation de l'identité nationale, d'exaltation des héros nationaux, de célébration de la grandeur passée, et d'édification des lecteurs recoupe et prolonge la première. L'histoire est mise au service non plus de l'idéologie mais de la patrie chantée comme une valeur suprême.

2. Serge BERNSTEIN et Pierre MILZA, *L'Italie fasciste*, Paris, 1970, p. 217.

Plus qu'à la présentation et à l'interprétation méthodique des faits, l'historien tend à une recreation exemplaire du passé qui prend, à la limite, le caractère d'une mythification. Tout nationalisme repose sur une vision avantageuse, fondatrice de l'histoire nationale. Ce n'est pas ce qui s'est réellement passé qui compte, mais l'image qui justifie et appuie la ligne officielle. Tout État, d'une manière ou d'une autre, a tendance à dicter une histoire qui réponde à ses intérêts. C'est dire la part de suspicion qui peut entourer en pareil cas la démarche de l'historien.

Je passerai rapidement sur la fonction de divertissement, encore qu'elle soit centrale à toute une série de productions. Là aussi la recherche intransigeante de la vérité passe après les exigences du genre. Le mercantilisme est le ressort de la démarche. Ce qui importe, c'est de plaire au grand public. Il convient alors que l'histoire soit vivante, colorée, dramatique. D'une certaine manière, ces conteurs d'histoires vraies sont, selon l'expression d'André Castelot, des « reporters du passé »³.

Reste la fonction qui caractérise ou devrait caractériser – par nature – l'histoire universitaire, académique, c'est-à-dire la fonction informative et explicative de la continuité humaine à travers les sociétés, les hommes, les événements, les cultures, sans considération de raison d'État ou d'idéologie. C'est ce seul cas que je retiendrai – et pour cause – au titre de ma réflexion sur les devoirs.

Point d'histoire sans code de conduite ni commandements.

Toute liée soit-elle à celui qui l'écrit et l'enseigne, l'histoire est une discipline qui comporte des exigences très strictes, des méthodes, une morale. Point d'histoire au sens académique, sans code de conduite ni commandements. Tout en convenant que l'historien est partie au processus de production et qu'il travaille avec les reflets que sont les documents, je pense sous forme de truisme qu'il ne peut pas dire n'importe quoi, sous peine d'être démenti par les archives et la critique, qu'en d'autres termes, la matière

3. « Le reporter du passé. Entretien avec André Castelot », *Magazine littéraire*, n° 62, mars 1972, p. 25.

historique résiste à certaines interprétations. Plus il avance dans le temps, plus il dispose de matériaux et de témoignages et de moyens de contrôle.

1. Ce qui me paraît d'abord incomber à l'historien, c'est la recherche attentive, méticuleuse des données. Établir les faits de manière rigoureuse, voilà la première mission de l'historien. Elle dicte pour ainsi dire ses devoirs de fonction. Peu importe qu'à travers les faits qu'il découvre et rapporte, il gêne. Je dirai que gêner est le risque, sinon la saveur du métier.

2. Un autre devoir complète le premier, c'est celui non plus d'établissement mais de rétablissement des faits en cas d'atteinte délibérée ou non à leur vérité. Aux révisionnistes qui nient les chambres à gaz et l'holocauste, entendant par-là même réhabiliter le Troisième Reich et le peuple allemand, l'historien doit opposer les documents et les enseignements clairs, catégoriques qu'il en tire. Pour le meilleur et pour le pire, il est le conservateur de la mémoire des hommes et des sociétés.

3. Dans la même perspective s'inscrit le devoir de démythification, voire de démystification. Alors que nous subissons le poids des modes, des idéologies, des croyances et des conformismes et le bombardement des moyens de communication de masse et de propagande, l'historien doit critiquer les diverses formes de mystification et défendre et imposer, autant que faire se peut, autour de lui et plus largement encore, la connaissance rationnelle, libérée des illusions idéologiques, religieuses et mythologiques. Ce ne sont ni les hypothèses de travail, ni les concepts opérationnels que je mets en cause – pour autant qu'ils n'aveuglent pas totalement l'historien qui y recourt – mais les convictions a priori, sinon les conclusions a priori, qui conditionnent unilatéralement la recherche et orientent ses résultats.

4. La morale de l'histoire commande encore l'esprit de rigueur et de méthode qui est à la base même de toute démarche scientifique. Découvrir les sources, les confronter entre elles, les critiquer, voilà qui constitue le b-a-ba du métier d'historien tout comme intégrer – au sens pour ainsi dire mathématique du terme – les données, une fois qu'elles ont été triées et retenues,

dans un récit qui en rend l'intelligibilité, la complexité et la dynamique.

5. La reconstitution du passé suppose encore le devoir de compréhension, c'est-à-dire d'empathie. Comprendre, c'est d'une certaine manière revivre l'histoire de l'intérieur, se mettre dans la peau des hommes pour mieux en saisir la complexité et la vérité. Sartre, pour ne citer que lui, avait essayé, dans le domaine littéraire, de décrire et expliquer de l'intérieur des expériences d'écrivains, en particulier, celles de Baudelaire, de Flaubert et de Genêt. Y est-il arrivé ? Je n'en sais rien. Mais je crois nécessaire de ne pas borner notre lecture du passé au seul regard froid de l'entomologie. L'historien britannique Collingwood a pu écrire que l'étude même du passé suppose l'empathie⁴. Se replacer dans l'esprit du temps, c'est prévenir avant tout le péché capital de l'anachronisme.

6. Mais comment se remettre en situation sans connaître, sans maîtriser en long, en large et en profondeur hommes, sociétés et événements ? Le devoir d'empathie implique par essence un autre devoir impérieux, celui de connaissances. Érudition, culture, sont des conditions sine qua non de l'aventure historique.

7. Parmi les règles de conduite devrait aussi figurer le devoir de question. Jamais l'historien ne doit cesser d'interroger ce qu'il découvre et énonce. Il convient même, selon moi, de forcer l'investigation et le questionnement, jusqu'à demander aux événements, contrairement à tout l'esprit de l'histoire positiviste, s'ils auraient pu se passer autrement, pour restituer au passé la part d'incertitude qui accompagne toute existence. Au temps de mes chères études, j'avais été fort frappé par *Ponce Pilate*, un admirable récit de Roger Caillois. La trame en est presque scandaleuse. Le préfet de Judée, malgré tous les conseils qu'il reçoit et toutes les pressions qu'il subit, choisit au lendemain de l'arrestation de Jésus de proclamer son innocence au tribunal et de le libérer, alors que gronde la foule. Des émeutes ont lieu. Pilate est rappelé à Rome, passé en jugement et exilé en Gaule. Quant au fils de Dieu, il continue sa prédication avec succès et meurt à un âge avancé. « Toutefois, comme l'écrit Caillois,

4. Robert G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, 1946.

à cause d'un homme qui réussit contre toute attente à être courageux, il n'y eut pas de christianisme⁵. » Ce n'est pas parce que l'histoire ne s'est pas passée autrement, que nous ne devons pas réintroduire ce je ne sais quoi d'incertain, de relatif, qui fait que si nous sommes conditionnés, nous ne sommes pas entièrement prédéterminés. Cela mérite aussi d'être pris en compte dans le questionnaire de l'historien. Nous écrivons nécessairement l'histoire d'aval en amont, du moment que nous savons ce qui s'est réellement passé. Mais il ne me paraît pas incongru d'inclure le doute dans la reconstitution du vécu historique. C'est le philosophe français Charles Renouvier qui, dans *Uchronie*, introduit le relativisme historique sous la forme d'« une esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être ». Ce faisant, le philosophe français, pour rependre ses propres termes, force « l'esprit à s'arrêter un moment à la pensée des possibles encore en suspens dans le monde »⁶. Au déterminisme et au fatalisme, il oppose ainsi la part de liberté et de contingence qui préside à toute aventure humaine.

8. Je passerai rapidement sur les derniers devoirs, celui de découverte – qui est à la base même de toute science –, 9. celui d'ouverture et d'écoute à tout ce qui est en mesure d'éclairer l'historien sur la nature et l'évolution des hommes et des choses. Ils tombent en quelque sorte sous le sens.

Limites du devoir de vérité ?

10. Reste à porter un regard sur les difficultés, non pas documentaires et méthodologiques que rencontre l'historien, mais pour ainsi dire morales et politiques. Essayer de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité, comporte ici ou là limites et aléas. Quoi dire ? Voilà une question que l'historien peut être appelé à se poser dans certaines circonstances. Le choix des informations n'est pas nécessairement dicté par le seul souci de

5. Roger CAILLOIS. *Ponce Pilate*, Paris, 1961, p. 150.

6. *Ibid.*, p. 412.

la pertinence historique, mais il est quelquefois commandé par des considérations qui n'ont rien à faire avec l'histoire en soi. Ainsi, dans le cas des biographies, jusqu'où aller dans le dévoilement de la vérité d'un homme ? En 1985, la télévision suisse romande avait consacré deux émissions au général Guisan. Dans le cadre de l'une d'entre elles, M. Daniel Bourgeois, historien, collaborateur scientifique aux Archives fédérales, avait fait état devant la caméra d'un document, en l'occurrence une lettre de Guisan à l'un de ses collaborateurs, où il manifeste un certain antisémitisme. Avalanche de protestations. Voilà la mémoire du héros national de la Seconde Guerre mondiale salie, déshonorée. En son âme et conscience, Bourgeois avait jugé bon de présenter aux téléspectateurs un document qui lui paraissait apporter un éclairage complémentaire à la connaissance du général. N'aurait-il pas dû le faire ? Le document est irrécusable. Quant à son interprétation, elle ne semble pas devoir faire de doute. A l'époque régnait en Suisse comme ailleurs, un antisémitisme larvé, voire ouvert. Guisan, officier très conservateur, n'avait pas échappé aux préjugés que véhiculait son milieu. Bourgeois, en révélant la lettre, non sans effets médiatiques, n'avait failli ni à la recherche de la vérité, ni au respect du contexte. Il n'avait pas violé l'esprit du temps. Ses adversaires, ses dénonciateurs ont essentiellement mis l'accent sur la dimension morale et politique de sa révélation. Est-il décent, honnête, judicieux de porter atteinte à la mémoire d'un homme auquel la Suisse doit tant, alors que ses éventuels préjugés n'avaient retenti ni sur son attitude publique, ni sur son action ? En la matière, je donnerais plutôt raison à Daniel Bourgeois. La vérité d'un homme, c'est l'ensemble de ses actes, de ses calculs, de ses ambitions, de ses rêves, et bien sûr de ses convictions et de ses idées reçues. Le dire relève du code de bonne conduite de l'historien. Retrancher ce qui éclabousse la belle image exemplaire du héros – ou de l'événement – me paraît revêtir un caractère d'hypocrisie qui compromet la pertinence même du discours historique. L'information qu'a donnée Bourgeois tendait en l'occurrence à enrichir la connaissance de Guisan. Rendre aux hommes et aux sociétés leur visage vrai, authentique, démaquillé, aussi désagréable que cela soit à tous ceux qui en cultivent une vision mythique, c'est aussi cela le devoir de l'historien.

Suivant les circonstances, l'enquêteur peut-il être néanmoins tenu au devoir de silence ? Des considérations morales, politiques pèsent quelquefois sur son jugement, sur son choix – indépendamment des calculs personnels. En Suisse, le thème du « fossé » entre Alémaniques et Romands, c'est-à-dire du clivage qui a pu exister entre les deux communautés linguistiques – et qui peut exister encore – revêt un caractère presque tabou. Rares sont les historiens qui l'ont traité ou abordé de front. Un climat très helvétique de consensus pèse sur les directions de la recherche. Toute évocation de désunion, de divergences, voire de crises, mettrait en cause les mythes unificateurs qui président à l'histoire de la Confédération. L'ancien conseiller fédéral Wahlen, lors d'une conférence à Genève en 1963, a déclaré que le respect dû aux Confédérés qui pensent autrement impose des limites à la liberté d'expression. Faisait-il allusion aux controverses souvent bêtes et méchantes qui avaient dressé les Suisses les uns contre les autres pendant la Grande Guerre ? Je ne sais. Mais je considère le message comme exemplaire d'un certain état d'esprit qui existe en Suisse. L'argument souvent invoqué tient au caractère, somme toute assez fragile de la Suisse, en raison de sa diversité et de ses contradictions. L'historien doit-il en quelque sorte prendre en compte les intérêts de la nation ? Le débat n'est pas clos. Mais d'une manière générale, j'estime déplacé, voire irrecevable, le sacrifice à des exigences où la vérité n'a pas sa part prépondérante. Au même titre que ce qui nous unit, ce qui nous divise mérite d'être étudié. Qui plus est, je ne suis pas sûr que le dévoilement des réalités conflictuelles où nous vivons porte atteinte à notre équilibre, à notre édifice confédéral. Tout au contraire, j'inclinerais plutôt à penser que la connaissance de notre réalité intime est de nature à faciliter la maîtrise politique des rapports entre les communautés.

L'unité d'un État n'est pas seule en cause. C'est aussi son image intérieure et extérieure, sinon son crédit, voire ses relations avec l'étranger, qui peuvent être compromis par certaines découvertes historiques. Encore récemment, un scandale a éclaté à propos des révélations du journaliste Niklaus Meienberg sur le général Ulrich Wille, qui commandait l'armée suisse pendant la Première Guerre mondiale⁷. Indépendamment des circonstances dans

7. Niklaus MEIENBERG, *Die Welt als Wille und Wahn. Elemente zur Naturgeschichte eines Clans*, Zürich, 1987.

lesquelles l'enquête a été menée, ce sont les informations que rapporte Meienberg sur la germanophilie presque outrageuse du général qui ont choqué. Sans que soit contestée la volonté de Wille de défendre envers et contre tout la Suisse, ses partis pris invitent à la réflexion. Tout comme y invitent, d'une manière encore plus pressante, les conciliabules du chef d'état-major de Wille, le commandant de corps Sprecher von Bernegg avec les Autrichiens en vue de mettre au point une très hypothétique manœuvre commune contre l'Italie, alliée depuis 1915 de l'Angleterre et de la France, qui, en cas de réussite, aurait valu à la Suisse de récupérer la Valteline. Ces faits, portés à la connaissance du public, peuvent éveiller et entretenir des doutes sur la neutralité helvétique pendant la Grande Guerre. Est-ce souhaitable ? A l'historien – et à l'historien seul – de répondre. Les réserves, sinon les interdictions de consultation qui pèsent sur certaines archives attestent, en tout cas, le souci de l'État ou de particuliers, de soustraire à l'attention d'historiens ou de journalistes trop critiques des affaires, disons, un peu scabreuses.

Des conflits de conscience peuvent aussi toucher des sujets chargés d'émotion et d'affect. Il en va ainsi de l'holocauste. Face aux millions de morts de l'entreprise d'extermination nazie, ne convient-il pas que l'historien conserve une certaine décence dans ses interprétations ? Le professeur Ernst Nolte, en développant des thèses hautement sulfureuses dans un article qui paraît le 6 juin 1986 dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* sous le titre « *Vergangenheit, die nicht vergehen will* » (« un passé qui ne veut pas passer ») a entraîné des réactions très vives⁸. Sans nier le génocide, comme le font les révisionnistes d'extrême droite, il le relativise en le comparant avec ce que Staline avait fait précédemment en Union soviétique en éliminant la bourgeoisie, et en réalisant l'« archipel du Goulag ». Voilà une manière de présenter Auschwitz comme une réponse à Vorkouta, le nazisme comme une réplique à la menace qu'aurait représentée pour l'Allemagne le judéo-bolchevisme. Indépendamment de leur fausseté historique et scientifique, ces thèses de Nolte risquent

8. Ernst NOLTE, « *Vergangenheit, die nicht vergehen will* », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 juin 1986. Reproduit dans *Historikertreit. Die Dokumentation der Konverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München Zürich, 1987, pp. 39-47.

d'être utilisées à des fins qui n'ont rien d'académiques par certains courants d'opinion. Le philosophe Jurgen Habermas a pu, à juste titre, s'inquiéter de l'usage public qui se fait de l'histoire en pareilles circonstances. Somme toute, les démons du racisme et du nationalisme ne sont pas tous morts avec la guerre. Tout en rapportant les faits dans leur ombre et leur lumière, l'historien est aussi tenu de faire un choix judicieux et justifié entre les informations dont il dispose, retenant avant tout, à la différence des historiens militants ou des « reporters du passé », l'essentiel, le pertinent et le significatif. C'est là que réside la difficulté. L'honnêteté comporte le respect des faits, mais aussi leur évaluation et leur dosage. Pour avoir trop insisté sur les mauvais côtés des hommes dont il raconte la vie, alors qu'en réalité, tout être humain réunit du bon et du mauvais, Henri Guillemin a acquis la réputation d'un inquisiteur des âmes, emporté par sa subjectivité et ses partis pris, peu soucieux de mesure. Est-ce la seule découverte de faits accablants qui explique l'attitude du biographe ? Je verrais pour ma part, le plaisir presque pervers du procès. Ce n'est sans doute pas au devoir de pertinence qu'il obéit dans ses études sur Vigny, Lamartine ou Péguy, mais aux mouvements de la passion. L'historien doit débusquer les mythes et les mensonges du passé, mais il doit aussi savoir tenir la balance entre le bien et le mal.

Le même devoir de vérité et de pertinence concerne l'étude des réalités politiques, économiques, sociales et culturelles du passé et des événements qui les marquent et, éventuellement, les déterminent. Combien de fois la « bourgeoisie » n'apparaît-elle pas presque caricaturée dans la description qu'en font certains historiens habités par une vision sommaire et manichéenne de l'histoire. Sous des analyses, en apparence méthodiques, transparaissent des tendances à la diabolisation ou à l'apologie. Que l'historien se méfie de lui-même !

11. L'histoire, nous le savons, n'est pas une science exacte. La part de l'historien y est considérable. Ne conviendrait-il pas alors, comme dans les autres sciences humaines, d'introduire un dernier devoir qui consisterait à énoncer, en préambule, les données susceptibles d'éclairer le lecteur sur l'auteur ? Il n'est jamais sans intérêt, de savoir les convictions idéologiques, religieuses de l'historien, du moment qu'elles peuvent influencer sur

sa manière de concevoir l'histoire. Ce serait à mon sens le prix à payer pour un surcroît de transparence.

Pierre du Bois

Professeur à l'Institut d'études européennes
à l'Université de Genève et professeur d'histoire générale
à l'Université de Neuchâtel.

Sciences économiques :

LE DEVOIR GÉNÉRAL DE RÉCIPROCITÉ

1. Droits, devoirs, réciprocité.

« Quand les gens sont amis, ils n'ont pas besoin de justice, mais quand ils ont la justice, ils ont besoin de l'amitié en plus », écrivait Aristote dans *La politique*. Cette citation nous place au cœur du problème qui peut se poser, si l'on veut définir une économie du don dans un contexte qui est lié à la question des droits. Pour faire quelque chose de positif, il est toujours possible d'agir en s'attaquant à ce qui est négatif. Mais on peut aussi partir d'une ambition plus large, dont on devra peut-être rabattre ultérieurement si l'on est trop utopiste. Les deux démarches sont possibles. La première tire son dynamisme de la révolte et de son analyse, la seconde du projet d'un monde qui corresponde mieux à l'idée qu'on peut s'en faire.

Quand on constate les violations de la dignité humaine, il est essentiel de partir du droit, de sa définition et de son contrôle. Une violation appelle l'urgence d'une revendication précise, immédiate et obligatoire. La relation de justice est de cette façon conquise peu à peu par l'expérience de la lutte contre l'injustice. Vous nous avez suggéré, dans ce colloque, d'approcher cette fois la relation de justice par le devoir, c'est un cran supérieur, une ambition plus grande qui cherche à définir déjà un ordre global, au-delà des revendications légitimes mais partielles.

S'il est cependant possible d'approcher une logique du don et de la réciprocité, le projet est plus ambitieux encore. Il me semble que nous avons là non seulement deux (droits et devoirs), mais trois degrés d'analyse.

Un droit désigne une revendication déterminée quant à son sujet, quant à son contenu et quant à son débiteur. J'ai un droit objectif, ou mieux, l'autre a un droit que je dois respecter, il n'y a pas encore beaucoup d'élan vers l'autre dans cette relation d'obligations juridiques.

Le devoir implique un mouvement supérieur, une initiative de la volonté : c'est un progrès réel, car le devoir – ce colloque l'a montré –, n'a pas les mêmes limites que le droit, il les dépasse amplement. Mais on peut penser que ce progrès n'est que partiel parce que la notion de devoir implique celle de conflit à l'intérieur de la personne, entre ses tendances égoïstes et ses tendances altruistes. L'action faite par devoir n'est pas véritablement spontanée, et suppose que la volonté instruite par la raison impose sa conduite. On peut penser par conséquent que

l'acte spontané du don, fait sans contrainte à l'intérieur de la personne, réalise une attitude meilleure et plus simple. J'aide cet homme, non par devoir, mais tout simplement parce que je l'aide. La logique du devoir semble conserver quelque chose de la parcellisation des droits déterminés, bien qu'elle la dépasse déjà.

La question qui se pose à nous se situe dans l'articulation de ces trois niveaux, du droit, du devoir et de la réciprocité. Cette logique ascendante peut se concevoir dans l'autre sens : s'il y a des limites dans l'usage de la réciprocité, dans le don direct ou dans l'amitié, il vaudra mieux recourir au devoir plus objectif. De même, si les droits sont violés, il faudra recourir à la stricte obligation du droit. La logique du don est plus générale et essentielle, celle du droit est plus directement réalisable, parce qu'elle peut prendre forme de lois et permettre une revendication objective et immédiate. La logique du devoir se trouve entre les deux.

Pour situer cette logique de l'intermédiaire, il est intéressant de ne pas partir seulement du droit ou de sa violation, donc du plus bas, de l'état où même le plus bas n'existe pas, pour en montrer une compréhension plus élevée, mais au contraire du plus haut, de l'autre côté, pour essayer de voir jusqu'où on peut aller, quel est le but de cette dynamique. C'est ce que je veux essayer de faire ici en reprenant d'abord quelques thèses essentielles de mon livre, *La bonne économie*¹, pour éclairer notre sujet.

2. L'insuffisance des deux systèmes économiques classiques.

Je suis parti d'une constatation, en fait très commune, selon laquelle les relations fondées sur le don sont très minoritaires dans nos sociétés, et notamment dans les transferts de biens et de services économiques. L'économie de nos sociétés s'est développée essentiellement selon la voie du marché, de l'échange, ou selon celle de la planification. La partie fonctionnant par système de dons est extrêmement ténue. Certes, elle existe, à l'intérieur des familles en particulier, dans lesquelles elle trouve sa réalisation normale. Mais celles-ci sont de plus en plus atomisées, au point qu'elles paraissent n'être plus qu'une simple extension de l'individu dans la société contemporaine, alors qu'auparavant les familles, par leur étendue, représentaient une part non négligeable des échanges sociaux et économiques.

Dans tout le reste de l'économie, il y a certes également des dons, qui sont plus développés dans les pays qui voient s'organiser

1. *La bonne économie. La réciprocité générale*, 1984, PUF, Paris.

particulièrement bien les activités qu'on appelle ici caritatives, mais celles-ci constituent une part très faible par rapport aux deux logiques dominantes de l'économie. Or, et c'est ce qui est frappant, le don représente l'idéal que manifestent toutes nos sociétés. Presque toutes les grandes éthiques du monde mettent la relation de don, ou d'altruisme (avec des termes dont les variations culturelles sont intéressantes à étudier), au premier plan. La notion de charité est, par exemple, la valeur centrale du christianisme. Or il y a de quoi être très critique au regard de ce qui est réalisé dans les sociétés qui se disent chrétiennes. Mais ceci est vrai pour les autres grandes éthiques qui peuvent nous guider. Dans le bouddhisme, que j'ai particulièrement étudié, la notion centrale est celle de compassion ; celle-ci n'est pas l'équivalent exact de la charité, mais elle appartient à la même famille de l'altruisme. Or plus de la moitié du monde est concernée par le bouddhisme. D'autre part, les éthiques laïques qui, en grande partie héritières du christianisme, sont à la base de nos Constitutions, mettent l'accent sur la fraternité ou solidarité. Or les sociétés qui se réclament explicitement de ces dernières valeurs ne manifestent, dans les faits, pas davantage d'altruisme que les autres. C'est donc une situation très générale, et on voit un hiatus énorme entre les comportements et les aspirations.

Cette constatation est certes très commune, mais il faut en développer la logique proprement économique.

Si nous demandons aux passants dans la rue ce qu'ils pensent d'une société fondée sur le don, à condition qu'une telle perspective soit réalisable, la plupart répondraient que ce serait extrêmement bien. Si nous essayons alors de savoir pourquoi cela ne paraît pas possible, une réponse viendrait sans doute après réflexion : « Comment savoir que mon travail va être celui qui est nécessaire aux autres ? » C'est en effet le problème clé de l'information, problème tout à fait soluble dont nous parlerons au point cinq. Mais la réponse qui reviendrait le plus souvent serait de ce type : « Je serais d'accord de donner, mais il faut que les autres fassent de même. » Et chacun pense ainsi. Il me semble que c'est un problème fondamental posé à l'analyste de nos sociétés, aux spécialistes des sciences humaines : pourquoi des aspirations qui sont quasiment unanimes ne se réalisent-elles pas ? On peut penser que les hommes sont tous hypocrites, mais ma vue de la nature humaine est un peu plus favorable que cela, et il me semble qu'il faut trouver des raisons plus rationnelles ; celles-ci méritent d'être rigoureusement analysées si on veut comprendre les possibilités d'orienter la société dans une direction qui réalise davantage ce que les gens disent vouloir profondément à une quasi-unanimité.

Les manuels de systèmes économiques comparés commencent par énoncer l'existence de deux grandes catégories de rationalité économique. Or ces deux façons d'être en relation économique posent un

problème évident, si on les juge à l'une des éthiques dominantes. Le marché et la planification sont des systèmes sociaux très remarquables, dans la mesure où ils permettent à des populations de vivre sans produire ce qu'elles consomment directement, en étant nourries par d'autres qui travaillent à des centaines de kilomètres, ou qui ont produit depuis longtemps des machines encore opérantes. Ces systèmes sont assez admirables si on les juge du point de vue de l'efficacité globale ; mais du point de vue de l'éthique, il en va tout autrement.

L'économie de marché permet d'enrichir des personnes en puisant sur des ressources nécessaires à d'autres, car elle fonctionne essentiellement sur le principe de l'égoïsme : le moteur de la consommation est que chacun suive son intérêt. La science économique, dès son commencement, a énoncé directement ce problème. L'histoire d'Adam Smith (point de départ traditionnel de la science économique) est significative : il a écrit dans son premier livre de science sociale, le *Traité des sentiments moraux*, que l'altruisme est chez l'homme une aspiration fondamentale. Mais il a remarqué ensuite que la richesse des nations repose sur une sorte d'illusion : chacun aide l'autre, et c'est très bien, mais ce n'est efficace que parce que chacun suit son intérêt égoïste. Cette dichotomie entre les deux pensées d'Adam Smith a été étudiée, surtout en Allemagne, sous le nom de « Adam Smith's Problem ».

Dans un système d'économie planifiée, le mécanisme est différent, mais les motivations de base sont les mêmes. Parfois les gens, au lieu de chercher à s'enrichir essaient – ce qui revient au même – à monter dans une hiérarchie, comme peuvent vouloir le faire des fonctionnaires dans nos pays ; au total, la distance entre l'égoïsme et l'altruisme est la même. En ce sens c'est certainement un échec à l'égard du socialisme utopique du XIX^e siècle. Ces deux systèmes ne réalisent pas l'aspiration éthique la plus banale. Il ne s'agit pas de critiquer en bloc au nom d'un puritanisme abstrait. Les relations marchandes sont en fait complexes ; je viens de voir un petit marché sur une place de Fribourg, et je sais bien que dans ce genre de commerce, il y a parfois beaucoup de convivialité. Mais l'économie de marché signifie bien autre chose : la concurrence, la compétitivité et, en fin de compte, l'hostilité envers l'autre.

3. La réciprocité générale.

Après une telle critique on est tenté d'être pessimiste, et de se demander si un progrès est encore possible. Comment trouver une issue économique à la « loi du plus fort » ? Il est instructif de regarder les livres d'anthropologie économique, car ils commencent par énoncer trois types de systèmes économiques, l'échange (le marché), la redistribution

(ce qui revient à la planification) et un troisième auquel ils donnent le nom de réciprocité.

Les systèmes réciprocitaires fonctionnent sur une prédominance des relations de « type don ». Or il existe un assez grand nombre de variétés de dons ; en plus du don simple (je donne quelque chose à quelqu'un sans contre-partie), il y a la relation de don contre-don, phénomène très largement étudié par les anthropologues et les psycho-sociologues. La difficulté est de bien préciser la différence entre cette relation et l'échange. Un homme donne une valeur à un autre, qui à son tour donne quelque chose au premier. Vu de l'extérieur, si on ne comprend pas la langue et surtout l'esprit, cela ressemble à un échange ordinaire, un transfert réciproque. Mais c'est tout à fait différent, car les motivations et les attitudes ne sont pas les mêmes : ce n'est pas un don seul, c'est un don et un autre don. Le premier don entraîne pour l'autre une certaine nécessité, dans presque toutes les cultures, de faire un contre-don, pour rétablir un certain équilibre. Lorsque cette relation de dons mutuels se développe au point de devenir habituelle, je l'appellerai une relation de réciprocité. Il s'agit d'une obligation morale mutuelle qui se tisse progressivement. Une obligation morale est tout autre chose qu'un calcul matériel d'équivalence. C'est peut-être ici le point de jonction entre la notion de devoir, prise dans son acception la plus élevée de conscience morale, et celle de réciprocité.

D'autre part, on peut aussi faire un don non plus à un particulier mais à un groupe plus ou moins étendu, c'est ce que j'appelle don général. Quand je reçois également des biens dont je ne peux connaître la provenance, et quand je fais moi-même des dons généraux et que je suis bénéficiaire de dons généraux, il y a réciprocité générale.

Mon argument paradoxal, l'essence du problème, est que la réciprocité doit être générale dans une économie moderne, sous peine de tronquer la relation économique de sa partie principale : son humanité concrète.

On peut avoir des mécanismes économiques qui fonctionnent selon trois catégories de phénomènes : selon les systèmes autoritaires, avec des prises par force et des redistributions par force (c'est la planification au sens étendu), selon des systèmes d'échange, ou selon des systèmes de réciprocité. Il est intéressant de considérer, ce qui n'est pas fait dans les manuels d'économie au départ, que ce n'est pas seulement la productivité, le revenu national, ni même la productivité et la distribution qui importent dans une économie, mais également les *relations sociales* qui sont liées à la fabrication de ce revenu national et de ces distributions, ainsi que les *types de personnes*, qui non seulement font ces relations, mais sont aussi le produit de ces relations. L'homme fait l'économie autant que l'économie fait l'homme. Ceci est vrai pour n'importe quel grand aspect de la société. Même si je ne veux pas porter

de jugement extérieur, je constate que tous, nous attachons une très grande importance au type de relations sociales et au type de personnes que sont nos concitoyens, et que nous sommes nous-mêmes ou que nous pensons devoir être. Nous rejoignons ici la question du devoir : devons-nous réaliser un type de personne, ou contribuer à un esprit général, qui corresponde à la réciprocité ?

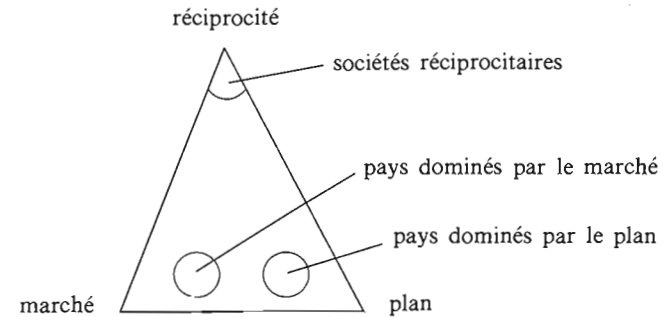
4. Un devoir de réciprocité ?

Chaque société est animée par quelque chose qu'on appelle parfois son éthos ou son esprit général. Or cet éthos est lié, entre autres, aux systèmes politique et économique. On peut avoir un éthos de société marchande, un éthos de fonctionnaire, ou un éthos fraternel qui serait ce qui est lié à la réciprocité. Naturellement cet éthos n'est jamais pur, il n'est pas nécessaire que tout fonctionne par plan, par marché, ou par réciprocité : c'est une question de proportion. Un esprit fraternel nécessite (et réciproquement) que la réciprocité soit un système suffisamment important dans la société, mais non exclusif. Il peut y avoir du marché ou du plan, mais pour que l'on ait cette conséquence sur les relations entre les personnes et le type de personnes, il faut que les relations réciprocitaires, avec toutes les variantes qu'elles impliquent, soient un secteur très important de l'économie.

On peut remarquer que les trois systèmes ont existé dans toutes les grandes sociétés, avec leurs éléments de base : l'échange égoïste, la force, le don ou le don/contre-don. Aussi est-il possible de représenter les statistiques correspondantes par un diagramme en mesurant (par un équivalent monétaire, ou par la valeur-travail, ou par toute autre valeur) la quantité de biens et de services, transférés par force, par échange, ou par dons de toutes sortes, dans une société donnée. Une grande précision n'est pas nécessaire pour une classification globale. En divisant ces trois nombres par leur somme on obtient les fractions de marché, de plan et de réciprocité en trois nombres dont la somme est égale à un. Si nous utilisons la propriété du triangle équilatéral, dans lequel la somme des trois hauteurs est toujours égale quel que soit le point, nous pouvons établir un diagramme ayant cette forme (voir page suivante)².

Nous représentons ainsi les trois quantités en proportion qui existent dans une économie. Il est alors possible de situer les différentes sociétés que nous connaissons sur ce diagramme. Il faut encore remarquer que les trois systèmes ne sont pas totalement hétérogènes l'un à l'autre. Par

2. Pour une meilleure explication de ce diagramme, cf. l'ouvrage cité pp. 71-74.



exemple, il y a toujours une partie d'économie publique qui est obligatoire (payer ses impôts par exemple) dans n'importe quel système complexe, mais par ailleurs, une partie implicite de l'économie publique est réciprocitaire. L'État est souvent amené, en effet, à organiser les dons collectifs ; si quelqu'un est dans le besoin, nous pouvons être plusieurs à vouloir nous cotiser pour l'aider. Il s'agit bien d'un don, puisque c'est volontaire, mais la redistribution appartient au domaine public. Elle peut aussi appartenir à une société marchande qui prend l'initiative de contribuer à une œuvre d'entraide. Il n'y aurait donc pas trois systèmes hétérogènes, mais chacun peut contenir à sa façon une dynamique réciprocitaire.

Si nous représentons un certain nombre de pays, nous trouvons des regroupements qui correspondent aux classifications des manuels : il existe des pays planifiés et des pays de marché, et aucun n'est un type pur. Y a-t-il cependant des pays essentiellement réciprocitaires ? La réponse est affirmative, on peut même dire que s'il n'y a pas de pays à plan pur ni à marché pur, il se trouve des sociétés à réciprocité pure.

Mais ce n'est pas sans problème : ces sociétés réciprocitaires ont un type d'économie tout à fait différent du nôtre ; il s'agit essentiellement de sociétés dites primitives, vivant en petits groupes ne dépassant pas 800 personnes, le plus souvent en clans, ou en tribus. Cela implique que ces sociétés n'ont pas en elles-mêmes de division du travail complexe. Les uns travaillent pour les autres, parfois c'est même au point où les gens ne travaillent pas du tout pour eux-mêmes. J'ai vécu cela chez les aborigènes australiens : quand l'un d'eux tue un kangourou, il n'en garde rien pour lui, il donne tout. S'il est occupé à ciseler un boomerang, ce n'est jamais le sien, c'est celui qu'il va donner à quelqu'un d'autre. La réciprocité est donc entière, ce n'est possible que dans de petites sociétés.

Dans les nôtres, une réciprocité agissante ne se fait pas par des dons à des personnes individualisées, il s'agit de dons généraux faits à des personnes indéterminées, ou du moins inconnues.

Il faut bien remarquer en outre, que la réciprocité peut aussi être autre chose qu'altruisme ou charité ; bien d'autres éléments, moins nobles peuvent s'y mêler. Certains distribuent ostensiblement une partie de leurs biens pour s'assurer une respectabilité. On peut s'interroger aussi sur ce qui se cache derrière les arbres de Noël des entreprises, comme derrière toutes les formes de paternalisme. Ce sont souvent des dons simulés pour obtenir une fausse reconnaissance. Il y a aussi des gens qui n'aiment pas du tout recevoir des dons parce qu'ils savent qu'ils vont être contraints de donner eux-mêmes, et ils éprouvent cela comme un gêne intolérable. Nous retombons ici dans ce qu'il y a de plus conflictuel dans la notion de devoir.

Mais il est intéressant de constater que, quand on passe d'une réciprocité normale à une réciprocité générale, toute une série d'aspects négatifs des dons et des réciprocités se perd. En effet le caractère ostentatoire du don, tout comme le sentiment de dépendance, qui peut être inhérent au devoir de donner à une personne individuelle, n'ont plus aucun sens quand on ne connaît ni le destinataire du don, ni le donateur. Le devoir de donner s'épanouit en devoir général de réciprocité, ou conscience d'avoir à correspondre à une obligation générale, vécue comme appartenant à chacun. On rencontre dans les textes talmudiques une classification des diverses formes de don, huit catégories sont distinguées, et en particulier le don fait à un destinataire connu et celui qui est prodigué à un inconnu. Ce dernier est considéré comme supérieur. Le fait qu'on ne connaisse pas qui donne ou qui reçoit élimine toute une série d'aspects négatifs des dons dans la réciprocité générale.

5. Les conditions de possibilités de la réciprocité générale.

Mais reste le point crucial, quelles sont les conditions de possibilité de ce passage au général ? Deux problèmes essentiels surgissent aussitôt : le transfert d'informations et la motivation.

5.1. Le marché, ainsi que les économistes le soulignent sans cesse, est un système de transfert d'informations, c'est sa force. Si nous sommes dans un système de réciprocité directe, il n'y a pas de problème : dans le village chacun peut voir directement le besoin de son voisin, et lui

fabriquer, s'il est artisan, l'outil dont il a besoin. Mais dans une réciprocité générale, comment savoir, comment faire fonctionner le transfert d'informations ?

De nombreux économistes ont montré qu'on peut tout à fait imiter le marché, sans avoir une motivation semblable. On sait quels types d'informations il faut transférer : des indices qui sont l'équivalent des prix, et toute une série d'éléments qui sont actuellement répertoriés.

Un problème identique s'était posé pour le socialisme : on pensait que la planification allait devoir faire face à des coûts de calcul énormes, qui la rendraient impossible. C'était une erreur, la planification fonctionne, même si ce n'est pas toujours bien. Pour résoudre les difficultés, les économistes socialistes ont imité le marché, en créant un système d'échange des informations sur les offres et les demandes, en créant des prix fictifs, etc.

Mais il y a un facteur qu'ils n'avaient pas pris en considération parce qu'ils étaient trop économistes et pas assez sociologues ou psychologues, un manque qu'on leur a reproché rapidement : quelles sont les motivations de ces fonctionnaires ? Pourquoi échangeraient-ils ces informations, alors que, s'ils étaient des entrepreneurs motivés par le profit, ils le feraient précisément pour la recherche du profit ? Le fonctionnaire a toute une série de mobiles pour cela, dont le premier est de s'assurer une bonne place stable dans la hiérarchie. Ces mobiles sont certes moins souples, ils ont d'autres défauts et d'autres dualités, d'autres forces et d'autres faiblesses.

5.2. Quelles sont les forces et les faiblesses des motivations réciproci-taires ? Est-il réaliste de penser que les gens voudront, en volume suffisant, fonctionner par voie réciproci-taire ?

J'ai fait une série de réflexions et d'études pour essayer de voir quelle pourrait être la réponse à cette question. La première constatation a été faite dès le début de cette intervention : les gens disent vouloir donner, si les autres font de même. Je ne pense pas qu'ils soient tous hypocrites. Comment se fait-il alors que la société qu'ils disent vouloir ne se réalise pas ? Tout le problème se trouve dans la condition. Est-on encore dans un système de réciprocité si on exige la réciprocité comme condition préalable ?

L'étude de ce dilemme m'a conduit à des analyses qui ressemblent assez fortement en structures à ce qu'on rencontre dans le dilemme du prisonnier dans la théorie des jeux. C'est-à-dire que les gens veulent individuellement quelque chose, ils le veulent tous, mais au total leur action n'est pas ainsi, et la raison est que, dans la théorie du prisonnier, c'est un jeu qui n'est pas coopératif. Ils pourraient tous s'entendre et déclarer solidairement fonctionner tous par don/contre-don. Mais il y a alors une contradiction interne, car la réciprocité devient contractuelle,

sur le modèle de l'échange. Ce n'est plus dans le dilemme du prisonnier, et cela n'a pas été défini par la théorie du jeu.

De même, si on confie à un système politique l'autorité d'obliger les citoyens à donner (à faire leur bonheur malgré eux si on estime que la réciprocité est un meilleur système de vie sociale), on arrive aussi à une impasse, car forcer à donner, c'est une contradiction dans les termes. Cette contradiction inhérente à la réalisation explique pourquoi nous ne sommes pas dans une société réciprocitaire.

6. Émergence des niveaux de réciprocité.

Doit-on être pessimiste ? Peut-être pas ; il faut se méfier des gens qui estiment le progrès utopique parce qu'ils jugent d'après les seuls faits qu'ils connaissent.

Je n'ai pas le temps de vous montrer ici les modèles et les théories mathématisées qui tentent d'exprimer les différents niveaux d'altruisme. On passe de la relation contractuelle d'échange à la relation du don/contre-don (sans l'esprit d'un retour calculé), et enfin au don sans esprit de retour du tout. Il y a ici toute une gradation dans l'émergence du comportement de réciprocité générale. L'homme n'est pas ou totalement égoïste ou totalement altruiste ; le passage de l'un à l'autre (et aussi l'inverse) est essentiel à étudier.

Quelles sont les chances sur le plan psychique et culturel, pour que le comportement réciprocitaire se développe ? L'altruisme, avec ses conditions d'émergence, a été étudié par la socio-biologie. De même Piaget, dans « *La naissance du sentiment moral chez l'enfant* », en 1932, montre qu'il y a toute une série d'attitudes d'internalisation de sentiments éthiques chez l'enfant, il y a des phases d'égoïsme, des phases dont l'éthique ne peut être que celle des parents, d'autres enfin dans lesquelles il atteint – ou n'atteint pas – une autre limite, celle qui le conduit au seuil de sa responsabilité. Ces phases dépendent étroitement du milieu culturel, et on trouve des enfants éduqués à la réciprocité, d'autres au marché, et je présume, d'autres éduqués au plan et à la hiérarchie.

Il faut se méfier de la sagesse immédiate de ceux qui croient connaître le cœur de l'homme. L'homme peut certes être un loup pour l'homme, mais dans certaines circonstances et à certaines conditions, et non dans toutes. Les conditions favorables au don apparaissent dans toute une série de phénomènes psychosociaux étudiés par l'anthropologie. Parmi ceux-ci nous trouvons, par exemple, le comportement d'aide. On constate qu'un individu a une propension à aider d'autant plus grande qu'il a été aidé lui-même, indépendamment du fait que ceux qu'il aide,

sont ou ne sont pas ceux qui l'ont aidé. Ce n'est donc pas un simple phénomène de reconnaissance à l'adresse de quelques-uns, mais une reconnaissance générale de la loi de solidarité. L'aide reçue a été l'occasion de la prise de conscience de cette loi. Le phénomène de l'imitation va dans le même sens : si nous voyons des gens donner autour de nous, nous aurons le besoin de les imiter. Il existe une dizaine d'autres phénomènes psychiques et sociaux importants qui nous montrent que le comportement réciprocitaire se développe sur des racines profondes.

La différence cruciale entre les situations de réciprocité et de marché est que dans ce dernier, ce qu'on reçoit dépend de ce qu'on cède, alors que, en réciprocité, ce qu'on cède dépend de ce qu'on reçoit.

Le devoir indique plus que le droit dès qu'il se situe essentiellement au niveau général, c'est-à-dire au-delà du calcul des équivalences entre droits et devoirs particuliers. S'il demeurerait un devoir de donner telle chose, de faire tel acte, il resterait dans la logique contractuelle et conflictuelle. Dès qu'il devient général, « le devoir de l'homme » (et non seulement un ensemble aussi complet qu'on voudra de devoirs déterminés), le devoir d'homme, exprime la conscience personnelle d'appartenir à une obligation de réciprocité générale.

Serge-Christophe KOLM
Économiste, directeur d'études
à l'École des Hautes Études (Paris).

(Ce texte a été établi sur la base de la conférence, par P. Meyer-Bisch qui en assume toutes les imperfections)

Bertrand SAINT-SERNIN L'ACTION POLITIQUE SELON SIMONE WEIL

Comment, entre 1931 et 1934, une jeune fille qui enseigne la philosophie dans des lycées de province, au Puy, à Auxerre, et à Roanne, qui n'a accès qu'aux informations où d'autres pouvaient aussi puiser, a-t-elle si vite et si lumineusement discerné tant de traits fondamentaux du XX^e siècle ? Comment se fait-il que, sur des questions où, durant un demi-siècle, tant de représentants éminents de l'intelligentzia française s'embourberont sans gloire, Simone Weil ait, sous une forme si concise et si nette, mis en évidence des réalités qui déterminent aujourd'hui encore notre histoire. Malgré son désir, elle ne s'est rendue ni en Russie ni en Indochine. Sa participation à la guerre d'Espagne, interrompue par un accident, fut brève. Ayant gagné Londres pour prendre part à la guerre, elle n'a pas pu, malgré toutes ses démarches, être parachutée en France. Elle est morte avant la victoire.

Son œuvre est un guide précieux pour comprendre un monde qui se cherche. La clef de cette singulière réussite, elle l'a un jour livrée en remarquant qu'il faudrait dire des choses éternelles pour être sûr qu'elles soient d'actualité.

« Histoire de la morale »
novembre 1988, 196 p., 100 F

Cerf

LES LOGIQUES DU DON DANS LES ORGANISATIONS NON GOUVERNEMENTALES DE DÉVELOPPEMENT

La présente contribution s'inscrit ici comme un témoignage du travail des Organisations non gouvernementales (ONG) dans la compréhension, la prise de conscience et la réalisation des devoirs de l'homme.

Les ONG naissent d'une conscience exigeante du bien commun, et sont les témoins de l'obligation à la fois immédiate et universelle désignée par les devoirs de l'homme. De même qu'elles ont été et restent au cœur de la promotion des droits de l'homme, elles nous montrent les logiques propres aux devoirs. Elles ont l'expérience du bien direct entre chaque homme (sujet de devoir et bénéficiaire) et l'obligation dans sa généralité contraignante. La logique du don qu'elles développent est rapide, efficace, économique en technologie et en administration. Aussi est-il essentiel qu'elles soient présentes au cœur de nos recherches, qu'il s'agisse des ONG qui traitent des droits civils comme Amnesty International, ou, comme c'est le cas ici, de celles qui développent des droits économiques et sociaux. (N.D.R.)

INTRODUCTION

Le professeur Kolm, qui m'a précédé, nous a parlé de réciprocité. Dans ses différents livres, il mentionne souvent l'utilité sociale des décisions économiques. Je pense qu'il a raison, mais je pose immédiatement la question : utilité pour qui ? – la société fribourgeoise, suisse, européenne, occidentale ou mondiale ? !

I

L'histoire nous montre des mutations dans les conceptions sur l'utilité sociale. Nous pouvons constater un exemple de changement de la pensée dans l'élargissement de la notion du

bien commun. Un cas typique dans notre siècle est l'évolution de la notion égoïste du colonialisme vers l'idée altruiste d'une collaboration pour le développement. Prenons l'exemple des relations entre les Pays-Bas et l'Indonésie. Le grand concept économique pendant la période coloniale était que l'Indonésie devait être le fournisseur de matières premières (épices, café, thé, caoutchouc, étain, pétrole) pour les marchés européens, par l'intermédiaire des entrepôts néerlandais. Les économistes et les politiciens étaient guidés par des conceptions commerciales et personne ne prenait en considération le bien-être des Indonésiens. Le seul aspect positif pour la population était le maintien de l'ordre et de la paix pour favoriser le commerce. Au début du vingtième siècle, deux fonctionnaires sous pseudonymes Multatuli et Opheffer ont choqué par leurs livres (en particulier celui de Multatuli : *Max Havelaar*) la bonne société néerlandaise en indiquant de quelle manière l'Indonésie était exploitée par l'appareil colonial. Ils ont introduit la période qu'on appelle dans notre histoire la *période éclairée*, qui devait conduire à des changements dans l'appareil colonial. L'attention allait se porter sur la santé et l'éducation des Indonésiens, sur l'introduction d'une agriculture moderne avec irrigation, etc. Après la seconde guerre mondiale, pendant la période de décolonisation, ce changement prit une accélération extraordinaire dans la mentalité néerlandaise. Plus question de tirer d'énormes profits de la colonie ; au contraire. Le gouvernement néerlandais, sous la pression de l'opinion publique, démantela le ministère des Affaires coloniales et créa au cours des années 60 le ministère de la Coopération au développement.

Cette mutation eut, selon moi, deux sources :

- d'une part, les Églises qui poussaient très fortement à plus de justice sociale internationale et au devoir d'aider les populations pauvres ;

- d'autre part, une jeunesse qui, avec la guerre, avait perdu la notion de patrie - n'oublions pas cette idée pernicieuse de « Deutschland, Deutschland über alles in der Welt » - et qui, la Hollande ayant créé une société régie par des lois sociales bannissant l'existence de la pauvreté économique, cherchait d'autres idéaux, parmi lesquels l'aide aux pays et aux peuples en voie de développement.

Il est intéressant à cet égard de noter que tous les partis politiques en Hollande, depuis l'extrême-gauche jusqu'à

l'extrême-droite, soutiennent l'idée de l'aide au développement. Elle est devenue la « vache d'or », et comme chaque bonne vache hollandaise, elle doit produire chaque année encore plus de lait. Ces dernières années, les budgets de tous les ministères ont été régulièrement réduits avec *une* exception, celle du ministère de l'Aide au développement qui continue d'augmenter. Notre pays se range actuellement en tête de la statistique des pays de l'OCDE avec un budget de plus de 5 milliards de florins, ce qui représente 1,5 % du Produit national net de notre pays. Il est utilisé de trois manières :

- En premier lieu, les Pays-Bas ont choisi un certain nombre de pays, actuellement dix (l'Indonésie, l'Inde, le Pakistan, le Sri Lanka et le Bangla Desh en Asie, l'Égypte, le Soudan, le Kenya, la Tanzanie, le Bourkina Faso en Afrique, et quelques régions comme la région de l'Afrique du Sud, l'Amérique centrale et la région des Andes en Amérique latine) avec lesquels elle a conclu des accords bilatéraux pour les aider de différentes manières : par des dons directs ou une aide alimentaire, agricole, industrielle, etc.

- Un deuxième canal - si je peux utiliser ce terme - est celui de programmes de l'Organisation des Nations Unies (le PNUD) et de ses agences spécialisées telles que l'UNICEF, le Haut commissariat pour les réfugiés, l'OMS, la FAO, l'UNESCO, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, auxquels notre gouvernement contribue largement, pour des projets dans les pays en voie de développement.

- Depuis quelques années, un troisième canal est né, celui des Organisations non-gouvernementales (ONG) de développement. Les ONG sont aussi nombreuses que diverses. En général, on peut les classer en trois catégories. Celles qui ont un caractère pédagogique-social (par exemple les scouts), celles qui défendent les intérêts de leurs membres (par exemple les syndicats), ou celles qui encouragent certaines valeurs (par exemple les mouvements de paix, mais aussi et surtout, peut-être les plus importantes, les Églises).

II

Les ONG ont un rôle essentiel à jouer dans la constitution sociale de la société démocratique. Elles sont pour ainsi dire le corpuscule blanc dans le corps social d'une société. C'est la raison pour laquelle il faut promouvoir par tous les moyens l'organisation d'ONG également dans les pays tiers. On rencontre dans ces pays les mêmes difficultés que nous avons eues en Europe : tous les régimes totalitaires ou autoritaires suppriment les ONG ou les dénaturent.

La création des ONG doit résulter d'une prise de conscience de la part de la population. Ici, les Églises ou les mouvements religieux jouent souvent un rôle déterminant, comme ce fut le cas dans nos pays. En Hollande, le mouvement coopératif, l'organisation des agriculteurs, les organisations des jeunes et des femmes, ont souvent résulté d'une action des croyants aidés officiellement ou semi-officiellement par les Églises.

L'Église au Chili est de nos jours le grand défenseur des ONG, et en particulier des organisations qui défendent les droits de l'homme contre la dictature de Pinochet. La même chose vaut pour l'Église aux Philippines, en Haïti, en Corée, au Zaïre, en Angola et en Afrique du Sud.

III

Parmi les ONG, celles que l'on qualifie de « *ONG de développement* » jouent un rôle croissant dans l'enjeu du développement sur le plan international. Brian H. Smith¹ a calculé que les ONG de développement, grâce à l'aide qu'elles reçoivent de leurs gouvernements respectifs, ont augmenté leur part des montants versés pour des projets ou des programmes de développement de plus ou moins 500 millions de dollars en 1960 à 819 millions en 1977, puis à 1,7 milliards de dollars en 1983. La part des contributions gouvernementales via les ONG atteint approximativement la moitié en 1977 ; elle a diminué en 1983 jusqu'à 43,8 %.

1. BRIAN H. SMITH, « *Manuscript* », chap. III, 1985.

L'expérience des ONG de développement date de la première guerre mondiale. Les mouvements de CARITAS s'occupaient déjà des réfugiés et des personnes déplacées. L'aide fournie à cette époque était surtout consacrée aux cas d'urgence ; la méthode avait un caractère plutôt paternaliste.

A la fin de la deuxième guerre mondiale, certaines personnes de l'université d'Oxford voulaient venir en aide à la population grecque. Le gouvernement britannique s'y opposait, étant donné le fait que la Grèce était toujours occupée par les Allemands. Les « *Dons of Oxford* » – et remarquez la différence avec « *dons* » – firent un appel au président Roosevelt pour convaincre W. Churchill de permettre à *Oxfam* d'apporter des vêtements, des médicaments et une aide alimentaire à la population grecque, ce qui fut fait. Si on regarde le budget d'*Oxfam* dans les années 70, on peut constater que l'aide d'urgence a diminué et que la plupart des fonds est allée vers des projets tels que « *Medicare* », ou pour une augmentation de la production agricole et de l'industrie artisanale, donc en faveur d'un développement socio-économique.

IV

De nos jours, on peut parler de quatre genres de programmes réalisés par les ONG.

Premièrement, l'aide d'urgence. La crise africaine des années 1984/85 a montré la capacité des ONG. En Hollande, une action conjointe des ONG et des services de la Radio-Télévision rapporta en une journée une somme de plus de 80 millions de florins.

Au mois de décembre 1986, CEBEMO a réalisé un pont aérien pour apporter depuis le port de Luanda, avec l'aide de CARITAS Angola, 700 tonnes de riz italien dans 5 villes d'Angola coupées du reste du pays à cause de la guerre civile. Souvent, seules les ONG sont capables de réagir vite ; mais remarquez l'imbroglio international : du riz italien, transporté dans un bateau français, donné à une ONG angolaise qui demande à une ONG néerlandaise de payer un avion d'une compagnie irlandaise...

Deuxièmement, l'aide alimentaire. Cette forme d'aide a pris une grande envergure depuis que les États-Unis ont instauré le *Programme PL 480*². La Communauté européenne a suivi cet exemple et un grand nombre d'ONG européennes ont créé une association nommée EURONAIID pour coordonner leurs programmes analogues³.

Ceci est important, mais l'aide alimentaire peut être un cadeau empoisonné. L'aide massive des États-Unis, du Canada et des pays de la Communauté européenne aux pays africains en produits alimentaires pour les aider dans leur balance des paiements – pour la Communauté européenne seule il s'agit de 10 % de tout le marché commercial de produits alimentaires – n'a certainement pas contribué à pousser ces gouvernements à augmenter leur production propre. Au contraire, elle a stimulé ces gouvernements à continuer une politique des prix trop bas pour les denrées journalières. Ces prix doivent en effet être très réduits pour assurer l'alimentation de la population des capitales à bon marché. Les paysans – généralement 70 % de la population – se voient ainsi dans l'impossibilité de gagner quoi que ce soit.

L'aide alimentaire est chère, logistiquement difficile à réaliser. Nous connaissons des cas où le délai entre la prise de décision et son exécution est de 6 à 9 mois, à cause des procédures de mobilisation, des problèmes de transport, des blocages aux ports, etc. Il faut agir vite, et on demande un contrôle plus ou moins assidu, raisons pour lesquelles les programmes alimentaires, surtout adressés aux bébés, aux jeunes personnes, et aux mères en période d'allaitement, sont souvent remis aux ONG.

Troisièmement, des programmes ou projets de développement. Ce terme embrasse toute une série de domaines : de la santé préventive, des organisations, promotions et réhabilitations rurales, de l'éducation formelle, informelle et artisanale, aux

2. Ce programme se basait sur les surplus de produits agricoles aux États-Unis et permettait aux ONG américaines – surtout CARE et CATHOLIC RELIEF SERVICES – d'utiliser des produits alimentaires américains pour des programmes d'urgence et d'alimentation, et pour des programmes « *food for work* ».

3. Je viens, il y a quelques semaines, de signer un contrat avec les pays de la Communauté européenne qui met à la disposition de 40 ONG 90 000 tonnes de céréales, 25 000 tonnes de lait en poudre vitaminisé, 7 000 tonnes d'autres produits alimentaires et 2 millions d'ECU pour les achats de produits alimentaires dans les pays tiers.

programmes pour la défense ou la promotion des droits de l'homme et, récemment, de la démocratie. Nous avons par exemple au Chili la « *Vicaria de la solidaridad* », qui, depuis des années, rassemble des statistiques sur les cas de répression de la part du gouvernement et qui prête une assistance juridique aux personnes accusées. Nous aidons également des institutions au Brésil qui défendent les petits paysans et leur droit de rester sur leur terrain et d'obtenir leur inscription dans les cadastres.

Les ONG sont actives dans tous ces domaines. Seules les grandes réalisations de l'ordre de l'infrastructure : routes, ponts et chaussées, construction de ports maritimes et d'aéroports, sont réservées aux programmes gouvernementaux et inter-gouvernementaux.

Ce qui est encore plus important, c'est que le système de développement de bas en haut permet à un groupe de la population de se retrouver, de décider lui-même de son sort, de respecter sa propre culture, son mode de vie, sa religion.

Quatrièmement : des programmes s'adressant au public de nos propres pays. Ces programmes aspirent à informer et à mobiliser le public au sujet du développement. Ils permettent à notre propre population d'entrevoir les implications d'une justice sociale internationale et les possibilités de contribuer à sa croissance ; en même temps, ils aident à montrer comment nos gouvernements ou nos industries – volontairement ou involontairement – contribuent souvent au maintien de structures qui empêchent la solidarité internationale de se développer.

V

Le cas le plus frappant est celui de l'endettement des pays en voie de développement, surtout d'Amérique latine et d'Afrique. Tout le monde est d'accord sur l'identité des différents agents qui y ont contribué. Ce sont :

a) les institutions internationales, notamment le Fonds monétaire international et la Banque mondiale, qui, depuis la rupture des accords de Bretton-Woods, ont perdu le contrôle sur la masse d'argent investie par les banques commerciales de l'Ouest dans

ces pays tiers. A leur tour, ces institutions encouragèrent par tous les moyens possibles les investissements dans ces pays, souvent dans des cas très douteux ;

b) les gouvernements des pays occidentaux qui pressaient leurs banques de faire des investissements à tout prix dans le cadre du recyclage des pétrodollars ;

c) les gouvernements des pays en voie de développement qui ont autorisé et les faux investissements mentionnés plus haut et la fuite du capital directement vers des banques aux États-Unis, en Suisse et aux îles Bahamas ;

d) les banques commerciales sans aucune coordination entre elles, mais entretenant une compétition folle pour obtenir des marchés. Maintenant, après la débâcle, elles prennent les positions les plus dures quand il s'agit de résoudre le conflit.

Au Chili, dans la période des « Chicago Boys » de l'école Friedman (qui défend la liberté totale de l'entreprise), l'endettement atteignit 60 millions de dollars, dont 80 % étaient redevables à des banques nord-américaines surtout, et à des banques privées chiliennes. Les prêts avaient été faits sans aucune garantie des gouvernements concernés. Quand la catastrophe devint évidente, la plupart des grandes banques privées, en bons écoliers de la doctrine Friedmanienne, auraient dû faire faillite en entraînant dans leur chute quelques grandes banques nord-américaines. Une grande pression fut exercée de toutes parts sur le gouvernement chilien afin que celui-ci nationalise les banques privées endettées. Ce qui fut fait, et la dette devint nationale, c'est-à-dire reportée sur le dos de la population chilienne elle-même déjà fortement endettée. Le système bancaire international aida ainsi la dictature et il continue de le faire aujourd'hui.

Le problème actuel n'est pas seulement que certains pays ne sont pas capables de verser les paiements dus dans les délais prescrits, mais aussi que ces mêmes pays essaient de se décharger d'une bonne partie du fardeau sur les plus pauvres, qui voient leurs conditions de vie empirer. De cette façon, non seulement un nouveau type d'esclavage international est en train de naître, mais aussi la démocratie toujours fragile dans ces pays à cause des tensions sociales est de plus en plus mise en danger. Que faire ? Mobiliser nos populations, faire pression sur nos gouvernements, mais aussi sur nos banques, lancer le dialogue

entre les économistes et les banques pour chercher des solutions équitables et humaines, sous l'éclairage de l'éthique. C'est là que l'université peut jouer un rôle.

VI

Les ONG ont une expérience précise de la gestion des dons. Ceci veut dire qu'un minimum, soit de 6 à 10 % environ seulement de l'argent disponible, est affecté à l'administration. Une fondation américaine, la *Inter American Foundation*, exprimait sa surprise étant donné qu'aux États-Unis ce chiffre était d'environ 15 à 20 %. L'opinion publique sait que les dons via les ONG vont directement vers des projets et des programmes relativement modestes à la base, sans intermédiaires gouvernementaux ou privés.

C'est ici que les organisations catholiques telles que CEBEMO ont un énorme avantage parce qu'elles utilisent le réseau mondial des Églises. Ce qui ne veut pas dire que ce sont seulement les catholiques qui en profitent, mais l'Église est, pour ainsi dire, la meilleure porte par laquelle on entre dans le monde des pauvres, des démunis, des « laissés-pour-compte ». Les gouvernements le savent et, de plus en plus, ont commencé à acheminer leurs ressources par ce canal. Le contrôle – surtout financier – que les ONG exercent a fait ses preuves en ce qui concerne la rentabilité et surtout la qualité des interventions qui ont toutes un réel impact à la base⁴.

VII

Enfin, il y a un type de « don » sur lequel je voudrais terminer. Je viens de vous parler du don matériel. A mes yeux, il existe aussi une autre dimension du don : celle de la motivation. C'est la volonté du salarié ici de travailler dur pour un modeste salaire.

4. CEBEMO a vu son capital passer de 5 millions de florins en 1968 à 150 millions de florins en 1986. Le même phénomène peut être constaté par de nombreuses autres ONG.

C'est la décision de payer de sa personne. Sans ce don, les ONG, ni ici, ni là-bas, ne pourraient agir. Cette motivation va chez quelques-uns jusqu'au don suprême : le don de leur vie. En Amérique latine, on a la coutume, pendant la messe, d'évoquer les noms des martyrs, et les personnes assemblées répondent : « Présents ».

Je déclare présents ici :

– le Père Lichtenhart que j'ai rencontré à Huambo en Angola il y a un an et demi. Chaque semaine, il allait voir des personnes déplacées dans une paroisse située à 50 km de la ville de Huambo. Le chemin qu'il avait à suivre était très dangereux à cause de mines et de guêt-apens dus à la guerre civile. Je lui demandai s'il n'avait pas peur. Il répondit : « Énormément. Mais qui aiderait ces gens si je ne le faisais pas ? ». Il y a trois semaines, j'ai reçu une carte de son camarade disant que le Père Lichtenhart avait été tué sur son chemin habituel fin mars.

– Je déclare présente Marinella, infirmière guatémaltèque travaillant au Salvador. Issue d'une famille très riche, elle travaillait parmi les plus pauvres dans un « *refugio* » – un abri. Elle me raconta, il y a six mois, qu'elle était très fatiguée et qu'elle souffrait d'une maladie grave, mais qu'elle voulait quand même aller au bout du contrat qu'elle avait conclu avec une ONG. Le contrat devait se terminer en juillet cette année. Marinella vient d'être tuée dans un stupide accident de voiture.

Gardons présents à nos esprits ces témoignages et ces exemples de l'exercice du don, de la logique qui l'incarne et qui devrait nous aider et nous inspirer.

Thom KERSTIENS

Directeur général des relations extérieures de CEBEMO
(organisation non gouvernementale, Hollande).

LA POLITIQUE SUISSE DE COOPÉRATION AU DÉVELOPPEMENT

1. La logique de la coopération suisse au développement est celle d'une contribution volontaire en vue du bien général, sans attente de bénéfices à court terme. L'article 2 de la loi fédérale sur la coopération au développement et l'aide humanitaire internationale dit :

« La coopération au développement et l'aide humanitaire internationale expriment la solidarité qui figure au nombre des principes régissant les relations de la Suisse avec la communauté internationale et répondent à la situation d'interdépendance qui existe entre les diverses parties du monde. Elles sont fondées sur le respect mutuel des droits et des intérêts des partenaires. »

2. Les motifs généralement invoqués dans les messages du conseil fédéral pour la poursuite de la coopération au développement sont d'ordre éthique, économique et politique, ce dernier étant certainement le plus important.

Les impératifs éthiques se réfèrent à la tradition humanitaire de la Suisse. Dans son message du 19.3.1984, le conseil fédéral dit par exemple :

« La tradition humanitaire de la Suisse est trop connue, trop étroitement associée à l'image que nous souhaitons donner de notre pays pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter, si ce n'est pour souligner que cette tradition nous impose une fidélité aux valeurs qui l'inspirent et pour constater que la communauté internationale comprendrait mal de notre pays qu'il n'assume pas sa part de responsabilité dans l'effort concerté des pays privilégiés pour lutter contre la misère. L'aide publique suisse au développement se fait l'écho des sentiments de responsabilité et de solidarité largement partagés dans notre pays. »

L'intérêt économique est vu dans une perspective à long terme. Il ne s'agit pas d'obtenir des avantages commerciaux dans l'immédiat, mais de reconnaître la dépendance de la Suisse par rapport au monde.

« Notre économie est fortement tournée vers l'extérieur, de sorte que notre prospérité est fonction directe de la santé de l'économie mondiale dans laquelle les pays en développement jouent un rôle croissant. »

Quant à la motivation politique, elle est décrite ainsi dans le même message du 19.3.1984 :

« Mais ce sont indéniablement des considérations d'ordre politique qui priment dans notre volonté d'accroître notre effort en faveur des pays en développement. Si l'injustice et la misère éveillent en nous un sentiment de révolte, elles le suscitent a fortiori chez ceux qui en sont les victimes. La brèche croissante qui sépare riches et pauvres est source de tensions et de conflits (...). En contribuant à l'amenuiser, l'aide publique au développement apporte une contribution importante à la paix et à la sécurité internationale et, par-là même, à la sécurité de notre pays. »

3. Les objectifs de la coopération suisse au développement sont décrits ainsi à l'article 5 de la Loi :

« La coopération au développement soutient les efforts des pays en développement en vue d'améliorer les conditions de vie de leurs populations. Elle doit contribuer à mettre ces pays en mesure d'assumer leur développement par leurs propres forces. Elle tend, à long terme, vers un meilleur équilibre au sein de la communauté internationale. »

La politique du Conseil fédéral et des Chambres fédérales est dépourvue d'objectifs cachés comme par exemple la promotion des exportations, le maintien de zones d'influence politique, la lutte contre des adversaires idéologiques. L'administration est totalement libre de chercher à accomplir le meilleur service possible pour nos partenaires. La politique fédérale est en effet de considérer que ce meilleur service possible est dans notre propre intérêt bien compris à long terme.

4. La politique de coopération au développement de la Suisse a donc un élément assez marqué de don. C'est en tout cas l'élément dominant de la praxis quotidienne. On peut se demander à quoi cela est dû. Il faut se rappeler la genèse de la loi fédérale sur la coopération au développement du 19 mars 1976. La Loi est issue d'un débat national lancé lors de la « Conférence interconfessionnelle Suisse/tiers monde » de 1970, débat national auquel ont participé surtout les organisations religieuses et laïques qui avaient une expérience concrète des conditions de développement, basée sur leur propre engagement depuis de nombreuses années. Le rapport « Maldéveloppement », que certaines œuvres d'entraide ont publié en 1975, a également contribué à la réflexion. Ce rapport s'est montré très critique envers une aide qui serait trop intéressée ou trop ethnocentrique.

Jean-François GIOVANNINI
Directeur de l'aide au développement
Département fédéral des affaires étrangères (Berne).

ANNEXES

Remarque : Le thème des devoirs est partout sous-entendu comme l'envers des droits ; nous nous contentons de relever dans les annexes présentes quelques textes qui manifestent les devoirs de l'homme sous leur jour spécifique.

I

EXTRAITS DE TEXTES DE L'ONU RELATIFS AUX DEVOIRS DE L'HOMME

1. Déclaration universelle.

Article 29 – devoirs et communauté : 1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seule le libre et plein développement de sa personnalité est possible.

2. Préambule commun aux deux Pactes.

Prenant en considération le fait que l'individu a des devoirs envers autrui et envers la collectivité à laquelle il appartient et est tenu de s'efforcer de promouvoir et de respecter les droits reconnus dans le présent Pacte.

Le devoir des États de remplir leurs obligations conformément aux textes internationaux est très souvent réaffirmé. Dans les exemples ci-dessous, on envisage la nature particulière que peut revêtir ce devoir.

3. Déclaration des droits de l'enfant.

Considérant que l'humanité se doit de donner à l'enfant le meilleur d'elle-même, (...).

Principe 6 – L'enfant, pour l'épanouissement harmonieux de sa personnalité, a besoin d'amour et de compréhension. (...). La société

et les pouvoirs publics ont le devoir de prendre un soin particulier des enfants sans famille ou de ceux qui n'ont pas de moyens d'existence suffisants. (...).

Principe 7 – (...) L'enfant doit avoir toutes possibilités de se livrer à des jeux et à des activités récréatives, qui doivent être orientés vers des fins visées par l'éducation ; la société et les pouvoirs publics doivent s'efforcer de favoriser la jouissance de ce droit.

Enfin, l'ONU rappelle souvent les organisations non gouvernementales (ONG) à remplir un devoir qu'elles seules, manifestement, peuvent assumer, comme dans ce texte :

4. Déclaration concernant la promotion parmi les jeunes des idéaux de paix, de respect mutuel et de compréhension entre les peuples.

Principe 5 – (...) Les organisations de jeunesse doivent, aux termes de la présente Déclaration, prendre toutes les mesures appropriées dans leurs domaines d'activités respectifs en vue de contribuer, sans discrimination aucune, à l'œuvre d'éducation de la jeune génération conformément à ces idéaux.

Ces organisations doivent, dans le respect du principe de la liberté d'association, favoriser le libre échange des idées conformément aux principes de la présente Déclaration et aux buts des Nations Unies tels qu'ils sont énoncés dans la Charte.

Toutes les organisations de jeunesse doivent se conformer aux principes de la présente Déclaration.

Paradoxalement, dans les questions urgentes et concrètes, le devoir des États est souvent mis au conditionnel :

5. La déclaration universelle pour l'élimination définitive de la faim et de la malnutrition.

(...) Les gouvernements *devraient* (*souligné par nous*) lancer immédiatement une attaque concertée plus importante contre la malnutrition chronique et les maladies de carence chez les groupes vulnérables et à faible revenu.

Les articles suivants sont presque du même type.

6. Charte des droits et devoirs économiques des États.

Article 16 – 1. Tous les États ont le droit et le devoir, individuellement et collectivement, d'éliminer le colonialisme, l'*apartheid*, la discrimina-

tion raciale, le néo-colonialisme et toutes les formes d'agression, d'occupation et de domination étrangères, et leurs conséquences économiques et sociales, ce qui est un préalable du développement. Les États qui pratiquent semblables politiques de coercition sont économiquement responsables envers les pays, territoires et peuples en cause, auxquels ils doivent restituer toutes leurs ressources naturelles ou autres, et qu'ils doivent indemniser intégralement pour l'exploitation, l'épuisement ou la détérioration, de ces ressources. Il est du devoir de tous les États d'apporter une aide à ces pays, territoires et peuples. 2. Aucun État n'a le droit de promouvoir ou encourager des investissements qui peuvent constituer un obstacle à la libération d'un territoire occupé par la force.

7. Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale.

Article premier – 2. Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture.

Article 5 – La coopération culturelle est un droit et un devoir pour tous les peuples et toutes les nations, qui doivent partager leur savoir et leurs connaissances.

8. Codes de conduite proclamés par l'Assemblée générale.

Il y aurait lieu encore de chercher dans tous les codes de conduite proclamés par l'Assemblée générale les termes qui expriment plus qu'un devoir de fonction, un véritable devoir de l'homme.

II

EXTRAITS DE TEXTES AMÉRICAINS, EUROPÉENS ET AFRICAINS.

1. Textes américains

1. Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme (1948)

Préambule – Tous les hommes naissent libres et égaux du point de vue de leur dignité et de leurs droits, et comme ils sont dotés par la nature

de raison et de conscience, ils doivent se conduire fraternellement les uns envers les autres.

L'accomplissement du devoir de chacun est une condition préalable au droit de tous. Droits et devoirs se complètent corrélativement, dans toutes les activités sociales et politiques de l'homme. Si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté. Les devoirs d'ordre juridique en présupposent d'autres, d'ordre moral, dont la conception et les fondements sont identiques.

Comme la vie spirituelle est la fin suprême de l'humanité et sa plus haute catégorie, l'homme a pour devoir de servir l'esprit, de toutes ses forces et de toutes ses ressources. Comme la culture, du point de vue social et historique, est la plus haute manifestation de l'esprit, l'homme a pour devoir de se cultiver, d'entretenir et d'encourager la culture, par tous les moyens dont il dispose.

Enfin, puisque la morale et les bonnes mœurs constituent les fruits les plus nobles de la culture, l'homme a pour devoir de toujours les vénérer.

Le chapitre premier porte sur les droits.

Chapitre II – Devoirs.

Article 29 – Devoirs envers la société.

Toute personne a le devoir d'entretenir avec ses semblables des relations permettant à chacun, comme à tous, de former et développer intégralement sa personnalité.

Article 30 – Devoirs des enfants et des parents.

Toute personne a le devoir d'aider, de nourrir, d'éduquer et de protéger ses enfants mineurs, et les enfants ont le devoir de respecter à tout moment leurs parents et de les aider, de les nourrir et de les protéger en cas de nécessité.

Article 31 – Devoir de s'instruire.

Toute personne a le devoir d'acquérir, pour le moins, l'instruction primaire.

Article 32 – Devoir de suffrage.

Toute personne a le devoir de voter dans les élections populaires du pays dont elle est ressortissante, lorsqu'elle est capable du point de vue civil à ce sujet.

Article 33 – Devoir d'obéissance à la loi.

Toute personne a le devoir de se soumettre à la loi et aux autres dispositions législatives des autorités du pays où elle se trouve.

Article 34 – Devoir de servir la communauté et la nation.

Toute personne bonne pour le service a le devoir de rendre les services civils et militaires dont la Patrie aurait besoin pour sa défense et sa

préservation et, dans le cas de calamité publique, de rendre les services dont elle est capable.

Elle a de même le devoir de remplir les obligations d'élection populaire qui lui reviennent dans l'État dont elle est ressortissante.

Article 35 – Devoirs d'entraide et de sécurité sociales.

Toute personne est obligée de collaborer avec l'État et la communauté pour l'entraide et la sécurité sociales, selon les possibilités et les circonstances.

Article 36 – Devoir de payer les impôts.

Toute personne a le devoir de payer les impôts fixés par la loi pour le soutien des services publics de son pays.

Article 37 – Devoir de travailler.

Toute personne a le devoir de travailler, dans la mesure de ses capacités et de ses possibilités, afin de se procurer les ressources nécessaires à sa subsistance ou pour le bénéfice de la communauté.

Article 38 – Devoir de s'abstenir d'activités politiques en pays étranger.

Toute personne a le devoir de s'abstenir de prendre part aux activités politiques qui, selon la loi, sont réservées aux citoyens de l'État dans lequel elle réside comme étranger.

2. Convention américaine relative aux droits de l'homme (1969).

Chapitre V – Des devoirs des personnes.

Article 32 – Corrélation entre droits et devoirs.

1. Toute personne a des devoirs envers la famille, la communauté et l'humanité.

2. Les droits de chaque personne sont limités par les droits d'autrui, par la sécurité de tous et par les justes exigences du bien commun dans une société démocratique.

2. Textes européens.

Si la Convention européenne des droits de l'homme (1950) ne mentionne pas explicitement les devoirs, parmi les textes ultérieurs on peut relever une définition particulièrement précise du devoir de résistance, dans la Déclaration sur la police adoptée par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe dans sa résolution 690 du 8 mai 1979.

Déclaration sur la police.

A. Déontologie.

3. Les exécutions sommaires, la torture et les autres peines ou traitements inhumains ou dégradants demeurent interdits en toutes

circonstances. Tout fonctionnaire de police a le *devoir de ne pas exécuter* (souligné par nous) ou d'ignorer tout ordre ou instruction impliquant ces actes.

4. Un fonctionnaire de police doit exécuter les ordres légaux réglementairement formulés par son supérieur hiérarchique ; il s'abstiendra toutefois d'exécuter tout ordre *dont il sait ou doit savoir* (souligné par nous) qu'il est illégal.

7. Aucune mesure pénale ou disciplinaire ne sera prise à l'encontre d'un fonctionnaire de police qui aura refusé d'exécuter un ordre illégal.

8. Il est du devoir du fonctionnaire de police de refuser de participer à la recherche, à l'arrestation, à la garde ou au transport de personnes recherchées, détenues ou poursuivies sans être soupçonnées d'avoir commis un acte illégal, en raison de leur race ou de leurs convictions religieuses ou politiques.

9. Tout fonctionnaire de police est personnellement responsable de ses actes et des actes ou omissions qu'il a ordonnés et qui sont illégaux.

10. La voie hiérarchique doit être clairement établie. Il doit toujours être possible de remonter au supérieur responsable des actes ou omissions d'un fonctionnaire de police.

3. Textes africains.

Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (1981).

Adoptée par la dix-huitième Conférence des chefs d'États et de gouvernements, juin 1981, Nairobi, Kenya.

Préambule.

Les États africains membres de l'OUA, (...);

Reconnaissant que d'une part, les droits fondamentaux de l'être humain sont fondés sur les attributs de la personne humaine, ce qui justifie leur protection internationale et que d'autre part, la réalité et le respect des droits du peuple doivent nécessairement garantir les droits de l'homme ;

Considérant que la jouissance des droits et libertés implique l'accomplissement des devoirs de chacun ; (...),

Sont convenus de ce qui suit :

Première partie – Des droits et des devoirs.

Chapitre 1 – Des droits de l'homme et des peuples.

Article premier – Les États membres de l'Organisation de l'unité africaine, parties à la présente Charte, reconnaissent les droits, devoirs et libertés énoncés dans cette Charte et s'engagent à adopter des mesures législatives ou autres pour les appliquer.

Chapitre 2 – Des devoirs.

Article 27-1. Chaque individu a des devoirs envers la famille et la société, envers l'État et les autres collectivités légalement reconnues et envers la communauté internationale (...).

Article 28 – 1. Chaque individu a le devoir de respecter et de considérer ses semblables sans discrimination aucune, et d'entretenir avec eux des relations qui permettent de promouvoir, de sauvegarder et de renforcer le respect et la tolérance réciproques.

Article 29 – L'individu a en outre le devoir :

1. De préserver le développement harmonieux de la famille et d'œuvrer en faveur de la cohésion et du respect de cette famille ; de respecter à tout moment ses parents, de les nourrir, et de les assister en cas de nécessité ;
2. De servir sa communauté nationale en mettant ses capacités physiques et intellectuelles à son service ;
3. De ne pas compromettre la sécurité de l'État dont il est national ou résident ;
4. De préserver et de renforcer la solidarité sociale et nationale, singulièrement lorsque celle-ci est menacée ;
5. De préserver et de renforcer l'indépendance nationale et l'intégrité territoriale de la patrie et, d'une façon générale, de contribuer à la défense de son pays, dans les conditions fixées par la loi ;
6. De travailler, dans la mesure de ses capacités et de ses possibilités, et de s'acquitter des contributions fixées par la loi pour la sauvegarde des intérêts fondamentaux de la société ;
7. De veiller, dans ses relations avec la société, à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et d'une façon générale de contribuer à la promotion de la santé morale de la société ;
8. De contribuer au mieux de ses capacités à tout moment et à tous les niveaux, à la promotion et à la réalisation de l'unité africaine.

III

EXTRAITS DE LA DÉCLARATION DES
DEVOIRS FONDAMENTAUX DES PEUPLES
ET DES ÉTATS ASIATIQUES¹

*Adoptée à l'unanimité par la Première Assemblée générale
du Conseil Régional sur les droits de l'homme
en Asie le 9 décembre 1983 à Djakarta, Indonésie.
Pays signataires : Indonésie, Malaisie, Philippines et Thaïlande.*

S'inspirant du respect asiatique de la vie et de la dignité humaines qui reconnaît dans toutes les personnes des droits individuels et collectifs fondamentaux, droits que les autres personnes et les États sont tenus de respecter ;

Ému par la misère, la faim, la douleur, la souffrance et le désespoir qui sont le lot de millions d'Asiatiques ; (...)

Déplorant que la plupart des États asiatiques n'aient pas ratifié les Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme et leurs protocoles, ni prévu de mécanismes efficaces pour leur mise en œuvre ;

Le conseil régional sur les droits de l'homme en Asie adopte la présente Déclaration des devoirs fondamentaux des peuples et des États asiatiques et prie instamment tous les États et peuples de la région de consacrer des devoirs dans leurs constitution et législation nationales ainsi que de s'en acquitter fidèlement et sans délai.

Article premier – Principes fondamentaux.

(...) 2. En particulier, il est du devoir de chaque État de respecter, mettre en œuvre, faire observer, garantir, préserver et protéger à tout moment les libertés et droits fondamentaux ci-après des individus et de faire en sorte que ces droits et libertés soient énoncés dans sa constitution nationale sans qu'aucune loi ou mesure réglementaire puisse les altérer ou les restreindre :

(...) *suit une liste de droits et la référence aux droits complexes contenus dans les textes de l'ONU, les Conventions de Genève, les textes de l'OIT, et*

– la constitution et la législation nationales, y compris le droit coutumier, lorsque les droits qui y sont garantis ont une portée plus

1. Nous publions de larges extraits de cette Déclaration très peu connue, et qui fournit des précisions souvent exemplaires sur les devoirs de l'homme et les devoirs de l'État.

large que les droits fondamentaux reconnus dans les instruments internationaux ; et

– la présente Déclaration.

De même, il est du devoir de chaque État de ratifier les Pactes internationaux des Nations Unies relatifs aux droits de l'homme, ainsi que leurs protocoles.

3. Il est du devoir de tous les individus et de tous les peuples d'exercer leurs droits et leurs libertés dans un esprit de solidarité humaine, en respectant et en défendant les droits et les libertés d'autrui. De même, il est du devoir de tous les individus et de tous les peuples d'affirmer, de défendre et de protéger leur souveraineté, de préserver et de promouvoir leur culture et leur identité, de développer et d'utiliser leurs talents, leurs capacités et leurs ressources endogènes au service de l'amélioration de la société, de respecter et d'appliquer les lois qui sont conformes à la présente Déclaration et de dénoncer les violations persistantes de leurs droits et libertés fondamentaux et s'y opposer.

4. Le fait qu'un devoir est énoncé dans la présente Déclaration ne préjuge pas de l'existence d'autres devoirs.

Article II – Paix.

1. Il est du devoir de tous les États et de tous les peuples de lutter activement et constamment pour la paix. Les injustices sociales entraînant souvent la violation de la paix intérieure et extérieure, il est du devoir des États de promouvoir et de favoriser la justice sociale à la fois sur leur territoire et au niveau international. Étant admis que dans les conditions actuelles, tout pays a le droit de se doter des moyens de se défendre contre l'agression, il est néanmoins du devoir des États de s'abstenir de dépenses militaires excessives. En temps de paix, les dépenses militaires ne doivent pas être supérieures aux dépenses d'éducation ou de santé.

2. Il est du devoir des États de faire de l'Asie une région de paix et de neutralité. En particulier, il est de leur devoir de ne s'aligner sur aucun bloc, de supprimer les liens militaires avec des puissances étrangères, de s'abstenir de toute aventure militaire, d'interdire les bases militaires et la présence de troupes étrangères sur leur territoire, de ne pas mettre au point, stocker ou utiliser d'armes nucléaires, biologiques ou chimiques et d'interdire l'accès de leurs mers et voies maritimes aux navires de guerre de puissances étrangères.

3. De même, il est du devoir de tous les États et de tous les peuples d'agir en faveur d'un désarmement général et complet.

Article III – Développement indépendant.

1. Il est du devoir de l'État de veiller au développement politique, économique, social et culturel autonome de son peuple. (...)

2. Il est du devoir de l'État d'éliminer toutes les formes de domination ou de contrôle étranger dans la vie politique, économique, sociale et culturelle de la nation et toutes ses conséquences. De même, il est du devoir de l'État de mettre fin à la domination de l'économie ou de l'un quelconque de ses secteurs par des monopoles ou des conglomerats nationaux, publics ou privés. (...)
3. Il est du devoir de l'État et du peuple de gérer et d'exploiter judicieusement les ressources naturelles de la nation afin de les préserver pour les générations futures, d'empêcher la dégradation de l'environnement et de l'atmosphère, d'empêcher la constitution de monopoles de banques génétiques de plantes et d'animaux, ainsi que de préserver et d'encourager les espèces locales.
4. Il est du devoir de l'État de supprimer de la vie publique népotisme, favoritisme, corruption et gaspillage. Il est du devoir des fonctionnaires de mener une vie simple et modeste et de donner l'exemple de l'impartialité, de l'intégrité et du dévouement au service du peuple.
5. Il est du devoir de toutes les personnes de s'abstenir de toute consommation inutile ou ostentatoire et de tout étalage de richesse et de pouvoir.

Article IV – Participation du peuple.

1. Il est du devoir de l'État de respecter et de promouvoir le droit du peuple de participer librement et directement à tous les niveaux du processus décisionnel social, politique et économique, de veiller à ce que soient fournies au peuple les informations dont il a besoin pour prendre des décisions en connaissance de cause et d'encourager la formation et respecter l'autonomie d'organisations ou de mouvements véritablement populaires aux niveaux local, régional et national, plutôt que de créer ou d'appuyer ses propres organisations. L'État ne peut ni directement, ni indirectement, contraindre les citoyens à adhérer à quelque organisation que ce soit.
2. Si le peuple doit s'efforcer, dans toute la mesure du possible, de participer pleinement au processus décisionnel social, économique et politique, ainsi qu'à la formulation et à la mise en œuvre des priorités, plans, programmes et projets locaux, régionaux et nationaux, cette participation doit être volontaire et ne saurait être imposée par aucune sanction ni menace de la part des autorités.

Article V – Justice sociale.

1. Il est du devoir de l'État de garantir à l'ensemble du peuple un niveau de vie minimal décent, de réduire les différences existant entre les divers secteurs économiques et sociaux en matière d'accès aux biens et aux services et de répartir plus équitablement les richesses, le pouvoir et

les chances sans distinction de race, de sexe, de langue, de croyance religieuse, de conviction politique, de situation économique ou sociale ou d'origine ethnique.

2. Il est du devoir de l'État de fournir une aide appropriée aux familles ayant perdu la personne qui subvenait à leurs besoins par suite de décès, d'incapacité, de détention, d'emprisonnement ou d'autres causes analogues, ou dont le chef ne réussit pas, malgré ses efforts, à trouver un emploi.
3. Il est du devoir de l'État d'adopter des politiques visant à éliminer les disparités entre zones rurales et zones urbaines et entre les régions géographiques. (...)

(suit un long et précis développement des devoirs de l'État dans le domaine de l'agriculture (paragraphe 4 et 5), du droit au travail (6), du droit à être soigné (7), des communautés défavorisées (8), des droits des femmes (9), des enfants (10), des handicapés (11), des personnes âgées (12).)

Article VI – Éducation.

1. Il est du devoir de l'État de mettre en place un système d'éducation qui assure à tous les citoyens une éducation égale de la plus haute qualité possible compte tenu de ses moyens, réponde aux besoins de la société, encourage l'esprit critique et la créativité, assure la promotion d'une culture scientifique, inculque le respect des droits de l'homme, favorise la loyauté envers le peuple et le pays, respecte les traditions nationales et contribue au développement national et au bien commun.
2. En outre, il est du devoir de l'État de s'abstenir d'utiliser l'éducation comme un instrument de propagande et de faire en sorte que le corps enseignant et les étudiants de tous les établissements d'enseignement supérieur jouissent d'une autonomie et d'une liberté académique totales, ne fassent l'objet d'aucune surveillance ou persécution de la part de la police ou de l'armée, participent à la gestion et à l'élaboration de la politique d'éducation et aient pleinement accès aux informations concernant les établissements et les affaires publiques.
3. De même, il est du devoir de l'État d'empêcher que le système d'éducation et la recherche soient gérés, contrôlés ou dominés par des intérêts étrangers.
4. Il est du devoir des individus d'utiliser dans toute la mesure du possible le système national d'éducation pour découvrir et développer leurs talents innés, poursuivre leurs études après la fin de la scolarité et participer à la vie sociale, économique, culturelle et politique de leur communauté et du pays en mettant leurs compétences, talents et facultés critiques et créatrices au service de la promotion des droits de tous et du bien-être de la nation.

Article VII – Moyens de communication de masse.

1. Il est du devoir de l'État de garantir la liberté des journaux (...).
2. En particulier, il est du devoir de l'État de faire respecter les droits ci-après des auteurs, artistes, journalistes et écrivains : (a) droit de ne pas être emprisonné ni autrement persécuté dans l'exercice de leurs droits d'expression ; (b) droit à la liberté de mouvement ; (c) droit d'accéder à l'information ; (...)
3. Il est aussi du devoir de l'État de protéger le public contre toute publicité ou tout étiquetage trompeur, nuisible ou mensonger.
4. Il est du devoir des auteurs, artistes, journalistes et écrivains de faire usage de leurs droits et libertés de façon responsable, de respecter la vie privée de toutes les personnes, de ne pas porter préjudice aux réputations sauf si l'intérêt public l'exige et de s'abstenir de toute propagande, apologie ou incitation en faveur de la guerre ou de la discrimination, de la haine, de l'hostilité ou de la violence fondée sur la nationalité, la race ou la religion.
5. Chaque fois qu'une information recherchée n'est pas fournie ou que la publication en est interdite pour le motif que cette divulgation porterait atteinte à la sûreté et la sécurité de la nation, la partie lésée a le droit de porter l'affaire devant les tribunaux. En pareil cas, c'est à l'État qu'incombe la charge de la preuve.

Article VIII – Communautés culturelles.

1. Il est du devoir de l'État de reconnaître que les membres des communautés culturelles ont les mêmes droits que les autres citoyens, y compris le droit de participer sur un pied d'égalité à la vie publique, et de prendre des mesures positives pour garantir cette égalité. Lorsque l'égalité a été refusée dans le passé, il est du devoir de l'État d'assurer aux communautés culturelles une représentation spéciale afin d'instaurer une égalité véritable. En outre, il est du devoir de l'État de faire respecter le droit des membres de ces communautés, de préserver leur identité, leurs traditions, leur langue, leur patrimoine culturel et leurs règles coutumières, et d'assurer la protection de leurs domaines ancestraux en leur fournissant, s'ils le souhaitent, tous les services et moyens nécessaires à leur développement, mais en respectant leur droit de déterminer eux-mêmes les modalités et la portée de leurs liens avec le reste de la société. Il est du devoir des communautés culturelles, pour leur part, d'exercer leurs droits en tenant dûment compte des intérêts légitimes de la nation dans son ensemble, et en respectant l'intégrité territoriale et l'unité politique de la nation.
2. En outre, il est du devoir de l'État de réviser ses politiques foncières afin de restituer à la tribu toutes les terres ancestrales appartenant à

des communautés culturelles, en tenant compte des changements intervenus ou en cours dans ces communautés.

Article IX – Forces armées.

Il est du devoir des forces armées de rester loyales à tout moment et en tout lieu au peuple, d'obéir aux lois et de se soumettre à la suprématie des pouvoirs civils.

2. Le devoir des membres des forces armées de défendre et de préserver la souveraineté, la sécurité et le bien-être du peuple prime leur devoir d'obéissance aux ordres de leurs supérieurs.
3. En conséquence, il est du devoir des forces armées :
 - (a) de respecter les droits de toutes les personnes et de tous les peuples conformément à la présente Déclaration, sans discrimination de race, de sexe, de langue, de culture, de religion, de convictions politiques, de situation économique ou sociale ou d'origine ethnique ;
 - (b) d'accepter la volonté populaire sur les questions de politique nationale en s'abstenant d'imposer au peuple leurs propres vues et opinions.
4. Il est du devoir de tous les États et responsables civils de limiter strictement les activités et l'influence du personnel militaire et paramilitaire en n'autorisant que ce que requiert une défense efficace contre l'agression et d'interdire audit personnel d'exercer des fonctions publiques de nature civile.

Article X – Torture et pratiques analogues.

1. Il est du devoir de l'État, en toutes circonstances, de ne pas recourir à la torture, aux autres traitements ou peines, cruels et dégradants, aux disparitions inexplicables et aux exécutions extralégales, de n'autoriser aucune de ces pratiques et de prendre des mesures pour les faire cesser lorsqu'elles sont mises en œuvre par d'autres.
2. En particulier, il est du devoir de l'État de supprimer les occasions et les raisons de se livrer à ces pratiques en adoptant des mesures consistant par exemple à : (...) *(suit une liste très précise de 9 mesures allant des conditions de détention à la formation des personnels, jusqu'à celle-ci :)*
 - (j) faire de la violation de l'une quelconque des mesures préventives mentionnées ci-dessus un délit, que des tortures ou des pratiques analogues en aient ou non résulté, et poursuivre et punir avec conscience les coupables de telles violations.
3. Il est du devoir de l'État d'accorder réparation aux victimes de tortures ou de pratiques analogues (...), ainsi qu'à leur famille, pour les dommages physiques et psychologiques qui leur ont été infligés, sans préjudice du remboursement qu'il peut obtenir lui-même de ceux qui se sont rendus coupables de ces pratiques.

4. La torture, les traitements ou peines, cruels et dégradants, les disparitions inexpliquées et les exécutions extralégales sont des crimes contre l'humanité. En conséquence, il est du devoir de l'État de reconnaître le droit des victimes de telles pratiques, ainsi que de leur famille, d'agir en justice contre ceux qui ont perpétré de tels actes pour en obtenir réparation sans limite d'espace ni de temps.

Article XI – État d'urgence.

1. L'état d'urgence est une situation anormale qui menace les droits fondamentaux du peuple. Aussi est-il du devoir de l'État :
 - (a) de ne déclarer l'état d'urgence que lorsque existe un danger réel qui menace l'existence même de la nation et la vie organisée de la collectivité et qui revêt une ampleur telle que les mesures et restrictions normales sont manifestement insuffisantes pour y parer ;
 - (b) de spécifier les motifs et la durée de l'état d'urgence et de préciser qu'il ne sera appliqué qu'aussi longtemps que subsistera la situation qui a motivé son entrée en vigueur ;
 - (c) de soumettre la décision déclarant l'état d'urgence à l'approbation de l'organe législatif et de ne pas dissoudre, suspendre, ni ajourner ledit organe législatif pendant la durée de l'état d'urgence ;
 - (d) de n'exercer de pouvoir d'exception de quelque sorte que ce soit, que si au préalable l'état d'urgence a été déclaré valablement et en bonne et due forme.

Les six paragraphes qui suivent définissent les limites concrètes de l'état d'urgence : restrictions minimum (2) ; liste des droits qui ne supportent aucune dérogation (3), des pratiques interdites à l'État (4) ; la sujétion de l'état d'urgence au pouvoir judiciaire (5) ; le devoir de réparation (6), de lever intégralement ledit état d'urgence (7).

DÉCLARATION DES DEVOIRS ET DES DROITS DU JOURNALISTE adoptée par l'Assemblée des délégués de la Fédération suisse des journalistes (APS), le 17 juin 1972, à Berne

PRÉAMBULE

Le droit à l'information, de même qu'à la libre expression et à la critique, est une des libertés fondamentales de tout être humain.

Du droit du public à connaître les faits et les opinions découle l'ensemble des devoirs et des droits des journalistes.

Aussi la responsabilité de ces derniers envers le public doit-elle primer celles qu'ils assument à l'égard de tiers, pouvoirs publics et employeurs notamment.

Les journalistes s'imposent spontanément les règles nécessaires à l'accomplissement de leur mission d'information. Tel est l'objet de la « Déclaration des devoirs » formulée ci-après.

Ils ne peuvent toutefois s'acquitter pleinement de ces obligations que si les conditions concrètes de leur indépendance et de leur dignité professionnelles sont réalisées. Tel est l'objet de la « Déclaration des droits », qui suit.

Déclaration des devoirs

Le journaliste qui recherche, relate, commente les faits et les idées tient pour ses devoirs essentiels de :

1. Rechercher la vérité, en raison du droit qu'a le public de la connaître et quelles qu'en puissent être les conséquences pour lui-même.
2. Défendre la liberté d'information et les droits qu'elle implique, la liberté du commentaire et de la critique, l'indépendance et la dignité de la profession.
3. Ne publier que les informations et les documents dont l'origine est connue de lui ; ne pas supprimer des informations ou des éléments d'information essentiels ; ne dénaturer aucun texte ni document ; donner très précisément comme telles les nouvelles non confirmées ; respecter les embargos qui se justifient.
4. Ne pas user de méthodes déloyales pour obtenir des informations, des images ou des documents ; s'interdire le plagiat.
5. Rectifier toute information publiée qui se révèle matériellement inexacte.
6. Garder le secret professionnel ; ne pas révéler la source des informations obtenues confidentiellement.
7. Respecter la vie privée des personnes, pour autant que l'intérêt public n'exige pas le contraire ; s'interdire les accusations anonymes ou gratuites.
8. N'accepter aucun avantage, ni aucune promesse qui pourraient limiter son indépendance professionnelle ou l'expression de sa propre opinion.

9. S'interdire de confondre le métier de journaliste avec celui de publicitaire ; n'accepter aucune consigne, directe ou indirecte, des annonceurs publicitaires.
10. N'accepter de directives journalistiques que des seuls responsables désignés de sa rédaction, et pour autant que ces directives ne soient pas contraires à la présente déclaration.

Tout journaliste digne de ce nom observe strictement les règles essentielles énoncées ci-dessus. Au surplus, sauf quant à se soumettre au droit connu de chaque pays, il n'admet en matière professionnelle d'autre juridiction que celle de ses pairs. Il rejette toute ingérence, étatique ou autre, dans ce domaine.

Déclaration des droits

Le plein respect par les journalistes des devoirs énoncés ci-contre requiert qu'ils jouissent, au minimum, des droits suivants :

- a) Libre accès du journaliste à toutes les sources d'information et droit d'enquêter sans entraves sur tous les faits d'intérêt public ; le secret des affaires publiques ou privées ne peut lui être opposé que par exception, dûment motivée de cas en cas.
- b) Droit pour le journaliste de n'accomplir aucun acte professionnel – et en particulier de n'exprimer aucune opinion – qui soit contraire aux règles de sa profession ou à sa conscience ; il ne doit encourir aucun préjudice du fait de son refus.
- c) Droit pour le journaliste de refuser toute directive et toute subordination contraires à la ligne générale de l'organe d'information auquel il collabore ; cette ligne doit obligatoirement lui être communiquée par écrit avant son engagement définitif ; elle n'est pas modifiable ni révocable unilatéralement sous peine de rupture de contrat.
- d) Droit pour le journaliste membre d'une équipe rédactionnelle d'être obligatoirement consulté avant toute décision propre à affecter la vie de l'entreprise ; l'équipe des journalistes doit notamment l'être avant décision définitive sur toute mesure modifiant la composition ou l'organisation de la rédaction.
- e) Droit pour le journaliste de bénéficier de conditions de travail garanties par une convention collective, y compris le droit d'avoir, sans encourir de préjudice personnel, une activité au sein des organisations professionnelles.
- f) Droit pour le journaliste de bénéficier en outre d'un contrat d'engagement individuel ; celui-ci doit garantir sa sécurité matérielle et morale, en particulier grâce à une rémunération correspondant à sa fonction, à ses responsabilités, à son rôle social, et suffisante pour assurer son indépendance économique.

le supplément

revue d'éthique et théologie morale

organe de recherche pluridisciplinaire et internationale créé en 1947 en supplément à la Vie Spirituelle (Cerf)

DOSSIERS

- N° 164 – Avril 1988 – DE LA MORALE LAÏQUE.
Au-delà de l'école : pour une clarification du concept de laïcité. 53,00 F.
- N° 165 – Juin 1988 – ÉTHIQUE ET COURANTS SPIRITUELS.
Une communauté charismatique dialogue avec des théologiens. 53,00 F.
- N° 166 – Septembre 1988 – VIVRE LE CÉLIBAT SACERDOTAL. 53,00 F.
- N° 167 – Décembre 1988 – CONFLITS DU MONDE ET PAIX DE DIEU. 53,00 F.

Thèmes annoncés des dossiers pour 1989 :

- mars, n° 168 LES DEVOIRS DE L'HOMME.
De la réciprocité dans les Droits de l'Homme (avec les Presses Universitaires de Fribourg, Suisse).
- juin, n° 169 ENVIRONNEMENT, CRÉATION, ÉTHIQUE.
Congrès à Strasbourg de l'ATEM, en septembre 1988.
- septembre, n° 170 RELIGION ET MALADIE : LE SIDA.
(suite au livre collectif d'Emmanuel Hirsch, *Le SIDA, rumeurs et faits*, Éd. du Cerf, juin 1987).
- décembre, n° 171 LA RUE ET L'IMAGE.
(reprise du numéro annoncé : *Espace public et circulation d'images*).

Réabonnement	France	Autres pays
• pour 1989	174 F TTC	220 F
• pour 1989 et 1990	348 F TTC	440 F

CERF - LE SUPPLÉMENT - Rédaction : 29, bd de La Tour-Maubourg
75340 Paris - Cedex 07 - Tél. : (1) 45.50.34.07.

**Publications du Centre interdisciplinaire d'éthique
et des droits de l'homme**

Éditions Universitaires Fribourg (Suisse)

Collection interdisciplinaire
Série « droits de l'homme »

Collection dirigée par Luis Vélez-Serrano

1. Universalité des droits de l'homme et diversité des cultures, 1984 (N° 7) *
(A. Abu-Sahlieh, E. Agazzi, Y. Becquart, T. Buss, P. Chenaux, J. Halpérin, O. Höffe,
O. Jacot-Guillarmod, C. Layani, A. Macheret, A. Menoud, S. Mesmer, A. Merad,
P. Meyer-Bisch, C.-J. Pinto de Oliveira, A. Schenker, R. Sugranyes de Franch,
L. Vélez-Serrano, J.-D. Vigny).

2. Indivisibilité des droits de l'homme, 1985 (N° 10)
(M. Borghi, R. Brunet, M. Ebel, J. Forster, P. Grossrieder, E. Levinas, J. Maier,
A. Macheret, P. Meyer-Bisch, C.-J. Pinto de Oliveira, J. Rey, G. Seel, P. de Senarclens,
J. Vittori).

3. La torture, le corps et la parole, 1985 (N° 13)
(G. Aurenche, J.-P. Borel, C. Eich, E. Fuchs, J. Hainard, R. Kosimik, P. de Laubier,
A. Lebigre, N. Léry, A. Longchamp, A. Macheret, P. Meyer-Bisch, C. Raffestin,
A. Schenker, L. Vélez-Serrano).

4. Forces et faiblesses des totalitarismes, 1987 (N° 14)
(G. Burgel, J.-P. Faye, O. Jacot-Guillarmod, Cl. Julien, P. Meyer-Bisch, E. Morin,
C.-J. Pinto de Oliveira, K. Vasak, M. Villet, J. Widmer).

5. Totalitarismus, 1987 (N° 15)
(H. Kleger, Cl. Julien, U. Altermatt, A. Künzli, D. Garz).

6. Les devoirs de l'homme, 1989
(H.A. Ahmed, J.-Y. Calvez, D. Colard, P. Du Bois, J.-F. Gross, T. Kerstiens, S.-Ch. Kolm,
N. Léry, E. Lévinas, A. Macheret, E. Mbaya, P. Meyer-Bisch, J.-J. Petter, K. Vasak),
en coédition avec les Éditions du Cerf Paris (Revue *Le Supplément*, mars 1989).

**En préparation : Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties ? – Dieu
donne-t-il son droit ?**

Ces travaux sont coordonnés par Patrice Meyer-Bisch. Pour toute correspondance :
Centre interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme, Université Miséricorde,
1700 Fribourg (Suisse).

* Entre parenthèses figurent les numéros de la collection interdisciplinaire.