

Université de Montréal

**Moralité internationale et hégémonie :
les droits humains au 20^e siècle**

par
France Gaudreault

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en science politique

Juin 2012

© France Gaudreault, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Moralité internationale et hégémonie :
les droits humains au 20^e siècle

présentée par :
France Gaudreault

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Augustin Simard
président-rapporteur

Marie-Joëlle Zahar
directrice de recherche

Ryoa Chung
co-directrice

Magdalena Dembinska
membre du jury

Claire Turenne Sjolander
examineur externe

Jo-Anne Wemmers
représentante du doyen de la FES

Résumé

Deux conceptions de la moralité dominent actuellement l'analyse des enjeux moraux internationaux : la moralité d'États et la moralité cosmopolitique. La première reconnaît les États comme unités fondamentales du système international et la seconde, celle des individus. Dans cette thèse, nous développons une conception différente de la moralité : l'approche du discours moral hégémonique. Notre objectif est de démontrer que celle-ci est plus à même d'expliquer et de comprendre la moralité dans le monde contemporain. Elle nous permet de mettre l'accent sur la progression d'un discours moral dominant ainsi que sur le rôle de ceux ayant contribué à son développement.

Afin de faire une analyse critique de l'histoire dominante du discours moderne des droits, nous avons d'abord identifié deux caractéristiques fondamentales à ce discours : l'individualisme et l'universalisme. Ensuite, nous avons étudié leur reproduction dans le temps. Pour ce faire, les principales irrégularités de leur histoire au cours des siècles sont exposées ainsi qu'à deux moments distincts au cours du 20^e siècle.

Ce parcours nous a permis d'observer que malgré ses opposants, une certaine conception du discours des droits s'est internationalisée après la Seconde Guerre mondiale. Ensuite, une étude approfondie des débats entourant la rédaction de la Déclaration universelle de 1948 et celle de la Conférence de Vienne de 1993 démontre que cette conception des droits maintient sa position hégémonique à l'échelle internationale.

Par conséquent, nous concluons sur la validité de l'approche du discours moral hégémonique pour comprendre la signification du discours moral des droits humains à l'échelle internationale.

Mots-clés : Droits humains, moralité internationale, hégémonie, discours, souveraineté, théories normatives.

Abstract

Two conceptions of morality prevail in the analysis of current moral issues in international relations: the morality of states and the cosmopolitan morality. The first recognises the states as the fundamental units of the international system and the second, the individuals. In this thesis, we develop an alternative conception of morality: the moral hegemonic discourse approach. Our aim is to demonstrate that this perspective is better suited to explaining and understanding morality in the contemporary world. This allows us to emphasise the progression of a dominant moral discourse as well as the role of those who contributed to its development.

In order to critically analyse the dominant history of the modern discourse of rights we first identified two of its fundamental characteristics: individualism and universalism. We then focused on their reproduction over time. To this end, the main irregularities of their history are exposed over the centuries and at two different points in the 20th century.

Following these two steps, we observe that despite its opponents, a certain conception of the rights discourse internationalised itself in the aftermath of the Second World War. Second, a close study of the debates surrounding the writing of the Universal Declaration on Human Rights in 1948 and of the Vienna Conference in 1993 shows that this conception of rights maintained its hegemonic position at the international level.

Therefore, we conclude on the validity of the moral hegemonic discourse approach to understand the significance of the rights discourse at the international level.

Keywords: Human Rights, International Morality, Hegemony, Discourses, Sovereignty, Normative Theories.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Liste des figures	viii
Liste des abréviations.....	ix
Remerciements	xi
Introduction	1
Un problème théorique et pratique	2
L'approche privilégiée	4
Contributions de la thèse	7
Chapitre 1 : Droits humains et conceptions de la moralité internationale.....	10
1.1. Problématique	13
1.2. Proposition générale et démarche	16
1.3. Moralité et relations internationales.....	16
1.3.1. Fondements moraux et discipline des RI.....	18
1.3.2. Les conceptions de la moralité	21
1.3.2.1. La moralité d'États	22
1.3.2.2. La moralité cosmopolitique	29
1.3.2.3. La tradition de la guerre juste ou le paradigme légal révisé de Walzer	39
1.3.2.4. La perspective communautarienne de Rawls	47
1.4. Synthèse sur les conceptions de la moralité.....	55
Chapitre 2 : Cadre conceptuel et démarche.....	61
2.1. Pouvoir et hégémonie	62
2.1.1. Les approches traditionnelles et le pouvoir	62
2.1.2. Les néogramsciens	70
2.1.3. Des perspectives matérielles.....	73
2.2. Le discours hégémonique moral et ses concepts	75
2.2.1. « Pouvoir de » et « pouvoir sur » : une distinction.....	75
2.2.2. L'hégémonie selon Ashley	79
2.2.3. Hégémonie, discours et consensus	83
2.2.4. La moralité comme discours moral hégémonique	89
2.3. Stratégie de recherche	91
2.3.1. La méthode : une analyse de discours	91
2.3.2. Démarche proposée	92
2.3.2.1. Généalogie des droits humains.....	93
2.3.2.2. Études de cas : la Déclaration universelle de 1948 et la Déclaration de Vienne de 1993	95
2.3.2.3. Relation entre la généalogie et l'étude de cas	100
2.4. Synthèse de la démarche proposée	102
Chapitre 3 : Émergence du discours des droits en Occident	104
Approche privilégiée et point de départ de l'analyse	105

3.1. Les droits à travers quatre débats	106
3.1.1. Droits divins versus droits séculiers	109
3.1.1.1. Émergence de la loi naturelle	109
3.1.1.2. Loi naturelle et l'autorité divine	111
3.1.1.3. De la loi naturelle au droit naturel et du devoir de résistance au droit de résistance	115
3.1.1.4. Les manifestations politiques des droits	121
3.1.1.5. Sécularisation et droit positif.....	126
3.1.1.6. Sécularité et droits naturels au 20 ^e siècle.....	127
3.1.2. Transformation de la raison et du discours des droits	130
3.1.2.1. Raison, Nature et Dieu	131
3.1.2.2. Révolution galiléenne : un autre regard sur le monde	132
3.1.2.3. Kant, la raison et la conception moderne des droits.....	134
3.1.2.4. Raison et victoire de l'histoire	136
3.1.2.5. Critiques de la raison et de l'universel	138
3.1.2.6. Raison et droits au 20 ^e siècle.....	139
3.1.3. Communauté versus individu : vers les fondements de l'État moderne.....	143
3.1.3.1. Subjectivisation de l'individu dans la communauté.....	144
3.1.3.2. Droits et abstraction.....	145
3.1.3.3. Manifestations concrètes d'un débat ontologique	150
3.1.3.4. Droits collectifs et droits individuels : une tension persistante	154
3.1.3.5. Communauté versus individu	161
3.1.4. Universalisme versus pluralisme : impérialisme moral et inflation des droits	162
3.1.4.1. L'universel entre la Nature et Dieu	163
3.1.4.2. Universalisme et modernité	165
3.1.4.3. Le relativisme culturel et son expression sur la scène internationale	166
3.1.4.4. Pluralisme et société internationale.....	172
3.1.4.5. Multiplication et inconsistance des droits	173
3.1.4.6. Un relativisme contenu?	177
3.2. Synthèse des débats : la place de l'individualisme et de l'universalisme au 20^e siècle	179
3.2.1. Individualisme et universalisme	180
3.2.2. La souveraineté étatique et son double rôle.....	183
3.3. Un discours hégémonique moral.....	188
Chapitre 4 : Consolidation des fondements moraux internationaux au 20^e siècle	193
4.1. Étude de la dynamique de constitution du discours moral.....	194
4.2. La Déclaration universelle de 1948 et la (re)production du discours moral.....	196
4.2.1. Réémergence du discours des droits au 20 ^e siècle.....	197
4.2.1.1. Les Quatre Libertés	201
4.2.1.2. Les critiques à l'égard de Dumbarton Oaks.....	203
4.2.1.3. San Francisco : un premier pas vers une Charte internationale des droits ...	209
4.2.2. Les étapes de la rédaction et les principaux rédacteurs	211
4.2.2.1. Quelques figures importantes	211
4.2.2.2. Les étapes de la rédaction	213
4.2.2. Les quatre débats et leur importance lors des discussions	219
4.2.2.1. Droits divins ou droits séculiers?	220
4.2.2.1.1. Origine des droits et famille	221
4.2.2.1.2. Origine divine et naturelle des droits.....	223
4.2.2.1.3. Origine des droits et nature humaine	227

4.2.2.2. Le concept de raison	230
4.2.2.3. Individu versus communauté	237
4.2.2.3.1. L'État et les droits sociaux et économiques	239
4.2.2.3.2. Les droits et les devoirs des individus dans la communauté	242
4.2.2.3.3. Au-delà de la communauté politique et étatique	247
4.2.2.4. Universalisme et pluralisme	247
4.2.2.4.1. Universalisme et diversité.....	248
4.2.2.4.2. Universalisme empirique ou philosophique.....	251
4.2.2.4.3. Universalisme et réaffirmation de la souveraineté étatique.....	255
4.2.2.4.4. Une déclaration « universelle »	258
4.3. Réaffirmation de l'universalisme et de l'individualisme dans la perspective des droits de 1948	259
Chapitre 5 : Moralité internationale post-guerre froide : un discours en péril?.....	262
5.1. De 1948 à 1993 : Fécondation des débats	263
5.1.1. La Proclamation de Téhéran.....	264
5.1.2. Un discours transformé.....	269
5.1.3. Les années 1990 et l'effondrement de l'URSS	270
5.2. La Conférence de Vienne de 1993.....	273
5.2.1. Déroulement de la Conférence.....	273
5.2.2. Les rencontres régionales	276
5.2.3. Les quatre débats.....	277
5.2.3.1. Nature, raison et sécularité	277
5.2.3.2. Individu versus communauté	278
5.2.3.2.1. Démocratie ou développement économique?.....	279
5.2.3.2.2. Le droit au développement.....	283
5.2.3.2.3. Droit au développement et centralité de l'individu.....	285
5.2.3.3. Universalisme et pluralisme	286
5.2.3.3.1. Universalisme et impérialisme	290
5.2.3.3.2. Universalisme et souveraineté	292
5.2.3.3.3. À la défense de l'universalisme	296
5.2.4. Universalisme et individualisme dans les débats de 1993	303
5.3. Individualisme et universalisme en 1948 et en 1993.....	305
5.4. Conclusion du chapitre.....	307
Conclusion.....	310
6.1. Les conceptions traditionnelles de la moralité versus l'approche du discours hégémonique.....	311
6.2. Approche du discours hégémonique moral et point nodal.....	314
6.2.1. Identification du point nodal.....	315
6.2.2. Continuité et transformation du discours des droits au 20 ^e siècle.....	316
6.2.2.1. Reproduction des caractéristiques fondamentales des droits au 20 ^e siècle ...	317
6.2.2.2. Transformation du discours	320
6.2.3. Conceptions de la moralité et comportement des acteurs	323
6.2.4. Conceptions traditionnelles de la moralité suite aux études de cas	326
6.4. Conclusion	327
6.4.1. Les limites de l'approche du discours hégémonique et recherches ultérieures.....	329
Bibliographie	xi

Liste des figures

Figure 1 : Grille d'analyse pour les conceptions de la moralité.....	22
Figure 2 : Les conceptions de la moralité	55
Figure 3 : Formation du discours hégémonique	108

Liste des abréviations

ADI :	Académie diplomatique internationale
BM :	Banque Mondiale
CPI :	Cour pénale internationale
ECOSOC :	Conseil économique et social
FIDH :	Fédération internationale des droits de l'homme
FMI :	Fonds monétaire international
G-B :	Grande-Bretagne
MNA :	Mouvement des non-alignés
OIT :	Organisation internationale du travail
ONU :	Organisation des Nations unies
ONG :	Organisation non-gouvernementale
OING :	Organisation internationale non-gouvernementale
RI :	Relations internationales
SDN :	Société des Nations
UNESCO:	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
URSS :	Union des républiques socialistes soviétiques
USAID :	United States Agency for International Development

À Paul et Olivette

Remerciements

Je tiens à remercier les personnes et institutions qui m'ont soutenue tout au long de mon cheminement doctorat. D'abord, mes premiers remerciements vont à mes directrices, Marie-Joëlle Zahar et Ryoa Chung, qui ont eu l'audace d'accepter de diriger un projet baignant dans deux disciplines pas toujours facile à concilier.

Je tiens également à souligner le soutien financier nécessaire à la poursuite de ce projet. À ce chapitre, je tiens à remercier le département de science politique, le GERSI (Groupe d'étude et de recherche en relations internationales), le CRÉUM (Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal), le GRIPP (Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique), la Faculté des études supérieures et postdoctorales (FESP) et bien entendu le CRSH (Centre de recherche en sciences humaines).

Au niveau personnel, la liste de remerciements de personnes qui m'ont appuyée de différentes façons au cours de ces années pourrait être longue. Je vais toutefois me limiter à remercier, ma sœur Josée Gaudreault et mon amie de toujours, Claudie Bouchard, ainsi que Thomas Gulian et Bastien Sibille, qui au départ étaient des collègues et avec qui j'ai eu la chance de développer une amitié sincère.

Pour terminer, une personne mérite toute ma gratitude et mon admiration pour sa patience et son soutien particulièrement au cours des dernières étapes de ce projet, mon mari, David Miedinger.

Introduction

La recherche proposée se veut être une réflexion sur le rôle de la moralité au sein de la société internationale. Plus particulièrement, nous voulons comprendre la place qu'occupent les droits humains dans la dynamique internationale. Qu'il soit considéré par certains comme fondement et argument moral ultime ou encore comme une forme d'impérialisme moral, ce discours occupe néanmoins un espace important dans le discours politique contemporain. Notre intérêt est d'autant plus grand qu'il a des conséquences pratiques dès lors qu'il se présente comme référence morale pour légitimer certaines actions. Que l'on pense à des enjeux comme les interventions humanitaires, le terrorisme, le développement des pays moins favorisés ou encore à l'environnement, la nécessité de justifier les actions et décisions politiques auprès des opinions publiques en termes moraux est devenue incontournable (Frost 2002; Mahoney 2007).

Toutefois, le discours des droits n'est pas sans oppositions. Ce caractère contesté nous permet de soupçonner la contribution de dimensions politiques et sociales à son élaboration et par conséquent, de douter du caractère « naturel » et donné auquel il prétend parfois. Il existe plusieurs manières de comprendre ce discours toutefois, aucune d'entre elles ne nous est apparue comme étant satisfaisante pour en comprendre la portée. C'est pourquoi nous souhaitons apporter notre propre contribution à la compréhension de ce discours qui se présente comme fondement moral pour la société internationale. À cette fin, nous suggérons de le comprendre comme un discours hégémonique moral dans le sens où il se présente comme l'un des principaux discours moraux légitimes au sein du système international contemporain. Pour démontrer cette affirmation, nous privilégions une approche critique qui se distingue des conceptions traditionnelles de la moralité en Relations internationales (RI).

Un problème théorique et pratique

Les enjeux moraux internationaux sont généralement compris sous l'angle d'une conception de la moralité des États ou encore dans une perspective cosmopolitique. Alors que le réalisme subordonne la moralité aux questions « politiques » et cherche à étudier le monde tel « qu'il est, » le cosmopolitisme tend à inverser cette hiérarchie pour offrir une vision de ce qui « devrait être » et pour fend différentes perspectives morales. Cependant, étant donné l'appel de plus en plus fréquent à des justifications morales pour légitimer les décisions « politiques » et à ce que l'on pourrait appeler une « moralisation des relations internationales » (Colonos 2005; Boniface 2007), ces approches nous apparaissent parfois insuffisantes pour comprendre les dimensions à la fois « morales » et « politiques » de telles entreprises. Par exemple, comment expliquer, de leur point de vue, le fait que certains États défendent une conception cosmopolite de la moralité, alors que celle-ci va à l'encontre d'une conception de la moralité d'États? Néanmoins, prises individuellement, leurs interprétations des phénomènes moraux ne nous apparaissent pas comme étant totalement inexactes. C'est plutôt à la reproduction le caractère antinomique de la « moralité » et du « politique » auquel elles s'adonnent qui semble leur nuire.

C'est pourquoi nous proposons d'explorer une autre façon de concevoir le discours moral qui ne s'établit pas au préalable sur la base d'une dichotomisation entre moralité et politique, mais qui reconnaît plutôt le caractère mutuellement constitutif de ces deux éléments. La perspective du discours moral hégémonique rend possible cet amalgame et ne rejette pas complètement l'apport de ces approches. Elle vise plutôt à combler certaines de leurs lacunes en démontrant que la moralité n'est pas exclusivement « morale » ni exclusivement « politique », mais que ces deux éléments s'inscrivent plutôt dans un processus intersubjectif de constitution de la moralité qui peut (ou non dans certains contextes), être hégémonique. Nous

souhaitons ainsi établir un pont entre la moralité et le politique sans que l'un soit nécessairement tributaire de l'autre.

La perspective du discours hégémonique permet de dépasser cette dichotomie d'une part parce que nous nous distancions des conceptions traditionnelles en considérant le pouvoir comme étant diffus plutôt que comme une ressource (idéelle ou matérielle) que l'État posséderait. D'autre part, la reconnaissance de la relation entre la connaissance et le pouvoir nous amène à adopter une perspective critique face à un discours qui prétend à la vérité¹. Nous nous distancions d'une conception des droits comme étant moralement indépendants tout en reconnaissant que ceux-ci puissent avoir une influence « morale » au sens productif du terme.

Au-delà du caractère construit et intersubjectif de ce discours, précisons d'emblée qu'un discours est hégémonique lorsqu'il présente des caractéristiques constitutives. Il parvient ainsi à s'imposer et à influencer les comportements des États sans pour autant résulter directement de la volonté d'un État particulier et par la coercition. Il s'agit plutôt d'un processus intersubjectif qui perdure dans le temps et face à ses opposants. Étant donné que le discours des droits humains se présente comme fondement moral pour la société internationale, il semble posséder les caractéristiques d'un discours hégémonique moral. Par conséquent, nous allons vérifier si ce discours fait véritablement écho à la définition générale du discours moral hégémonique.

Outre ces considérations générales, précisons que le discours des droits humains nous intéresse pour deux raisons concrètes principales. Dans un premier temps, parce qu'il se présente comme la pierre angulaire de nombreuses revendications politiques contemporaines. Comme l'ont affirmé Rorty et Ignatieff, nous vivons dans une culture mondiale des droits humains (Rorty 1993, 115). Certains affirment que depuis la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, ce discours s'est hissé à titre de discours moral universel (Donnelly 2003a; Forsythe 2000; Nickel 1987). Il a d'abord été

¹ Brass (2000) souligne que « savoir et pouvoir » sont intimement liés dans les sociétés modernes étant donné la centralité de la connaissance de l'homme vers laquelle les disciplines et les institutions modernes sont orientées.

compris comme un discours visant la promotion d'intérêts idéologiques étatiques pendant la Guerre froide. Notamment par le biais d'une politique étrangère articulée autour du discours des droits humains et ce, surtout aux États-Unis (Kennan 1985-1986). Par la suite, l'ONU et ses agences spécialisées dans le développement en ont fait la promotion et c'est dans ce contexte que la notion s'est lentement institutionnalisée (Finnemore et Sikkink 1998; Risse 1999). Pendant les années 1990, la notion de droits humains a connu un succès particulier au sein de la communauté internationale pour devenir, comme Robinson l'observe, « the acceptable voice – indeed, virtually the only voice – of morality in international relations » (Robinson 2001; Schick 2006a). Lukes abonde dans le même sens alors qu'il affirme que « virtually no one actually rejects the principle of defending human rights » (Lukes 1993, 20)².

À cette importante dimension internationale des droits humains s'ajoute notre intérêt pour le caractère contesté acquis par ce discours. En effet, le discours des droits connaît depuis toujours des opposants, qu'ils soient politiques ou philosophiques (Waldron 1987). Celles-ci, loin de disparaître dans un contexte où le discours est plus populaire que jamais, continuent de se manifester comme nous le verrons au chapitre 4 et 5. La présence d'oppositions face à ce discours alimente d'autant plus notre intérêt pour celui-ci qu'il s'agit là d'un élément fondamental de la conception de la moralité que nous défendons. Nous discuterons plus en profondeur du rôle des oppositions dans la production et la reproduction du discours moral dans le chapitre 2. Pour le moment, nous allons introduire sans plus tarder les paramètres de l'approche théorique qui sera privilégiée.

L'approche privilégiée

² Forsythe souligne trois facteurs qui expliqueraient la présence continue des droits humains dans les affaires internationales. D'abord, les droits humains bénéficient du poids cumulatif associé à leur institutionnalisation dans les organisations internationales et à leur codification dans le droit international; ensuite, ce discours moral a bénéficié du soutien et a été défendu par les États les plus puissants représentés par les membres de l'OCDE; enfin, le troisième facteur est lié à la pensée de Fukuyama selon laquelle le processus de l'histoire mène inévitablement vers l'idéal des droits humains (Forsythe 2000 pp. 7-12).

Afin de vérifier s'il s'agit d'un discours hégémonique, nous adoptons une perspective modifiée de l'approche gramscienne. Celle-ci s'inspire des travaux de Laclau et Mouffe auxquels nous allons combiner la perspective généalogique foucauldienne. Ces approches vont inspirer notre compréhension du processus d'hégémonisation du discours des droits.

Dans un premier temps, nous allons identifier la ou les caractéristiques propres au discours des droits à l'époque contemporaine. Dans sa version moderne, ce discours vise à réaliser une conception idéale de l'Homme, de sa dignité, de son épanouissement et de son bien-être (Donnelly 2003a, 80). Celui-ci prétend à l'universalité tout en étant simultanément articulé autour de la réalisation de l'individu. Mais en a-t-il toujours ainsi? Comment le discours des droits s'est-il transformé dans le temps? Ces caractéristiques ont-elles toujours existé? Si oui, persistent-elles encore aujourd'hui? Dans quel contexte s'inscrit l'émergence de ces caractéristiques?

Cette étape fondamentale nous permettra de faire ressortir certains éléments caractéristiques du discours des droits. Pour ce faire, nous privilégions une perspective historique dans le sens où Strauss l'entend c'est-à-dire dans la mesure où l'histoire nous enseigne qu'il existe une multitude de notions de droit dans le temps (Strauss 1992, 9). Toutefois, même si ceux-ci varient dans le temps et selon les contextes (Griffin 2008; Mahoney et Mahoney 1993; Bobbio 1996), nous devrions être en mesure d'identifier des éléments qui font de ce discours un discours hégémonique, dans le sens où certains éléments qui le constituent persistent malgré ces changements. Pour faire ressortir ces caractéristiques, nous proposons de retracer les origines du discours des droits en Occident en l'étudiant à travers quatre débats. Cette technique nous permettra non seulement de reconstituer l'histoire des droits, mais également d'en étudier la dynamique constitutive par l'intermédiaire de ses opposants.

Dans un deuxième temps, nous allons nous pencher sur cette dynamique non pas dans sa dimension historique, mais plutôt dans des contextes particuliers. Cette seconde partie de la démonstration comporte

deux dimensions. D'abord, elle établit un pont avec la première étape et complète ainsi notre analyse du discours des droits selon l'approche du discours moral hégémonique que nous avançons. Ensuite, elle nous permet de démontrer la supériorité de notre approche par rapport à celle de la moralité d'États et de la moralité cosmopolitique. Cette étape de la recherche sera consacrée à la démonstration de la reproduction des caractéristiques identifiées au préalable d'une part et à la supériorité de l'approche du discours moral hégémonique d'autre part.

À cet effet, nous allons nous pencher sur l'étude de deux conjonctures particulièrement importantes pour le discours des droits au 20^e siècle : la Déclaration universelle de 1948 et la Conférence de Vienne de 1993. Une attention plus spécifique sera accordée à la Déclaration de 1948 puisque c'est à cette époque que sont mises sur papier pour la première fois dans l'histoire de la société internationale, les bases mêmes du discours des droits humains. Cette Déclaration va d'ailleurs être à l'origine de nombreux protocoles, conventions et mouvements en faveur des droits au cours des décennies qui en suivront l'adoption. Une étude préliminaire du processus entourant la Déclaration de Vienne de 1993 sera également effectuée. Afin de faire ressortir les oppositions et la dynamique évoluant autour de ce discours, nous allons procéder de la même façon que pour identifier les éléments centraux du discours des droits, c'est-à-dire à partir de l'étude des quatre mêmes débats. Mais cette fois-ci c'est la dynamique entre les acteurs ayant participé au processus qui sera mise en évidence.

Cette manière de procéder nous permettra d'abord de vérifier si les caractéristiques fondamentales du discours des droits se perpétuent malgré les changements de circonstances. Cela nous permettra également de constater jusqu'à quel point les celles-ci parviennent à transformer ce discours. Jusqu'à quel point le contexte influence-t-il le discours moral? Est-ce que les transformations s'insèrent dans le cadre des caractéristiques du discours moderne? Ensuite, la méthode utilisée nous permettra de mettre l'accent sur la dynamique à l'œuvre et sur le comment de la constitution du

discours. En effet, l'étude de la dynamique entre les acteurs et leurs différentes perspectives morales nous permettra de déterminer quelle perspective morale domine les débats et surtout qui la défend. Cela vise à évaluer la pertinence de notre approche par rapport aux autres conceptions de la moralité pour comprendre le discours des droits et le rôle de la moralité à l'échelle internationale.

Contributions de la thèse

D'entrée de jeu, soulignons que le but premier de cette thèse n'est pas d'offrir une réponse aux enjeux éthiques ou encore de faire une revue systématique des différentes façons de concevoir les droits au cours des siècles et dans différentes civilisations. La recherche proposée s'inscrit dans la discipline des sciences politiques et vise à avant tout, à comprendre la place qu'occupe le discours des droits et par extension, celle de la moralité dans les relations internationales.

La question des droits fait l'objet d'une abondante littérature. Alors que les propositions normatives ont afflué du côté des philosophes, les internationalistes se sont montrés plutôt réservés, sans doute en raison du poids de la tradition empirique dans la discipline. En effet, le paradigme réaliste avec son intérêt pour « ce qui est » combiné à la révolution behavioriste des années 1950 et 1960 a participé à l'exclusion des questions morales au sein de la discipline, considérant ces dernières comme ne relevant pas du domaine scientifique. Cela aura eu pour effet de dichotomiser la moralité et le politique ou encore d'affirmer la supériorité du dernier sur la première. Récemment, les théories normatives ont cherché à intégrer les dimensions morales à l'analyse des phénomènes politiques internationaux. Cette thèse s'inscrit dans ce mouvement et cherche une façon d'analyser la moralité en RI sans pour autant qu'elle soit considérée par opposition au politique. Par conséquent, si la thèse prétend offrir une contribution

théorique, c'est davantage dans le domaine des théories normatives en RI qu'en philosophie ou en théorie politique.

En cherchant à réconcilier cette tension, nous souhaitons établir un pont entre les théories dites normatives en RI et les théories traditionnelles. C'est par l'entremise de cette relation entre la moralité et le politique que nous espérons être en mesure de les réconcilier (Reus-Smit 2008). Au cœur même de cette tension entre les deux conceptions de la moralité se trouvent des questions épistémologiques fondamentales qui seront sous-jacentes à l'argument de cette thèse. C'est pourquoi nous voulons explorer une manière d'intégrer les dimensions politiques et empiriques (ce que souhaite la tradition réaliste) et les dimensions morales et normatives (qui intéressent davantage les philosophes) pour rendre plus complète, l'étude de la moralité. De surcroît, la tension entre ces deux approches ne révèle pas seulement une tension entre deux façons opposées de comprendre la moralité, mais révèle également une manière de comprendre le monde distinct et qui concerne la capacité d'action de l'agent dans son environnement social.

Cette thèse permet également de soulever un certain nombre de questions en ce qui concerne les droits humains. La moralité comme discours hégémonique devrait nous permettre de comprendre les droits humains autrement que comme un idéal moral universel pour en saisir la portée politique générale plutôt qu'instrumentale. Il s'agit de considérations importantes, dans la mesure où ce discours cherche à légitimer l'action politique internationale. Comme nous l'avons mentionné, ceux-ci ont acquis une place prépondérante dans le discours international et se présentent comme outils de légitimité de l'action politique. Cela soulève un nombre considérable de questions. Quelles sont les implications théoriques et les conséquences pratiques de l'adoption d'un tel discours? Est-ce que ce discours s'établit par opposition à la règle de souveraineté en participant à la fragilisation de l'ordre international ou contribue-t-il au contraire à sa réaffirmation? S'agit-il d'un discours essentiellement moral ou est-il empreint d'une connotation politique? Il s'avère important d'adopter une perspective

critique face à la pensée cosmopolite libérale basée sur les droits, entre autres pour adresser la critique d'impérialisme dont font souvent l'objet les droits humains. Toutes justifications morales entourant les enjeux politiques méritent d'être scrupuleusement étudiées.

À cet égard, l'approche du discours hégémonique peut nous permettre de comprendre la formation et la reproduction des discours moraux et la dynamique entre ceux qui les revendiquent. Il s'agit en quelque sorte d'une grille de lecture pour comprendre le processus d'hégémonisation qui peut s'appliquer à différents enjeux politiques et aux discours moraux qui les accompagnent. Nous pouvons penser ici aux interventions humanitaires, à la guerre contre le terrorisme, aux questions environnementales et sociales ou encore qui touchent la finance internationale.

Bref, il nous apparaît nécessaire d'aiguiser notre façon de comprendre la moralité afin de mieux comprendre les phénomènes politiques internationaux dans leur ensemble. Ce qui semble d'autant plus pertinent alors que depuis quelques décennies déjà, les enjeux éthiques envahissent les actualités politiques quotidiennes. Une meilleure connaissance des phénomènes moraux internationaux et de leur contexte signifie pour nous, une meilleure connaissance de la vie politique internationale de façon générale.

Chapitre 1 : Droits humains et conceptions de la moralité internationale

Nous suggérons que le discours des droits est un discours hégémonique moral. En démontrant cette affirmation, nous souhaitons montrer que ce discours n'est pas un discours uniquement « moral » ou encore « politique ». Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce discours bénéficie d'une popularité croissante qui s'est accentuée au cours des années 1990. Cependant, la reconnaissance exponentielle et l'ardeur avec laquelle le discours fut accentué dans le contexte post-Guerre froide ont connu un certain ralentissement, en raison notamment, de la menace que pose un tel idéal pour la conception traditionnelle de la souveraineté. Face à la montée en puissance de ce discours, des oppositions et contestations se sont manifestées. Deux conjonctures particulières permettent d'observer cette remise en question de ce discours moral.

La première est liée aux interventions humanitaires des années 1990. À cette époque, le discours des droits humains s'est posé comme la principale justification morale pour légitimer les interventions humanitaires. Le rôle des Nations unies en matière de maintien de la paix a connu une transformation considérable au cours de cette période alors que la volonté de préserver et promouvoir les droits humains incitait à une réarticulation de la notion de souveraineté et du principe de non-intervention³. À ce titre, l'expérience de la Somalie est précurseur de la tendance à faire des droits humains une motivation morale à l'intervention au cours de la période ayant succédé à la fin de la Guerre froide⁴.

³ Pour des analyses concernant la tension entre la nécessité de protéger les droits humains et le principe de souveraineté que sous-tendent les interventions humanitaires, voir Lyons et Mastanduno (1995).

⁴ Ce qui ne signifie pas pour autant que les interventions constituent un phénomène nouveau (Bass 2008).

En effet, ce discours fut employé de telle sorte qu'il venait légitimer la transgression du principe de souveraineté⁵. Les droits humains ont dès lors été considérés comme un affront direct au principe juridique de souveraineté institutionnalisée et protégée par la Charte onusienne (Welsh 2004). La volonté d'en établir clairement les limites s'est manifestée de manière plus explicite alors que l'on cherchait à définir les cadres des interventions humanitaires. Entre autres, le contexte de ces interventions a su fait ressortir une tension inhérente au système international entre cette volonté de préserver les droits humains d'une part et celle d'assurer le maintien de la souveraineté d'autre part (Holzgreffe et Keohane 2003). Selon Chandler, la première renvoie à la dimension morale et la seconde, à la dimension politique du système politique international (2002 pp. 82-108).

Dans ce contexte, le principe de souveraineté se pose comme une limite à l'applicabilité face à la téléologie universelle d'un discours qui prétend transcender les frontières. Depuis la Seconde Guerre, la souveraineté est le porte-étendard du principe de la notion de sécurité collective dont l'objectif est de garantir la sécurité et le maintien de la paix internationale en plus de garantir aux petits États, leur indépendance *de jure* face aux grandes puissances. Il n'est donc pas surprenant que la transgression de cette règle soulève des inquiétudes quant à l'insécurité et à l'instabilité qu'elle pourrait inciter. La garantie d'indépendance connaîtra un développement sans précédent dans la seconde partie du 20^e siècle et se concrétisera entre autres par des mouvements d'autodétermination visant à donner aux États colonisés la part de souveraineté qui leur revient. En ce sens, non seulement la protection de la souveraineté vise à freiner les excès territoriaux de certains régimes expansionnistes, elle se présente également comme un frein contre l'impérialisme. Elle assure en théorie la non-ingérence dans les affaires internes des États.

⁵ Notons que la souveraineté comme principe a été violée à de multiples occasions (Krasner 1999). Ce qui constitue un phénomène plus récent est son association avec le discours des droits humains et qui donne lieu à des interventions dites « humanitaires » (Coady 2003).

Au cours des années 1990, une seconde conjoncture a accentué cette tension entre la nécessité de préserver la souveraineté des États et celle de protéger les droits humains. Il s'agit de la période entourant la Conférence mondiale sur les droits de l'homme qui s'est tenue à Vienne en 1993⁶. Au cours du processus menant à la conférence, l'universalisme des droits a été remis en cause (Bauer et Bell 1999; Boyle 1995). Devant le doute soulevé par une telle remise en question, la souveraineté s'est posée comme rempart face à l'impérialisme culturel d'une conception de la moralité qui cherchait à s'imposer.

Au départ, l'objectif de la Conférence n'était pas mettre à mal la justification morale universelle des droits, mais plutôt d'évaluer l'efficacité des actions entreprises sous l'égide de ce même discours. La Résolution stipule que : « Convaincue que la tenue d'une conférence mondiale sur les droits de l'homme pourrait contribuer de façon notable à *l'efficacité de l'action* que l'Organisation des Nations unies et ses Membres mènent en vue d'assurer la protection des droits de l'homme, (...) » (ONU. Assemblée Générale 1991a)⁷. En quelque sorte, l'entreprise visait à améliorer l'efficacité avec laquelle ce discours est appliqué.

Toutefois, un glissement s'opère suite à la pression exercée entre autres, par certains pays asiatiques. Les plus connues et la plus médiatisée de ces oppositions sont celles des représentants officiels de Singapour et de Malaisie (respectivement Lee Kuan Yew et le Premier ministre Mahathir Mohamad). Ils vont souligner le caractère occidental et libéral des droits humains par opposition aux droits économiques et sociaux qui seraient plus proches de la culture asiatique (Bauer et Bell 1999)⁸. Ce rejet de l'homogénéité

⁶ Dès le début des années 1990, l'Assemblée générale des Nations unies adopte la Résolution 45/155 à l'origine de la création du processus qui mènera à la Déclaration de Vienne de 1993.

⁷ Italiques ajoutés.

⁸ Toutefois, comme le précisent Bauer et Bell et comme nous le verrons dans le chapitre 5, ce discours culturaliste qualifié de « perspective asiatique » a connu des opposants au sein même des pays asiatiques alors que certains intellectuels et activistes politiques contestaient la propre perspective de leurs gouvernants (Bauer et Bell 1999).

culturelle promue par l'Occident sera défendu sur la base de la nécessité d'accorder la priorité à la souveraineté des États.

Nous nous pencherons davantage sur le cas de la Déclaration de Vienne dans le chapitre 5. Pour le moment, soulignons seulement que dans les deux cas, celui des interventions humanitaires et celui de la Déclaration de Vienne, un certain repli s'est opéré auprès de quelques membres de la communauté internationale face à la présomption universelle de ce discours moral. C'est-à-dire que devant une conception de la moralité universalisante, une perspective plus soucieuse de préserver les découpages et les particularismes s'est déclarée dans les deux situations. Dans le cas des interventions humanitaires, la nécessité de préserver le principe de souveraineté étatique est venue défier l'universalisme du discours moral. Pour ce qui concerne la Déclaration des droits, les revendications étaient à l'origine culturalistes et soulignaient la volonté de préserver les particularismes et les différences de conceptions de la moralité. Malgré tout, ce discours ayant été principalement défendu par des représentants étatiques, la solution envisagée pour préserver la diversité culturelle demeure la défense du principe de souveraineté.

Ces deux exemples de manifestation du discours des droits dans les années 1990 s'accompagnent d'un réflexe de protection de la souveraineté qui constitue l'une des composantes essentielles au maintien de l'ordre international. C'est pourquoi nous croyons que même si le discours des droits humains se présente comme étant émancipateur, il participe également à la reproduction de l'ordre international puisque le dernier recours pour se protéger d'un tel discours universalisant pour les États semble être de revendiquer le principe de souveraineté.

1.1. Problématique

Intuitivement, nous pouvons affirmer que ces deux conjonctures ont contribué à faire ressortir une profonde tension entre deux conceptions

distinctes de la moralité qui coexistent au sein du système international. La première, transcendante et universalisante, peut être assimilable au cosmopolitisme libéral ou la moralité cosmopolitique et au discours des droits humains (Nardin 2003; Welsh 2004); la seconde, soucieuse de préserver un certain pluralisme, la moralité d'États qui peut être assimilable à la volonté de défendre le principe de souveraineté. Bien qu'il existe un nombre considérable de variantes, ces deux axes moraux ont comme caractéristique de faire ressortir une tension entre l'individu et l'État comme sujets éthiques. Les enjeux internationaux sont généralement abordés sous cet angle et il en résulte que ces deux axes semblent façonner l'essentiel de notre compréhension de la moralité. En effet, celles-ci nous offre une compréhension de la moralité dans les RI conçue comme un idéal purement moral ou comme un instrument de politique.

Mais une telle dichotomisation ne nous oblige-t-elle pas à choisir entre deux façons de comprendre la moralité et à interpréter le monde d'une manière ou d'une autre? Cette façon de concevoir les enjeux moraux où deux conceptions de la moralité s'affrontent ne constitue-t-elle pas une limite à notre compréhension du rôle que joue la moralité à l'échelle internationale? Et si l'on veut extrapoler, cela ne contribue-t-il pas à limiter la portée et l'étendue des choix éthiques? On présuppose que les États vont adopter une conception de la moralité d'États alors que la moralité cosmopolitique elle, aura l'individu comme sujet moral. Mais comment expliquer que certains États soient intervenus pour protéger des populations malgré l'absence d'intérêts purement géopolitiques ou économiques? Comment expliquer la notion de guerre juste à partir de ces catégories? Comment expliquer que certains États défendent un discours universel comme les droits humains ou encore que ce discours soit applicable dans certaines situations et non dans d'autres? Concevoir la moralité à partir d'une tension irrémédiable entre deux catégories fixes et données fait en sorte que notre compréhension de certains enjeux moraux internationaux demeure circonscrite à un choix entre l'une ou l'autre de ces catégories. De cette compréhension découlent des

décisions et des actions (ou non-actions) concrètes et observables⁹. Ainsi, en circonscrivant la moralité à deux axes, bon nombre de questionnements demeurent sans réponse entre autres parce que l'on ne parvient pas à tenir compte simultanément de ses aspects moraux ou idéaux du discours et de ses dimensions politiques ou instrumentales.

D'un côté, les perspectives qui ont tendance à voir les droits humains comme un instrument de politique ne tiennent pas compte de la résonance internationale d'un tel discours ou de la possibilité d'une conception de la moralité qui dépasse les cadres étatiques. En niant l'existence de motivations morales, ces approches parviennent mal à expliquer le processus par lequel les acteurs en viennent à choisir ce discours plutôt qu'un autre et à adopter des comportements « moraux ». Comment expliquer la nécessité de se doter d'un droit dans la guerre (*jus in bello*) ou de préciser des critères normatifs pour justifier la guerre (*jus ad bellum*) si la seule volonté d'États est l'intérêt national? Entre autres, la subordination des questions morales aux dimensions politiques que présupposent ces conceptions théoriques nous empêche de comprendre le rôle de ce discours dans une perspective holiste.

D'un autre côté, même si les perspectives cosmopolites portent un regard plus général sur la portée d'un tel discours et qu'elles en reconnaissent la valeur morale, elles ont tendance à faire de celui-ci un idéal à atteindre plutôt que de chercher à en comprendre le rôle au sein du système international. Comment expliquer que certains États internalisent la norme et d'autres pas? Comment expliquer qu'au cours de l'histoire ce discours n'ait pas toujours eu préséance comme discours moral? Pensons ici aux mouvements ouvriers du 19^e qui ont rejeté un discours articulé autour de la notion de droits individuels qu'ils associaient à la bourgeoisie? Comment expliquer la résurgence de ce discours au 20^e siècle sans tenir compte des contextes historiques de son application? Pourquoi ce discours plutôt qu'un autre connaît un tel succès au 20^e siècle? En excluant les dimensions

⁹ À ce chapitre, l'exemple rwandais est éloquent puisque le principe de souveraineté a justifié la non-intervention dans une certaine mesure malgré l'imminence d'un génocide condamné par le droit international.

politiques ou les contextes dans lesquels ce discours évolue et en tenant compte essentiellement de son caractère universel, est-il possible de comprendre l'inconsistance avec laquelle il est appliqué et pratiqué? Tout comme la conception de la moralité d'États, cette approche nous apparaît limitée pour comprendre la place du discours moral des droits dans les relations internationales contemporaines.

1.2. Proposition générale et démarche

De façon générale, nous voulons comprendre la place qu'occupe la moralité dans le monde politique international tout en nous adoptant une perspective qui rompt avec la dichotomie consolidée par le débat entre cosmopolites et réalistes. Nous espérons ainsi offrir une alternative aux catégories morales représentées par ces deux écoles de pensées. La thèse avance une conception de la moralité qui suggère que le discours moral des droits est un discours hégémonique. Cette approche remet en question le caractère mutuellement exclusif et opposé de ces deux perspectives en insistant sur la dimension construite et discursive de la moralité. En effet, pour qu'un discours ait prédominance sur d'autres, il doit non seulement se hisser comme force morale supérieure aux autres, mais il doit également protéger sa légitimité en tant que force morale. En d'autres termes, il doit acquérir un statut hégémonique et le maintenir, un processus qui s'effectue de manière intersubjective. Le discours hégémonique sera défini plus en détail dans le chapitre 2 qui se concentre sur le cadre conceptuel de même que sur la stratégie de recherche privilégiée. Pour le moment, nous allons nous concentrer sur les paramètres théoriques et présenter différentes conceptions de la moralité que l'on retrouve dans la littérature.

1.3. Moralité et relations internationales

Comme nous l'avons déjà mentionné, deux enjeux éthiques récents ont été abordés principalement sous l'angle d'une tension entre deux conceptions de la moralité. En effet, dans les deux cas susmentionnés, une tension entre la volonté de préserver la souveraineté étatique et celle de vouloir préserver les droits humains a pu être relevée. Ces enjeux ont été interprétés comme étant le reflet d'une tension entre deux systèmes éthiques opposés : le cosmopolitisme libéral et la moralité d'États. D'un côté, le cosmopolitisme libéral se porte à la défense des arguments moraux qui soutiennent les droits individuels et ce discours domine les débats en matière de droits humains (Sutch et Elias 2007, 76). De l'autre, on retrouve la moralité d'État qui défend le principe de souveraineté¹⁰ et l'État comme acteur central au maintien de l'ordre interétatique tout en définissant « ce qu'est l'État ». Il nous apparaît pertinent d'explorer les cadres de la moralité à partir de ces deux axes dont les sujets éthiques diffèrent (l'un étant l'individu et l'autre l'État) mais qui constituent néanmoins des éléments incontournables de la vie politique internationale contemporaine.

Notre revue de la littérature se penchera donc sur ces deux conceptions de la moralité qui circonscrivent les débats en RI. Celles-ci ont été sélectionnées en vertu de la place dominante qu'elles occupent dans la discipline. Cependant, nous jugeons utile de délimiter clairement ces approches en présentant d'autres conceptions de la moralité qui ont cherché à les nuancer. Ainsi, les perspectives de Walzer et Rawls seront intégrées à cette grille d'analyse.

Notre objectif consiste à faire ressortir les principales caractéristiques de chacune de ces approches de même que leur capacité à expliquer et comprendre le rôle de la moralité en RI. Cette manière de procéder nous permettra de souligner leurs forces et leurs faiblesses pour expliquer certains enjeux éthiques contemporains comme celui des droits humains. D'ailleurs,

¹⁰ À cet égard, la définition que donne Buzan est pertinente : « Sovereignty is central because it defines what the state is. The idea of sovereignty, as I understand it, is the claim to exclusive self-government, which means that the state is defined in terms of its ability to exert absolute political authority over a given territory and people » (Buzan, Held et McGrew 1998, 388).

tout au long de cette revue, nous allons nous efforcer d'établir une correspondance entre les conceptions de la moralité et leur manière de comprendre les droits. En effet, les droits ne constituent pas une perspective éthique à eux seuls. Ce discours est généralement influencé par des systèmes éthiques plus généraux dans lesquels il s'inscrit (Vincent 1992).

1.3.1. Fondements moraux et discipline des RI

Avant d'entamer notre discussion sur les conceptions de la moralité, il faut retourner aux origines de la création du champ des RI pour comprendre l'espace occupé par ces conceptions de la moralité dans l'interprétation des phénomènes éthiques au cours du 20^e et 21^e siècle. La naissance de la discipline peut être associée à la période de l'entre-deux-guerres alors que le premier débat entre idéalistes et réalistes a cours¹¹. Même s'il arrive que l'existence historique de ce débat soit parfois mise en cause, sa valeur académique pour situer le contexte d'émergence du champ des RI est rarement remise en question (Wilson 1998). Il a en effet contribué à délimiter les contours d'une discipline naissante en se posant comme mythe fondateur

À l'aube du 20^e siècle, l'utopisme gouverne la discipline. Cependant, malgré le wilsonisme et les efforts mis en œuvre pour mettre sur pied des institutions qui permettraient d'éviter la recrudescence de guerres, les événements auront eu raison de l'optimisme partagé par ceux que Carr qualifie d'utopistes. Les utopistes sont ceux qui ont « any view that a radical change can be brought about in the international system by sets of political choices » et qui sont persuadés de notre capacité à influencer le cours des événements (Nicholson 1998, 66)¹². La possibilité de progrès est au centre de

¹¹ L'histoire de la discipline des RI et de ses écoles de pensée fait toutefois l'objet de controverse et l'on soupçonne souvent le champ de souffrir de présentisme. Pour une vision alternative, voir entre autres (Schmidt 1998b, 2002, 1998a). Aussi, pour une (re)lecture des classiques, voir le collectif de Jahn Beate (2006).

¹² Soulignons néanmoins que ceux que l'on a regroupés sous l'étiquette d'utopistes ne forment pas un groupe hermétique et ne défendent pas tous les mêmes idées avec une même intensité (Wilson 1998). Cependant, les libéraux internationalistes de l'entre-deux-guerres

leurs préoccupations. C'est dans cet esprit que fut créée la Société des Nations (SDN), inspirée des Quatorze points de Wilson, qui vise à éviter une réplique des horreurs de la Première Guerre mondiale. L'objectif principal de la SDN était d'assurer l'ordre mondial et la paix. Celui-ci ne sera pas rempli. Bien que cette Organisation compte certains petits succès à son actif, elle ne parvient pas à éviter le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale¹³. Ainsi, avec l'invasion de l'Éthiopie par l'Italie en 1935 ou de la Pologne par l'Allemagne en 1939, il devient clair que les mécanismes de sécurité collective de la SDN sont insuffisants. Celle-ci ne parvient pas à freiner la montée de régimes dictatoriaux en Europe et les actes d'agressions territoriales qui ont suivi.

C'est dans ce contexte que Carr (1981) et Morgenthau (1948) défendent les thèses réalistes selon lesquelles la volonté de puissance et l'intérêt égoïste d'États dominant le système international¹⁴. Contrairement aux libéraux qui ont une conception de la nature humaine plus encline à la coopération, les réalistes soutiennent que la distribution de la puissance et l'intérêt national demeurent les fondements inébranlables de l'analyse des RI. Dans la mesure où la vie politique internationale est soumise au diktat de la *realpolitik*, la moralité n'a pas sa place en RI et les questions de moralité relèvent des affaires internes de l'État. Pour éviter la guerre, les réalistes suggèrent qu'il faut s'attarder à « ce qui est » plutôt qu'à ce qui « devrait être » dans un monde où l'anarchie prévaut. Ils reprochent d'ailleurs aux libéraux de ne pas avoir pris ces éléments en compte dans leur volonté d'institutionnaliser les mécanismes de sécurité collective, ce qui aurait contribué au déclenchement de la Seconde Guerre.

Malgré ces critiques, les libéraux de l'entre-deux-guerres ont continué de défendre la nécessité de créer des institutions internationales pour assurer la concrétisation de la téléologie libérale que ce soit par le truchement de à

entrent dans cette catégorie dans la mesure où pour eux, la possibilité de progrès moral est réelle et qu'elle peut se concrétiser par l'établissement de mécanismes de coopération.

¹³ La SDN va parvenir à empêcher l'escalade de certains conflits mineurs comme ceux entre la Suède et la Finlande (1920), l'Allemagne et la Pologne (1921), la Colombie et le Pérou (1932-34) et d'autres petits conflits frontaliers entre 1920 et 1928 (Bertrand 2006 pp. 16-7).

¹⁴ Morgenthau appuie les efforts de Carr, mais reste néanmoins sceptique face à sa volonté de baser la science des RI sur l'antithèse réalité/utopie (Morgenthau 1948; Carr 1981).

travers l'établissement de l'ONU ou des institutions économiques internationales de Bretton Woods. Le libéralisme comme idéologie n'est pas disparu et ses idées fondamentales ont continué de soutenir bon nombre d'enjeux internationaux comme les luttes anticoloniales ou encore les droits et les libertés des personnes dans le monde. Il n'en demeure pas moins que la conception de la moralité réaliste domine la sphère des RI notamment dans un contexte où les deux grands blocs idéologiques s'affrontent au cours de la Guerre froide. Enfin, il faudra attendre les années 1980 et plus particulièrement les années 1990 pour voir resurgir plus clairement les questions de moralité en RI (Smith 1992b).

Ainsi, l'un des résultats de ce débat fut d'avoir contribué à reléguer et à subordonner les enjeux moraux dans les paramètres de l'État. Ainsi, pendant près d'un demi-siècle au 20^e siècle, les questions de moralité ou d'éthiques ont été étouffées par les questions « politiques » dans le sens où elles étaient parfois sous-entendues, sans pour autant faire l'objet d'un intérêt analytique¹⁵. Le rejet d'une volonté de penser la politique internationale d'un point de vue philosophique commence suite au premier débat en RI et se prolonge à l'époque de la révolution behavioraliste que l'on associe généralement au second débat en RI (Smith 1987; Wight 1995)¹⁶.

En conséquence, la naissance de la discipline a été marquée par ce divorce entre les enjeux moraux et politiques. Toutefois, les questions morales ne sont pas disparues pour autant de la vie politique internationale puisque

¹⁵ Bien sûr des auteurs comme Beitz ont écrit pendant les années 1970 au sujet de la place que la moralité devrait avoir et il y a bien eu ici et là des textes traitant des questions de justice globale. Toutefois, la discipline des RI demeure considérablement hermétique face à ce genre de questions d'un point de vue épistémologique, mais aussi méthodologique. Celles-ci seront jugées comme n'étant pas du ressort de l'étude de la vie politique internationale d'une part, ni de la science d'autre part. Smith souligne que cette séparation entre les dimensions normatives et strictement politiques de la vie politique internationale est assimilable à la séparation entre la théorie politique et la science politique (Smith 1992b).

¹⁶ Le second débat entre « scientifiques » et « traditionalistes » s'est déroulé au milieu du 20^e siècle. Celui-ci était déjà engagé au sein des sciences sociales entre les premiers qui défendaient l'idée que les sciences sociales puissent émuler les sciences naturelles. L'unité de la science et le positivisme logique sous-tendent cette conception de la connaissance et le modèle hypothético-déductif est privilégié par ce groupe. Pour les seconds, les approches classiques et historiques pour démontrer leurs propositions sont privilégiées (Schmidt 2002; Wight 2002).

ces théories qui se présentent a priori comme étant amORALES dissimulent parfois une dimension morale implicite (Bain 2000). Nous allons maintenant aborder ces perspectives morales qui ont fondé la discipline, le libéralisme et le réalisme, sur la base des sujets éthiques qu'elles privilégient qui sont respectivement l'individu et de l'État. Il s'agit de préciser la justification sur laquelle s'établit le choix du sujet éthique pour chacune des traditions de pensée. Nous allons également intégrer deux autres perspectives morales qui nous permettront de mieux discerner les caractéristiques et les limites de ces approches.

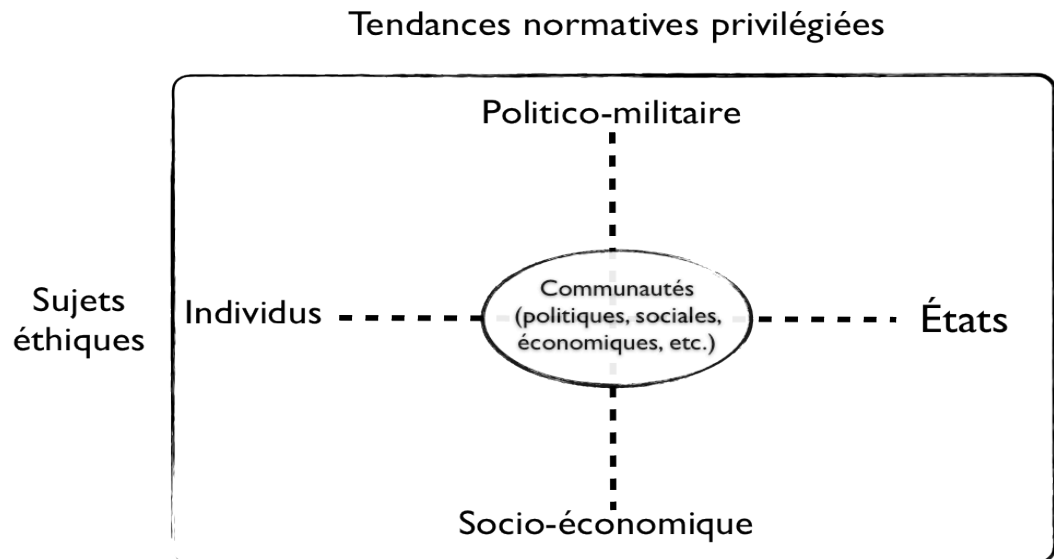
1.3.2. Les conceptions de la moralité

Avant de présenter les conceptions de la moralité plus en détail, nous souhaitons préciser la logique qui préside notre exposé. Quatre conceptions de la moralité seront détaillées à partir de deux axes d'analyse. D'abord, nous allons souligner le sujet éthique de chacune de ces conceptions pour ensuite souligner leur contribution normative. Dans le premier cas, il s'agit de déterminer le sujet éthique de la conception de la moralité. Celui-ci peut être l'individu, la communauté (politique, sociale, économique), l'État, etc. Dans le second, nous allons identifier à partir de deux catégories, ce que ces approches jugent pertinent de défendre d'un point de vue normatif. En effet, nous verrons si celles-ci insistent davantage sur les dimensions politico-militaires ou socio-économiques pour garantir à leurs sujets éthiques, un environnement moral acceptable et légitime.

La figure 1 illustre la manière dont se déploie notre grille d'analyse des conceptions de la moralité. Dans la tranche supérieure de l'axe, on retrouve les approches normatives qui privilégient l'axe politico-militaire ou encore la défense de l'État comme entité territoriale ou politique. Dans la tranche inférieure, nous retrouvons celles qui sont plus sensibles aux questions socioéconomiques. À la fin de cette section, nous reviendrons sur ces différents axes conceptuels une fois les conceptions de la moralité présentées.

Cela nous permettra de récapituler la revue de la littérature et de présenter la perspective que nous proposons.

Figure 1 : Grille d'analyse pour les conceptions de la moralité



1.3.2.1. La moralité d'États

La prépondérance de la tradition réaliste en RI a contribué à faire de la moralité d'États, la principale manière de concevoir la moralité au 20^e siècle. Pour bien comprendre la place que celle-ci occupe dans cette tradition, il faut retourner aux auteurs classiques qui l'ont inspirée. Machiavel peut être considéré comme l'une des figures marquantes du réalisme en RI. Bien qu'il ait écrit à une époque où l'État moderne commence à peine à se consolider, on peut déduire de ses propos que la survie de l'État est centrale. Ses conseils adressés au prince visent à assurer, de l'intérieur comme de l'extérieur le maintien et la sécurité de l'État ; « (c)ar un prince doit avoir peur des deux côtés : au-dedans, à cause de ses sujets, au dehors à cause des potentats étrangers » (Machiavel 1980, 111). L'État est au cœur de son discours. Il en va de même pour la moralité d'États qui pose l'État comme sujet éthique. Pour lui, la moralité doit être subordonnée à la raison d'État. Nous allons d'abord définir ce que nous entendons par moralité d'État et ensuite nous allons

présenter les types de justifications morales qui sous-tendent cette conception de la moralité articulée autour de l'État.

À l'origine, la moralité d'États part du principe que les États, petits comme grands, sont égaux. Pour Vattel qui écrit dans la continuation de Wolffe, cette égalité s'établit sur la base de la Loi naturelle puisque dans l'état de nature, les États comme les individus possèdent les mêmes droits et libertés (Brown, Nardin et Rengger 2002). Pour lui, l'État est la forme ultime d'organisation politique et rien ne peut le transcender. Ainsi, les États dans la forme classique de cette conception de la moralité sont « the only bearers of rights and duties in the international society which together they form » (Vincent 1986). Le statut moral accordé à l'individu connaît ainsi un déplacement vers la sphère internationale et dès lors, l'État devient le sujet de la moralité : « States, not persons, are the subjects of international morality » (Beitz 1979, 65)¹⁷. Cette manière de mettre l'État au centre d'une conception de la moralité implique une défense de l'autonomie de l'État. Il nous faut souligner qu'il s'agit là d'une prémisse réaliste centrale qui suppose que l'État est un bien moral dans la mesure où il est impératif d'en assurer la survie.

Dans la tradition réaliste en RI, de Thucydide à Waltz, en passant par Machiavel et Morgenthau, la moralité a toujours été considérée comme subordonnée aux affaires politiques. Chez les réalistes du 20^e siècle, la moralité est évacuée de la sphère du politique et parfois comprise comme un instrument du politique. Morgenthau insiste sur l'importance de séparer l'étude de la politique internationale des autres sphères sociales : la sphère politique se présente comme une sphère autonome. À l'époque, ce souci va de pair avec la volonté d'établir les paramètres de cette discipline naissante.

De son côté, pour tempérer l'utopisme qui avait jusqu'à ce jour caractérisé la discipline, Carr soutient que l'existence de valeurs universelles est le reflet de politiques nationales à un moment et une époque particuliers

¹⁷ Beitz sera très critique face à cette conception de la moralité. Pour lui, tant que l'on ne peut pas justifier l'analogie hobbesienne de l'état de nature, la moralité d'États ne peut pas non plus être justifiée. Il critique cette présomption empirique réaliste de l'application de l'État de nature hobbesien aux RI. Il réfute tour à tour les propositions qui viendraient appuyer cette perspective (Beitz 1979, 3).

(Carr 1981 pp. 120-30). Cette idée rend toutes valeurs morales universelles relatives au contexte et renforce l'idée que la moralité internationale peut difficilement exister dans un monde pluriel. Il s'agit là d'une forme de relativisme que l'on ne retrouve pas nécessairement chez Morgenthau puisque selon lui, il existe un code moral que l'homme doit découvrir¹⁸. Par contre, loin de lui l'idée que les États doivent agir sur cette base au niveau international (Morgenthau 1979 pp. 9-10). Dans un contexte d'anarchie, le coût de la moralité est important, mais celle-ci n'est pas totalement exclue pourvu qu'elle ne remette pas en question la nécessité pour l'État d'atteindre son propre intérêt. Cette nécessité implique que les États sont souvent amenés à défendre leurs intérêts par des moyens immoraux. Même si Morgenthau s'éloigne du relativisme de Carr, il n'en demeure pas moins que sa contribution à la séparation du moral et du politique est considérable en raison de l'insistance qu'il met à défendre l'«autonomie de la sphère politique» (Morgenthau 1948, 10). Cet argument vient renforcer l'idée de l'impossible existence d'une moralité qui transcenderait les frontières étatiques.

Afin de bien comprendre la valeur accordée à l'État par les réalistes, il faut d'abord reconnaître que tous n'adhèrent pas à un scepticisme moral de façon générale. Il s'agit de relire Thucydide, Machiavel ou même Carr pour se rendre compte de la subtilité de leurs propos et de la place qu'occupe la moralité dans la conception du politique (Donnelly 2000 pp. 185-8)¹⁹ ou même encore Morgenthau (Bain 2000). De ce point de vue, le réalisme n'est pas complètement amoral, sauf que la moralité s'inscrit dans les cadres étatiques et qu'elle ne doit pas, en dernier lieu, avoir préséance sur la *realpolitik*.

Néanmoins, si l'on veut concéder qu'il existe une forme de moralité chez les réalistes, il faut reconnaître que celle-ci est étroitement liée à la raison

¹⁸ Morgenthau affirme néanmoins un certain relativisme temporel et culturel : « (i)t is a relativism in time (...), when certain principles are applicable in one period of history and not applicable in another period of history, and it is a relativism in terms of culture (...) in that certain principles are obeyed by certain nations, by certain political civilizations, and are not obeyed by others » (Morgenthau 1979, 4).

¹⁹ Par exemple, Machiavel est parfois vu comme le conseiller des tyrans et parfois comme le prophète du républicanisme et du nationalisme. Voir Thompson (1994).

d'État²⁰. L'héritage moral réaliste ne se retrouve pas dans la volonté d'atteindre un absolu moral qui dépasserait les États, mais bien dans un absolu moral qui vise la préservation d'États. À juste titre, Giesen souligne que la prudence ou l'éthique de la responsabilité constitue l'élément normatif commun des penseurs réalistes (Giesen 1992). Cela implique que les décisions morales doivent être prises selon les circonstances d'un univers caractérisé par la volonté de puissance d'États. À ce chapitre, tout autre objectif moral ou décision éthique devrait être subordonné à cette nécessité. La moralité d'États est une conception de la moralité qui permet aux entités étatiques de développer leur autonomie, dans les limites et le respect des autres États.

Dans un premier temps, il faut se rappeler que les réalistes ont une vision pessimiste de la nature humaine et ils ne croient pas que celle-ci puisse s'améliorer²¹. Pour Machiavel, l'État est un outil incontournable dont le rôle est de catalyser la nature égoïste de l'homme vers des « buts sociaux désirables » (Traduction libre, Thompson 1994, 66). Sa légitimité repose sur sa capacité à mettre fin à la « guerre de tous contre tous » et à empêcher les hommes de s'entre-détruire. De ce point de vue, la survie de l'État est moralement défendable puisqu'en fin de compte, elle assure l'ordre chez Machiavel et assure la préservation de l'individu chez Hobbes. Quoi qu'il en soit, la préservation de l'État devient une nécessité. Comme le souligne Donnelly « when we look more closely we find that realist appeals to the national interest often involve an implicit appeal to some much moral standing for the states » (Donnelly 1992, 99). Treitschke va dans le même sens

²⁰ La préservation du principe de souveraineté est garante de la justice et s'établit : 1) *entre* les États qui se voient contraints de respecter une forme territoriale et de limiter leur volonté de puissance; 2) *à l'intérieur* des frontières de l'État qui est ainsi libre de délimiter les paramètres de sa conception de la justice et de la vie bonne sur son territoire. Ainsi, cette conception de la souveraineté n'exclut pas l'existence de la moralité dans la pensée réaliste, mais la circonscrit plutôt à l'intérieur du cadre étatique. Cette division fait dire à Morgenthau qu'il y a une « difference in the moral principles that apply to the private citizen in his relations with other private citizens and to the public figure in dealing with other public figures » (Morgenthau 1948, 13). L'existence d'une telle forme de justice délimitée par le concept de souveraineté participe à renforcer la différence dans le traitement entre les citoyens et des non-citoyens de la part des décideurs politiques.

²¹ Gilpin souligne cette caractéristique de la pensée réaliste qui est pessimiste quant à la possibilité de « progrès moral » et de « perfectibilité humaine » (Gilpin 1986, 304).

lorsqu'il affirme que « (t)he State is in itself an ethical force and a high moral good » (Treitschke cité dans Donnelly 1992, 98). Dès lors, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce bien moral peut être préservé par tous les moyens, qu'ils soient moraux ou immoraux. La conception de la moralité d'États convient parfaitement bien à l'identification de l'État comme bien moral intrinsèque. La nécessité de prélever l'État suppose qu'un choix moral a déjà été fait en faveur de l'autopréservation de la collectivité politique. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas de limites à la préservation de l'État, mais plutôt que celles-ci ne sont pas clairement définies selon Walzer (2000, 261) (2000, 261)²².

Cependant, dans la pensée réaliste, les comportements sont réglés de manière à ce que les États agissent de façon à préserver cet ordre qui assure leur survie en tant qu'entité morale par l'intermédiaire de la souveraineté (Beitz 1979, 65). Il découle de cette conception de la moralité une nécessité de préserver le principe d'égalité souveraineté qui s'établit : 1) *entre* les États qui se voient contraints de respecter une forme territoriale et de limiter leur volonté de puissance; 2) *à l'intérieur* des frontières de l'État qui est ainsi libre de délimiter les paramètres de sa conception de la justice et de la vie bonne sur son territoire. Ce qui ouvre la porte à la justification de non-intervention sur la base d'un relativisme moral²³.

²² Cette question est abordée dans la section sur la conception de la moralité défendue par Walzer (p. 40 à 47 du présent chapitre). Hendrickson souligne que le concept de nécessité permet d'outrepasser les cadres légaux et moraux dans des situations particulières. Il établit un lien entre la notion de nécessité et les situations où le sacrifice d'innocents apparaît comme étant incontournable chez Walzer. Néanmoins, il reconnaît les abus qui se sont multipliés dans le giron de ce concept de nécessité qui sous-tend la raison d'État. Il souligne que : « (t)he appeal to necessity is compatible with restraint on state action as long as those restraints do not appear to jeopardize the independence and survival of the political collective. The concept of necessity only constitutes a permission to override moral and legal restraints in « extrême » situations (« when the safety of the state is in question »); by evident implication, this very limitation constitutes a recognition that such a restraints are obligatory in « normal circumstances » (Hendrickson 1997, 24).

²³ De surcroît, certains néoréalistes affirment que les États ne se contentent pas nécessairement du *statu quo* et qu'ils adoptent plutôt une attitude offensive, ce qui contribuerait à nourrir l'incertitude face aux intentions des autres États dans un contexte d'anarchie. Cet argument concernant le réalisme offensif est défendu de manière plus détaillée par Mearsheimer (2001).

Cette conception de la moralité impose un filtre étatique à tous discours moraux quels qu'ils soient. Elle donnera donc lieu à une façon similaire d'étudier les droits pendant une longue période étant donné la prépondérance de la pensée réaliste dans la discipline. Depuis la fin de la Seconde Guerre, le discours des droits a connu un succès sans précédent au chapitre des idéaux moraux. Cependant, l'intégration de ce discours moral ne s'est pas faite sans heurts. En effet, si l'on considère que la conception de la moralité d'État a pour sujet éthique l'État et que le discours moral qui sous-tend les droits humains privilégie l'individu, la tension se fait sentir assez rapidement. Il suffit de relire les classiques pour comprendre la place de la moralité en politique internationale. Devant la nature humaine ignorante, pauvre et égoïste (Morgenthau 1979, 63), l'homme qui agit moralement risque de se faire bernier et court à sa perte. Dès lors, tout discours moral ne peut être qu'instrumentalisé puisque que « the search for power is not made for the achievement of moral values ; moral values are used to facilitate the attainment of power » (Spykman 1942, 18). Pour Carr et Morgenthau, l'idéologie libérale et la moralité qui en découle sont utilisées en vue de faire avancer les intérêts géopolitiques et stratégiques de l'État. En ce sens, les droits humains ne peuvent représenter autre chose que le prolongement de ces intérêts matériels.

C'est sous l'angle de la politique étrangère que l'intérêt pour l'étude des droits humains a émergé de manière plus formelle dans la discipline des RI, peu de temps après l'accession de J. Carter à la présidence des États-Unis en 1977 (Freeman 2002, 94; Kennan 1985-1986). L'intégration d'un tel discours dans la discipline ne s'est pas faite sans controverse même si la question avait été étudiée au préalable sous la perspective du développement dans un contexte onusien. Par contre, l'établissement d'un lien entre « droits humains » et « politique étrangère » supposait l'intégration de concepts moraux en politique, ce qui était pratiquement inconcevable à une époque où la perspective réaliste dominait la discipline (Kennan 1985-1986). Comme le souligne Vincent, il existe une tension entre les deux étant donné que les

droits dépassent les États alors que la politique étrangère se déroule entre ces mêmes États (Vincent 1986, 129). Au départ, c'est donc l'étude de la relation entre les droits humains et l'aide au développement qui fût privilégiée plutôt que l'étude des droits humains dans une perspective de processus décisionnels en matière de politique étrangère. Ainsi, même si l'approche décisionnelle faisait l'objet d'un intérêt considérable, la question des droits humains n'a pas été abordée sous cet angle²⁴.

Mais il n'en demeure pas moins que ces perspectives conçoivent les droits humains comme une variable indépendante qui peut intervenir dans la définition de la politique étrangère dans une perspective instrumentale. La place des droits est circonscrite à ce rôle et dépend complètement de la raison d'État. Dans la mesure où la question qui nous intéresse vise à connaître ou à reconnaître la portée politique des droits humains dans une perspective globale sans pour autant en renier le caractère moral, cette approche est insuffisante.

En effet, la conception de la moralité d'États laisse un certain nombre de questions en suspens. D'une part, la moralité d'États comprise dans sa forme minimale, ne permet pas d'expliquer que certains États coopèrent et la mise sur pied d'institutions internationales visant à promouvoir les droits. En mettant l'accent sur les États comme acteurs centraux en RI, elle met de côté, de nombreux acteurs qui sont aujourd'hui impliqués dans la promotion et le respect des droits humains. Ainsi compris, les acteurs dont le discours fait appel à des valeurs morales ne le font qu'avec l'intention « pratique » et « morale » de préserver l'État (Morgenthau 1948; Pin-Fat 2005 pp. 232-3). Enfin, et plus important pour nous, cette perspective n'est pas en mesure de considérer qu'il puisse exister une moralité qui transcende les frontières et qui ait pour sujet l'individu plutôt que l'État. D'un point de vue ontologique, cette perspective est limitée si l'on s'intéresse à la place qu'occupe le discours

²⁴ Dans la foulée de l'étude des processus décisionnels, plus particulièrement à cette époque voir (Snyder 2003; Allison et Zelikow 1999; Hudson 1995).

moral sur la scène politique internationale. Comme nous le verrons plus tard, ce discours s'articule essentiellement autour de l'individu.

La moralité d'États suppose qu'il existe une conception de la moralité, aussi minimale soit-elle, et que celle-ci puisse même être limitée à la volonté de préserver l'autonomie de l'État entre autres par le truchement de la souveraineté étatique. En d'autres termes, les États partagent un intérêt commun qui est celui de préserver leur autonomie et c'est sur cette base que l'idée d'une société plurielle peut être défendue. Dans ce contexte, disons que cette conception de la moralité suppose que toutes actions, toutes idéologies ou tous les discours moraux soient subordonnés à la raison d'État. En posant la nécessité comme élément central, elle assujettit toutes formes de moralité contextuelle à la préservation de l'État. L'autre conception de la moralité que nous souhaitons maintenant présenter semble a priori moins limitée que la moralité d'États en vertu de sa prétention à être globale et universelle. En effet, la notion de moralité cosmopolitique propose une conception de la moralité qui dépasse les frontières étatiques et qui pose l'individu comme sujet de la moralité plutôt que l'État. Voyons en quoi cette perspective offre une alternative à la moralité d'État.

1.3.2.2. La moralité cosmopolitique

Le terme cosmopolitisme provient du Grec *kosmopolitês* (Kleingeld et Brown 2006). À l'origine, ce terme souligne l'appartenance de l'être humain à l'humanité, peu importe son origine, sa nationalité ou sa culture. Il signifie citoyen du monde et s'inscrit en opposition aux philosophies politiques d'Aristote et Platon pour qui la vie politique s'inscrit dans le cadre de la Cité-État ou *Polis*. Le cosmopolitisme stoïque pose la communauté humaine universelle comme un idéal qu'il associe à un engagement à aider les autres êtres humains. Il a comme particularité d'avoir fourni au cosmopolitisme des bases philosophiques. La vie morale et la vie bonne sont comprises dans la

pensée universelle de la loi divine de la nature et dépassent les frontières terrestres.

Pendant plusieurs siècles, l'enjeu entre le temporel et l'éternel contribue à marginaliser cette approche transcendante et des débats entre le particulier et l'universel qu'elle suscite. Ce n'est que plus tard, dans la moitié du 18^e siècle, que le terme « cosmopolite » est réintroduit. La version véhiculée au cours des Lumières se différencie de celle ses précurseurs stoïques. Elle revendique néanmoins un caractère transcendant. L'universalisme et le caractère transcendant de cette conception du monde qui sous-tend la pensée cosmopolite vont persister jusqu'à nos jours.

La moralité cosmopolitique se distingue de la moralité d'États de deux manières principales. La première distinction fondamentale est le sujet de la moralité. En effet, nous avons vu que la moralité d'États s'articule autour de l'État comme sujet éthique et que la raison d'État joue un rôle fondamental dans le maintien de cette pratique. Par opposition, la moralité cosmopolitique présuppose que le sujet éthique est l'individu. La seconde est que les principes moraux sont applicables à tous les individus et en ce sens, ils soutiennent l'universalisme de la moralité plutôt que son caractère localisé ou particulier. Nous allons maintenant présenter ces deux éléments et souligner la relation qu'ils entretiennent avec la pensée libérale classique. Cela nous permettra de mettre l'accent sur les caractéristiques du cosmopolitisme des Lumières.

Dans un premier temps, la centralité accordée à l'individu comme sujet moral constitue l'une des dimensions importantes de la moralité cosmopolitique. Il faut retourner aux origines du libéralisme pour bien comprendre l'importance des individus comme composante fondamentale de la vie politique. Chez les libéraux, contrairement aux réalistes classiques, la nature humaine n'est pas fondamentalement mauvaise et l'Homme est capable de comportements moraux. Bien que certains croient fermement en la capacité de raison de l'être humain (Locke, Bentham), d'autres sont plus réticents à lui accorder un tel statut et sont plus mitigés à propos du caractère

moralement bon et inné de ce dernier. Kant (1724-1804) parle de la « sociabilité asociale des hommes » qui renvoie à une certaine obligation de vivre en société malgré le refus des contraintes que la vie en société leur impose. Mais contrairement à Hobbes, ce caractère « social associable » permet aux êtres humains de se dépasser. Kant dit que « (t)he source of the very unsociableness and continual resistance which cause so many evils at the same time encourage man towards new exertions of his powers and thus towards further development of his natural capacities » (Kant 1991). Pour lui, les mauvaises expériences de l'humanité sont nécessaires à la progression vers un monde meilleur. Comme le souligne Smith, « far from being an obstacle to the eventual triumph of rational arrangements, will eventually express its true interests in peace and thoroughly reformed international system » (Smith 1992a). À la base, l'être humain est doté de raison et c'est ce qui lui permet d'agir moralement puisque cette dernière devrait permettre l'atteinte de la Vérité universelle. Cette capacité de progrès inhérente à la nature humaine permet la téléologie libérale. Pour que cet universalisme moral soit achevé, il n'est pas exclu que le système d'États tel que nous le connaissons soit transformé (Rawls 1999; Beitz 1979; Pogge 2002).

Dans un deuxième temps, il faut souligner le second élément incontournable de la moralité cosmopolitique à la lumière du libéralisme. La pensée libérale, comme la moralité cosmopolitique, prétend à l'universalisme, c'est-à-dire sa capacité à dépasser les cadres moraux particuliers et d'autre part, son caractère moral supérieur. En ce sens, la moralité cosmopolitique est parfois tout simplement appelée « moralité ». Le statut universel est renforcé par l'idée selon laquelle cette moralité n'est pas l'apanage d'une religion ou d'un groupe particulier, mais qu'elle repose plutôt sur l'Homme en tant qu'être de raison. Comme Nardin le suggère, la moralité cosmopolitique c'est « a universal code -- « the moral law » or « natural law » -- whose principles apply to human beings as rational creatures and is known to them through the exercise of reason » (Nardin 1992, 10). Il s'agit, selon cet auteur, d'une version post-kantienne de la loi naturelle et pose comme principe

fondamental le respect de l'« agence » (Nardin 2003, 18; Boyle 1992, 150). La validité de cette moralité repose sur la reconnaissance de certains principes fondamentaux reconnus dans plusieurs traditions. Par conséquent, ce n'est pas la reconnaissance par convention des principes qu'elle défend qui la rend valide, mais plutôt ce caractère universel qui repose en fin de compte sur une conception particulière de l'Homme en tant qu'être doté de raison.

Il en résulte que ce type de moralité rejette toutes formes de particularisme et de relativisme qui considèrent que la communauté constitue le point de départ de la moralité (Boyle 1992, 122). En réponse à cette prétention à l'universalisme, certains considèrent que la moralité cosmopolitique est en fait une conception de la moralité locale qui a été internationalisée. La réponse kantienne à ce type d'argument est que l'universalisme de ce type de moralité se manifeste par l'entremise des individus et ne s'impose pas à eux de l'extérieur. En effet, chez Kant, le sujet transcendantal suppose que les individus dotés de raison ont tous accès à la capacité de distinguer le « bien » et « mal ». Puisqu'ils appartiennent au même ordre moral, ils demandent à être traités de la même façon. Ainsi, la moralité ne s'établit pas sur la base de la coopération, mais repose avant tout sur l'impératif catégorique qui suppose que l'on traite les autres non pas comme des moyens, mais comme des fins (ou comme ayant une valeur intrinsèque). L'impératif catégorique se réalise dans la raison pratique et suppose que l'homme rationnel devra agir *comme si* cet impératif existait. Il en va de même pour les États puisque Kant accorde plus ou moins le même statut à ceux-ci, du moins du point de vue moral.

Malgré les nombreuses dissensions chez les penseurs libéraux sur des questions d'envergure comme la définition de la moralité et les façons d'arriver à un monde sans guerre, il n'en demeure pas moins que ce qui caractérise l'école libérale cosmopolite est la possibilité de progrès sur les bases d'un universalisme moral²⁵. Face au *statu quo* exemplifié par la moralité

²⁵ Pensons par exemple à la division entre les approches déontologiques et utilitaristes inspirées respectivement de Kant et de Bentham dans le domaine de la philosophie morale. À

d'États, la notion de moralité cosmopolitique suppose qu'il existe une moralité universelle qui dépasse les frontières et l'ordre étatique et qu'elle est réalisable en vertu de la raison. À cet égard, l'établissement de principes visant à guider l'action politique est indispensable et la doit moralité avoir préséance sur le politique. Ce qui fera dire à Kant que « (t)he rights of man must be held sacred, however great a sacrifice the ruling power may have to make » (Kant 1991, 125). Cela tranche radicalement avec la perspective réaliste énoncée plus haut ou même avec la conception de la moralité d'États. Les libéraux ont toujours critiqué les hommes politiques jouant le jeu de la puissance, les accusant de freiner la marche vers une communauté globale. Ils continuent néanmoins de croire en la victoire de la raison sur ce qu'ils caractérisent comme étant de la barbarie.

Malgré toute l'importance qui sera accordée à la moralité et à la possibilité de progrès par les libéraux internationalistes de l'entre-deux-guerres, ces efforts vont être discrédités par les réalistes face à l'inéluctabilité de la guerre. Cependant, l'histoire nous apprend que les principes libéraux vont survivre à ces attaques, entre autres par l'entremise l'adoption de la Charte des Nations unies à San Francisco en 1945. De plus, comme nous le verrons au chapitre 4, la conception de la moralité cosmopolitique va sans contredit inspirer la Déclaration des droits de l'Homme de 1948. Bien entendu, les libéraux classiques du 20^e siècle parviennent mal à expliquer les horreurs des deux guerres mondiales sur la base d'une conception de la nature humaine comme étant fondamentalement bonne. Mais Kant expliquerait la nécessité de ces événements qui permettent à l'homme de connecter avec la raison, caractéristique qui lui est propre et à laquelle il doit faire appel pour résoudre les conflits en société. La perspective libérale

l'échelle internationale, ces deux traditions justifient la paix de façon différente, les utilitaristes y voyant une façon de garantir le bonheur du plus grand nombre (grâce au commerce commerce par exemple) et les approches déontologiques qui voient la réforme du système comme étant un devoir. Smith résume ainsi les deux approches libérales dominantes qui malgré tout, recherchent également le progrès : « The first group (utilitarians) argues that one should seek peace because it would increase the welfare and freedom of all mankind – seek peace and prosper. The second group sees international reform as an ethical duty, with the benefits being as much moral as material » (Smith 2002, 207).

classique va néanmoins connaître un regain d'intérêt, et ce, par le biais du débat réaliste/cosmopolite et avec elle, la conception de la moralité cosmopolitique.

Les cosmopolites offrent un ensemble de principes abstraits à partir desquels la réalité internationale peut être évaluée²⁶. Selon les diverses formes qu'il adopte, le cosmopolitisme moral entretient différentes relations avec le système étatique et cela, en fonction de la place qu'il accorde à l'État. Bien qu'il existe de nombreuses différences entre les cosmopolites, ils partagent néanmoins trois caractéristiques communes selon Pogge : il s'agit d'abord de l'individualisme qui présuppose l'être humain comme unité ultime; l'universalisme, qui suppose que tous les individus ont le même statut et sont tenus pour égaux et enfin la généralité qui implique que ce statut s'étend à l'ensemble des individus de la planète (Pogge 1992 pp. 48-9)²⁷. Nous aborderons ici les perspectives qui ont adopté le point de vue d'une communauté éthique universelle avec pour sujet éthique, l'individu. Leur position face aux enjeux que soulèvent des questions éthiques telles que les interventions humanitaires ou la justice distributive internationale trouvent ancrage dans l'idée d'une communauté humaine où les individus disposent de droits et d'obligations morales universelles. À ce chapitre, les droits humains sont la pierre angulaire des revendications morales (Chung 2001), « a moral touchstone ». Comme le souligne Beitz, « (h)uman rights have served as bases for standard setting, monitoring, reporting, and advocacy by nongovernmental organizations at both the domestic and the international levels of world politics » (Beitz 2001, 269). L'individu est le sujet éthique et c'est pourquoi les droits humains s'accommodent bien d'une telle perspective morale.

²⁶ Les approches diffèrent néanmoins selon la réponse qu'elles proposent pour un même problème éthique. Par exemple, pour les tenants de l'approche déontologique (qui repose sur l'impératif catégorique) les droits ont une valeur en soi alors que pour les conséquentialistes (principe d'utilité), ceux-ci ont une valeur instrumentale dans l'atteinte du bien commun.

²⁷ Sur différentes conceptions du cosmopolitisme, voir aussi Scheffler (1999).

Ce courant s'inscrit plus particulièrement dans la continuité pensée de Kant dont la position originelle de Rawls dans *Theory of Justice* s'est inspirée²⁸. La position originelle est une situation hypothétique où les partenaires décident des principes de justice qui devraient gouverner la structure de base de la société. Afin de garantir l'objectivité dans les délibérations devant conduire à ces deux principes, les participants sont derrière le voile de l'ignorance. C'est-à-dire qu'ils ignorent leur position sociale ou toutes caractéristiques particulières qui les feraient choisir des principes favorisant leurs intérêts propres. Le désintéressement des partenaires face à leur situation ou à celle des autres permet aux partenaires de choisir des principes de justice en vertu de leur caractère rationnel²⁹. Les principes ainsi choisis devraient être unanimement reconnus universellement. À partir de cette situation idéale, la théorie stipule que deux principes de justice sont au cœur de toutes sociétés (libérales) : 1) le principe d'égalité-liberté et 2) le principe de différence qui reconnaît les inégalités pourvu qu'elles a) bénéficient au plus grand nombre (y compris les plus désavantagés) et b) soient dans les limites de l'égalité des chances³⁰. La dimension égalitariste que suggère le principe de différence renvoie à l'acceptation des inégalités pourvu que celles-ci soient au plus grand bénéfice des plus défavorisés. C'est sur la base

²⁸ Rawls sera abordé de façon plus détaillée dans les prochaines sections.

²⁹ De nombreux auteurs ont critiqué le contexte idéal et abstrait dans lequel les deux principes de justice sont élaborés. Ce sont ces présupposés sur le caractère déraciné de l'individu que des communautariens comme Sandel et MacIntyre dénoncent (MacIntyre 2006; Sandel 1982). Bien que les critiques des communautariens diffèrent, elles ont en commun de souligner le rôle incontournable de la communauté dans la constitution de l'individu selon Mulhall et Swift (Mulhall et Swift pp. 160-4). En outre, l'individu ne peut exister sans la communauté et aucune essence présupposée ne lui est associée. Comme le souligne Taylor dans *L'atomisme*, l'individu est un être situé au départ et ne peut être extrait de son contexte (Mulhall et Swift 1996; De-Shalit 1992; Caney 1992; Gutmann 1985; Sandel 1982; MacIntyre 2006; Taylor 1997).

³⁰ Textuellement : « En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous. » (Rawls 1997, 91) Soulignons au passage l'importance de la priorité lexicale des principes est fondamentale à l'approche libérale de Rawls.

de ce principe que la justice distributive sera revendiquée à l'échelle internationale.

Il existe plusieurs versions du cosmopolitisme, mais c'est la morale kantienne et la théorie basée sur les droits qui ont davantage inspiré les cosmopolites. Charles Beitz et Thomas Pogge sont les figures généralement associées à ce type de cosmopolitisme en théorie politique. Sur la base d'une critique de l'analogie hobbesienne de l'individu et l'État, Beitz établit sa version d'une théorie politique internationale qui s'inspire de la théorie de la justice de Rawls pour l'appliquer à un niveau international (Beitz 1979). Selon lui, les principes de justice qui sont déterminés dans la position originelle sont applicables à l'échelle de la planète et entre les États. De la même façon, il est possible d'élaborer des principes moraux qui guident l'action politique étant donné que leur caractère universel réside dans la capacité cosmopolitique qu'ont les individus à raisonner et à transcender leurs particularités. Pour le cosmopolite libéral, la justice n'est pas arbitraire, peu importe les frontières : elle a un caractère universel. De ce point de vue, les inégalités, quelles qu'elles soient, sont injustifiables. La neutralité qui découle de ce type de cosmopolitisme est le fruit de la perspective adoptée sous le voile de l'ignorance dans la position originelle telle qu'énoncée par Rawls. Sauf que cette fois-ci, elle est appliquée et applicable à l'humanité dans son ensemble. L'individu est présenté comme étant l'unité ultime des considérations morales et comme sujet éthique. Cette perspective ontologique est commune aux cosmopolites et aux libéraux classiques³¹. Comme nous le verrons plus tard, celle-ci reflète également une conception de la moralité cosmopolitique en vertu de l'égalité morale des individus et de sa prétention à l'universalisme.

Mais cette perspective n'est pas sans objections dans la discipline, notamment de la part des réalistes ou des communautariens. L'une des principales critiques qui puissent être adressée aux cosmopolites est le niveau

³¹ Pour une analyse plus détaillée de la signification du débat libéral-communautarien pour les RI, voir Morrice (2000).

d'abstraction auquel ils font appel ainsi que la difficulté d'applicabilité, dans la pratique des RI, des principes qu'ils posent comme idéaux moraux.

D'une part, certains auteurs vont défendre un certain relativisme sur la base de la nécessité de préserver les différences et s'opposer à l'uniformisation des cultures. Il en résulte que le pluralisme et le relativisme sont défendus sur la base de la tolérance libérale (Boyle 1992, 143). D'autre part, la conception cosmopolite de la moralité apparaît pour certains comme étant une forme d'impérialisme déguisé³².

En effet, la moralité cosmopolite renvoie à des principes moraux qui sont applicables à la communauté humaine dans son ensemble. C'est le cas pour les droits humains qui sont supposément des droits universels et inaliénables. Cependant, la substance et l'origine de ceux-ci peuvent parfois entraîner des débats de même que l'application sélective de ceux-ci. Tant que le débat se déroule à l'intérieur des frontières étatiques ou de communautés politiques dotées d'institutions politiques communes, l'universalisme moral comme perspective éthique n'est pas vraiment confronté à la différence. Or, c'est dans le contexte international que ces critiques prennent un sens particulier étant donné que l'argument universaliste libéral se voit confronté à lui-même dans la réalité. C'est-à-dire qu'il fait face à la grande diversité morale, sociale, politique et culturelle qui règne sur la scène internationale.

Que l'on soit en accord avec la nécessité ou non de délimiter l'application des principes de justice, dans la réalité ceux-ci sont souvent confrontés à des limites, qu'elles soient étatiques, politiques, sociales ou culturelles. Ce qui n'est pas sans rappeler aux cosmopolites libéraux que la moralité doit être au fait de ces différences qui sont elles-mêmes bien souvent soutenues par des systèmes et des institutions politiques, sociales et économiques communes qui prennent fréquemment une forme étatique. Par exemple, de nombreux auteurs se sont intéressés à la relation qui existe entre

³² À cet égard, souvenons-nous des arguments culturalistes soulevés par les représentants officiels de Singapour et de Malaisie lors de la Conférence de Vienne en 1993 qui a été vaguement mentionné précédemment. Nous reviendrons plus en profondeur sur cette réaction « relativiste » et « culturaliste » face à l'universalisme dans le chapitre 4.

la culture d'un pays et la politique étrangère ou de sécurité qu'il adoptera³³. Ce type de recherche nous rappelle que le monde est fait de différences et qu'il existe une pluralité incontestable dans la société internationale. Dans le contexte même des démocraties libérales, la question ne se pose pas ainsi puisque l'administration des différences est en quelque sorte administrée par un seul centre de pouvoir, c'est-à-dire l'État. Mais à l'échelle internationale, de telles différences constituent un enjeu de taille pour la perspective cosmopolite qui revendique l'égalité de tous les individus sur la base de leur appartenance à l'humanité. Dans un contexte où la pensée cosmopolite cherche à se faire une place dans le domaine de la politique internationale contemporaine, l'importance des différences constitue un obstacle de taille pour la prétendue universalité du cosmopolitisme libéral.

Aussi, en ne tenant pas compte des différences culturelles et même des frontières qui divisent actuellement le monde, les perspectives universelles peuvent prendre un caractère moniste dans la mesure où la moralité et la justice sont déduites de la raison, qui a une application totalisante et unique (Lu 2000, 252). Dans ce processus, l'identité et le raisonnement de l'autre sont compris comme étant le même pour tous. En présumant que ce qui est juste pour l'humanité trouve sa source dans la raison, le cosmopolitisme est donc amené à prescrire une vision de la moralité qui est générale, parce qu'elle trouve racine dans un contexte abstrait. On suppose que cette perspective est impartiale et qu'elle est le fruit d'une subjectivité abstraite alors qu'elle résulte d'une subjectivité particulière, à un moment donné et dans un contexte donné (Rawls 1997). Young s'en prend à l'idéal de l'impartialité comme menace à la différence. Il affirme qu'il est « impossible to adopt an unsituated moral point of view, and if a point is situated, then it cannot be universal, it cannot stand apart from and understand all points of view » (Young 1990, 104).

³³ Par exemple, une partie de la littérature en RI s'intéresse à la relation entre la culture et la politique étrangère, l'identité et l'adoption de politique de sécurité (Berger 1993; Legro 1994; Kier 1995; Johnston 1995; Katzenstein 1996). Pour une évaluation de l'engouement actuel pour la culture en RI, voir (1998).

Certains internationalistes ont eux aussi affirmé leur crainte quant au caractère moniste du cosmopolitisme. Dans ce contexte, le cosmopolitisme est compris comme l'expression de la diffusion d'un pouvoir hégémonique des plus puissants. Lorsque Morgenthau se questionne pour savoir « to what extent is a nation entitled and obligated to impose its moral principles upon other nations ? », il est clair que la moralité est contextuelle (elle appartient à une nation) et qu'elle peut être « utilisée » comme un instrument d'affirmation de la puissance (Morgenthau 1979, 4). Dans cette optique, la moralité ne peut que jouer un rôle instrumental.

Ainsi, certaines actions entreprises par des acteurs étatiques sur la base de revendications morales peuvent facilement être perçues comme une instrumentalisation du discours pour des finalités distinctes. La question est d'autant plus pertinente lorsqu'on se penche sur les différentes actions que cet idéal tient à justifier. Pensons à l'utilisation de la force militaire sous prétexte de vouloir préserver les droits humains. Le réalisme comprend dès lors le discours moral comme étant purement instrumentalisé et comme étant la manifestation de la puissance hégémonique d'États intéressés. On comprend mieux pourquoi le cosmopolitisme peut susciter un réflexe de protection des identités qui dans un contexte international se manifeste souvent par une réaffirmation de la souveraineté et de la forme d'organisation politique étatique.

D'autres conceptions de la moralité ont émergé en réaction à ces deux conceptions opposées. Les perspectives rawlsiennes et de la guerre juste seront successivement abordées, ce qui nous permettra de conclure sur la capacité explicative des conceptions de la moralité privilégiées pour comprendre les enjeux éthiques internationaux.

1.3.2.3. La tradition de la guerre juste ou le paradigme légal révisé de Walzer

La perspective de la guerre juste constitue une autre approche morale dont le succès a été rétabli suite à la publication de *Just and Unjust Wars* de Micheal

Walzer (Walzer 2000). Tout en reconnaissant que la structure fondamentale du système international soit fondée sur des entités souveraines et indépendantes, Walzer propose une révision du paradigme légal³⁴. Il va chercher à l'assouplir alors que celui-ci condamne l'intervention dans les affaires internes des États³⁵. C'est principalement sur la base du libéralisme et des arguments kantien et utilitaristes que Walzer intègre le principe d'autodétermination à sa théorie de la guerre juste (*ad bellum* et *in bello*) (Smith 1997, 4)³⁶. Dans cette perspective, les droits collectifs acquièrent une dimension morale et ne sont pas réductibles aux droits individuels qui seraient détenus par tous en vertu d'une appartenance à l'humanité ou encore, aux droits des États.

La tradition de la guerre juste renvoie à deux composantes essentielles qui concernent le droit d'entrer en guerre (*jus ad bellum*) et le droit dans la guerre (*jus in bello*). Dans sa version réformée, elle constitue une alternative à

³⁴ Le paradigme légal repose sur l'analogie domestique. C'est-à-dire que comme les individus dans leur société, les États possèdent des droits au sein de la société internationale. Comme le souligne Koontz, « (t)he rights of individuals to life and liberty translate into national rights of political sovereignty and territorial integrity » (Koontz 1997, 56). Autrement dit, les droits individuels à la vie et à la liberté sont associés aux droits des États à leur intégrité territoriale et à la souveraineté politique. Cette approche est réfractaire à l'utilisation de la force pour des raisons humanitaires et limite l'intervention à des situations de défense ou de punition devant des injustices commises (Beitz 2009, 326).

³⁵ Au 21^e siècle, le seul motif valable pour utiliser la force est codifié dans la Charte onusienne. Il concerne la possibilité de se défendre ou de répondre à une agression par la force. Cette transformation est le reflet de la consolidation du système interétatique où la règle d'égalité souveraineté devient sacro-sainte. Ainsi, la version moderne de la guerre juste est teintée de cet élément incontournable de la vie politique internationale qu'est l'État. Selon Rengger, le contexte libéral influence des discussions sur la notion de guerre juste. D'une part, celle-ci était traditionnellement vécue au quotidien et applicable aux actions individuelles, ce qui peut être associé à la raison pratique. Il ne s'agissait pas d'une règle ou d'un principe applicable en cas de guerre sporadique. D'autre part, la tradition de la guerre juste est une recherche de justice ou l'absence de justice alors que la notion de guerre juste réhabilitée dans un contexte idéologique libéral doit respecter les impératifs de paix comme fondement de la liberté. Elle doit donc combiner avec cette tension entre une doctrine qui refuse la guerre comme moyen et l'utilisation de celle-ci pour garantir la perpétuation de son existence (Rengger 2002 pp. 358-61).

³⁶ Six principes concernent le droit à la guerre (*jus ad bellum*) et deux autres le droit dans la guerre (*jus in bello*). Les premiers principes sont : (1) il y a une juste cause; (2) la guerre est autorisée par une autorité légitime; (3) les belligérants sont mus par des intentions, des mobiles justes; (4) le mal causé par la guerre est justifié par le plus grand bien visé en vertu du principe de proportionnalité; (5) la guerre est un recours ultime; (6) il existe une chance raisonnable de succès. Les seconds principes renvoient : (1) l'immunité des non-combattants; (2) les actions militaires en temps de guerre ne doivent pas causer des dommages démesurés en vertu du principe de proportionnalité (En note de bas de page Chung 2009, 505).

la perspective réaliste qui a dominé l'étude de la guerre et de la paix au 21^e siècle (Elshtain 1992). En effet, Walzer a cherché à établir un rapprochement entre la notion de guerre et celle de moralité à une époque où la tradition réaliste et la conception de la moralité d'États dominant la discipline des RI. Ainsi, même s'il reconnaît les bases étatiques et la structure du système international sur lequel s'établit le paradigme légal, Walzer va critiquer la perspective réaliste qu'il décrit ainsi :

(w)ar is a world apart, where life itself is at stake, where human nature is reduced to its elemental forms, where self-interest and necessity prevail. Here men and women do what they must to save themselves and their communities, and morality and law have no place. *Inter arma slient leges*: in time of war the law is silent (Walzer 1992, 36).

Dans l'optique de la moralité d'États, la guerre est une situation particulière qui légitime la suspension de la loi en vertu de la « nécessité ». Pour Walzer, la guerre n'est pas différente des autres actions et demande à être justifiée moralement. C'est pourquoi il juge le « silence de la loi » en temps de guerre comme étant injustifié. Il suggère alors de réintégrer le jugement moral à propos de la guerre pour mettre un terme à l'exclusion mutuelle entre moralité et guerre qui persiste dans la pensée réaliste.

Pour que la société d'États reste légitime, celle-ci doit être légitime au départ. Dans un sens, si la continuité territoriale et la transcendance de l'État méritent d'être garanties, elle ne peut l'être que si elle est moralement légitime selon Walzer. Il en va de même pour le système international. Il existe donc des limites à la nécessité d'États et à l'action que les États peuvent poser en vue d'assurer leur pérennité. L'aspect légitime de la « nécessité » que Walzer cherche à intégrer suppose que des considérations autre que les seules stratégiques doivent être intégrées au calcul prudentiel. En ce sens, il ne s'oppose pas au réalisme classique qui reconnaît l'existence et le rôle de la moralité (les idées, les arguments) dans la vie politique internationale. Il questionne simplement les contours et l'étendue de la notion de « nécessité » d'État revendiqués par les réalistes puisque ces derniers ne sont pas en

mesure de le faire et qu'ils sont prêts à tout sacrifier pour la perpétuation de l'État (Smith 1997, 7).

Mais la perspective communautarienne ne peut pas être directement assimilable à la moralité réaliste. Il est vrai que chez Walzer, les droits collectifs ont un statut particulier et que la communauté possède une valeur intrinsèque. Face au courant cosmopolitique, les communautariens soulignent l'importance d'une perspective qui permet de considérer l'importance du contexte sur les conceptions de la moralité. De façon générale, selon cette perspective, la communauté définit ce qu'est la moralité et se situe à l'opposée de l'idée selon laquelle il existerait un point d'Archimède à partir duquel on pourrait juger d'une situation. Walzer s'oppose au caractère fondationnel de la moralité et suggère plutôt que celle-ci émerge d'une perspective particulariste. En effet, elle trouve ses sources dans des contextes politiques, sociaux et culturels particuliers et étant donné ce caractère localisé, son application ne peut donc pas être globale (Walzer 2006).

Dans ce contexte, l'émancipation et la reconnaissance des droits individuels passent par l'émancipation nationale ou de la communauté politique (selon la perspective adoptée). Ce qui contribue parfois à limiter les débats autour de la pertinence ou non d'ériger des frontières et/ou sur la nécessité de justifier le nationalisme (Tamir 1993; Miller 1995). C'est pourquoi certains vont affirmer que la perspective communautarienne, dans un contexte international, constitue finalement une variante de la moralité d'États.

En effet, on associe souvent la perspective communautarienne à la tradition réaliste dans la mesure où, en vertu de l'importance morale qu'elle accorde aux droits collectifs, celle-ci semble conforter la légitimité de l'État comme acteur principal des RI. En effet, l'insistance sur la définition de la moralité dans la communauté renforce l'idée de non-intervention étant donné que Walzer suppose que les communautés sont elles-mêmes en mesure de décider ce qui est moralement bon pour elles. De plus, en vertu de la place

accordée à l'autodétermination et à cet égard de l'importance accordée à la non-ingérence dans les affaires internes des États, cela laisse penser que Walzer est disposé à endosser des régimes à l'opposé des démocraties libérales, pourvu qu'il n'y ait pas de situation de suprême urgence (Doppelt 1978, 7). En effet, étant donné que pour lui, l'espace moral se définit et se justifie au sein de la communauté plutôt que dans une perspective universelle, la possibilité de juger de certains régimes est par conséquent largement restreinte.

En effet, du point de vue communautarien, le contexte social joue un rôle significatif dans l'établissement des paramètres de la moralité. C'est pourquoi on accuse les plus durs d'entre eux de relativisme alors que l'expression des droits est circonscrite aux contextes culturels, historiques ou est délimitée par les frontières territoriales. D'un point de vue philosophique, cette contestation quant à l'applicabilité universelle des principes de justice, soutenue également par les communautariens, permet de remettre en question la perspective à partir de laquelle le jugement éthique devrait être effectué sur la base des droits humains. Mais cela signifie également que si l'établissement d'un point d'Archimède « facilite » le jugement éthique, il n'aide toutefois pas à rendre compte du monde empirique et des différences qui caractérisent la société internationale et par conséquent, du rôle du discours moral dans un tel contexte.

Afin d'éviter cette critique de relativisme moral, Walzer suggère que malgré l'origine contextuelle de la moralité, il existe un code minimal global. Il affirme que « morality is thick from the beginning, culturally integrated, fully resonant, and it reveals itself thinly only on specific occasions, when moral language is turned to specific purposes » (Walzer, 4). Cette moralité minimale ou « thin » est importante dans la mesure où elle offre une perspective critique et une dimension solidaire qui dépasse les communautés sans pour autant proposer une approche universaliste puisqu'elle prend naissance dans des contextes particuliers. De la sorte, la perspective de

Walzer se distingue des réalistes pour qui l'action éthique est impossible au-delà des frontières étatiques.

Ainsi, même si Walzer adopte au départ le paradigme légal et l'analogie domestique pour jeter les bases de sa théorie, il soutient que cette dernière est en réalité une « doctrine des droits humains » (Walzer 2000, xxx). Comme le souligne justement Hutchings, en reconnaissant les droits collectifs, la perspective communautarienne repose sur une conception contractuelle de l'État où les droits individuels sont fondamentaux (Hutchings 1999). En ce sens, le communautarisme se distingue du réalisme pour qui la morale est subordonnée à l'État et accorde néanmoins une place prépondérante aux droits individuels.

En effet, Walzer ne rejette pas la possibilité qu'un État ou un groupe d'États intervienne lorsque des individus sont menacés. Pour lui, les États qui s'attaquent à leur population ne méritent pas la capacité à s'autodéterminer puisqu'il viole la raison même de leur existence. Ainsi, l'idée que l'intervention puisse être légitime dans certaines situations (d'extrêmes urgences) renvoie plus directement à la place que Walzer accorde aux droits humains dans sa théorie. À cet égard, Walzer se distingue entre autres des réalistes pour qui l'action éthique est impossible au-delà des frontières étatiques. En effet, la révision du paradigme légal qu'il propose permet l'utilisation de la force dans trois contextes autres que dans le cas d'agression. Il affirme que : « State can be invaded and wars justly begun to assist secessionist movements (once they have demonstrated their representative character) to balance the prior interventions of other powers, and to rescue people threatened with massacres »³⁷. Il ajoute que ces actions « uphold the values of individual life and communal liberty of which sovereignty itself is merely an expression » (Walzer 2000). Dans ce contexte, même si la

³⁷ Doppelt résume ainsi les trois cas d'exception où le paradigme légal mérite d'être ignoré et où l'intervention peut être moralement acceptable chez Walzer : 1) l'intervention humanitaire lorsqu'un peuple fait face à un massacre ou à un déplacement forcé ; 2) la contre-intervention dans le cas où un État tiers serait déjà intervenu, et ce, afin d'équilibrer les forces en présence et 3) lorsque deux communautés politiques coexistent sur un même territoire et que l'une (le gouvernement) empêche l'autre de faire sécession (Doppelt 1978).

préservation de la souveraineté des États importe, sa légitimité repose sur les droits humains et collectifs. En effet, si pour lui la communauté possède une valeur intrinsèque, elle demeure néanmoins tributaire des droits individuels. Ce statut accordé simultanément aux droits individuels et aux droits collectifs fait en sorte que la perspective de Walzer oscille entre le réalisme et le cosmopolitisme³⁸. Une tension survient entre cette volonté de reconnaître le paradigme légaliste et la société d'États et l'argument plus universel des droits de la personne qu'il cherche à défendre dans le cas par exemple, d'une suprême urgence (Chung 2009; Smith 1997, 15).

Mais contrairement à l'approche de Rawls qui offre une conception de la justice comme point de départ, Michael Walzer propose une approche casuistique qui privilégie la résolution des problèmes moraux dans la pratique. Les solutions apportées doivent donc tenir compte des différents contextes dans lesquels ils évoluent et c'est pourquoi Walzer use d'un grand nombre d'exemples historiques pour illustrer son propos. La conception de la moralité qu'il défend est par conséquent remaniée au gré des contextes et s'inscrit dans la raison pratique plutôt que dans l'établissement de règles et de principes (Rengger 2002, 360).

Cette perspective qui limite la moralité aux contextes de son application nous apparaît toute aussi limitée pour comprendre le rôle de la moralité dans la société internationale. Derrière l'argument plus libéral de Walzer, l'État reste central et légitime au sein de la société internationale, et ce, en vertu de la présomption morale selon laquelle l'adéquation entre une communauté et son gouvernement est nécessaire (Walzer 1980, 212). L'intégrité territoriale se fonde sur le droit à l'autodétermination des collectivités, ce qui tend à reproduire le modèle interétatique. C'est ce qui fera dire à certains de ses critiques qu'il soutient une approche centrée autour de l'État qui endosse le *statu quo* (Hendrickson 1997, 29). En ce sens, même s'il

³⁸ À ce propos, Hutchings affirme que le « communitarianism in the international context slips between realism, in which the forces of nature dictate the outcomes of politics, and moral cosmopolitanism in which the ground for collective right is the prior right of individuals » (Hutchings 1999, 46).

affirme que les droits des États reposent ultimement sur les droits des individus, la valeur qu'il accorde à la communauté le fait pencher davantage vers un renforcement de l'ordre existant (Hendrickson 1997, 29). De plus, ajoutons que même si la décision d'intervenir sur la base des droits humains est prise, ce sont les États qui demeurent les agents responsables de l'application de cette décision étant donné qu'ils sont, dans le contexte mondial actuel, les acteurs principaux du système international. On constate que la perspective casuistique de Walzer qui insère la réflexion morale dans un contexte constitue finalement un frein à la place qu'il souhaite accorder aux droits humains.

Pendant les années 1990, un certain nombre d'interventions humanitaires ont été entreprises sous prétexte de préserver les droits humains. La perspective de la guerre juste s'est avérée être une voie normative attrayante, permettant de dépasser le paradigme légaliste qui s'oppose à toutes interventions si elle n'est pas effectuée en cas de légitime défense³⁹. Certains ont jugé les paramètres de Walzer beaucoup trop limités alors que d'autres vont chercher à défendre la non-intervention comme un devoir⁴⁰. Ce qui est frappant est que malgré l'intention de dépasser les antagonismes libéraux et réalistes, la perspective communautarienne ne parvient pas à présenter l'enjeu sous une forme autre qu'une tension entre la nécessité de protéger les droits humains et celle de préserver la souveraineté. Finalement, la théorie qu'il propose absorbe ces deux éléments incontournables de la vie politique internationale sans pour autant remettre en question ces concepts, notamment les droits humains.

En effet, le discours moral et son rôle ne font pas l'objet d'une remise en question chez Walzer. Bien que Walzer admette le caractère particulier de ces droits au départ pour ensuite affirmer qu'ils peuvent à un certain moment

³⁹ D'ailleurs, le *Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États* fût largement inspiré de cette approche (Canada 2001).

⁴⁰ Par exemple, Hendrickson critique la manière dont Walzer et les défenseurs de sa pensée ont repris la pensée réaliste. Cette critique comporte également une justification pour poser des limites à l'intervention, notamment pour éviter les abus pernicieux de certains États. Selon lui, la perspective de Walzer est beaucoup trop permissive à plusieurs égards (Hendrickson 1997, 53).

être « thin », il ne questionne pas les étapes qui ont permis à ce discours de se hisser comme fondement moral pour sa théorie. La perspective de la guerre juste ne permet pas de comprendre quel rôle joue une moralité au sein du système interétatique et comment celle parvient à occuper une telle place en transcendant les États et leurs intérêts propres. En effet, avant que les États ne puissent « instrumentaliser » ce discours, il est nécessaire qu'il trouve écho dans la communauté internationale.

Parallèlement, Walzer n'hésite pas à adopter une conception de la souveraineté qui intègre les postulats libéraux du contrat social reposant sur les droits individuels. Bref, la souveraineté fait l'objet d'une révision normative, mais pas les droits humains chez Walzer. Même si les droits ne sont pas antérieurs à la vie en société, ils constituent l'enjeu ultime du débat et possèdent une valeur absolue. En ce sens, la perspective communautarienne de Walzer, pas plus que la perspective cosmopolite présentée plus haut, ne se questionne sur la place qu'occupe le discours moral des droits dans la société internationale. En effet, les droits collectifs méritent d'être préservés et c'est en ce sens que la thèse de la guerre juste est un frein à la notion de « nécessité » réaliste. Toutefois, elle semble plutôt présumer que les droits existent sans se questionner sur les dimensions politiques qui pourraient participer à la construction de ce discours. Voyons maintenant en quoi la perspective communautarienne de Rawls diffère de celles présentées jusqu'à maintenant.

1.3.2.4. La perspective communautarienne de Rawls

Nous avons abordé Rawls dans la section sur le cosmopolitisme puisqu'à l'origine, la théorie de la justice qu'il formule s'insère dans le cadre d'une conception libérale de la justice (Rawls 1997). Cette approche fera l'objet de nombreuses critiques, ce qui conduira Rawls à faire plus de place au pluralisme et aux différentes conceptions de la justice dans *Libéralisme*

politique (Rawls 2006a)⁴¹. *The Law of Peoples* s'inscrit pour certains en rupture avec la démarche entreprise dans *Théorie de la justice* même si la méthode employée pour arriver à des principes de justice demeure celle de la position originelle. Néanmoins, la perspective adoptée s'inscrit davantage dans la lignée du libéralisme politique alors que le pluralisme constitue le fondement pour assurer un ordre juste au niveau international.

Tout comme Walzer, Rawls reconnaît l'autonomie et la souveraineté des États sur la scène internationale. Toutefois, il s'oppose à la perspective réaliste et à la doctrine de la nécessité en cherchant à poser des limites à la souveraineté des États autant au niveau externe qu'interne. Pour lui, le peuple plutôt que l'État est le sujet éthique (Pettit 2006). Ce déplacement lui permet d'aller au-delà de la raison d'État comme principe d'action et même d'imposer des contraintes à cette doctrine⁴². D'une part, les États souverains doivent respecter le principe de sécurité collective. L'utilisation de la force est interdite sauf pour se défendre contre une agression. D'autre part, ceux-ci sont tenus de respecter les droits humains sans quoi la communauté internationale pourra intervenir en cas de violations graves. Les limites qu'il propose sont le reflet de l'ordre interétatique de l'après-guerre. À ces contraintes, Rawls ajoute que les États développés ont le devoir de venir en aide aux sociétés les plus démunies. Mais ce n'est pas pour autant que *The*

⁴¹ Suite aux critiques, Rawls a reconsidéré sa position d'abord dans *Libéralisme politique* et ensuite dans *The Laws of Peoples*. Dans ce contexte, la dimension métaphysique associée à la notion de raison chez Kant devient le « raisonnable » chez Rawls. Comme le précise Rawls pour se distinguer de l'établissement de prémisses tenues pour vrai : « Thus, the aim of justice as fairness as a political conception is practical, and not metaphysical or epistemological. That is, it presents itself not as a conception of justice that is true, but one that can serve as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons » (Rawls 1985). Nous reviendrons plus tard sur l'évolution de la pensée de Rawls dans *The Law of Peoples* et sur le consensus par recoupement qu'il propose (Rawls 1997, 2006a, 2006b).

⁴² Dans *Théorie de la justice*, les termes de « peuples », « nations » et « États » sont utilisés de manière interchangeable. Pour Rawls, les représentants de chacune des Nations correspondent aux partenaires désintéressés de la position originelle. Les principes qui en résultent constituent la base du droit des Gens. Dans *The Law of Peoples*, les peuples constituent les sujets éthiques, ce qui permet à Rawls de faire la distinction entre ce que l'État rationnel recherche (réalisme) et ce que le peuple libéral raisonnable recherche (Boucher 2006, 22).

Law of Peoples constitue la version internationale de *Théorie de la justice* comme nous le verrons dans les paragraphes suivants.

Pour appliquer sa théorie de la justice au niveau international, Rawls utilise à nouveau la méthode de la position originelle et du voile de l'ignorance⁴³. Cette fois-ci, les partenaires sont des peuples plutôt que des individus⁴⁴. Rawls s'oppose aux cosmopolites libéraux d'abord puisque les individus ne constituent pas les sujets éthiques sur la scène internationale. Ce sont plutôt les peuples qui occupent cet espace et ils sont assimilables à la psychologie des agents individuels (Pettit 2006). Ceux-ci sont représentés par leur gouvernement qui est considéré comme « l'organisation politique du peuple » (Rawls 1999, 26)⁴⁵.

Ces gouvernements peuvent être ou non représentatifs du peuple. Seuls les gouvernements légitimes sont considérés comme membres des sociétés bien ordonnées et sont jugés aptes à participer à l'élaboration des principes phares de la Société des peuples. Pour être légitimes, les peuples doivent entre autres honorer la conception minimale des droits fondamentaux proposée par Rawls (voir ci-bas). Celle-ci sous-tend également le seuil minimal nécessaire à l'intégration à terme des États hors-la-loi, absolutistes bienveillants ou défavorisés à la Société des peuples⁴⁶. Le peuple comme sujet éthique permet à Rawls de prendre des distances face à une conception de la moralité d'États tout en reconnaissant une perspective ontologique sociale plutôt qu'individualisante.

⁴³ La démarche qui mène aux principes de justice a été brièvement abordée dans la section sur le cosmopolitisme libéral, page 35 du présent chapitre.

⁴⁴ Les huit principes de base de la charte du droit des peuples sont les suivants : « 1. Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples. 2. People are to observe treaties and undertakings. 3. People are equal and are parties to the agreements that bind them. 4. People are to observe a duty of non-intervention. 5. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense. 6. Peoples are to honor human rights. 7. Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war. 8. Peoples have a duty to assist other people living under unfavourable conditions that prevent their having a just decent political and social regime » (Rawls 1999, 37).

⁴⁵ Traduction libre.

⁴⁶ Pettit remarque que Rawls réserve le terme peuples aux sociétés bien ordonnées, c'est-à-dire aux peuples libéraux ou décents. Les régimes hors la loi, défavorisés ou absolutistes bienveillants sont plutôt étiquetés en tant que « société », « État » ou « pays » (Pettit 2006, 42).

L'argumentation de Rawls propose deux positions originelles internationales qui mettent en scène les peuples : l'une où les peuples représentés seraient des sociétés démocratiques libérales et l'autre, des peuples provenant de sociétés ordonnées hiérarchiques⁴⁷. Il en arrive à la conclusion que dans les deux cas, les partenaires arriveraient à des principes similaires tout en admettant que les derniers cherchent à limiter la protection des droits (Paden 1997)⁴⁸.

Rawls établit toutefois une distinction entre la théorie idéale et la théorie non-idéale. La première concerne les principes de justice qui définissent les paramètres d'une société juste des peuples. Il est présumé que ceux-ci sont acceptés puisqu'ils sont le fruit des délibérations des sociétés bien ordonnées. La seconde permet d'envisager des solutions dans un contexte où il existe des régimes hors la loi et des sociétés qui bénéficient de conditions non favorables. Il existe deux types de théories non idéales qui font face à autant de problèmes différents : le cas des régimes qui ne respectent pas le droit des peuples et les cas où des conditions défavorables empêchent certains peuples d'atteindre le statut de régime bien ordonné (Rawls 1999, 90).

⁴⁷ Notons toutefois que Rawls énumère trois conditions de participation essentielle minimale pour que les sociétés hiérarchiques puissent participer aux délibérations visant à déterminer les principes de justice. Les trois conditions sont que ces régimes 1) doivent respecter les paix et ne pas être expansionnistes 2) que leur système de lois satisfasse les conditions essentielles de légitimité aux yeux de sa population et 3) qu'ils honorent les droits humains fondamentaux.

⁴⁸ Rawls cherche à contourner la critique d'impérialisme en tentant de justifier les mêmes principes sur la base d'intérêts qui a priori pourraient sembler différents. Il cherche à démontrer que des peuples raisonnables en arriveraient aux mêmes conclusions quant aux principes qu'il est nécessaire de préserver, et ce, tout en relativisant la place des droits humains dans le portrait. Notons que Rawls souligne l'importance dont doivent faire preuve les sociétés libérales face aux droits que reconnaissent les sociétés hiérarchiques. Mais pour lui, le plus important pour l'atteinte d'une société juste, c'est la défense du pluralisme dans les institutions politiques de base. C'est ce qui constitue l'essentiel de sa conception politique de la justice pour la société politique des gens et qui avait été défendue dans *Libéralisme politique*. Il affirme que : « For given the pluralism of democratic societies – a pluralism that is best seen as the outcome of the exercise of human reason under free institutions and that can only be undone by the oppressive use of state power – affirming such a public conception and the basic political institutions it supports is the most reasonable basis of social unity available to us » (Rawls 1993, 68).

Dans le premier cas, le non-respect du droit des peuples peut se manifester par des volontés expansionnistes d'États qui, par leurs actions, transgresseraient la limite d'utilisation de la force pour faire avancer leur propre intérêt. Il en va de même pour les violations massives des droits humains qui pourraient survenir. Dans ces cas, la théorie non idéale légitime l'utilisation de la force contre ces régimes. Ainsi, Rawls affirme que « the only legitimate grounds of the right to war against outlaw regimes is the defense of the society of well-ordered peoples and, in grave cases, of innocent persons subject to those regimes and the protection of their human rights » (Rawls 1993, 61). Outre les interventions qui sont une option pour les situations d'urgence, Rawls souligne l'importance de garder à l'esprit qu'à long terme, l'objectif est de rallier ces régimes aux sociétés ordonnées. À cet égard, l'établissement d'institutions et de pratiques plus transparentes dans ces États doit être encouragé au moyen des politiques étrangères des sociétés ordonnées allant dans ce sens et par les institutions internationales. Rawls affirme que ces moyens doivent être accompagnés de moyens de pression pour amener les États hors-la-loi à respecter les normes internationales (par exemple, le refus de toute aide économique ou au développement, leur exclusion en tant que membres à part entière des régimes de coopération afin de leur interdire les bénéfices, etc. (Rawls 1993, 62).

Dans le cas des peuples qui sont défavorisés, Rawls ne croit pas que le principe de différence puisse être appliqué de la même façon qu'il puisse l'être dans les sociétés démocratiques⁴⁹. La perspective constructiviste de la conception politique de la justice que défend Rawls dans *Libéralisme politique* l'empêche de croire que les mêmes principes de justice applicables à l'intérieur des sociétés démocratiques s'appliqueront à la société des peuples. Selon lui, ce n'est pas le manque de ressources qui constitue la source du problème dans le cas de pays ayant des conditions non favorables, mais plutôt la structure sociale de base. Rawls rejette donc la justice comme équité

⁴⁹ À ce titre, il s'oppose à la perspective de Beitz (1979) et sera critiqué notamment par Pogge (1994). Voir aussi Paden (1997).

revendiquée par les cosmopolites à l'échelle globale. Pour lui, le principe de différence ne peut pas être étendu au-delà des frontières et la diminution des inégalités ne constitue pas un principe en soi. Il défend plutôt le principe du développement qui lui repose sur sa conception des droits humains, mais qui n'impose pas une institutionnalisation de mécanisme de redistribution⁵⁰. La pensée de Rawls est plutôt tournée vers une volonté de contraindre les États et de mettre sur pied des institutions pour mettre fin graduellement aux régimes qui sont caractérisés par des élites corrompues, par l'assujettissement des femmes et par des gouvernements oppressifs (Rawls 1993, 64). Il ne s'agit pas d'atténuer les inégalités économiques comme certains libéraux cosmopolites le suggèrent (Beitz 1979; Pogge 1989, 1994).

La défense des plus démunis, si elle ne passe pas par l'institutionnalisation de l'égalitarisme à l'échelle internationale, est toutefois soutenue par la défense des droits humains fondamentaux. Il s'agit là d'une première raison qui rend les droits importants dans la théorie de Rawls. Une autre raison qui rend les droits incontournables dans *The Law of Peoples* est que ceux-ci constituent l'un des critères pour juger de la décence des sociétés hiérarchiques. En effet, le respect des droits fondamentaux constitue l'une des conditions minimales pour participer à une Société de Peuples politique juste et par conséquent à la formulation des principes de base⁵¹. Ce qui signifie que les Peuples ne les honorant pas seront exclus de la Société des peuples et ne se verront pas accorder le droit de participer à la formulation des principes justes. Il ne va pas sans dire que cette catégorisation implique qu'un bon nombre de peuples ne puissent pas être représentés et sont exclus de la participation à la formulation des principes qui guident la vie politique internationale. Surtout si les droits en question sont tous ces droits inclus dans la Charte internationale.

⁵⁰ Seymour (1999) soutient que le principe de développement, sans se substituer au principe de différence, peut constituer une voie vers l'égalitarisme.

⁵¹ Les deux autres étant que les sociétés hiérarchiques 1) doivent être pacifiques et parvenir à leurs fins de manière légitime par voie diplomatique, par le commerce ou tout autres moyens pacifiques et 2) leur système légal s'applique également à toutes les personnes sur son territoire (Rawls 1993 pp. 50-3).

Rawls a sans doute vu venir la critique impérialiste. C'est pourquoi il la contourne en limitant au minimum les droits servant de critères pour distinguer les États décents des autres États. Par conséquent, il distingue les droits humains assimilables à une conception politique libérale de la justice et les « urgent rights »⁵². Il circonscrit ainsi ces derniers :

Among the human rights are the right to life (to the means of subsistence and security); to liberty (to freedom from slavery, serfdom, and forced occupation); and to a sufficient measure of liberty of conscience to ensure freedom of religion and thought; to property (personal property); and to formal equality expressed by the rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly) (Rawls 1999, 65).

Ces droits humains ne peuvent pas être considérés comme essentiellement libéraux ou locaux, puisque qu'ils sont nécessaires, selon lui, à tout système de coopération sociale et qu'ils ne dépendent pas d'une conception particulière de la nature humaine ou d'une doctrine globale⁵³. Il s'agit en fait des droits nécessaires aux individus pour remplir leurs devoirs et obligations dans un contexte de coopération sociale (Rawls 1999, 68). Ils sont donc à distinguer par leur caractère associationniste puisqu'ils reconnaissent l'individu comme faisant partie de groupes avant tout.

Rawls propose une liste de droits qui peut néanmoins s'étendre. La perspective constructiviste suppose que ceux-ci puissent occuper un plus grand espace si les membres de la Société des Gens en conviennent⁵⁴. Comme

⁵² Ce qui lui attirera des critiques de la part de ceux qui pensent que la liste de droits fondamentaux n'est pas suffisamment longue (Buchanan 2006; Tesón 1995).

⁵³ L'argument de Rawls est soutenu comme suit : « The Law of Peoples does not say, for example, that human beings are moral persons and have equal worth in the eyes of God; or that they have certain moral and intellectual powers that entitle them to these rights. To argue in these ways would involve religious or philosophical doctrines that many decent hierarchical peoples might reject as liberal or democratic, or as in some way distinctive of Western political tradition and prejudicial to other cultures. Still, the Law of Peoples does not deny these doctrines » (Rawls 1999, 68).

⁵⁴ « (A) constructivist liberal doctrine is universal in its reach once it is extended to give principles for all politically relevant subjects, including a law of people for the most comprehensive subject, the political society of peoples. Its authority rests on the principles and conceptions of practical reason but only on these as suitably adjusted to apply to different subjects as they arise in sequence, and always assuming as well that these principles

le souligne Wilkins (2008 pp. 112-3), on peut supposer que la formule du consensus par recoupement fonctionne également pour déterminer les principes moraux qui vont guider la Société des Peuples. Néanmoins, il faut avant tout être considéré comme membre de la Société des Gens pour avoir le privilège de participer à la formulation des principes moraux.

La notion de droits fondamentaux, aussi minimale soit-elle dans *The Law of Peoples* joue un rôle important puisque comme chez Walzer, une violation grave de ces droits peut servir à justifier l'utilisation de la force dans d'autres circonstances que la légitime défense. Tout comme Walzer, Rawls n'est pas très précis quant à la nature de ces droits malgré toute l'importance que ceux-ci se voient accorder dans sa théorie. Comme le soulignent Hinsch et Stepanians (2006), Rawls semble plutôt présumer que ceux-ci relèvent du sens commun que de chercher à comprendre l'origine et l'importance capitale que peut jouer ce discours moral dans la société internationale. C'est d'ailleurs pour cette raison que la contribution de cette approche ne nous permet pas de comprendre la place qu'occupent les droits sur la scène internationale.

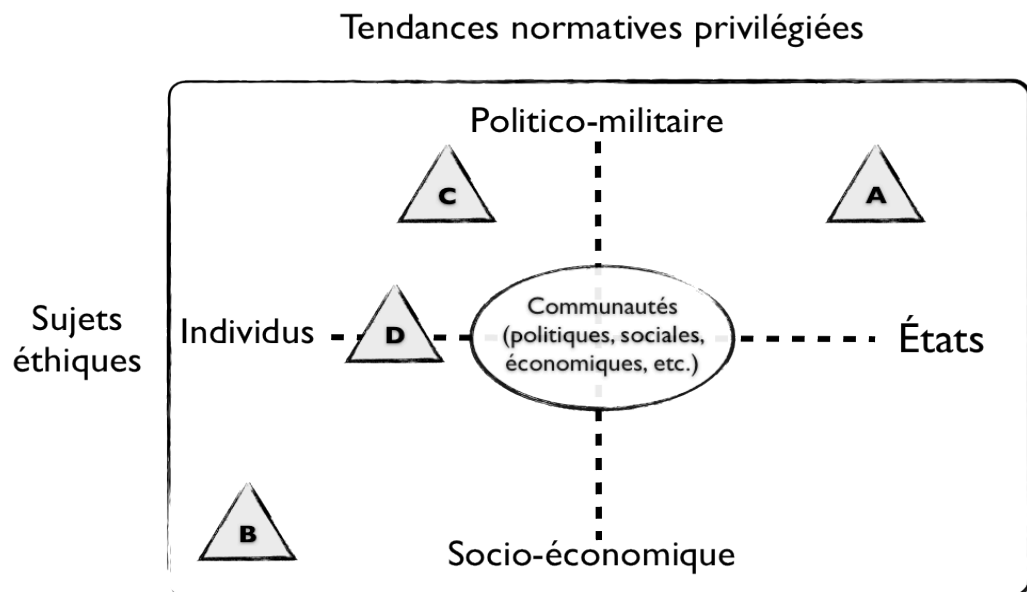
Enfin, la conception de la moralité proposée par Rawls ne remet pas en question le discours moral des droits humains. Même si elle tient compte du contexte interétatique dans lequel s'effectuent les choix éthiques et qu'elle cherche à intégrer cette dimension à son approche normative, elle ne tient pas compte des relations de pouvoir qui peuvent caractériser ce contexte et par conséquent avoir une influence sur le contexte normatif qui domine la scène politique internationale. Même si Rawls a cherché à éviter les critiques d'impérialisme en réduisant au maximum les droits fondamentaux pour une Société des peuples juste, il n'en demeure pas moins qu'il reste muet sur l'origine et la justification universelle de ceux-ci.

are endorsed on due reflection by the reasonable agents to whom the corresponding principles apply » (Rawls 1993, 41).

1.4. Synthèse sur les conceptions de la moralité

Après avoir passé en revue nos quatre conceptions de la moralité, nous sommes maintenant en mesure d'en résumer les principales orientations en référence aux axes présentés plus haut. Les perspectives divergent selon les sujets éthiques qu'ils proposent et selon la tendance normative qu'ils défendent et c'est ce que nous souhaitons faire ressortir dans la figure présente.

Figure 2 : Les conceptions de la moralité



D'abord, nous avons présenté la moralité d'États qui selon la tradition accordait la préséance à l'État sur tout autre sujet éthique. Sur cette figure, la lettre « A » correspond à cette perspective. Selon cette dernière, la doctrine de la nécessité est mise à l'avant-plan et permet de justifier toutes actions pourvu qu'elle assure la survie de l'État, politiquement comme militairement. Le discours moral est dans ce contexte subordonné à la raison d'État et ne peut être compris autrement que de manière instrumentale. De ce point de vue, l'adoption et l'utilisation par les États d'un tel discours normatif sont comprises comme un moyen pour faire avancer les intérêts politiques et

militaires de l'État. Le principe non interventionniste est défendu puisque la souveraineté étatique est considérée comme sacrée. Dans le cas où des interventions surviennent, elles sont automatiquement perçues comme une volonté impérialiste de la part d'États qui cherchent à augmenter leurs capacités dans un système anarchique⁵⁵. Paradoxalement, l'intervention est reconnue comme naturelle pour l'État alors que la moralité d'États cherche également à contenir ce type d'actions⁵⁶. Quoi qu'il en soit, dans sa version exacerbée, le but ultime est la préservation de l'intégrité physique ou territoriale de l'État par la force⁵⁷.

La seconde approche (« B »), dans sa version extrême, s'oppose au réalisme aux deux niveaux. D'abord, cette perspective est inspirée de l'idéologie libérale et suppose que l'individu est au centre des préoccupations morales. En posant l'individu comme sujet éthique qui détient des droits en vertu de son appartenance à l'humanité, cette approche est universelle en ce qu'elle ne reconnaît pas l'existence de frontières lorsqu'il s'agit de questions morales⁵⁸. Ce qui pose évidemment un problème quant à l'applicabilité des théories qui en découlent puisque les frontières étatiques constituent un phénomène incontournable de la vie politique internationale. En ne tenant pas compte de cette dimension et en n'accordant aucune valeur aux droits collectifs, il y a inévitablement un écart entre la volonté de garantir certains droits et libertés à l'individu et l'existence des frontières étatiques. Ensuite, étant donné le caractère central de l'individu et que son émancipation ne

⁵⁵ A ce sujet, Krasner soutient que la souveraineté, comme toute norme persistante en RI, n'est pas aussi sacro-sainte que la volonté de préserver sa puissance. Elle a été et continuera d'être violée sous différents prétextes, qu'il s'agisse de souveraineté légale internationale ou westphalienne (Krasner 1999).

⁵⁶ Krasner souligne cette tension contradictoire au sein du réalisme dans la mesure où l'idée d'autopréservation peut parfois entrer en conflit avec la non-interférence. (Krasner 1999) Cette tension est également palpable entre ceux qui défendent un réalisme défensif et un réalisme offensif (Glaser et Kaufmann 1998; Mearsheimer 2001; Walt 1998b; Glaser 1994-95).

⁵⁷ Il existe bien entendu des réalistes qui reconnaissent l'importance des capacités économiques pour assurer la puissance de l'État. On peut donc imaginer que le point « B » s'étende vers le bas, mais toujours le long de l'extrême droite de la figure. En effet, ceci ne change en rien la centralité accordée à l'État comme sujet éthique et le fait que toutes actions, morales ou non, lui soient subordonnées.

⁵⁸ Ici encore, la position présentée est extrême et de nombreux philosophes ont réfléchi à la question de l'importance ou non des frontières nationales dans la réflexion morale. Entre autres, voir Scheffler (2001, 1999) et Tan (2004b).

ne passe pas par l'appartenance à un groupe, la défense du cosmopolitisme passe par le développement humain et la défense des droits en toutes circonstances. C'est pourquoi les principaux auteurs qui défendent cette approche sont attachés à la justice distributive et à l'atténuation des inégalités entre tous les individus à l'échelle internationale. Ajoutons que dans ce contexte, les limites de l'intervention sont particulièrement difficiles à tracer étant donné que la moralité ne connaît pas de frontières (Luban 1980).

D'un côté, la moralité d'États explique mal comment un discours moral parvient à s'imposer et pourquoi il acquiert une telle notoriété plutôt qu'un autre discours sur la scène politique internationale. Aussi, comment se fait-il que ce discours soit parvenu à modifier le comportement de certains États qui en principe ne devraient que chercher à assurer leur intégrité territoriale? Adoptent-ils un discours moral uniquement pour leur survie? Même si c'était le cas, la moralité d'États ne nous permet pas de comprendre l'origine d'un tel discours et sa nécessité pour la survie de l'État, c'est-à-dire son rôle. En somme, la conception de la moralité d'États explique mal ce phénomène qu'est la présence de discours moraux à l'échelle internationale et sa perpétuation.

De l'autre côté, l'idéal de la moralité cosmopolitique, s'il permet de comprendre le discours moral comme étant une forme morale idéale à atteindre, peut également être critiqué pour son incapacité à expliquer pourquoi ce discours est appliqué de façon arbitraire. Le fait de ne pas tenir compte des circonstances et du contexte international dans lequel la moralité se définit nous permet de rejeter cette conception de la moralité pour comprendre la place qu'occupe le discours moral en RI. En effet, les rapports de force existants dans la société internationale ne sont pas considérés dans la définition de ce qu'est la moralité et par conséquent, le caractère universaliste n'est aucunement remis en doute chez ces auteurs. Les droits humains sont essentiellement considérés comme un idéal à atteindre. Dès lors, comment expliquer le rôle du discours moral s'il n'est pas exclusivement un instrument de politique ou encore un principe moral universel? Et comment expliquer

que l'application de celui-ci se fasse souvent de manière inconsistante? Il en résulte que les enjeux éthiques posés en ces termes ne tiennent pas compte de ces dimensions associées au pouvoir. Les limites et contours de l'applicabilité se posent néanmoins face à l'instrumentalisation possible du discours moral.

Les perspectives morales de Walzer (« C ») et Rawls (« D ») que nous avons brièvement présentées s'inscrivent dans une logique où elles limitent à la fois le cosmopolitisme libéral et à la fois à l'action étatique. Même si ces deux approches reconnaissent les droits humains comme fondement moral et ainsi la place de l'individu comme sujet éthique, il n'en demeure pas moins qu'elles reconnaissent la valeur intrinsèque de la communauté en l'intégrant à l'analyse. Ainsi, le sujet éthique individuel cohabite avec la reconnaissance de sujets éthiques sociaux et d'une ontologie sociale.

Walzer propose une approche qui pose les communautés politiques comme sujets éthiques. En faisant cela, il accorde une attention toute particulière aux droits collectifs et à l'autodétermination des peuples. C'est pourquoi Walzer, tout comme Mill, reconnaît la légitimité de certains types d'intervention pour soutenir l'autodétermination de peuples ayant démontré leur qualité de nation par une lutte déterminée envers une autorité répressive (Doyle 2010). Il reconnaît la communauté politique comme un bien intrinsèque puisqu'il s'agit d'un lieu permettant de sécuriser les droits individuels. Cette approche dualiste demande donc à s'exercer dans la pratique et selon les cas qui se présentent.

Rawls adopte également une perspective communautarienne tout aussi dualiste. Cependant, à la différence de Walzer qui offre une approche casuistique, Rawls pose une typologie d'États selon leur qualité morale, c'est-à-dire selon le type de souveraineté qu'ils représentent. Walzer met également les droits humains au centre de sa théorie. Il n'en demeure pas moins que ceux-ci ne servent pas à déterminer les partenaires aptes à élaborer les principes de justice de la vie politique internationale. L'argument libéral est maintenu par Rawls de manière beaucoup plus stricte alors que l'intégration des droits fondamentaux à la conception de la souveraineté ou

de l'État légitime constitue une condition de participation à la Société des peuples.

Néanmoins, la même dualité « souveraineté étatique » versus « droits » est présente autant chez Rawls que chez Walzer sans doute en raison de la place centrale qu'occupent les droits humains comme justification centrale (Martin et Reidy 2006, 12). La tension que l'on retrouve entre les réalistes et les cosmopolites, plutôt que d'être le fruit de deux conceptions « opposées » de la moralité, est absorbée dans leurs théories respectives. Ces approches ont cherché à prendre en compte le pluralisme de la société internationale tout en intégrant la moralité à leur analyse. Elles reconnaissent à la fois la souveraineté étatique, mais de manière conditionnelle à respecter et à honorer -- pour utiliser le terme de Rawls -- les droits. Le résultat est que ces approches ne parviennent pas à dépasser la dichotomie qui caractérise l'analyse de la moralité en RI, mais qu'elles parviennent chacune à leur façon à l'absorber dans le cadre de leur théorie. Sans aucun doute, il s'agit d'avenues solides et intéressantes pour analyser des enjeux éthiques. Toutefois, il faut accepter d'emblée que les droits constituent un idéal moral de la société internationale. Or, étant donné les définitions contestées et l'étendue de ces mêmes droits, il nous apparaît difficile de convenir que les droits qu'ils présentent comme des droits minimaux ou « urgents » sont des droits universels. Ainsi, même si ces approches offrent des pistes normatives intéressantes, étant donné qu'elles posent les droits humains comme fondement moral pour la société internationale sans les justifier, elles ne nous permettent pas de comprendre la place qu'occupe ce discours au sein de la société internationale. Pour être en mesure de comprendre l'origine et la prépondérance de ce discours, il est nécessaire d'adopter une perspective critique qui nous permet de ne pas le tenir pour acquis sans pour autant en renier la force morale qu'il joue sur la scène internationale. Ce que les perspectives réalistes et cosmopolites ne parviennent pas à faire, ni celles de Walzer et Rawls.

Comme nous l'avons présenté au début de la revue de la littérature, la discipline s'est établie sur la base d'une dichotomie morale, celle-ci semble avoir persisté alors que les enjeux éthiques continuent souvent d'être perçus comme une tension entre la moralité d'États et la moralité cosmopolitique. Or, ces deux conceptions comprises comme étant exclusives limitent notre compréhension du rôle de la moralité en RI alors qu'elles ont tendance à reconnaître le discours des droits comme étant un idéal moral. Nous souhaitons proposer une approche qui, plutôt que de reproduire cette dichotomie chercherait à en intégrer les différents éléments. C'est pourquoi nous proposons de comprendre le discours des droits comme un discours moral hégémonique. L'approche que nous souhaitons défendre n'occupe pas un point fixe dans la figure étant donné que le sujet éthique et la tendance normative privilégiée dépendent du contexte et de la période dans laquelle le discours moral évolue. Ces deux axes auront tendance à varier selon le type d'acteurs (petits ou grands États, non étatiques, organisations internationales) plutôt que selon la conception de la moralité adoptée. Par conséquent, l'approche du discours moral hégémonique contient en elle-même une multitude de possibilités où à certains moments et dans certains contextes, un discours moral a prédominance sur les autres. Le chapitre 2 nous permet d'exposer plus en détail notre cadre théorique de même que la démarche proposée pour le mettre à l'épreuve.

Chapitre 2 : Cadre conceptuel et démarche

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté quatre conceptions de la moralité : la moralité d'États, le cosmopolitisme libéral, la théorie de la guerre juste et celle du droit des peuples. Parmi celles-ci, nous avons souligné l'importance des deux premières au sein de la discipline étant donné que les débats auxquels elles ont donné lieu ont contribué à la création de la discipline des Relations internationales. Les deux secondes s'inscrivent quant à elle dans les paramètres de la moralité d'État et cosmopolite. Nous avons souligné les limites de ces perspectives morales et nous souhaitons proposer une approche qui serait plus à même de saisir le rôle de la moralité dans la société internationale. Nous croyons que la moralité internationale devrait être comprise comme un discours hégémonique moral.

L'objectif de ce chapitre est de définir les paramètres de cette conception de la moralité et de présenter la méthode appropriée pour l'étudier. C'est d'ailleurs ce que nous comptons faire en commençant par définir le sens que nous donnons à la notion d'hégémonie. Pour en saisir toutes les subtilités et les composantes, nous allons d'abord la distinguer du concept de pouvoir. Ce qui nous amènera à considérer les différentes façons dont ces deux concepts ont été compris dans la discipline. Ensuite, nous allons préciser de quelle façon notre concept de l'hégémonie se distingue de la notion « consensus » telle que proposée par Gramsci. Cela nous permettra de préciser la nature de la relation entre la notion de pouvoir et d'hégémonie telle que nous la comprenons dans cette thèse. Une fois circonscrits, nous verrons que ces concepts accordent une place particulière au discours. Nous serons alors en mesure d'établir un pont avec la méthodologie privilégiée pour étudier cette conception de la moralité qui sera déployée dans la dernière partie de ce chapitre.

2.1. Pouvoir et hégémonie

Pour Gallie, le concept de pouvoir est un concept contesté (Gallie 1955/56)⁵⁹. Il en est ainsi entre autres parce qu'il n'existe pas un seul concept de pouvoir qui puisse être appliqué à toutes les situations⁶⁰. Il en va de même pour la notion d'hégémonie qui prend des sens différents selon les perspectives théoriques dans lesquelles elle s'inscrit. Elle est parfois considérée comme une accumulation de pouvoir selon la définition qu'elle adopte et est parfois considérée comme ayant des caractéristiques qui lui sont propres. Dans cette section, nous allons présenter quelques versions des concepts de pouvoir et d'hégémonie. Cela nous permettra de situer et de présenter la conception de l'hégémonie que nous défendons pour comprendre la place de la moralité dans les relations internationales dans la section suivante.

2.1.1. Les approches traditionnelles et le pouvoir

Selon la perspective réaliste, la notion de pouvoir est centrale à l'étude de la politique internationale depuis Thucydide (Cerny 2009). La conception machiavélienne et hobbesienne en tant que forme de domination ou de contrôle a dominé le champ des RI en raison de la prépondérance du paradigme réaliste au sein de la discipline. Au 20^e siècle, la définition de Morgenthau qui affirme que le pouvoir est « the control of x over the minds and actions of y » connaîtra un certain succès auprès des internationalistes (Morgenthau 1948, 11). Malgré l'effort considérable déployé par Morgenthau

⁵⁹ Dans la version la plus simple, Gallie affirme que les concepts contestés sont des « concepts the proper use of which inevitably involves endless disputes about their proper uses on the part of their users » (Gallie 1955/56, 169).

⁶⁰ Guzzini souligne trois raisons expliquant le caractère contesté de la notion de pouvoir. D'abord, le fait de juger une situation comme en étant une de pouvoir implique qu'il y ait possibilité de changement face à une situation où il y aurait une continuité potentielle. Ce genre de situation ne peut pas être vérifiée puisqu'une seule trajectoire est empiriquement vérifiable, l'autre ayant été écartée. Ainsi, aucune conception du pouvoir ne peut dominer de manière décisive. Ensuite, la notion de pouvoir ne peut pas se détacher de tout discours normatif. Ce qui remet également en question la possibilité d'accumuler de la connaissance face à l'incommensurabilité des paradigmes. Enfin, la perspective constructiviste, d'un point de vue épistémologique, remet en question le caractère autosuffisant des concepts puisque selon l'approche analytique adoptée, il prendra un sens différent (Guzzini 1993, 447).

pour séparer la sphère politique des autres sphères (morale, économique, sociologique, etc.), ce dernier précise que le pouvoir politique va bien au-delà de la seule capacité à contraindre par la force : celui-ci comporte également des dimensions éthiques, religieuses et idéologiques (Morgenthau 1948, 26)⁶¹. Cela suppose que les dimensions idéelles évoluent parallèlement aux dimensions matérielles. Il ne suffit pas d'être en mesure d'utiliser la force, il faut que celle-ci soit utilisée de manière légitime. Autrement, il y a ce que Morgenthau appelle, une « abdication du pouvoir politique » (Morgenthau 1948, 26). En ce sens, la légitimité est pour lui un aspect incontournable du pouvoir politique⁶².

Avec la perspective néoréaliste, la conception du pouvoir en tant que capacités matérielles se cimente (Waltz 1979). Au centre de cette conception du pouvoir, c'est la distribution de la puissance qui dicte le fonctionnement du système international et celle-ci doit être comprise en termes de ressources matérielles détenues par les principaux acteurs qui sont les États. Le concept de pouvoir découle du contexte d'anarchie, ou d'une absence d'autorité au-dessus d'États dont l'objectif premier est la préservation de l'intérêt propre ou de l'intérêt national. Barnett et Duvall résument la perspective réaliste du pouvoir par « the ability of states to use material resources to get others to do what they otherwise would not » (Barnett et Duvall 2005, 40). Ainsi, les acteurs organisent leurs décisions à partir de cette distribution de la puissance qui se définit en termes de ressources matérielles. C'est à partir d'une étude attentive de la distribution des capacités qu'il devient possible d'expliquer les orientations politiques ou de prédire les comportements des États. Dans un contexte d'autoassistance, les États cherchent à préserver leur position au sein du système international (Waltz 1979; Walt 1998a) ou à

⁶¹ Il en a été question dans le chapitre 1, pp. 24-25.

⁶² On peut faire un parallèle avec Walzer qui s'est efforcé de développer cette notion de légitimité comme frein moral à la notion de « nécessité » chez les réalistes (voir chapitre 1, pp. 40-46). C'est dans ce contexte qu'il suggère que les droits collectifs sont subsidiaires des droits individuels. Soulignons toutefois que chez Morgenthau, la légitimité est un instrument qui demeure subordonné à la raison d'État et qui est instrumentalisé à cette seule fin.

acquérir un pouvoir toujours plus grand dans ce même système (Mearsheimer 2001)⁶³.

Au sein même du paradigme réaliste et dans le giron du débat néoréaliste et néolibéral, la notion de pouvoir a été reformulée entre autres par Baldwin (1979) et Keohane et Nye (1977). Baldwin défend une perspective relationnelle du pouvoir. Celle-ci suppose que le pouvoir est « an actual or potential relationship between two or more actors (persons, states, groups, etc.) » (Baldwin 2002, 178). Ce qui la distingue d'une conception où le pouvoir est compris comme étant la propriété d'un ou de plusieurs acteurs puisqu'il dépend alors de la relation qu'entretiennent les acteurs impliqués. De même, il ne peut pas non plus être compris uniquement comme un élément central du pouvoir national. La relation de cause à effet est tout de même maintenue et pour l'auteur, il est nécessaire de prendre en considération la non-fongibilité du pouvoir, le caractère multidimensionnel du pouvoir (étendue, domaine, quantité, coût) et la priorité des cadres politiques contingents pour l'analyse de ce pouvoir relationnel (Baldwin 1979, 1980, 2002).

De leur côté, Keohane et Nye développent une approche qui considère le pouvoir du point de vue de l'interdépendance asymétrique dans des domaines d'action particuliers. Ils affirment que :

a parsimonious way to conceptualize diverse sources of – and there to explain distribution of power resources among actors in world politics – is to regard power as deriving from patterns of asymmetrical interdependence between actors in the issue-areas in which they are involved with one another » (Keohane et Nye 1973 pp. 122-3).

⁶³ Le pouvoir est en étroite relation avec l'objectif de préservation de l'intérêt national. En effet, d'une part, l'intérêt national est défini en terme de puissance et d'autre part, la puissance, le fait de détenir des ressources en quantité supérieure, définit les moyens nécessaires pour assurer la protection de l'intérêt national. En ce sens, la notion de pouvoir est à la fois la cause et le résultat de cette nécessité de préserver l'intérêt national. C'est-à-dire que les capacités influent sur les résultats alors que ces résultats eux-mêmes sont les capacités. Cette circularité de la conception du pouvoir chez les réalistes est à l'origine de nombreuses critiques, entre autres parce que cette perspective laisse très peu de place pour conceptualiser le changement.

Pour eux, le pouvoir se manifeste dans plusieurs domaines et il existe une relation entre ces domaines et les acteurs qui y participent.

Dans la même suite d'idées, dans son livre intitulé *Soft Power*, Nye (1990) insiste sur la multiplication des sources du pouvoir autres que militaires et qui ont des répercussions e comportement d'États. Les nouvelles formes de communication, les marchés financiers, les nouveaux enjeux comme le sida, l'environnement, la multiplication des marchés illicites alimentent la refonte du système international. Il en résulte que le pouvoir, pour un État qui souhaite influencer sur les comportements de ses pairs, ne se résume plus à la force militaire. L'auteur affirme que le pouvoir comprend une autre dimension. Il explique que l'État qui souhaite obtenir des autres États un comportement « X » doit s'assurer qu'ils adopteront ce comportement non pas en utilisant la contrainte, mais plutôt en mettant en place un agenda qui entraîne les autres à agir dans le sens indiqué. Nye résume cette approche par le fait d'amener les autres à faire ce que l'on désire ou « getting others to want what you want » (Nye 1990, 167). Ce « second » pouvoir, « co-optive or soft power », se distingue du pouvoir qui impose et ordonne (Nye 1990, 166). Les sources du pouvoir ne sont pas tant militaires qu'idéologiques ou culturelles. Sans obliger ou contraindre directement les autres États à agir conformément à ses intérêts, l'État les encourage à redéfinir leurs préférences et leurs intérêts en modifiant la matrice des préférences. On peut penser ici au rôle que jouent les droits humains en tant que norme internationale défendue par certains États, et qui aurait contribué à façonner et transformer les comportements de certains de leurs pairs. C'est ainsi que le « soft power » contribue de manière significative au maintien de l'hégémonie américaine qui ne se traduit pas exclusivement par la prépondérance de son pouvoir militaire, mais également par sa capacité institutionnelle et idéologique à assurer son leadership au niveau transnational. C'est cette conception du pouvoir qui fait dire à Nye que l'hégémonie américaine n'est pas menacée directement par des acteurs

particuliers, mais plutôt par les défis que pose l'interdépendance transnationale. Il faut noter que Nye écrit cet article dans le contexte du débat sur la théorie de la stabilité hégémonique. À cette époque, la notion d'hégémonie connaît un certain regain d'intérêt au sein de la discipline. Il nous apparaît donc opportun, à ce stade de la discussion d'introduire la notion d'hégémonie.

À l'origine, des auteurs comme Kindleberger vont se questionner sur l'existence d'un hégémon sur la stabilité internationale. Est-ce que la présence d'un hégémon garantit la stabilité? Dans les années 1970, Kindleberger répond par l'affirmative à cette question en illustrant ses propos par la prépondérance de l'hégémonie de Le Royaume-Uni au 19^e siècle et celle d'États-Unis au 20^e siècle (Kindleberger 1986). Selon cette théorie, la présence d'un hégémon est une condition nécessaire à la préservation de la stabilité économique internationale puisque celui-ci garantit aux autres États le déroulement discipliné des échanges économiques. À l'inverse, l'absence d'un hégémon suppose l'instabilité. Kindleberger explique d'ailleurs la grande crise de 1929-1939 par un refus de la part d'États-Unis d'assumer le leadership économique mondial dans un contexte où aucun autre État n'est en mesure de le faire et remplacer ainsi, Le Royaume-Uni dans sans rôle d'hégémon datant de la Première Guerre (Milner 1998). Il est généralement reconnu comme l'un des précurseurs de la théorie de la stabilité hégémonique bien qu'il préférerait pour sa part parler de « prééminence stabilisatrice ».

Suivant les traces de Kindleberger, Gilpin cherche à réintégrer la notion de leadership. Il souligne l'apport d'États leaders dans le maintien de la stabilité internationale. Sa conception de l'hégémonie se rapproche de la notion d'empire puisque l'hégémon est celui qui détermine les règles au sein du système international. Il en va de même pour Krasner qui soutient également l'argument selon lequel l'hégémon participe au maintien du système international en contribuant à l'établissement de normes et de règles

par l'entremise des régimes. Toutefois, lorsque l'hégémon perd de sa capacité d'influencer l'ordre économique, il se replie.

Pour Keohane l'hégémonie se manifeste par un « control over raw materials, control over sources of capital, control over markets, and competitive advantages in the production of highly valuable goods. » (Keohane 1984, 32) Néanmoins, pour expliquer la continuité dans le changement, Keohane se démarque en soulignant l'apport de la dimension idéologique de l'hégémonie qui devient alors une condition suffisante, mais pas nécessaire au maintien de la stabilité internationale. Cet élément est en réalité central à sa thèse qui veut démontrer que malgré le déclin de l'empire américain, les régimes internationaux mis en place sous son égide continuent d'exister. Ce qui suppose également une conception différente de la coopération et de la possibilité qu'elle puisse exister au-delà de la capacité matérielle pour les États à affirmer leurs intérêts en fonction de la distribution de la puissance.

Strange associe ces versions néoréaliste et néolibérale de la théorie de la stabilité hégémonique à deux versions : l'une étant la version « strong » où l'hégémon joue un rôle significatif dans le maintien de l'ordre et de la stabilité ; l'autre est la version « weak » qui considère que l'ordre peut être maintenu même en l'absence d'un hégémon, ce dernier étant une condition nécessaire, mais pas suffisante (Strange 1987 pp. 554-5). Elle met en doute les conceptions de l'hégémonie proposées par ces auteurs de même que les propositions de départ sur lesquelles ils font reposer leurs édifices théoriques. Ainsi, le déclin de l'hégémonie américaine est remis en question d'une part, et le désordre provoqué par ce déclin d'autre part. Strange affirme que les indicateurs matériels tels que la production, les réserves monétaires, etc. ne suffisent pas à affirmer le déclin de l'hégémonie américaine. La baisse relative du PIB américain ou encore des réserves monétaires ne constitue pas une preuve suffisante de la perte de pouvoir des États-Unis sur la scène politique internationale. Elle propose donc de comprendre le pouvoir comme étant la capacité à forger les cadres structurels dans lesquels les institutions, les autres

acteurs économiques et politiques interagissent plutôt que la capacité de A à amener B à faire ce qu'il ne ferait pas autrement. Ce qui correspondrait plutôt à une perspective relationnelle du pouvoir.

Sa définition se rapproche de la définition que Krasner offre des régimes dans la mesure où sa conception du pouvoir s'élève au-delà des relations pour considérer la métapouissance. Celle-ci renvoie à la capacité de modifier les comportements par une capacité à modeler les institutions et les enjeux à l'agenda. Dans cette perspective, les institutions sont comprises comme une source de pouvoir parmi d'autres et le pouvoir acquiert une dimension structurelle où les normes sociales jouent un rôle de premier plan. Cette dimension fût également prise en considération par Baldwin, qui malgré l'importance qu'il accorde à la dimension relationnelle du pouvoir, souligne l'importance de considérer le contexte dans lequel les ressources sont utilisées afin d'évaluer s'il s'agit d'une source de pouvoir ou non. Pour lui, « (t)he only way to recognize or determine whether something is a power resource or not is to place it in the context of a real or hypothetical policy-contingency framework » (Baldwin 1979, 165). Mais il n'en demeure pas moins que les agents utilisent ce même pouvoir à leur avantage. Le contexte détermine plus ou moins les résultats souhaités et celui-ci peut être assimilable aux régimes qui, selon Keohane, correspondent plus ou moins à des « issue-areas » (Keohane 1984, 61).

Mais à la différence de ces deux auteurs, Strange insiste davantage sur le caractère non intentionnel et difficilement localisable du pouvoir plutôt que sur la possibilité de manipuler les sources du pouvoir. C'est-à-dire que contrairement aux approches précédentes, elle intègre la notion de pouvoir structurel sans que celui-ci ait un effet déterminant ou causal. Ainsi, même si elle admet que les États-Unis soient l'espace territorial duquel provient le pouvoir, celui-ci est diffus et délocalisé et fait néanmoins de ce pays un « empire transnational » déterritorialisé. Pour elle, la prédominance dans les quatre structures interreliées qu'elle associe au pouvoir structurel (la sécurité, le savoir, le crédit et la production) correspond à l'idée d'hégémonie. La

prédominance suppose que l'hégémon dispose d'une capacité de « changer l'intervalle à l'intérieur duquel il est raisonnablement possible pour les autres de choisir entre différentes actions possibles » (Strange 1989, 169)⁶⁴. Pour elle, il n'y a pas de distinction entre « puissances impériales », « puissances hégémoniques » ou « États exerçant le leadership dans une alliance » (Strange 1989, 172).

D'autres auteurs vont chercher à se distancier d'une compréhension du pouvoir et de ses effets directs ou intentionnels en ne l'associant pas nécessairement à un acteur particulier. Elles prennent en considération les dimensions structurelles du pouvoir. Wallerstein s'est également démarqué par une compréhension différente de la montée et du déclin de l'hégémonie en abordant la question dans une perspective historique. Pour lui, l'hégémonie c'est

(t)hat situation in which the ongoing rivalry between the so-called « great powers » is so unbalanced that one power is truly *primus inter pares*; that is, one power can largely impose its rules and its wishes (at the very least by effective veto power) in the economic, political, military, diplomatic and even cultural arenas (Wallerstein 1984).

Cette définition se rapproche des perspectives néoréalistes dans le sens où elle se rapproche de l'idée de domination. Cependant, celle-ci ne s'exerce pas seulement par la puissance militaire comme chez Mearsheimer. Pour lui, « hegemony means domination of the system » et c'est la puissance militaire qui vient définir les contours de l'hégémonie. Un hégémon « is a state that is so powerful that it dominates all the state in the system. No other state has the military wherewithal to put a serious fight against it. In essence, a hegemon is the only great power in the system » (Mearsheimer 2001, 40). Par conséquent, l'hégémonie est une forme de domination rendue possible en vertu de la puissance militaire et elle se présente comme une quantité de pouvoir détenu relativement supérieur aux autres. La conception de

⁶⁴ Traduction libre.

l'hégémonie, si elle renvoie à l'idée de domination, n'intègre pas les différentes composantes qui sont proposées plus haut.

2.1.2. Les néogramsciens

Pour Gramsci, l'hégémonie n'est pas seulement maintenue par la coercition et n'est pas non plus l'équivalent de la domination⁶⁵. D'inspiration marxiste, il va mettre davantage l'accent sur le rôle des idées, et notamment de la superstructure dans le maintien de l'ordre (Gill et Law 1993)⁶⁶. L'exercice de la suprématie d'un groupe sur l'autre ne se fait pas uniquement par la force, mais il lui fait également avoir un leadership moral, intellectuel et culturel. Pour étudier l'hégémonie, « (t)he methodological criterion on which our own study must be based is the following : the supremacy of a social group manifest itself in two ways, as « domination » (dominio) and as « moral and intellectual leadership » (direzione) » (Gramsci cité dans Benedetto 2008, 85). À ce chapitre, les intellectuels jouent un rôle fondamental dans le maintien du système politique par le biais du consensus et de la persuasion alors qu'ils formulent des systèmes culturels, moraux et intellectuels qu'ils diffusent au sein de la société civile (Gramsci 2010 pp. 5-23). C'est ainsi que la notion d'hégémonie chez Gramsci intègre le consensus à la notion de domination. Ceci implique deux choses : 1) l'hégémonie se maintient en vertu du soutien populaire et de son consentement et 2) l'hégémonie ne se maintient pas

⁶⁵ Les approches néogramsciennes vont également intégrer différents éléments à leur compréhension du pouvoir (Cox 1983; Gill et Law 1993). Pour eux, le pouvoir ne s'exerce pas de manière directe d'un acteur sur l'autre, mais par le biais d'un pouvoir structurel qui s'impose également par voie de « consensus ». Gramsci s'inspire de l'image du centaure à laquelle Machiavel associe le pouvoir; moitié bête et moitié homme, le pouvoir est composé de coercition et de consensus. Lorsque le consensus prévaut sur la force, il y a hégémonie (Cox 1983, 164). On décèle dès lors une distinction importante à faire avec la conception d'hégémonie chez les auteurs réalistes présentés ci-haut pour qui en fin de compte, l'hégémonie demeure une supériorité ou une prédominance des sources de pouvoir aussi nombreuses soient-elles, matérielles ou idéelles, dans une perspective relationnelle ou structurelle. Chez Gramsci, elle suppose le « consentement » de ceux qui subissent la « domination ».

⁶⁶ Notons néanmoins que la tradition néolibérale institutionnelle met également l'accent sur les normes comme éléments constituant et participant au maintien des structures hégémoniques (Keohane 1984). Toutefois, c'est la dimension constitutive de l'hégémonie qui est soulevée par ces auteurs.

seulement par l'utilisation de la force. L'hégémonie n'est donc pas fixe, mais doit plutôt être comprise comme un processus⁶⁷.

Le consensus est l'acceptation ou l'intégration des valeurs de la classe dominante par la classe subordonnée s'effectue par le biais d'un passage de la structure à la superstructure. L'acceptation des bases morales, normatives et de valeurs communes constitue une phase politique sans précédent dans l'établissement du « bloc historique » et de l'hégémonie. Ce dernier signifie qu'il y a interdépendance entre la structure et la superstructure, et plus précisément que l'hégémonie est une construction dialectique entre celles-ci (Keyman 1997, 116). Ainsi, l'hégémonie se présente comme étant le système d'idées qui domine les autres dans ce bloc. Celle-ci se démarque largement des approches précédentes dans la mesure où elle accorde la prépondérance aux dimensions discursives qui sont en réalité constitutives du consensus et par conséquent, de l'hégémonie.

En effet, le consensus se fait lorsque le groupe subordonné adopte le système de valeurs et de croyances du groupe dominant. Ce système de valeurs a comme caractéristique de se présenter comme étant universel. Cox, qui va actualiser les écrits de Gramsci, insiste sur le fait que l'hégémonie est avant tout la « production et la reproduction d'un « système d'ordre » (Cox 1983) ou des structures historiques. Ces dernières résultent d'actions répétées et se manifestent par le langage, les attentes quant aux comportements à adopter et à anticiper et les pratiques morales qui se définissent dans l'intersubjectivité. Cox s'inspire de la notion d'intersubjectivité chez Taylor qui signifie « just a common recognition of the existence of these things » (Cox 1989, 38) et non pas un consensus. Ce qui suppose une certaine objectivité par rapport aux volontés individuelles.

À ce titre, les structures historiques méritent d'être reconnues pour saisir le caractère normatif dans lequel se déroule l'intersubjectivité. C'est ce qui différencie les approches historiques de la stricte observation des

⁶⁷ Keyman affirme que : « (t)he process of hegemony is rather broad in that it encompasses the whole range of activities, values, norms, practices that mark the multiple and complex foundation of the relationship of domination » (Keyman 1997, 116).

interactions individuelles avec comme toile de fond, une structure immuable et donnée⁶⁸.

Cette approche nous apparaît comme étant particulièrement attrayante puisque d'une part, elle reconnaît le caractère historique et construit de l'hégémonie et d'autre part, les idées jouent un rôle prépondérant dans le maintien de celle-ci qui est comprise non plus comme la prépondérance matérielle d'un État sur les autres États dans une structure « X ». Toutefois, il ne faut pas oublier que c'est par une dialectique entre la superstructure et la structure que cela se produit et par conséquent, la moralité demeure associée aux conditions matérielles d'existence. Cox, offre une définition de l'hégémonie qui représente bien la relation que celle-ci implique entre la structure et la superstructure : « world hegemony (...) is expressed in universal norms, institutions and mechanisms which lay down general rules of behaviour for states and for those forces of civil society that act across national boundaries – rules *which support the dominant mode of production* » (Cox 1983, 172)⁶⁹. La notion d'hégémonie entretient dès lors une relation avec le pouvoir qui trouve son origine dans le mode de production matériel au sein d'une classe particulière chez les défenseurs de ces approches inspirées de Gramsci⁷⁰. L'« hégémonie bourgeoise », c'est-à-dire les dimensions morales, intellectuelles et les valeurs qui dominant, est en quelque sorte teintée d'un réductionnisme économique. Par conséquent, pour comprendre il faut inévitablement se tourner vers les modes de production dominants.

Keyman (1997, 127) le souligne : bien que la conception gramscienne soit parvenue à souligner le caractère construit de l'hégémonie, elle ne

⁶⁸ Pour une distinction plus détaillée entre ces deux perspectives analytiques, voir Cox (1989).

⁶⁹ Italiques ajoutés.

⁷⁰ Notons néanmoins que Cox reconnaît que l'environnement matériel puisse être à son tour influencé par l'intersubjectivité qui acquiert un caractère objectif. Mais cela demeure compatible avec le matérialisme historique « insofar as the behavior patterns that give rise to intersubjectivity are human responses to material environment, responses that in turn act upon and transform that environment » (Cox 1989, 38). Son souci pour intégrer les dimensions idéelles va entre autres se traduire par une notion de la production beaucoup plus large que chez les marxistes. Elle doit être comprise davantage comme un processus social plutôt que comme étant uniquement un processus de production de biens matériels. En ce sens, sa pensée s'inscrit directement dans la lignée des écrits de Gramsci.

parvient pas tout à fait à se détacher des dimensions matérielles puisqu'à la fin, les acteurs qui ont une prédominance dans la sphère économique déterminent le consensus. C'est-à-dire que la domination et le consensus vont de pair et constituent ce qu'il nomme le bloc historique. Ceci a pour effet de réduire le rôle des valeurs idéelles comme variable indépendante dans la constitution d'une forme hégémonique. Pour les perspectives gramsciennes ou néo-gramsciennes comme pour les perspectives réalistes, le pouvoir est localisé et surtout, il tire son origine d'un lieu précis. Il en résulte que le pouvoir est finalement quelque chose que certains acteurs possèdent au détriment d'autres acteurs.

Bien que l'on reconnaisse l'importance des dimensions matérielles qui participent au maintien de l'hégémonie, ce sont plutôt les aspects moraux qui nous intéressent. Mais dans ce contexte, la moralité est corollaire de l'économique et ne semble pas contribuer également ou indépendamment à la constitution du monde social et politique. D'autant plus qu'en déterminant au préalable les acteurs en cause dans la promotion des inégalités, la dimension critique se limite alors à un seul type d'exclusion. C'est pourquoi il nous apparaît essentiel de se détacher d'un point de vue normatif prédéterminé à l'avance sur la base de ces inégalités économiques structurelles. Les limites sont également perceptibles lorsque l'on cherche à comprendre certains phénomènes. Par exemple, si l'on convient de la relation entre la structure et la superstructure, comment peut-on expliquer qu'il y ait des changements normatifs alors que le mode de production reste le même? Le mode de production capitaliste est né bien avant la Seconde Guerre mondiale. Pourtant, le 20^e siècle voit apparaître le discours des droits humains à l'échelle internationale sans pour autant que le mode de production ne se soit transformé.

2.1.3. Des perspectives matérielles

L'ensemble des approches abordées offre des contributions significatives pour comprendre les notions de pouvoir et d'hégémonie. Toutefois, la plupart d'entre elles semblent davantage axées autour d'une compréhension du pouvoir comme étant le « pouvoir sur » plutôt que le « pouvoir de ». C'est-à-dire que même si l'accent est mis sur l'importance de considérer le contexte d'action ou le cadre dans lequel se déroulent les relations entre les acteurs (surtout par l'intermédiaire des régimes et des *issue-areas*), il n'en demeure pas moins que la dimension constituante du pouvoir n'est pas considérée parmi certaines approches structurelles. L'agent demeure somme toute impuissant puisque la dimension structurelle du pouvoir a un effet déterminant et est comprise dans une relation causale⁷¹.

La notion de consensus proposée par Gramsci constitue un point de départ intéressant pour comprendre l'apport de l'agent à la constitution de l'hégémonie. Nous retenons des approches gramsciennes que le consensus est nécessaire à l'hégémonie et lorsque le recours à la force est nécessaire, il n'y a plus d'hégémonie. Cette distinction est fondamentale et nous permet d'envisager l'hégémonie dans une perspective idéale plutôt que matérielle pour mieux comprendre le rôle de la moralité, c'est-à-dire celui des droits humains dans les relations internationales. Mais cela suppose également que la notion de pouvoir à un sens distinct de la notion d'hégémonie et que finalement, l'hégémonie n'est pas seulement une exacerbation de la notion de pouvoir dans une perspective relationnelle ou dialectique. Avant d'aller plus loin dans l'aspect discursif de la notion de consensus, il nous apparaît

⁷¹ Il est vrai que Strange s'est efforcée d'intégrer la dimension structurelle dans l'agence en cherchant à considérer les éléments non intentionnels de la structure en considérant que le pouvoir structurel est « the *ability of A to determine the way in which certain basic social needs are provided. One is lever; the other is a framework* » (Italiques ajoutées, Strange 1989, 165). Il ne s'agit pas seulement de mesurer le pouvoir en termes de PIB ou d'échanges économiques, mais plutôt de considérer dans quelle mesure, les acteurs bénéficient d'un avantage en raison de cette maîtrise (si l'on veut) du contexte d'interaction, de ses modes de fonctionnement, ses coutumes, etc. C'est ce pouvoir qui assure aux États-Unis, le maintien de son hégémonie malgré un déclin de certains régimes et le désordre économique de l'époque. La structure a une dimension permissive et n'est pas seulement contraignante ou déterminante comme chez les auteurs précédents. Cette conception du pouvoir suppose qu'il est possible d'identifier certains acteurs comme déterminants des structures.

essentiel de préciser la notion de pouvoir tel nous proposons de la comprendre.

2.2. Le discours hégémonique moral et ses concepts

Maintenant que nous avons situé le concept d'hégémonie gramscien par rapport aux autres conceptions, nous souhaitons développer davantage cette idée de consensus. Celle-ci est finalement essentielle au maintien de l'hégémonie tel qu'envisagé par Gramsci puisque sans lui, il n'y a pas d'hégémonie. Toutefois, dans la mesure où l'origine du pouvoir est en relation avec la structure, celui-ci est réglé d'avance selon la classe dominante chez Gramsci. Il en résulte que les conditions matérielles d'existence seraient à l'origine du discours moral et de son maintien. Cependant, tout en précisant la notion de consensus et en empruntant aux approches néo-gramsciennes, nous allons nous en différencier⁷². À cette fin, nous allons présenter la notion de pouvoir qui sous-tend notre analyse afin de souligner en quoi elle se distingue de celles proposées dans les approches présentées ci-haut et de la notion d'hégémonie que nous proposons.

2.2.1. « Pouvoir de » et « pouvoir sur » : une distinction

Souligner ainsi l'élément de consensus implique une dynamique à l'œuvre dans la formation de la moralité qui en reconnaît (en partie du moins) le caractère construit. La question devient alors d'où provient ce consensus et comment s'établit-il? Les réponses des perspectives présentées ci-dessus ne nous satisfaisant pas, nous allons faire appel aux perspectives constructivistes plus radicales ou poststructuralistes qui accordent une place fondamentale au caractère construit du social et qui se consacrent principalement au rôle des

⁷² Comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, les traditions réalistes et marxistes (y compris les approches gramsciennes) ont insisté sur la domination matérielle comme élément conditionnel pour les premiers et annonceurs pour les seconds, de la domination idéologique du discours moral.

idées. Elles se distinguent de l'approche gramscienne principalement parce qu'elles soulignent les pratiques d'inclusion et d'exclusion en RI (Keyman 1997) et qu'elles distinguent les dimensions matérielles des dimensions idéelles. En présupposant que les idées disposent d'une certaine autonomie, ces approches nous offrent la possibilité d'étudier le rôle de la sphère morale dans la constitution de l'ordre international.

La perspective foucauldienne constitue une avenue intéressante pour nous distancier des perspectives présentées plus haut. Chez Foucault, le pouvoir doit être compris autrement que dans une perspective de domination. Il s'agit d'une perspective critique qui se distingue de l'approche marxiste puisqu'en fin de compte, l'hégémonie ou le pouvoir ne résulte pas de la domination d'un groupe particulier ou d'une classe sur une autre. Elle se distingue également du réalisme puisqu'elle ne prend pas une forme exclusivement matérielle et que le pouvoir n'est pas quelque chose que l'on possède. Le pouvoir n'est pas non plus une action observable de « A » sur « B ». Deux considérations fondamentales sont à retenir :

1. *Le pouvoir est diffus.* D'abord, Foucault, contrairement aux réalistes ou aux marxistes n'identifie pas de lieu originel du pouvoir dans la société. Celui-ci est diffus. En ce sens, cette compréhension du pouvoir cherche à dépasser le réductionnisme économique auquel on associe régulièrement les auteurs d'inspirations marxistes. Il en va de même pour la notion d'hégémonie qui n'est pas réduite à l'expression de la structure dans la superstructure, comme c'est le cas chez Gramsci.
2. *Le pouvoir est productif.* Ensuite, sa conception du pouvoir est essentiellement productive plutôt que répressive. Il se distingue donc également d'une conception purement réaliste de la notion de pouvoir. Le pouvoir n'appartient à personne. Nous pouvons déjà établir un pont avec la notion de consensus chez Gramsci puisqu'il suppose une dynamique entre l'hégémon et les subalternes pour reproduire le pouvoir. Sauf que chez Foucault, cela se fait par l'intermédiaire des micropratiques d'inclusion et d'exclusion et en dehors du cadre plus général de la domination d'une classe sur une autre. Ce qui rejoint la première considération qui affirme que le pouvoir est diffus.

Foucault n'offre pas de théorie à proprement parler du pouvoir, mais plutôt des outils analytiques interprétatifs. Ceux-ci sont orientés vers l'étude des micropratiques qui permettent de comprendre comment se manifeste et s'institutionnalise, en quelque sorte, le discours pour devenir hégémonique. Les micropratiques constituent les lieux privilégiés d'exercice du pouvoir et sont liées au pouvoir de deux façons selon Guzzini (2000). D'abord, elles peuvent être utilisées comme une source pour influencer de manière intentionnelle. Ce qui rejoint en quelque sorte la perspective réaliste classique de Morgenthau pour qui les droits, les normes et les règles sont une source de pouvoir ou un instrument de politique. Ils sont utilisés comme force contraignante pour réaliser les plus grandes aspirations de l'intérêt national. Ensuite, le discours peut offrir un contexte qui permet ou non à l'agence d'agir. Il s'agit là du caractère productif du discours et à l'édification du « permmissible ».

L'élaboration du permmissible est centrale à la notion de pouvoir dans la mesure où les discours qui méritent de retenir notre attention sont ceux qui se présentent comme étant « normaux », c'est-à-dire comme étant le reflet du comportement idéal à adopter. Ces discours supposent qu'un ensemble de pratiques sociales découleront de cet idéal, de cette normalité, et impliquent une dimension prescriptive. C'est pourquoi l'étude du discours est incontournable pour comprendre comment s'édifie et se maintient le pouvoir. Celui-ci devient l'objet d'analyse puisqu'il constitue le reflet des pratiques sociales des « choses » qui s'expriment par l'entremise de règles discursives. Il faut comprendre le pouvoir comme un métaphénomène de production⁷³. Ces règles contribuent à leur façon, à l'édification d'un ordre particulier qui

⁷³ Hunt et Wickham font une analogie entre le pouvoir et la force qui agit dans un moteur : « Power » is a technical term involved in the always-incomplete operation of a machine. Just as the term « power » is commonly used to refer to the technical process by which petrol fuels an incomplete (imperfect) internal combustion engine for it to (imperfectly) drive a car, or the technical process by which coal, water or nuclear fission fuels an incomplete (imperfect) electricity grid to (imperfectly) drive any number of electrical appliances, so, we suggest, we should think of power in society... In these examples power is the process of « keeping things going », it is not a « thing », in the way fuel or electricity is » (Cité dans Kendall et Wickham 2003 pp. 48-9).

s'inscrit dans un processus historique. Dans ce contexte, pour comprendre le pouvoir, il faut comprendre les mécaniques à l'œuvre dans la production des « conditions du possible ». Dans le cas qui nous intéresse, c'est l'édification et le maintien des limites morales qui s'effectuent par ce processus discursif qui mérite de retenir notre attention (Kendall et Wickham 2003, 37).

Cet idéal ou cette norme s'établit sur la base de ce que Foucault appelle les régimes de vérité. Ceux-ci s'édifient sur l'idée qu'il existe des faussetés à propos d'une pratique et c'est finalement le discours entourant la pratique qui définit ce qui prend de l'importance. Ils permettent d'évaluer si une affirmation ou une valeur entre dans les cadres établis du régime ou si elle se situe en dehors de ces mêmes paramètres. Il y a un processus de différenciation inhérent à cette conception du pouvoir qui suppose qu'un discours aura préséance sur les autres. C'est dans le contexte des routines, des rites et des discours que se manifestent les mécanismes d'inclusion et d'exclusion. Autrement dit, le pouvoir se (re)produit par la réaffirmation des discours « normaux » ou par l'exclusion des discours « déviants ».

En ce sens, les régimes de vérités ne sont pas que des lieux de maintien de l'ordre ou un espace de consensus, mais bien un lieu de tension entre les différentes perspectives. Ainsi, dans la perspective foucauldienne, les régimes sont « foci and loci of struggle » et doivent être traités comme des « loci of greater or lesser, but inevitable, tension in which actors struggle to define the regime and the space it orders » (Keeley 1990 pp. 93, 9). Les régimes de vérité s'établissent ainsi par l'entremise un réseau d'acteurs préoccupés par un domaine ou des enjeux particuliers. C'est à travers ces relations que se définissent les pratiques « normales » qui incitent à agir de manière conforme au discours et qui participent à la reproduction du permissible et du non-permissible.

C'est dans ce sens que le discours moral et/ou les idéologies n'ont pas seulement un effet répressif au sens réaliste ou marxiste du terme. Ils possèdent une dimension productive tout aussi importante qui leur est intrinsèque. En somme, le pouvoir est étroitement lié à ce réseau et aux

acteurs qui produisent le discours, mais il n'est pas possédé par ces mêmes acteurs. En contribuant à créer un espace de vérité, les régimes participent à l'établissement d'un idéal de comportement à adopter pour la société internationale⁷⁴. Ce qui nécessite une acceptation ou une internalisation de la norme en question. La définition de ce qui est normal est essentielle pour tracer les limites du possible. Il en résulte que des mesures disciplinaires sont nécessaires et justifiées pour sanctionner ces comportements jugés « anormaux » ou « déviants ».

Dans un contexte où le pouvoir est compris comme étant diffus et productif, il faut préciser ce que cela implique pour la notion d'hégémonie. Nous proposons de présenter brièvement l'approche d'Ashley qui s'efforce d'appliquer cette conception du pouvoir à l'échelle internationale.

2.2.2. L'hégémonie selon Ashley

Ashley a développé une version internationale de la perspective foucauldienne (Ashley 1989). Il le fait à partir de la notion de gouvernance. Selon lui, elle comporte trois niveaux. Les deux premiers ont été proposés par Rosenau et il s'agit de la Gouvernance « I » et « II ». La Gouvernance « I » renvoie à la régularité des lois, des règles, aux conditions objectives de la vie internationale. A priori, il ne s'agit pas d'un lieu de politisation, mais plutôt le milieu dans lequel évoluent les acteurs⁷⁵. La Gouvernance « II » constitue au contraire un lieu où les subjectivités se rencontrent, les orientations sont dessinées avec des buts précis pour établir un certain ordre dans la vie

⁷⁴ Nous sommes ici au cœur de la relation entre connaissance et pouvoir chez Foucault. Il s'agit de s'interroger à savoir qui « have most influence over knowledge, whether it is technical knowledge, religious knowledge, or leadership in ideas, and who control or influence the acquisition, communication, and storage of knowledge and information. » Dans une certaine mesure, il s'agit de développer un aspect du pouvoir structurel chez Strange qui néanmoins interagit avec les trois autres dimensions matérielles (crédit, production et sécurité) (Strange 1987, 565).

⁷⁵ Ce qui correspond à la matrice des choix dans une perspective rationaliste. On peut associer ce niveau au contexte anarchique qui constitue une constante des relations internationales selon l' cole réaliste ou encore aux lois de l'offre et de la demande dans une économie de marché.

politique. Les acteurs agissent de manière intentionnelle en connaissance des règles fondamentales de la Gouvernance « I ».

Ashley introduit la Gouvernance « III » qui établit un pont entre ces deux niveaux. D'une part, il cherche ainsi à remettre en question le caractère objectif et donné de la structure de la Gouvernance « I ». Selon lui, « the recognizably objective structures of global life, far from being autonomous and pre-given conditions, are arbitrary and contingent effects that are imposed in history, through practice, and to the exclusion of other ways of structuring collective existence » (Ashley 1989, 253). À son avis, il importe de reconnaître le caractère « collectivement contingent » de la structure puisque cela nous permet de nous interroger sur la nature de ces structures et sur la manière dont elles sont maintenues en place. Comment en viennent-elles à nous apparaître comme étant objectives? Pourquoi l'une domine l'autre? D'autre part, Ashley veut remettre en question le caractère purement intentionnel et subjectif des actions qui se déroulent dans la Gouvernance « II ». C'est le caractère producteur de ces interactions et de ces pratiques connues qu'Ashley cherche à mettre en évidence comme produisant les structures objectives et subjectives. L'auteur développe sur les éléments de la mécanique de la Gouvernance « III » qu'il identifie comme une problématique d'imposition des finalités internationales (*imposing international purpose*)⁷⁶.

La Gouvernance « III » suppose trois choses. D'abord, l'utilisation du terme *international* plutôt qu'universel nous rappelle la pluralité du monde et la multiplicité des voix subjectives ou des sujets souverains. Il n'existe pas de point d'Archimède qui garantisse la centralité du discours dominant. Celui-ci doit être reconnu comme tel par les différents sujets. Ensuite, les *finalités* peuvent être associées aux conditions systémiques. Il s'agit des conditions objectives et holistes généralement considérées comme étant données. Ces conditions « fix political identity, binding recognized subjectivity to a collective purpose that is at once unspoken, unquestioned, and irreducible to some logical combination of actors' deliberate choices among visible

⁷⁶ Traduction libre.

alternatives » (Ashley 1989, 258). Clairement, Ashley se distingue des perspectives réalistes où les interactions sont menées dans un but précis et de manières intentionnelles. Il se distingue également des approches néogramsciennes où la prépondérance de certains acteurs est à l'origine de la structure. Chez Ashley, tout comme chez Foucault, le pouvoir est essentiellement diffus et productif. Le troisième et dernier élément de la problématique implique *l'imposition* dans le sens où l'objectification des structures doit constamment être imposée et qu'elle peut toujours être contestée. Cela est nécessaire dans le sens où l'imposition d'une perspective se fait constamment par rapport aux autres. Ainsi, la résistance qui constitue la source de la contre-hégémonie chez les néogramsciens n'est en réalité qu'un mal nécessaire pour Ashley.

En somme, l'imposition des finalités internationales « is a problem of transforming a potentially vocal clash of competing interpretations into a silently affirmed collective truth » (Ashley 1989, 259). Nous pouvons établir un pont entre cette vérité collective silencieuse et les régimes de vérité chez Foucault. Dans un contexte où le pouvoir est un pouvoir de production, l'hégémonie prend quant à elle un sens différent. Disons que le pouvoir permet de poser des actions et gestes, de reproduire ou non les rituels. Par contre, l'hégémonie a un caractère non intentionnel qui est une naturalisation de l'arbitraire. Pour lui, l'hégémonie c'est « an ensemble of normalized knowledgeable practices, identified with a particular state and domestic society (or perhaps a number of states and domestic societies), that is regarded as a practical paradigm of sovereign political subjectivity and conduct » (Ashley 1989, 269). Il s'agit de pratiques normalisées qui dominent la sphère sociale à un point tel que l'on en vient à ignorer l'arbitraire du discours dominant considéré comme objectif et naturel. Ashley ajoute que la force de l'hégémonie est de pénétrer un domaine de la doxa (ou la toile de fond de l'ordre établi qui semble aller de soi) et de s'insérer dans la mécanique qui lui est propre. Ainsi, « (t)he power of hegemony resides

precisely in the capacity to inhabit a domain of doxa to competently perform the rituals of power naturalized therein » (Guzzini 1993, 466)⁷⁷.

Pour Ashley, l'hégémonie n'est pas le résultat d'une accumulation de pouvoir puisque celle-ci se constitue dans l'intersubjectif pour acquérir un caractère objectif. C'est précisément ce caractère objectif qui fait de l'hégémonie ce qu'elle est. Dès que celui-ci est remis en question et contesté, on assiste à une politisation de la *doxa* et par conséquent de l'hégémonie. La notion d'hégémonie ainsi comprise n'est pas non plus le résultat d'une volonté intentionnelle de la part d'un acteur d'exercer son pouvoir sur les autres ou encore l'imposition d'une idéologie qui engloberait l'univers politique de manière à dominer. *Sa fonction est plutôt de faire ressortir un noyau à partir duquel la déviance peut être identifiée et l'ordre évolue, c'est-à-dire de mettre en évidence une sorte de pivot à partir duquel les rites, les discours, le permissible évoluent.*

En somme, définir l'hégémonie correspond à l'identification de ce qui se présente comme étant les relations objectives systémiques, les rituels de pouvoir qui sont intégrés au point de ne plus apparaître comme des formes de pouvoir. Pour nous, il importe de mettre au jour le discours « communément » accepté, mais également de considérer les éléments de contention qui gravitent autour de ce soi-disant consensus en insistant sur les différents discours en présence⁷⁸. Afin de mettre l'accent sur le caractère intersubjectif de cette constitution de l'hégémonie et par conséquent sur le discours, nous souhaitons faire appel à la notion de consensus chez Gramsci et voir comment elle a été adaptée par des néo-gramsciens comme Laclau et Mouffe. Nous verrons en quoi ces auteurs se sont distingués de Gramsci. Cela

⁷⁷ La doxa est « un système de reconnaissance normalisé ». Celui-ci cesse d'exister à partir du moment où la légitimation est nécessaire. Dans un sens, cela fait un pont entre la conception d'hégémonie chez les néo gramsciens qui affirment que celle-ci n'est plus lorsque l'utilisation de la coercition devient nécessaire et que le consensus s'effrite. Par contre, on demeure ici essentiellement au niveau de la légitimation et non pas de l'utilisation de la force (Guzzini 1993, 466).

⁷⁸ Comme le souligne Guzzini, « consensus is conceptualized not only in a agent's recognition but also as produced and reproduced outcomes of rituals and discourses that are not intentionally effected by particular actors » (Guzzini 1993, 464).

nous permettra de mettre l'accent sur leur conception du discours et sa relation à la notion d'hégémonie.

2.2.3. Hégémonie, discours et consensus

La notion de consensus introduite par Gramsci est un élément central du maintien de l'hégémonie. Dans ses écrits, Gramsci n'offre pas de définition précise de l'hégémonie. Il établit toutefois une distinction entre la domination -- qui s'effectue par la coercition de l'État -- et l'hégémonie -- qui renvoie plutôt au « leadership moral et intellectuel » de cette même classe (Laclau et Mouffe 2001). Femia résume la relation entre ces deux concepts de la manière suivante :

Hegemony is therefore the predominance obtained by consent rather than force of one class or group over other classes; and it is attained through the myriad ways in which the institutions of civil society operate to shape, directly or indirectly, the cognitive and affective structures whereby men perceive and evaluate problematic social reality (Femia 1975, 31).

Ce leadership se diffuse dans la société par les institutions telles que l'éducation, la religion, etc. (Williams 1960, 587). Ce processus de diffusion suppose qu'il y a une objectification de l'idéologie dominante, qu'un consensus s'instaure : c'est-à-dire l'hégémonie.

Sa compréhension de l'hégémonie n'implique pas seulement l'existence d'une classe économique qui devient consciente d'elle-même. Comme le souligne Ives, elle « includes the creation of a « collective will » - not merely an economic class coming into its own or becoming aware of itself - but the construction of a social-cultural unity » (Ives 2006, 64). Cette volonté collective et conscience sociale est centrale à la notion de consensus puisque celle-ci suppose qu'il existe une adhésion ou une approbation de l'« articulation » hégémonique. En outre, elle a l'avantage de souligner la dimension intersubjective de l'hégémonie.

Il n'en demeure pas moins que même si Gramsci parvient à se distancier de la notion d'idéologie marxienne pour l'élargir au système social, il ne se libère pas complètement des dimensions matérielles selon Laclau et Mouffe (Ives 2006, 65). C'est pourquoi sa conception de l'hégémonie demeure étroitement rattachée aux catégories marxistes articulées autour des conditions économiques objectives.

Laclau et Mouffe vont d'ailleurs critiquer ces dimensions en s'inspirant des théories du langage de Saussure et de Wittgenstein. Sans entrer dans les détails de cette critique, retenons seulement qu'ils rejettent l'idée que le langage est une nomenclature, c'est-à-dire un ensemble de mots qui représente la « réalité » comme les objets physiques. Dans la conception gramscienne de l'hégémonie, l'identité du sujet ou dans ce cas-ci de la classe, est le fruit de la structure du système capitalisme. Elle se construit donc en dehors du politique puisqu'elle possède une existence a priori et elle est prédéterminée. Laclau et Mouffe s'opposent à toute conception essentialiste des concepts, y compris à celle de l'hégémonie. Pour eux, il s'agit plutôt de logiques sociales contingentes qui s'inscrivent dans des contextes particuliers et « none of them has absolute validity, in the sense of defining a space or structural moment which could not in its turn be subverted » (Laclau et Mouffe 2001 pp. 142-3). Il en va de même pour la notion de pouvoir. N'étant jamais fondationnel, il ne peut constituer le point de départ des formations hégémoniques⁷⁹.

Afin de se distancier de ce caractère déterminé de l'hégémonie chez Gramsci, Laclau et Mouffe développent la notion d'articulation au centre de la notion d'hégémonie. Celle-ci constitue :

any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, *we will call discourse*. The differential positions, insofar as they appear articulated

⁷⁹ Chez Gramsci, le pouvoir se retrouve dans les relations sociales qui forgent les identités. Dans les sociétés capitalistes, ce sont les rapports de production qui déterminent les relations de pouvoir et ultimement, l'hégémonie (Hattori 2006 pp. 153-4).

within discourse, we will call moments. By contrast, we will call element any difference that is not discursively articulated (Laclau et Mouffe 2001, 105).

Le discours se présente comme l'expression de l'organisation de ces pratiques articulatoires et reflète en fin de compte un agencement du social. L'hégémonie émerge de ces pratiques articulatoires. Elle se présente comme une configuration à un moment et dans un espace donné qui n'est pas prédéterminée à l'avance. Il s'agit un type de relation politique « a form, if one so wishes, of politics ; but not a determinable location within a topography of the social » (Laclau et Mouffe 2001, 134). Elle émerge alors que les éléments ne sont pas des moments, c'est-à-dire lorsque des positions différentes se manifestent. Dès lors, plusieurs identités différentes coexistent qui ne sont pas articulées dans un cadre discursif. La présence d'un espace ouvert à différentes positions permet à l'hégémonie d'émerger : « (t)he openness of the social is (...) the precondition of every hegemonic practices » (Laclau et Mouffe 2001, 142). Pour les auteurs, les systèmes fermés tels que ceux du Moyen-Âge ne permettent pas à l'hégémonie d'émerger. Cette dernière est plutôt une caractéristique des temps modernes. Selon eux,

a successful system of differences, which excluded any floating signifier, would not make possible any articulation ; the principle of repetition would dominate every practice within this system and *there would be nothing to hegemonize*. It is because hegemony supposes the incomplete and open character of the social, that it can take place only in a field dominated by articulatory practice » (Laclau et Mouffe 2001, 134).

L'hégémonie suppose la nécessité d'antagonisme et elle n'est pas une totalité, mais « an articulated totality of differences » (Laclau et Mouffe 2001, 143). Dans ce contexte, l'émancipation totale de toutes formes de pouvoir est impossible et se trouve plutôt dans la réarticulation constante des différentes relations de pouvoir. La force émancipatoire de l'approche de Laclau et

Mouffe se trouve dans la dynamique transformative de l'hégémonie qu'ils intègrent à la perspective de Gramsci.

En effet, chez Laclau et Mouffe, l'hégémonie n'est pas aussi totalisante que Gramsci l'avait envisagé (Laclau et Mouffe 2001, 139). Pour ce dernier, le bloc historique est central à l'hégémonie. Rappelons le rôle important que celui-ci joue dans l'unification du social et du politique et dans la formation des identités (Laclau et Mouffe 2001, 136). Pour que l'hégémonie soit considérée comme telle, il faut que l'articulation s'accompagne de pratiques antagonistes qui participent à sa construction. Par contre, chez Laclau et Mouffe, l'unité ne se retrouve pas dans les *a priori* et n'est pas déterminée par l'histoire. Elle se retrouve plutôt dans les différences et dans la régularité de la dispersion au sein d'une formation discursive. En effet, l'existence d'antagonisme ne signifie pas automatiquement qu'il y ait hégémonie. La frontière qui sépare l'hégémonie et ces antagonismes doit être instable et se redéfinir de manière constante pour que l'on puisse parler d'hégémonie. C'est pourquoi la constance dans la dispersion est centrale à leur conception de l'hégémonie. Ainsi, plutôt que de parler de bloc historique, ils vont proposer d'utiliser le concept de formation hégémonique⁸⁰.

Pour eux, la relation entre l'hégémonie et le discours s'explique de la sorte : « any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a centre » (Laclau et Mouffe 2001, 112). La notion d'hégémonie renvoie à cette idée qu'à un moment ou l'autre et dans un contexte précis, un discours cherche à dominer les autres et à se poser comme le centre. Ce centre correspond en quelque sorte à l'objectification du discours pour reprendre les termes utilisés par Ashley.

⁸⁰ « The type of link joining the different elements of the historical bloc – not unity in any form of historical *a priori*, but regularity in dispersion – coincides with our concept of discursive formation. Insofar as we consider the historical bloc from the point of view of the antagonistic terrain in which it is constituted, we will call it hegemonic formation » (Laclau et Mouffe 2001, 136).

Cela nous permet de souligner une première distinction importante qui est d'ordre ontologique entre Laclau et Mouffe et Gramsci. Pour ce dernier, il existe un seul centre hégémonique autour duquel le social gravite alors que Laclau et Mouffe insistent sur l'existence de plusieurs différences qui ne permettent pas une intériorisation définitive des identités, que ce soit chez ceux qui l'articulent ou ceux qui la vivent. En ce sens, l'articulation hégémonique qui se doit d'intégrer les antagonismes et de faire une place aux oppositions ou « pour la négation » implique un dynamisme qui empêche la permanence des identités et de l'hégémonie dans une forme particulière (Laclau et Mouffe 2001, 139).

Une seconde distinction concerne l'absence de prédéfinition d'un centre hégémonique chez Laclau et Mouffe contrairement à Gramsci qui s'établit sur l'existence de classes. À l'opposé, les formations hégémoniques sont contingentes. Toutefois, soulignons que Laclau et Mouffe s'opposent à l'idée d'un pluralisme ou d'une « diffusion totale du pouvoir par le social ». Pour eux, il existe des points nodaux qui s'exercent dans des contextes et moments précis. Dans une formation sociale, de nombreux points nodaux peuvent coexister et ceux-ci assurent une certaine continuité là où la contingence semble dominer.

Ainsi, suivant la conception de l'hégémonie non essentialiste présentée ici, le discours prend un sens particulier et acquiert une importance centrale dans la mesure où c'est par lui que les différences se manifestent. Le discours permet à la vie sociale d'exister. C'est un « publicly available and essentially incomplete framework of meaning which enable social like to be conducted » (Ryan 2006, 193). L'inflation de sens est possible en raison de ce caractère inachevé du discours et constitue une menace constante pour toutes les formations discursives puisqu'elle permet l'affluence d'antagonismes.

Le discours en tant que tel ne possède pas le pouvoir de transformation et de constituer l'hégémonie s'il est utilisé de manière individuelle. Il doit être affirmé et confirmé par une multiplicité d'acteurs dans des contextes particuliers. L'étendue de l'hégémonie discursive dépend

du contexte et varie selon les enjeux dont il est question. Toutefois, cette qualité transformative peut rendre difficile l'étude des discours.

En effet, en concentrant leurs efforts sur la dimension transformative de l'hégémonie et en rejetant toute forme d'essentialisme, Laclau et Mouffe semblent perdre de vue la dimension historique ou le poids de l'histoire dans la constitution des formations hégémoniques et de leur constance. Dans un certain sens, leur rejet de Gramsci et de l'essentialisme est à ce point important que l'hégémonie apparaît comme étant totalement éphémère tout en étant dépendante non pas des conditions matérielles d'existence, mais de l'existence d'un type de régime qui permette l'expression et la présence d'oppositions affirmées⁸¹. Mais pour être en mesure de comprendre et observer les transformations, nous devons identifier un moment a priori qui nous servira de base pour observer les transformations.

La dynamique de construction, sans avoir de début et de fin, possède des caractéristiques particulières selon les contextes et les époques. Cela suppose que l'interaction se déroule dans un contexte historique qui est contingent et que cette même contingence est le fruit d'un consensus « déterminé » dans l'intersubjectivité. C'est pourquoi, tout en admettant le caractère non essentiel des concepts, nous reconnaissons que certaines définitions persistent plus longtemps et se diffusent plus facilement que d'autres. En termes du discours des droits, cela signifie qu'il faille tenir compte du caractère historique et changeant des droits humains en tant que discours moral d'une part, mais aussi des interactions qui participent à sa reproduction et à la construction de l'intersubjectivité qui font de celui-ci un consensus nécessaire au maintien de l'hégémonie « morale » d'autre part. L'approche du discours moral hégémonique que nous avançons cherche à combiner ces deux éléments qui renvoient à la structure et à sa constitution. Avant de préciser en quoi consiste notre stratégie de recherche, nous allons

⁸¹ La présence d'antagonismes devient à ce point centrale qu'elle les amène à affirmer que l'hégémonie n'existe pas au Moyen-Âge. Or, il n'est pas difficile d'imaginer que l'hégémonie morale chrétienne fut contestée de l'intérieur (Réforme) comme de l'extérieur (Croisades).

terminer cette section en précisant la relation de la moralité au discours hégémonique.

2.2.4. La moralité comme discours moral hégémonique

À l'échelle universelle et dans l'histoire mondiale, il existe une quantité importante de discours hégémoniques qui sont en constante production et reproduction et qui connaissent des oppositions. Dans la mesure où la moralité est un discours auquel on se réfère pour justifier certaines actions politiques et que sa validité dépend justement de l'existence d'une articulation discursive qui lui est favorable, il nous apparaît pertinent de l'aborder sous l'angle du discours hégémonique. En d'autres termes, la fonction sociale de l'hégémonie est d'offrir une structure de sens qui a un effet à la fois constitutif et à la fois permissif. C'est-à-dire qu'elle structure les identités et offre un cadre pour la capacité d'action de l'agent en rendant certaines actions légitimes tout en en dénonçant d'autres. En ce sens, le discours acquiert une force considérable dans la mesure où, s'il n'a pas d'effets tangibles au premier abord, les moyens utilisés pour rencontrer atteindre les objectifs qu'il propose eux, peuvent avoir des conséquences importantes.

Lorsqu'il devient hégémonique ou une fois objectifié, il devient « normal » de s'y référer pour justifier toute action politique sans se rendre compte que celle-ci est une tendance normative qui s'est diffusée au préalable. L'hégémonie se diffuse par les institutions et parvient ainsi à s'insérer dans les nerfs de l'organisation sociale et politique des sociétés et se normalise. Elle permet néanmoins d'entreprendre des actions qui autrement n'auraient pas été possibles. Pensons ici aux interventions humanitaires qui permettent de transgresser la règle de souveraineté sans subir les sanctions prévues lorsque cela se produit. Dans un tel contexte, les acteurs qui appuient et défendent ce discours ont une importance considérable. C'est pour cette raison qu'il nous apparaît important de réfléchir sur la moralité puisque

comme nous le verrons au cours des chapitres suivants, celle-ci a eu et a toujours des conséquences importantes sur l'organisation politique des sociétés humaines.

À la lumière de la perspective foucauldienne et de l'approche néogramscienne de Laclau et Mouffe présentées ci-haut, la conception de la moralité comme discours hégémonique se précise. Le discours moral hégémonique est un discours au sein d'une formation discursive évoluant autour de la moralité qui prétend être vraie parce qu'objectivée à un certain moment dans le temps et dans l'espace. Celui-ci ne cherche pas à éliminer complètement les antagonismes qui, compris comme des faussetés, participent à la réaffirmation du discours hégémonique en tant que vérité.

Nous proposons de comprendre le discours des droits comme un discours moral hégémonique puisqu'il semble présenter les caractéristiques d'un tel discours. D'une part, il prétend afficher des particularités unificatrices et se présente comme une vérité objective. Le caractère « moral » qu'il prétend avoir recèle en fin de compte une prétention à la vérité d'autant plus qu'il est souvent compris comme la seule conception de la moralité universelle dans le monde contemporain (Ignatieff 2001b; Rorty 1993). D'autre part, ce discours connaît néanmoins de nombreux opposants de ses origines jusqu'à nos jours et par conséquent, laisse la place aux antagonismes sans pour autant disparaître complètement.

Pour comprendre le rôle de la moralité dans la constitution des sociétés internationales et les différentes configurations qu'elle peut prendre, le discours constitue la porte d'entrée privilégiée. Il est « the structured totality resulting from the articulatory practice » (Laclau et Mouffe 2001, 105). Rappelons que chez Laclau et Mouffe, les concepts n'ont pas d'essence et que l'hégémonie s'inscrit dans cette même ligne de pensée. Ainsi, cela nous permet de comprendre l'hégémonie comme une forme qui est en constante mutation et dont les dimensions sont multiples (idéelles ou matérielles) et surtout, d'aller au-delà d'une conception des droits qui serait invariable dans le temps et dans l'espace. Selon cette approche, le contexte acquiert une place

considérable étant donné que, non seulement il influe sur le discours, il nous permet également de distinguer les transformations qu'il subit et si l'on veut, sa dimension transcendante ou encore les éléments qui persistent malgré les contextes changeants. Voyons maintenant comment le discours permet d'étudier la formation hégémonique dans la prochaine section.

2.3. Stratégie de recherche

Dans la section précédente, nous avons déjà établi les assises de notre cadre théorique en nous inspirant des perspectives poststructuralistes. Ces approches ont en commun d'accorder une place toute particulière au discours et c'est pourquoi nous avons fait appel à Laclau et Mouffe qui ont développé la relation entretenue entre le discours et l'hégémonie. Cette insistance sur la notion de discours nous a permis de mettre en évidence les dimensions idéelles plutôt que matérielles de l'hégémonie. Mais ces précisions sur le discours avaient une fonction théorique, nous verrons qu'elles sont tout aussi utiles pour comprendre la méthodologie employée.

2.3.1. La méthode : une analyse de discours⁸²

Howarth et Stavrakakis affirment que les discours sont « des systèmes de pratiques significatives qui forment les identités des sujets et des objets » (2000, 4). Ceux-ci sont intrinsèquement politiques puisqu'ils tracent les frontières de ce qui est inclus et exclu. C'est en ce sens qu'ils définissent la réalité sociale et qu'ils établissent les limites de ce qui est normal ou déviant par exemple. Ainsi, au-delà de l'apport des discours aux constructions sociales et politiques, ils établissent ce que les auteurs nomment, « a system of

⁸²L'analyse du discours proposée se distingue de l'approche habermasienne qui renvoie à un mode de communication. Comme le souligne Nonhoff, « (a)vec la conception normative de Habermas, le discours est entendu comme mode spécifique de communication qui autorise l'échange rationnel d'arguments et tend à trouver des solutions rationnelles à chaque fois que ce que Habermas appelle les exigences de validité devient questionnables » (Nonhoff 2007, 78).

relations between different objects and practices, while providing (subject) positions with social agents can identify » (Howarth et Stavrakakis 2000, 3). Ce qui correspond aux articulations chez Laclau et Mouffe. Cette dernière dimension est particulièrement importante lorsque nous voulons comprendre les dynamiques de pouvoir entre différents agents à un moment donné dans le temps et dans l'espace.

L'étude du discours permet de mieux saisir les significations, les contentions, les conflits et par conséquent, des acteurs qui participent à la définition de cet enjeu. D'un point de vue empirique, étudier le discours signifie entre autres étudier les rapports, les procès-verbaux, les manifestes, les discours officiels, les politiques, les textes constitutifs des organisations et les déclarations qui entourent un enjeu particulier. Cela signifie également avoir un souci pour le contexte dans lequel ceux-ci ont été publiés, écrits et diffusés. C'est pourquoi il est également nécessaire de faire appel à différents récits historiques pour faire ressortir les points nodaux du discours moral hégémonique d'une part, et les contextes dans lesquels ceux-ci évoluent d'autre part.

2.3.2. Démarche proposée

La mise en évidence du caractère hégémonique du discours des droits se fera en deux temps. Il s'agit d'abord de comprendre le processus par lequel le discours des droits s'est édifié comme une formation hégémonique. En d'autres termes, comment il en est venu à s'objectifier et à être tenu comme un discours vrai. Afin de mettre en relief les éléments essentiels de cette objectification, nous allons envisager l'hégémonie dans sa dimension historique pour faire ressortir les principales idées constitutives de ce discours. Ensuite, le processus d'hégématisation sera étudié à un niveau micro pour comprendre comment l'hégémonie se maintient. Ces deux étapes seront étudiées de manière à tenir compte des différences et des antagonismes puisqu'ils constituent des éléments centraux de la formation

hégémonique. Voyons maintenant plus en détail les différentes étapes de notre recherche qui visent à démontrer que ce discours est producteur de sens (ou hégémonique).

2.3.2.1. Généalogie des droits humains

Cette étape vise à décrire le processus par lequel le discours moral hégémonique s'est établi comme un langage à prétention universelle ou la manière dont celui-ci s'est objectifié. Pour qu'un discours soit accepté comme norme, il faut qu'il y ait ce qu'Ashley désigne comme un « encadrement du discours politique ». L'auteur associe l'encadrement du discours politique à l'imposition d'une finalité internationale :

I mean, more particularly, a practice that produces a recognized boundary between competent subjectivity – the recognized sovereign subjects whose voices are to be regarded as the authentic and unproblematic origins of meaning – and the world of historical happenings and possibilities that these subjects mutually take to be the necessary and natural conditions of their experience (Ashley 1989, 259).

Il s'agit en somme du point nodal, élément central au discours hégémonique. Avant d'entreprendre une analyse des cas, il nous faut identifier ce point nodal ou la « structure objectifiée ». Comme nous l'avons mentionné précédemment, si la perspective de Laclau et Mouffe comporte des avantages, il nous apparaît difficile d'étudier le discours selon lequel l'hégémonie est en constante transformation. Pour étudier les transformations, nous devons identifier un point à partir duquel celles-ci ont lieu. C'est en retraçant le processus par lequel le discours des droits est parvenu à avoir le retentissement moral qu'il a aujourd'hui que nous comptons mettre en lumière ce point d'appui.

Notre objectif est de faire ressortir les rapports de pouvoir et de domination dans la constitution de ce discours (Howarth 2002, 128). Comme Laclau et Mouffe l'ont affirmé, l'hégémonie se trouve dans la régularité de la

dispersion au sein d'une formation discursive. C'est pourquoi il nous apparaît essentiel d'étudier la configuration des oppositions au discours dans le temps. Il s'agit de s'intéresser plus particulièrement au processus de différenciations et aux contestations qui ont accompagné ce discours, et ce, non pas dans le but d'identifier la source de la contre-hégémonie, mais bien pour comprendre le processus d'inclusion et d'exclusion général qui a contribué à faire du discours des droits, un discours universel au 20^e siècle. Cette généalogie des droits nous permet de retracer le discours des droits humains dans son contexte historique et évolutif et par le fait même d'en souligner le caractère contingent plutôt que naturel : il s'agit de faire une histoire du présent du discours des droits humains.

C'est à partir de l'étude de quatre débats que nous allons retracer les différents oppositions et contextes dans lesquels ce discours s'est établi : droits séculiers/droits divins, raison/raison, individus/communauté et universalisme/pluralisme. Cette méthode nous permet de situer les différentes oppositions à ce discours par l'étude de quatre perspectives différentes qui, comme nous le verrons, se recoupent néanmoins. Le chapitre trois sera consacré à relever la trajectoire des droits de l'Antiquité à aujourd'hui.

Cet examen de la constitution d'un discours hégémonique dans le temps nous permettra de saisir sa contribution à l'ordre international dans une perspective macro en faisant ressortir des caractéristiques essentielles à ce discours qui persistent dans le temps. Nous souhaitons ainsi combler une lacune des analyses sur les micropratiques qui ne permettent souvent pas d'avoir une vision d'ensemble de la formation et de l'institutionnalisation des discours. Il ne suffit pas d'étudier la dynamique entre les acteurs pour comprendre comment se constitue l'hégémonie même si nous considérons l'importance des micropratiques dans la production et la reproduction de celle-ci.

En mettant l'accent sur l'institutionnalisation des pratiques malgré le caractère indéterminé et contingent de l'hégémonie morale, nous souhaitons

simplement la situer dans le temps avant d'en étudier la reproduction. La relation entre le passé et le présent et la généalogie permet de faire une histoire du présent. En situant la notion d'hégémonie dans le temps, nous serons plus à même de vérifier si celle-ci se réifie et se reproduit ou encore, si elle se transforme, etc. Il nous apparaît primordial de faire l'étude du processus actuel en tenant compte de la structure existante avant d'en étudier la dynamique de (re)production. Autrement dit, cela nous permet de faire le lien entre l'institutionnalisation ou la normalisation d'un régime de vérité et sa production et reproduction grâce aux micropratiques.

2.3.2.2. Études de cas : la Déclaration universelle de 1948 et la Déclaration de Vienne de 1993

Après avoir présenté la trajectoire des droits humains en étudiant les discours qui ont entouré leur constitution et identifié les caractéristiques persistantes de ce discours, nous allons être en mesure d'évaluer la dimension transformative de ce discours. Entre autres, nous allons vérifier si les caractéristiques en question persistent au 20^e malgré le contexte international dans lequel elles évoluent en observant « qui » et « comment » se reproduit et est véhiculé ce discours de même que ceux qui s'y opposent ainsi que le discours alternatif qu'ils proposent. À cet effet, nous avons choisi de nous pencher plus particulièrement sur la période entourant la Déclaration de 1948 puisqu'il s'agit sans conteste d'un moment clé de l'internationalisation des droits au 20^e siècle. Une étude préliminaire de la Déclaration de Vienne de 1993 nous permettra également d'anticiper la dynamique de transformation à l'œuvre à la fin du 20^e siècle.

Les phénomènes discursifs ne sont pas statiques et c'est pourquoi les étapes subséquentes vont traiter de la production et la reproduction de l'hégémonie et de ses antagonismes, mais cette fois-ci, dans le cadre des micropratiques. Les quatre débats identifiés dans la section précédente nous serviront une fois de plus de guide pour jeter un regard plus approfondi sur la dynamique à l'œuvre dans les formations hégémoniques.

Cette étape complète également notre démarche dans la mesure où elle nous permettra de vérifier si, par l'étude de cette dynamique, la conception de la moralité comme discours hégémonique est plus à même de saisir la place de la moralité dans les relations internationales. Ainsi, tout en mettant au jour le processus de (re)production de l'hégémonie, nous allons chercher à démontrer que les acteurs qui participent au processus ne défendent pas nécessairement une conception de la moralité qu'ils devraient en principe défendre. Cette affirmation mérite d'être approfondie davantage.

De façon générale, deux propositions demandent à être vérifiées avec l'étude des quatre débats proposés :

- 1) d'abord, selon la perspective réaliste (conception de la moralité des États), le but de la moralité s'il en est un, devrait être pour les acteurs étatiques de défendre une conception de la moralité des États. Autrement dit, les États ne devraient pas chercher à défendre d'autres conceptions de la moralité que celles qui visent à garantir leur pérennité;
- 2) les acteurs sociétaux devraient privilégier une conception de la moralité cosmopolitique étant donné qu'ils sont plus susceptibles d'accorder une place centrale à l'individu comme sujet éthique⁸³.

Dans cette optique, nous allons accorder une attention particulière à la position défendue par les acteurs ayant participé aux processus. Dans le cas de la Déclaration universelle de 1948, cette participation est plus limitée que dans le cas de la Déclaration de Vienne de 1993 autant du côté des acteurs étatiques que non-étatique⁸⁴. L'apport de certains acteurs non étatiques sera

⁸³ Nous associons les ONG à des pourfendeurs de la moralité cosmopolitique étant donné le rôle prépondérant que ces organisations ont joué dans l'intégration et le développement du discours des droits depuis la fin de la Seconde guerre (Makinda 2005, 954).

⁸⁴ La participation des ONG aux grandes conférences internationales s'est accrue au cours des années 1990. En ce qui concerne les droits humains, ce phénomène est d'autant plus marqué si l'on compare le nombre d'ONG qui ont participé à la Conférence internationale des droits humains de Téhéran de 1968 de même que leur contribution au débat, bien que celle-ci était limitée entre autres par le statut dont elles bénéficiaient. Parmi ces ONG, 53 d'entre elles avaient un statut consultatif et 4 autres ont pu assister au comité préparatoire de la conférence (UN 1968, annexe 1). Lors de la Conférence de Vienne de 1993, plus de 800 ONG ont participé au processus dont 248 ayant un statut consultatif et 593 en tant que participants.

considéré tout en tenant compte de ceux qui ont une certaine influence sur le processus. Nous allons d'abord identifier les acteurs significatifs pour notre analyse. Par exemple, dans le cas des acteurs sociétaux, ce ne sont pas toutes les ONG qui participent également au processus. Certaines ne vont pas à ces conférences dans le but d'influencer directement les résultats de la Conférence et c'est pourquoi les ONG sélectionnées le seront sur la base du type de représentation participante⁸⁵. Les acteurs étatiques ayant participé aux processus n'ont pas non plus le même poids sur les débats selon qu'ils parviennent ou non à faire avancer leur perspective sur les droits.

L'objectif de la vérification empirique est d'étudier le processus d'objectification du discours des droits humains et par conséquent de l'imposition de l'hégémonie qui est une « (ré)-articulation constante » (Nonhoff 2007, 81). À cet égard, la perspective foucaldienne des régimes de Keeley (1990) nous sera utile pour comprendre le processus de construction et de production du discours hégémonique. Keeley propose une analyse des régimes en trois étapes dans laquelle il s'agit :

1. d'identifier les discours et techniques adverses qui agissent comme soutien du discours hégémonique;
2. de voir comment ils se positionnent à un moment dans le temps;
3. de voir comment ils évoluent dans le temps⁸⁶.

Pour analyser la dynamique du régime, l'auteur propose d'abord de classer les acteurs. Cette classification d'acteurs sera effectuée avec l'objectif de déterminer leur position face au discours moral hégémonique⁸⁷. À cette fin,

⁸⁵ Clark, Friedman et Hochstetler (1998) établissent une distinction entre les ONG qui se rendent à ce type de conférence pour faire du réseautage et celles qui s'y rendent à des fins de lobbying. Elles observent que les organisations provenant du Nord étaient de loin plus actives que leurs homologues d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique latine dans leurs efforts de lobbying. Pour notre étude, nous allons donc nous concentrer sur les positions qui cherchent à influencer sur les résultats finaux de la conférence (lobbying).

⁸⁶ Traduction libre (Keeley 1990, 96). Aussi, il faut noter que Keeley se sert de cette technique pour identifier et distinguer les régimes entre eux. Dans le cas qui nous intéresse, le régime des droits est celui qui a été identifié au départ et c'est plutôt la dynamique de constitution d'un point de vue interne qui nous intéresse.

⁸⁷ Cela reflètera inévitablement le sujet éthique identifié dans le chapitre précédent puisque la position adoptée face aux droits humains devrait refléter la perspective éthique.

certaines stratégies ont pu être identifiées par Keeley pour reconnaître ceux qui adhèrent ou non au processus d'hégémonisation. Entre autres, les acteurs pourront : développer des analyses différentes, invoquer des discours qui vont à l'encontre de ceux qui les revendiquent, lier les enjeux, créer ou entraver la création de réseaux alternatifs, s'étiqueter et étiqueter ses opposants. C'est à ces éléments que nous devons être attentifs pour analyser le discours puisqu'ils constituent des signaux permettant d'identifier le processus d'hégémonisation. Les principaux éléments de contentions indiquent une mécanique d'exclusion potentielle pourront s'articuler autour de « disputes over the correct naming and evaluation of things, over applicable arguments and standards of judgment, and over objectives and mechanism » (Keeley 1990, 97). Il nous faut comprendre les luttes qui permettent de consolider, créer ou détruire les conceptions des droits qui dominent et celles qui sont écartées.

Ensuite, il suggère de distinguer les enjeux des débats et pour finir, les types de conflits qui surviennent (Keeley 1990, 98). Ce dernier élément est important étant donné qu'il nous permettra de cibler ceux qui sont « exclus » et ceux qui sont « inclus » dans le processus. Dès lors que les stratégies auront été identifiées et associées aux acteurs, nous serons en mesure de classer les acteurs qui les défendent. Ainsi, ces derniers pourront être classés selon leur « position » face au discours hégémonique.

À titre indicatif, Keeley identifie quatre types d'acteurs impliqués dans les régimes et que l'on peut classer en deux catégories : ceux qui soutiennent l'ordre et donc, le discours hégémonique et ceux qui s'y opposent ou qui résistent à ce discours hégémonique. Parmi ceux qui acceptent l'ordre comme étant légitime, il y a ceux qui coopèrent de manière volontaire (les coopérants volontaires) et ceux qui soutiennent le régime sans en payer les frais (les free riders). Ceux qui s'y opposent sont ceux qui cherchent à changer cet ordre tout en restant soumis aux diktats du régime (les déviants) et ceux dont les propositions, constructions alternatives ou associations externes au régime menacent la survie du régime (outsider ou communautés).

Dans une perspective séquentielle qui correspond à la troisième étape proposée par Keeley, pour que l'on assiste à un processus d'« hégémonisation », nous devrions pouvoir observer une marginalisation des acteurs qui revendiquent d'autres conceptions de la moralité que celles qui sont soutenues par l'hégémon et qui ont été identifiées précédemment. Est-ce que certains enjeux sont d'emblée rejetés ou sont-ils considérés comme dignes d'être débattus sans pour autant être retenus? Rappelons que le processus de normalisation ou d'encadrement exclut ces discours qui n'entrent pas dans la toile de fond des significations sur laquelle se déroule le débat. En effet, le processus par lequel un discours hégémonique se normalise et se reproduit implique ce que l'on appelle un processus d'« othering » en RI.

Cette troisième étape de notre entreprise consiste donc à étudier le processus et la dynamique par lesquels certains acteurs dominant ou non les négociations et le déroulement du processus au cours de cette interaction discursive. Est-ce que certains acteurs ont changé de position? Quelle position ont-ils adoptée? Cela nous permettra de souligner les différentes manifestations du pouvoir dans la construction de l'ordre hégémonique, et ce, par l'étude du discours moral des droits. Nous supposons que les acteurs qui dominant moralement le discours des RI auront su imposer leur vision du discours dans la déclaration finale par les biais de différentes techniques visant à exclure les discours déviants. Les acteurs qui dominant le discours devraient chercher à étendre ou au moins à défendre le discours hégémonique et éliminer les discours rivaux.

Afin de connaître les positions des différents acteurs, nous allons passer en revue les étapes ayant mené à la rédaction de la Déclaration de 1948. À cet effet, l'analyse des procès-verbaux, des récits entourant la rédaction, des documents officiels de l'ONU nous semble être la méthode la plus appropriée pour comprendre la dynamique à l'œuvre de même que pour identifier les acteurs les plus influents. La période à l'étude débute après la signature de la Charte des Nations unies à San Francisco et se termine avec l'adoption de la Déclaration par l'Assemblée générale le 10 décembre 1948.

Dans le cas de la Déclaration de Vienne, l'étude préliminaire repose les documents officiels générés dès lors que le processus fut enclenché. À partir du moment où la Résolution est adoptée par l'Assemblée 1990 (ONU. Assemblée Générale 1991a) jusqu'à la clôture de la Conférence le 25 juillet 1993⁸⁸.

Dans le cas où nous observons une distorsion entre l'adoption des types d'acteurs et la conception de la moralité qu'il devrait adopter, la valeur explicative de ces deux conceptions de moralité prise de manière exclusive sera mise en cause. Ce chapitre nous permet de vérifier la portée et la valeur heuristique des conceptions traditionnelles de la moralité qui dominent le champ des RI. Cette recension des différents acteurs répertoriés selon la conception de la moralité qu'ils défendent pourra être reprise subséquemment pour soumettre notre cadre théorique à une démonstration empirique. Nous nous attendons à ce que certaines positions n'entrent pas dans ces catégories, ce qui nous permettra alors d'introduire la moralité comme discours hégémonique.

2.3.2.3. Relation entre la généalogie et l'étude de cas

Selon Laclau et Mouffe, pour être hégémonique, un discours doit former un point nodal qui sert de guide pour déterminer le vrai du faux et autour duquel s'articulent les différentes pratiques hégémoniques. Mais comme nous l'avons mentionné plus haut, celle-ci nous apparaît incomplète bien que nécessaire pour comprendre la dynamique entre le discours et l'hégémonie. En cherchant à se détacher de la perspective gramscienne jugée par eux trop matérialiste ou à éviter l'essentialisme, la définition qu'ils offrent est peu susceptible de nous permettre de distinguer entre un discours qui a un impact quelconque sur la vie politique internationale et un autre qui n'influe pas aussi directement le comportement des acteurs qui y participent, mais qui a une résonance tout aussi importante. De plus, la dimension transformative

⁸⁸ Le document final sera néanmoins adopté par l'Assemblée générale le 20 décembre 1993 par la Résolution 48/121 (ONU. Assemblée Générale 1993a).

continue à laquelle ils associent les discours ne permet pas de différencier clairement ce qu'est l'hégémonie et le pouvoir.

C'est pour cette raison que nous proposons d'ajouter une dimension temporelle à l'analyse qui rend compte de la période au cours de laquelle le discours persiste et se (re)produit. C'est pourquoi nous jugeons pertinent d'identifier les caractéristiques essentielles d'un discours qui nous apparaît comme étant hégémonique. Cela nous permet d'aller au-delà de la simple observation de la transformation du discours qui nous empêche d'ancrer ce discours dans le monde empirique international. Par conséquent, si l'hégémonie se transforme, pour être caractérisée d'hégémonie et se présenter comme un discours vrai, elle doit le faire pendant une certaine période de temps et en parallèle avec d'autres éléments constitutifs de l'ordre international. Ainsi, non seulement doit-elle chercher à préserver des caractéristiques qui lui sont propres et qui donnent un sens à ce discours, mais elle doit évoluer de pair avec le système international dans lequel elle évolue.

Ainsi, la nécessité d'identifier une « structure objectifiée » ou plutôt le point nodal de l'hégémonie est strictement méthodologique. C'est-à-dire qu'il va de soi que celle-ci (ou celui-ci) peut-être différent(e) selon les époques et les civilisations. Cette manière de procéder nous permettra d'identifier un point de départ nécessaire à l'étude des transformations sur une base temporelle. Nous verrons que ces dernières peuvent survenir, mais sans que le discours ne soit menacé, c'est-à-dire pourvu que les éléments qui constituent le point nodal de ce discours ou de l'hégémonie ne soient pas menacés.

Alors que cette étape nous permet d'identifier des éléments transcendants ou indépendants du contexte, l'étude de nos cas nous permettra de faire ressortir les transformations de ce discours et par conséquent, sa perméabilité au contexte : c'est-à-dire de démontrer que ni la moralité cosmopolitique, ni la moralité d'États n'ont entièrement tort ou

raison, mais qu'une approche qui tient compte de ces dimensions est pertinente : celle du discours moral hégémonique.

2.4. Synthèse de la démarche proposée

Dans le premier chapitre, nous avons fait ressortir deux principales manières de concevoir la moralité qui semblent avoir dominé la discipline des Relations internationales. Nous affirmons que ces conceptions traditionnelles de la moralité ne nous permettent pas de comprendre la place du discours des droits dans la société internationale et qu'une conception de la moralité comme discours hégémonique est plus à même de le faire. Les chapitres subséquents visent à démontrer et soutenir cette affirmation.

Dans le présent chapitre, nous avons présenté un cadre théorique inspiré en partie des perspectives néogramsciennes et postmodernes afin de définir les principaux concepts et autour desquels s'articule cette thèse. Les notions de pouvoir, de consensus, d'hégémonie et de discours ont pu être mises en évidence pour servir de cadre de référence pour notre recherche. Malgré l'apport considérable de ces perspectives, nous avons pu noter que leur volonté d'éviter l'essentialisme à tout prix constituait en fin de compte un obstacle à l'étude des propositions théoriques qu'elles sous-tendent.

C'est dans cette optique que notre démarche vise non seulement à faire ressortir la dynamique de constitution du discours à un moment spécifique, mais également à souligner la dimension temporelle de cette dynamique. Les chapitres trois et quatre sont donc complémentaires.

Dans un premier temps, la généalogie des droits humains nous permet de mettre l'accent sur le processus par lequel le discours des droits s'est élevé au rang d'idéal moral sur la scène internationale malgré les antagonismes et ses opposants. Il s'agit d'identifier le point nodal de l'hégémonie. Cette perspective nous amène à tenir compte du contexte dans lequel cela s'est produit, entre autres celui de l'émergence d'un ordre international reposant sur la souveraineté étatique.

Dans un deuxième temps, nous souhaitons faire ressortir la dynamique de constitution du discours hégémonique à l'œuvre en étudiant le processus discursif au cours de la rédaction de la Déclaration universelle de 1948 et de la Déclaration de Vienne de 1993. L'étude de ces cas cherche à accentuer la dynamique entre les acteurs pour remplir deux objectifs. D'abord pour observer si le point nodal est reproduit et quelles sont les transformations subies par le discours. Ensuite, nous souhaitons vérifier s'il y a congruence entre les types d'acteurs et les conceptions de la moralité qu'ils devraient défendre en théorie.

Enfin, après une courte synthèse de nos résultats nous allons conclure sur la pertinence d'utiliser une telle approche pour aborder la moralité à l'échelle internationale dans le dernier chapitre.

Chapitre 3 : Émergence du discours des droits en Occident

Dans la mesure où notre proposition de départ suggère qu'une conception de la moralité comme discours hégémonique est plus à même de comprendre la place des droits humains, cela implique que le discours des droits que nous souhaitons étudier s'est produit et reproduit dans le temps pour ainsi préserver cet espace hégémonique. Dans ce chapitre, nous souhaitons faire ressortir la manière dont le discours des droits en est venu à être objectifié, c'est-à-dire à s'affirmer comme fondement moral universel pour la société internationale. À cette fin, nous allons faire une lecture téléologique du discours dominant des droits ayant conduit à la Déclaration universelle de 1948. Toutefois, rappelons d'emblée que le présent chapitre s'inscrit dans le cadre d'une thèse interdisciplinaire, c'est pourquoi il ne s'agit pas de faire un compte-rendu exhaustif de l'histoire des droits ou de toutes les philosophies des droits depuis l'Antiquité. La structure adoptée vise plutôt à rendre compte de la construction de cette téléologie des droits à partir de notre propre grille d'analyse qui s'articule autour de quatre débats.

Ce découpage nous permettra de procéder à une analyse critique de l'histoire de ce discours et de mettre en évidence les oppositions ayant contribué ou non à le transformer. Ainsi, en même temps que de souligner la trajectoire des conceptions ou perspectives qui ont su s'imposer et dominer l'histoire des droits, nous allons chercher à souligner les oppositions et les discours qui eux, n'ont pas su s'imposer. Cet exercice nous permettra de faire ressortir les critiques qui sous-tendent les oppositions aux droits, les contextes politiques dans lesquels elles ont évolué et les discours qui ne se sont pas imposés. Cette étape est cruciale dans la mesure où elle nous permet de souligner les transformations pertinentes à l'étude de la construction du

discours hégémonique. En quelque sorte, nous voulons démontrer que la trajectoire de ce discours n'est pas essentiellement linéaire et que d'une certaine façon, celui-ci a dû s'imposer par rapport aux autres discours avant d'atteindre le statut international auquel il prétend aujourd'hui.

Approche privilégiée et point de départ de l'analyse

Afin d'exposer la téléologie des droits selon notre grille d'analyse, l'identification d'éléments jugés fondamentaux à ce discours est nécessaire. Il s'agit là du point de départ à partir duquel pourra être retracée la téléologie des droits. Étant donné que nous nous intéressons plus particulièrement à la période contemporaine, nous proposons de puiser dans le texte de la Déclaration universelle de 1948 pour identifier ces caractéristiques essentielles au discours des droits. La Déclaration reconnaît que « tous les membres de la famille humaine » possèdent des « droits égaux et inaliénables ». Cette formulation laisse entendre qu'en vertu de leur appartenance à l'humanité, tous possèdent des droits qu'il faut protéger et préserver⁸⁹. Deux caractéristiques essentielles ressortent de cette formulation : l'universalisme et l'individualisme.

D'une part, le caractère universel des droits se présente comme un élément indispensable des droits dans la mesure où il en assure la transcendance à travers les époques et les lieux. Elle est mise en évidence par le caractère « inaliénable » des droits. D'autre part, le sujet des droits y est précisé dans la formulation qui suggère que « tous » possèdent des droits. Les individus sont dès lors présentés comme l'épicentre de la Déclaration. Ce n'est pas par hasard que nous avons choisi de mettre l'accent sur ces dimensions puisque cela nous permettra de souligner la place qu'occupe le

⁸⁹ Comme nous le verrons ultérieurement, tous n'étaient pas d'accord avec une telle formulation qu'ils jugent circulaire. Les plus sceptiques ne seront pas convaincus par cette justification et vont croire nécessaire d'associer la notion de droit à quelque chose d'indépendant de l'homme. Voir chapitre 4, section 4.2.2.1.2.

discours occidental dans la conception des droits contemporaine⁹⁰. Cela nous permettra de vérifier si la notion des droits en question est purement le fruit de l'héritage occidental⁹¹.

Notons cependant que cette conception des droits constitue pour le moment le point de départ de notre analyse plutôt qu'une conclusion. C'est la reproduction de ces caractéristiques dans le temps et leur prédominance qui constituera la manifestation d'un discours hégémonique tenu pour vrai. Ces deux caractéristiques identifiées nous serviront de point d'ancrage pour réévaluer l'histoire des droits à partir de notre grille d'analyse. Cela nous permettra d'identifier la trajectoire poursuivie par cette version triomphante des droits. Étant donné qu'il s'agit de relire quatre fois la même histoire sous autant d'angles différents, il est possible que certains auteurs apparaissent dans chacune des sections selon leur contribution au débat en cause. Voyons maintenant quels sont ces débats.

3.1. Les droits à travers quatre débats

⁹⁰ Pour Ishay, l'époque des Lumières est marquée par la montée en puissance de l'Occident relativement aux autres civilisations (Ishay 2008, 65). Pour sa part, Donnelly affirme que la notion de droits est particulière à l'Occident alors qu'elle a su convenir aux conditions politiques, sociales et économiques qui caractérisent notre monde moderne qui se sont par la suite diffusées à l'échelle de la planète (Donnelly 1982). Cette interprétation semble supposer que les conditions de développement économique, social et politique du monde occidental se sont diffusées de façon similaire partout sur la planète et que les droits sont le résultat de ce processus évolutif.

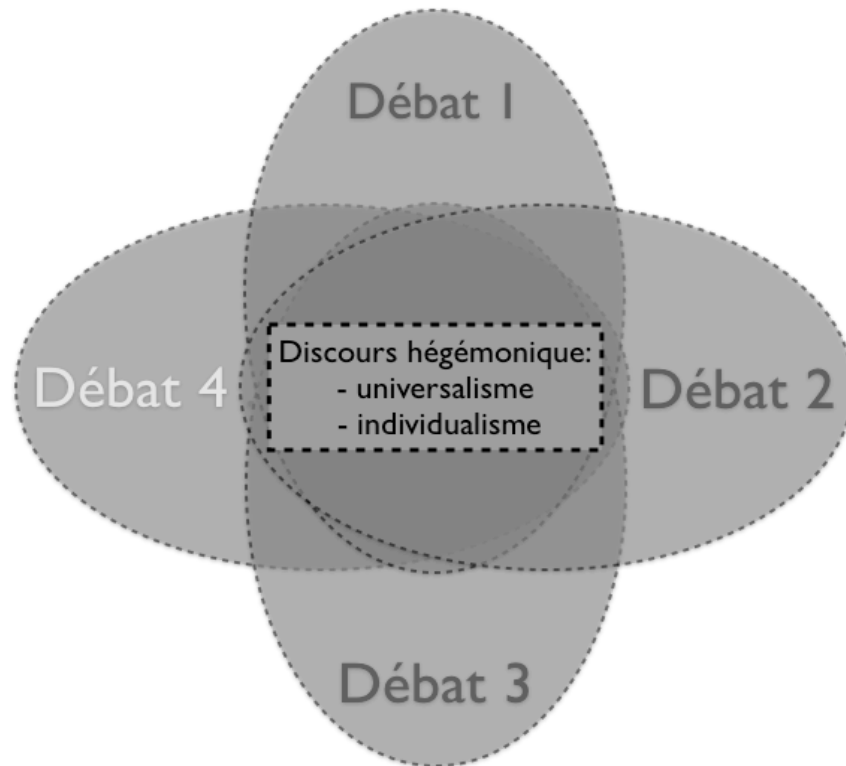
⁹¹ Au 20^e siècle, il est généralement accepté que la notion de droit trouve son origine en Occident. Cela ne va pas sans déplaire à certains qui comprennent les droits comme une forme d'impérialisme moral (Chandler 2002). En abordant l'origine des droits de la sorte, notre objectif n'est pas d'ignorer l'existence d'un concept similaire ou de supposer qu'il n'existe pas d'idées qui se rapprochent de la conception occidentale de la dignité humaine dans d'autres cultures ou civilisations. En effet, à la fin du 15^e siècle, l'Occident n'a rien à offrir d'exceptionnel comparativement aux autres civilisations (Inde, Chine et Islam). Du point de vue éthique, des idées assimilables à la dignité humaine ont émergé à certaines périodes de leur existence. Notons à titre d'exemple que l'on retrouve l'équivalent du terme droit dans plusieurs langues : « Indonesians, Malaysians, Urdu, Punjabi, and Persians, who use the Arabic word *hagg*, the Hindi and Bengali who have their *adhikar* and the Sanskrit *svetve*, the Thais their *Sitrhi*, the Koreans their *Kooanri*, and the Filipinos their *karupatan*-all mean « rights ». The ideographic characters for the Chinese words *ren ch'uan* and the Japanese *jin ken* are identical, and they both mean human rights » (Manglapus 1978, 4).

Pour vérifier si l'universalisme et l'individualisme constituent des éléments fondamentaux du discours des droits, nous devons retracer leur trajectoire au cours des siècles. À cette fin, nous allons mettre l'accent sur le discours des droits dont le caractère varie selon les contextes et les époques (Griffin 2008; Mahoney et Mahoney 1993; Bobbio 1996). Ce sont ces variations qui sont pour nous des phénomènes dignes d'intérêt puisqu'ils permettront de comprendre le processus de constitution du discours des droits à l'œuvre. Celui-ci sera étudié à partir de quatre débats qui persistent encore de nos jours, mais dont les origines peuvent être retracées dans l'histoire. Nous pourrions ainsi souligner l'apport des différents protagonistes et retracer le processus par lequel le discours s'est constitué dans sa forme actuelle. Il s'agit de le décomposer pour faire ressortir les caractéristiques et les dynamiques constitutives derrière celui-ci. L'étude des oppositions à ce discours est d'autant plus pertinente que nous pourrions affirmer le caractère hégémonique de ce discours s'il parvient à s'imposer, non pas par l'utilisation de la force, mais plutôt par sa capacité à transcender les époques et les lieux malgré ses détracteurs et des périodes moins glorieuses. Ce découpage nous permettra de mieux cibler et identifier les stratégies par lesquelles la formation hégémonique est parvenue à assurer sa prépondérance sur les autres discours.

L'intervalle historique est vaste. Pour chacun des quatre débats, un bref retour dans l'Antiquité et sur les périodes subséquentes est souvent nécessaire pour comprendre l'origine du discours et sa transformation. La période s'étend jusqu'à la Seconde Guerre mondiale sans toutefois traiter spécifiquement de la Déclaration de 1948 puisqu'il en sera question en détail dans le chapitre suivant. La structure invite parfois à la redondance étant donné que la même histoire est étudiée sous quatre angles différents. Afin d'éviter celle-ci, certains éléments contextuels et explicatifs seront traités dans une section seulement. La séparation des débats a pour seule fonction de simplifier l'analyse de ce discours afin d'en faire ressortir les principales constituantes que nous supposons être l'individualisme et l'universalisme.

Par la suite, des liens entre les différents débats et la façon dont ils se sont influencés mutuellement seront établis.

Figure 3 : Formation du discours hégémonique



Dans un premier temps, la question de l'origine des droits et le processus de sécularisation constitueront le premier débat à l'étude. Nous verrons que la sécularisation s'est amorcée avec le passage d'une conception de la loi naturelle vers le droit naturel. Dans un deuxième temps, l'étude de la transformation de la raison et de la transition vers la modernité nous permettra de comprendre le processus de subjectivisation des droits et ses conséquences sur les débats subséquents. Dans un troisième temps, nous verrons que la tension entre le caractère naturel ou construit des droits se manifeste entre autres par la place occupée par l'individu ou la communauté dans la constitution du monde social. Dans un dernier temps, la relation parfois contradictoire entre l'universalisme et le pluralisme sera étudiée. Ces

catégories se recoupent à plusieurs occasions et sont établies dans un seul but de faire ressortir le caractère multidimensionnel du processus d'hégémonisation. Nous préciserons de quelles façons elles interagissent dans la synthèse du chapitre.

3.1.1. Droits divins versus droits séculiers

Lors de la rédaction de la Déclaration de 1948, les discussions entourant l'origine et la justification des droits ont été évitées⁹². Pour les rédacteurs, il importait avant tout d'affirmer certains droits fondamentaux en les considérant comme « allant-de-soi » (Hunt 2007) plutôt que d'en justifier l'existence. Toute référence à Dieu, à la tradition ou à la nation fut rejetée afin de permettre l'émergence d'un consensus international. Cependant, même si la question de la justification morale des droits a généralement été écartée des débats politiques, il est impossible de passer sous silence l'acceptation d'une conception sécularisée. Comme nous le verrons dans cette section, le passage d'une conception divine des droits à une conception séculière s'est effectué en parallèle avec un glissement de la loi naturelle vers les droits naturels. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous mettrons l'accent sur cette transition. Mais avant toute chose, il nous apparaît impératif de mettre en relief les fondations historiques de la loi naturelle. Cela nous permettra par la suite de dégager les facteurs ayant conduit à l'affaiblissement de sa notoriété face à la notion de droits naturels. Cette transition jamais achevée nourrit un débat qui persiste sur l'origine des droits et nous verrons dans quelle mesure cette tension a alimenté ou freiné l'émergence de l'individualisme et de l'universalisme.

3.1.1.1. Émergence de la loi naturelle

C'est dans l'Antiquité que se développe l'idée qu'il existe un idéal à atteindre. À l'époque cependant, la notion de droits est loin d'offrir la perspective

⁹² Voir section 4.2.2.1. du chapitre 4.

morale qu'elle prétend offrir aujourd'hui. Le terme « droit » signifiait plutôt « ce qui est juste » ou « ce qui est équitable » (Finnis 1982, 206). En vertu du rôle ou du statut que l'individu se voyait accorder dans la communauté, certains droits lui revenaient, mais ceux-ci étaient entièrement dépendants de l'unité sociale. L'existence des droits en dehors de la communauté politique est impensable. Même si la notion de droit trouve son origine dans l'Antiquité, celle-ci doit être comprise dans le sens d'une recherche de l'harmonie dans la Cité ou encore de l'ordre au sein de l'Empire.

Des circonstances particulières vont contribuer à l'émergence d'une conception de la moralité extérieure à la communauté politique. Au 5^e siècle avant notre ère, la Cité d'Athènes repousse définitivement les tentatives d'invasion des barbares. Les autres Cités se tournent vers Athènes qui s'impose dès lors comme une Cité phare pour la Grèce (Châtelet 1992 pp. 18-9). À cette époque, les écoles cherchent à produire des sophistes ou des « citoyens qui savent parler » ; élément jugé fondamental dans un contexte de démocratie. Les sophistes sont accusés d'avoir mis à mort Socrate et c'est en réaction à leurs paroles mensongères que Platon cherche à rétablir la raison. Pour lui, la Cité doit se débarrasser des faussetés véhiculées par le relativisme moral. La Nature se présente dès lors comme concept critique (Douzinas 2002) à partir duquel les principes supérieurs peuvent émerger. Dans *La République*, Platon (427-347 av. J.-C.) affirme qu'il existe des principes de justice universels qui permettent entre autres de juger des différents systèmes politiques (Platon 1993). Ces lois ou principes doivent être découverts et sont présentés comme des idéaux à poursuivre dans un monde en devenir. La recherche de principes et de vérité vise à guider la vie dans la Cité et se présente comme une nécessité dans le contexte de la vie démocratique athénienne.

Pour sa part, Aristote insiste pour que la validité des énoncés soit vérifiée dans la réalité et dans le monde des apparences. Selon lui, l'hypothèse des idées et la justification du discours par le discours ne suffisent pas. Tout comme Platon, il cherche à « guérir » la Cité, mais sa

méthode consiste à s'inspirer de la réalité et non d'un idéal prédéterminé. Bien que ces lois universelles s'exercent de manière concrète dans le domaine du politique, elles demeurent néanmoins étroitement associées à un idéal naturel universel harmonieux à partir duquel les lois peuvent être jugées et qui renvoie à l'essence de l'« être ». L'objectif est de rendre intelligible ce discours pour produire la connaissance et guider l'action humaine. Ainsi, le système politique est censé correspondre à une certaine conception des lois de la nature à partir de laquelle on peut juger un ordre politique « juste » (Aristote 1990).

Même si la notion de loi naturelle n'existe pas encore chez les Grecs, leur conception de la nature et la croyance en un univers moral supérieur permettent d'en anticiper l'apparition⁹³. Celle-ci commencera à prendre forme de manière plus explicite avec les juristes romains. Les lois et la légalité sont des éléments centraux de la culture politique romaine et ce sont eux qui vont codifier la loi naturelle sous la forme de lois de la République. Ces lois, les lois positives, se présenteront comme la réalisation imparfaite de la loi naturelle. En vertu de son statut indépendant par rapport aux hommes, elle se voit accorder un caractère absolu et immuable (MacDonald 1984). Toutefois, dès le 5^e siècle, l'Empire romain est de plus en plus menacé de l'intérieur comme de l'extérieur et sa chute est imminente. La fragilisation qui en résulte favorise l'émergence du christianisme qui offre une garantie d'ordre et de stabilité dans un monde en plein déclin.

3.1.1.2. Loi naturelle et l'autorité divine

L'éclatement de l'Empire romain en 395 marque la transition vers l'époque médiévale en Occident. Les doctrines religieuses prennent la relève des grandes philosophies et la notion de loi naturelle se définira dorénavant en

⁹³ Le monde est donc séparé en deux : le champ supralunaire et le champ sublunaire : « Il y a un haut et un bas. En haut, la forme pure; en bas, la matière première. À l'intérieur de ce monde, il y a une frontière, une véritable coupure » (Châtelet 1992, 77). Cette conception de la physique alimente une conception du monde qui se reproduira dans la conception chrétienne du Moyen-Âge.

relation étroite avec l'universalisme moral chrétien. En vertu de son caractère universel et éternel, la loi naturelle constitue la mesure de la bonne conduite humaine et régit les actions en harmonie avec la pensée de Dieu. En toute circonstance, elle est immuable et a préséance sur le droit positif qui lui, peut varier selon les circonstances. Au cours de cette période, elle acquiert un caractère « absolu et imprescriptible » en vertu de son origine divine (Boucher 2009, 70). Cette transformation est importante puisqu'elle consolide l'universalisme de la loi naturelle sur des fondements divins.

À partir de 380, le christianisme se présente comme la religion officielle dans l'Empire romain d'Occident. La prérogative étant accordée à la protection de la religion plutôt qu'à celle de préserver les lois civiles, l'Église acquiert un pouvoir considérable. Torturé à sa naissance, le martyr deviendra bourreau à son tour et sera sans pitié envers ses opposants. La moralité chrétienne se consolidera entre autres par l'utilisation de la violence et par la persécution des infidèles et hérétiques. Pour garantir sa suprématie, l'Église mise sur sa capacité à éliminer les menaces à la fois internes et externes : c'est-à-dire les juifs de l'intérieur et les musulmans de l'extérieur. La guerre contre les infidèles est jugée légitime surtout à une époque où l'Empire ottoman représente de plus en plus une menace.

Dans ce contexte, la loi naturelle, de même que les droits et privilèges qu'elle suppose, ne concerne que ceux qui sont dans la grâce de Dieu : c'est-à-dire que seuls les chrétiens possèdent des droits, entre autres, le droit à la propriété. L'origine divine de la loi naturelle ne peut pas être remise en cause sous peine d'être condamné ou excommunié. Devant cette puissance des pouvoirs de l'Église, les pouvoirs temporels auront recours à son aide pour gérer les territoires conquis. L'Église a l'avantage d'offrir une structure administrative et une légitimité morale bien ancrées⁹⁴. C'est ainsi que les

⁹⁴ Ce qui justifie l'argument de Hall qui suggère que la moralité puisse être utilisée comme ressource (Hall 1997).

pouvoirs temporels et spirituels vont graduellement en venir à se soutenir mutuellement⁹⁵.

Toutefois, cette période est également caractérisée par des luttes incessantes entre l'ordre ecclésiastique en force et les pouvoirs temporels. Les adversaires vont devoir affiner leurs concepts afin de maintenir la légitimité de leur pouvoir. Cette joute discursive entre l'Église et la noblesse contribuera à établir les limites respectivement divine et terrestre de leur sphère d'influence. Cela aura également contribué à consolider la loi naturelle. En effet, devant les nombreux ennemis de la chrétienté, les Pères de l'Église voient la nécessité de démontrer et de justifier l'existence de Dieu. Le Moyen-âge est souvent qualifié d'obscur d'un point de vue intellectuel et pourtant, un édifice théorique solide articulé autour de la loi naturelle met en place la structure de pensée du monde moderne⁹⁶.

Du point de vue philosophique, le passage d'une conception de la moralité stoïcienne à chrétienne sera facilité par le travail de Saint Augustin (354-430). Il reprend à son compte la loi naturelle et éternelle stoïcienne tout en rejetant sa relation au monde matériel et physique. Cela constitue en quelque sorte une consécration philosophique du pouvoir grandissant de la chrétienté dans le contexte où l'Empire romain est en déclin. Pour lui, la Loi éternelle est délibérément dictée par Dieu et constitue les fondements de la moralité. Elle est inscrite dans le cœur des hommes et requiert de s'abstenir de faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas qu'ils nous fassent. La Loi naturelle permet de reconnaître ce qui est juste et d'établir des institutions sur cette base. L'existence et la légitimité du gouvernement reposent sur ce rôle qui consiste à limiter les abus résultant du péché originel ou de la perte de la grâce de Dieu. C'est dans la loi canonique qu'elle trouve son expression et

⁹⁵ Le couronnement de Charlemagne est l'expression de la volonté de soutien mutuel entre les deux pouvoirs. Le couronnement se fait en l'an 800 de notre ère à Aix-la-Chapelle (Châtelet 1992, 105).

⁹⁶ D'autant plus que cette période témoigne de l'amorce de nombreux développements (artisanat, urbanisation, diverses techniques) qui vont culminer à la Renaissance (Châtelet 1992, 76).

qu'elle se présente comme étant la référence juridique première pour les populations médiévales.

Si Saint-Augustin établit un pont entre la conception de la loi naturelle stoïcienne et la chrétienté, Saint-Thomas-D'Aquin (1224-1274) fut de son côté le premier à redéfinir la loi naturelle comme découlant de la volonté de Dieu en posant la dualité de l'homme comme sujet à la fois de Dieu et de l'humanité. La loi naturelle connaît un dédoublement impliquant une manifestation sur terre et dans la vie courante. Cette conception hiérarchique rappelle la conception aristotélicienne de la physique⁹⁷. Tout comme Aristote, Aquin reconnaît la nature sociale de l'homme et sa capacité d'agir indépendamment en vertu de la raison. Cette raison lui permet d'établir une distinction entre le « bien » et le « mal » et par conséquent, de participer dans la loi éternelle divine (Boucher 2009, 54). Cette dualité ouvre la voie vers une conception plus subjective de la loi naturelle qui mènera vers l'élaboration du droit naturel, mais demeure néanmoins particulière au Moyen-Âge. Campbell propose une définition de cette conception de la loi naturelle telle que comprise à l'époque.

Natural law was a fundamental concept of pre-modern Western political philosophy. It represented the natural order of things, believed to be established by God as the creator of the universe, and applied in particular to the norms that govern the conduct of human life. According to natural law doctrine, human beings do not always follow the order ordained by the Creator, but they have the capacity to know and to perform that which the natural order requires of them, which is generally taken to mean living according to the nature that God has given them (Campbell 2006, 5)⁹⁸.

⁹⁷ Voir note de bas de page 93.

⁹⁸ Finnis va dans le même sens lorsqu'il affirme que la loi naturelle consiste en « (a) sound theory of natural law is one that explicitly (...) undertakes a critique of practical viewpoint, in order to distinguish the practically unreasonable from the practically reasonable, and thus to differentiate the really important from that which is unimportant or is important only by opposition to unreasonable exploitation of the really important. A theory of natural law claims to be able to identify conditions and principles of practical right-mindedness, of good and proper order among men and in individual conduct » (Finnis 1982, 18). La loi naturelle possède un caractère prioritaire par rapport aux points de vue subjectifs.

Cette conception de la moralité soutenue par Saint-Augustin est donc ancrée dans la raison qui constitue un principe général de la loi naturelle. Mais considérant l'importance qu'Aquin accorde à la dimension sociale de l'homme, les intérêts et les droits ne peuvent être que subordonnés au bien commun. La loi naturelle est donc également en lien avec la société et l'action dans laquelle elle évolue. Ce qui signifie que les lois (civiles, positives, etc.) ne devraient pas s'écarter des principes établis par la loi naturelle.

Ainsi, si la notion de droit existe, elle est essentiellement objective c'est-à-dire qu'elle dérive ultimement de Dieu. Elle est un point d'appui pour juger des lois existantes sur terre, mais en aucun cas elle n'appartient à l'individu (Freeman 2002, 16). Elle n'a rien de subjectif, dans le sens où elle serait une source de pouvoir pour ces derniers⁹⁹. Le pouvoir de l'individu se situe dans sa faculté à honorer les obligations qui sont posées par la loi naturelle. Autrement dit, si les individus possèdent des « droits », ceux-ci demeurent rattachés et dépendants de l'ordre naturel supérieur et bien sûr, de la communauté dans laquelle ils évoluent. En effet, la dimension spirituelle est centrale à la conception de la loi naturelle et délimite les contours de l'universalisme et de l'individualisme au Moyen-Âge.

3.1.1.3. De la loi naturelle au droit naturel et du devoir de résistance au droit de résistance

Ce rapprochement de la loi naturelle avec la vie terrestre participe néanmoins à l'édification d'un droit naturel séculier. Bien qu'il n'y ait pas de consensus à propos de la transition de la loi naturelle vers le droit naturel, il est

⁹⁹ C'est lorsque la notion de droit dans le sens romain du terme intègre la loi naturelle que l'émergence de la notion de droit individuel fait lentement surface. C'est à l'époque médiévale, entre le 13^e et le 17^e siècle, que la notion de droit ou « *ius* » dans le sens romain glisse vers la notion de droit en tant qu'appartenance à la personne (Griffin 2001 pp. 2-3). Avant cela, le « droit » correspond à ce qu'Aristote et Aquin comprenaient comme étant le « *dikaion* » qui renvoie ou bien à une vertu morale ou encore à une condition objective juste dans un contexte particulier qui permet d'établir une distinction entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Toutefois, nous sommes encore loin du sens moderne où l'individu posséderait des droits indépendamment de la société dans laquelle il évolue. Néanmoins, ce jumelage aura sans doute permis de préparer le terrain pour une conception des droits davantage axée autour de l'individu.

généralement reconnu qu'elle ait été amorcée au Moyen-âge chez les philosophes nominalistes (Tierney 2004, 5). Tierney explique qu'un grand intérêt pour les études légales au 12^e siècle aurait participé à raviver l'intérêt pour la loi naturelle. À l'époque, l'absence de consensus autour de la définition de la loi naturelle aurait alimenté de nombreux débats. Une nouvelle définition plus sensible au contexte et une culture plus sensible aux droits auraient émergé. Une fois le concept de droit naturel défini en termes subjectifs, Tierney affirme que : « it could easily lead to the rightful rules of conduct prescribed by natural law or to the licit claims and powers inhering in individuals that we call natural rights » (Tierney 2004, 13). Pour lui, les canonistes ont ouvert une brèche qui a permis aux droits subjectifs de s'insérer dans la loi naturelle. Rappelons qu'à l'origine, cette dernière pose des obligations aux individus plutôt que de leur procurer des capacités et des droits qui leur sont propres. Le droit naturel est considéré comme étant plus subjectif dans la mesure où il se présente comme étant une faculté de faire quelque chose (*potestas*) plutôt que comme un espace moral réservé à l'homme (Boucher 2009, 98).

Grotius (1583-1645) se présente souvent comme une figure importante de la sécularisation de la loi naturelle. Sa réflexion sur le droit naturel découle de sa réflexion sur le droit international et commercial. À l'époque, le commerce maritime est particulièrement fort et l'Europe connaît un essor colonial important. Inspiré par la ferveur scientifique de l'époque, il propose que les lois de la nature soient déduites logiquement. Il en arrive à l'idée que la loi de la nature suppose que l'on respecte les droits de chacun par conséquent, qu'il est du devoir de tous de s'assurer que ces droits soient respectés. Il ira même jusqu'à affirmer que la loi naturelle est tellement ancrée dans la nature de l'homme que même si Dieu n'existait pas, elle continuerait d'exister (Boucher 2009, 75). Ce qui fait dire à certains que Grotius est le père du droit naturel séculier. Mais Boucher affirme qu'il ne s'agit que d'un argument rhétorique alors que les écrits de Grotius reposent sur l'existence d'un Dieu ou d'un être suprême comme lieu d'origine des obligations. La

séparation entre le divin et le séculier n'est donc pas aussi explicite chez Grotius.

La sécularisation sera davantage marquée chez Machiavel (1469-1527). Bien qu'il ne traite pas de la loi naturelle ou des droits, sa conception du politique marque cette transition. Il y a dans sa pensée une rupture avec le passé. À son avis, il est possible de penser le politique en dehors de la pensée chrétienne. Il est même préférable de distinguer la réflexion politique de l'ordre hiérarchique divin. C'est dans l'esprit de l'humanisme florentin de la Renaissance alors que la « Vérité est fille du Temps » et où règne une certaine hostilité envers la métaphysique et la religion que Machiavel écrit. Les Cités-États italiennes sont alors en proie aux guerres internes et aux invasions. Pour ce Florentin, les débats métaphysiques et religieux ont participé à alimenter les conflits et l'instabilité entre les principautés italiennes et à l'intérieur de celles-ci. Comme pour Platon, l'instabilité sociale et politique nourrit la réflexion de Machiavel. L'aversion de Machiavel pour la métaphysique et la théologie sera alimentée par le désordre qui règne dans les Cités-États italiennes. Il cherche à se distinguer de la pensée classique et chrétienne selon lesquelles le monde est naturel ou donné. Pour lui, l'histoire constitue la porte d'entrée vers la connaissance des règles ou de schémas qui sont finalement, l'expression de la nature humaine. Dans cet esprit, c'est l'étude de l'expérience pratique et de « ce qui est » qui nous permettra d'en arriver à une meilleure connaissance de notre monde et ultimement de faire régner l'ordre et l'unité (Machiavel 1985). On assiste à un rejet des discours universels chez Machiavel qui ne s'attarde pas à discuter des concepts de la loi naturelle ou du droit naturel.

Même si ce dernier n'est pas particulièrement enclin à défendre une conception de la communauté articulée autour de l'individu, la sécularisation du politique qu'il propose s'accompagne d'une transformation dans la façon de concevoir l'homme. En effet, avec Machiavel, un homme plus responsable de son destin émerge puisqu'il reconnaît sa capacité d'agir sur le réel. Cette transformation est le reflet de la conception héroïque de l'homme qui

apparaît à la Renaissance. En effet, l'humanisme encourage la vénération de l'homme alors qu'il se voit accorder un statut particulier. Le processus de Réforme contribue également à cette transition en ébranlant l'édifice religieux et la toute-puissance des autorités religieuses.

Les premiers réformateurs sont néanmoins indifférents devant la promiscuité entre les pouvoirs politiques et religieux. Luther (1483-1546) ira même jusqu'à justifier l'obéissance du peuple aux pouvoirs séculiers en place en rappelant que ceux-ci sont institués par Dieu¹⁰⁰. Évidemment, cet argument sert bien les princes qui cherchent à affaiblir le pouvoir théocratique de l'Église à leur avantage. Les réformateurs subséquents auront toutefois une perspective différente face aux pouvoirs politiques séculiers. Pour Calvin, les chrétiens, en vertu ont d'une entente qu'ils ont avec Dieu, doivent tout faire pour empêcher que le « mal » ne les gouverne. Dans le cas où ils tolèrent un prince tyrannique, ils ont brisé cet accord et doivent réparer l'injustice. Il s'agit donc d'une obligation envers Dieu plutôt que d'un droit comme tel. À ce propos, Vincent affirme que :

if the early reformers had insisted on the liberty of princes, who derived their right to rule directly from God, to determine the religion of their subjects, the problem of the later reformers was that of providing the domestic dissenter with a political defence against his prince » (Vincent 1986, 24).

On peut retracer dans les propos de Calvin, les origines du droit de résistance qui caractérise la pensée de Locke. Par contre, au départ, il s'agit plutôt d'un *devoir* de résistance (Vincent 1986, 24). Ce droit trouve également ses sources dans la théorie politique des huguenots qui offre une justification pour la défense contre le pouvoir tyrannique des princes. Mais cette fois-ci, la justification ne provient pas seulement de Dieu, mais d'une conception de

¹⁰⁰ Encore à l'époque, la résistance aux pouvoirs tyranniques était associée à la désobéissance aux ordres de Dieu. Luther reprend les mots de Saint-Paul pour réaffirmer la supériorité de Dieu : « Let every soul be subject unto higher powers. For there is no power but of God; the powers that be are ordained of God » (Saint-Paul cité dans Vincent 1986, 23). C'est pour cette raison que le luthérianisme est perçu comme un soutien aux pouvoirs absolutistes.

l'homme naturellement libre, à l'origine de la société politique¹⁰¹. Ce qui est d'abord conçu comme une obligation religieuse de résister à la tyrannie sera intégrée à une idée déjà palpable au Moyen-Âge et qui suggère que l'autorité politique trouve son origine dans le peuple. C'est sur cette base que l'obligation à la résistance se transforme en un droit politique.

La transition de la loi naturelle vers le droit naturel marque une étape importante dans le processus de sécularisation de ce discours. La légitimité morale divine glisse des mains des autorités religieuses avec lesquelles les princes cherchaient à s'associer pour asseoir leur autorité vers le peuple qui se veut être le seul juge de la légitimité des princes et des autorités politiques. Même si l'origine du droit naturel reste divine sa fonction évolue par rapport à la conception de la loi naturelle développée au début du Moyen-Âge. Anciennement un outil de légitimation des obligations du peuple envers l'Église ou les princes, le droit naturel devient un outil pour lutter contre les tyrans. En quelque sorte, l'émergence du droit naturel signale la réappropriation de la loi naturelle par le peuple. Elle devient alors un droit qui permet de se protéger contre les pouvoirs jugés tyranniques. Dorénavant, la légitimité divine du pouvoir politique n'est plus en relation directe avec les autorités religieuses et doit passer par le peuple. De surcroît, dans le contexte du processus de la Réforme, les autorités religieuses perdent de plus en plus de pouvoir en faveur du peuple qui devient la source de légitimité du pouvoir politique. En effet, alors que la légitimité du souverain reposait sur le caractère transcendant et divin du prince, la sécularisation du politique entraîne une remise en question de cette légitimité divine transcendante. Devant le vide moral laissé par la sécularisation de la vie politique, les droits acquièrent le rôle d'intermédiaires entre le peuple et les Princes en établissant les limites de la légitimité de ces derniers. L'autorité et sa légitimité transitent dorénavant vers les droits et implique la nécessité pour les souverains, de respecter les droits de leurs sujets. Comme nous le verrons dans la section

¹⁰¹ C'est dans ce sens que les derniers réformateurs vont contribuer au déplacement de la loi naturelle vers le droit naturel et se différencier de leurs prédécesseurs.

suivante, de nombreuses luttes politiques vont reposer sur cet idéal et participer à la refonte de l'organisation politique occidentale.

C'est dans ce contexte que sera posé le droit naturel comme fondement de la société politique chez Grotius et Hobbes. Chez Grotius, la loi que l'on peut associer aux obligations et le droit sont encore intimement liés. Même s'il pose les droits comme fondements de la loi de la nature, la transition de la loi naturelle vers le droit naturel demeure incomplète puisque l'idée de « devoir » persiste et la notion de droit lui est rattachée. Hobbes rend la séparation entre les deux composantes du droit naturel plus explicite. Pour lui, il existe une distinction importante à faire entre la loi (*lex*) et le droit (*ius*). Cette séparation marque une distinction entre le droit naturel et la loi naturelle en établissant un lien direct avec l'autonomie ou la sphère de liberté de l'individu alors que la loi renvoie toujours aux obligations et à la contrainte et le droit, à l'absence d'obligation.

Chez les contractualistes, les individus décident de céder, librement, mais hypothétiquement, une partie de leurs droits et libertés en échange d'une participation à la vie sociale¹⁰². Les droits naturels restent toutefois à l'origine du contrat et doivent être honorés parce que divins. Ainsi, la pierre d'assise des revendications du droit de résistance plutôt que l'obligation de résistance émerge. Cette conception du droit fait en sorte que celui-ci n'est plus perçu exclusivement comme une obligation morale, mais il acquiert dans ce contexte, un rôle permissif et émancipateur pour l'individu. Le droit subjectif reste néanmoins très limité chez Hobbes comparativement à Locke chez qui il occupe une place prépondérante¹⁰³.

¹⁰² Chez Hobbes, l'individu qui devient lui-même porteur du droit naturel se traduit par le droit à l'autopréservation (Hobbes 1998). Son rôle est de prémunir l'individu contre la contrainte (ou la loi) qui pourrait devenir une menace à la vie (Hobbes 1998). Il s'agit du seul droit qui permet de désobéir au Léviathan (Tuck 1979 pp. 126-31) alors qu'autrement, ce dernier demeure le seul souverain puisque les individus ont accepté, en vertu du contrat social, de remettre leurs droits entre ses mains. À condition, bien entendu, que le Léviathan leur assure la sécurité et la paix sociale.

¹⁰³ Chez Locke, tous les êtres humains possèdent des droits naturels dans l'état de nature. Le droit naturel dérive donc directement de Dieu. Dorénavant, la loi naturelle accorde des privilèges à l'homme et il lui revient de protéger ses droits, y compris la propriété de soi. Il est de son devoir envers Dieu d'assurer sa préservation ainsi que celle des autres. Ce n'est

C'est avec Locke que la transformation vers un droit naturel et subjectif se matérialise. Avec lui, les droits à la vie, à la liberté et la propriété vont dès lors être érigés comme étant fondamentaux et il pose ainsi les jalons de la théorie moderne des droits naturels (Shestack 1998, 207). Cette conception des droits reposant sur le droit naturel présente trois caractéristiques importantes. D'abord, elle met l'individu au centre de sa pensée (Donnelly 1982, 311). L'idée de l'individu comme sujet touche également le concept de droit qui évolue vers une perspective subjective. Ensuite, elle dépend de la raison plutôt que de l'expérience des droits à proprement parler. La raison est l'outil privilégié pour mettre de l'avant ces droits jugés naturels. Enfin, ceux-ci possèdent une existence indépendante vis-à-vis des gouvernements (Boucher 2009, 286).

Le contrat social repose sur cette idée que les droits que nous possédons sont naturels plutôt que le fruit de la société puisque l'objectif de celui-ci est de contribuer à la préservation de ce qui est naturel. Le processus de sécularisation est bien amorcé, mais les droits demeurent légitimes en vertu de leur origine divine. Ainsi, la justification de la légitimité de la souveraineté passe dorénavant par le respect des droits auxquels le monarque doit se subordonner, les droits ayant un caractère supérieur du point de vue de la légitimité étant donné que leur origine n'est pas considérée comme étant terrestre : ce que les princes sont dorénavant. Les déclarations américaines et françaises témoignent de cette transition de la légitimité de l'autorité souveraine.

3.1.1.4. Les manifestations politiques des droits

Les premières manifestations politiques et concrètes des droits en Occident se sont déroulées en Angleterre. D'abord, il y a la Magna Carta qui sans

qu'en vertu du consentement de la population que le gouvernement possède les prérogatives qui lui sont accordées. C'est pourquoi il ne peut pas transgresser les droits fondamentaux qui sont le droit à vie, à la liberté et à la propriété.

accorder des droits particuliers cherche à limiter le pouvoir arbitraire des monarques. Ensuite, avec le *Bill of Rights* qui fait suite à la Révolution glorieuse et assure plus de libertés aux citoyens. Toutefois, ce sont les documents suivant les révolutions américaines et françaises qui vont explicitement faire référence aux droits. La Déclaration d'indépendance américaine de 1776 soutient cette idée qu'il existe des droits inaliénables comme celui à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur. Elle affirme que « (w)e hold these truths to be self-evident, that men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness ». En aucun cas ces droits ne doivent être violés par les gouvernements alors que le but de ce dernier est de protéger ces mêmes droits comme le laisse entendre la Déclaration : « That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed » (États-Unis 1776). La Déclaration cherchait ainsi à prémunir les hommes des monarchies absolutistes en remettant entre les mains du peuple, la protection de leurs droits naturels émanant de Dieu. Elle se pose comme une affirmation des droits de tous face à un ordre qui accordait des privilèges à la naissance en affirmant que « all men are created equal ». Tous sont considérés comme étant égaux dans la nature et ces droits ne sont pas les privilèges de certains. Il y a là une rupture importante avec l'esprit de la Magna Carta qui ne consacre que les droits qui s'inscrivent dans le contexte de la loi anglaise (Hunt 2007, 21).

La Déclaration française des droits de l'Homme et du citoyen de 1789 qui fait suite à la Révolution française constitue un pas de plus dans l'affirmation historique de ces droits naturels. La Déclaration soutient des droits civils visant à empêcher l'oppression en partant de l'égalité en droit de tous. Elle insiste davantage sur le caractère universel et naturel de ces droits qui sont la propriété, la liberté, la sécurité et la résistance à l'oppression. Avec l'affirmation de la résistance à l'oppression, les droits deviennent non seulement plus intimement associés à une conception particulière de la

légitimité souveraine, mais leur fondement légitime se consolide dans l'universalisme de la Nature plutôt que dans Dieu.

Les effets des révolutions américaines et françaises sur la sécularisation des droits est sans équivalent. Les droits naturels sont dès lors intimement associés aux valeurs démocratiques et aux droits civils comme la liberté de presse, de religion et d'expression dans l'État. Ils deviennent en quelque sorte « les conditions d'une société bonne » (MacDonald 1984, 34). Une fois institués, les individus devraient pouvoir jouir pleinement des droits naturels qu'ils possèdent en vertu de la loi de la nature. Ainsi, tout au long de cette période révolutionnaire, la loi naturelle, les droits naturels et la nature humaine demeurent intimement reliés. Les droits naturels sont considérés comme étant universels, nécessaires et objectifs par rapport au contexte. De même, ils sont séculiers dans le sens où ils prennent une forme réelle et s'appliquent à l'échelle de l'État, sans pour autant que le détachement face aux formes religieuses qui les avaient précédés soit achevé.

La notion de droits de l'homme qui émane alors de la Déclaration française marque un passage important dans la transition du vocabulaire vers l'utilisation de la notion de droits humains. Au 18^e siècle, la notion de droits humains ou droits de l'humanité servait surtout à distinguer certaines caractéristiques propres aux humains par opposition aux animaux ou aux droits divins. Dans la langue française, alors que le droit naturel renvoie à de nombreuses définitions dont les significations varient jusqu'à prendre le sens d'« avoir du sens dans l'ordre traditionnel », la notion de droit de l'homme envahit graduellement le vocabulaire français.

Dans le Contrat social, Rousseau, dont les écrits vont inspirer fortement la Déclaration française, utilise ce terme sans toutefois en offrir de définition précise. Cependant, en 1789 ceux-ci acquièrent une dimension particulièrement politique alors qu'ils sont établis comme étant les droits de

l'homme « et du citoyen » dont l'affirmation se concrétise par le truchement de la loi, expression de la volonté de la nation¹⁰⁴.

La Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 qui fait suite à la Révolution française constitue un pas de plus dans l'affirmation historique des droits naturels. Posés comme naturels et inaliénables, ils sont institués comme la mesure de toutes actions des institutions politiques et se présentent comme étant universels. La Déclaration affirme ce qui suit : « les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés » (France 1789, Préambule). Celle-ci défend les droits civils visant à empêcher l'oppression en partant de l'égalité en droit de tous. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » (France 1789, article 1). Plus que la Déclaration américaine, elle insistera davantage sur le caractère universel et naturel des droits à « la liberté, la propriété, la sécurité et la résistance à l'oppression » (France 1789, article 2).

C'est ainsi que les droits naturels ont acquis une dimension historique et que la dimension séculière s'est concrétisée dans les événements historiques. Les droits ont dès lors été intimement associés aux valeurs démocratiques et aux droits civils comme la liberté de presse, de religion et d'expression et par conséquent, à une conception particulière des droits qui assure en quelque sorte la légitimité de l'État. Ils deviennent « les conditions d'une société bonne » (MacDonald 1984, 34). Une fois institués, les individus devraient pouvoir jouir pleinement des droits naturels qu'ils possèdent en vertu de la loi de la nature et en fin de compte, de Dieu. L'inscription des droits dans l'histoire leur assure dorénavant une dimension politique importante nonobstant les événements circonstanciels et le contexte. Il s'agit en quelque sorte de l'amorce de la démocratisation du vocable des droits de

¹⁰⁴ Déjà, la relation étroite entre la notion de droits et de la souveraineté se manifeste plus clairement, annonçant ainsi la relation purement politique qui continue de se construire jusqu'à aujourd'hui entre la notion de droits et de souveraineté essentielle au maintien de l'ordre international. Nous reviendrons sur cette relation un peu plus bas et sur ses implications.

l'homme et de l'appropriation concrète de ceux-ci par tout un chacun, et ce, malgré l'inégalité persistante de ceux-ci dans la réalité. Ils deviennent à la fois universels et individuels dans le sens moderne.

Soulignons que tout au long de cette période révolutionnaire, la loi naturelle et le droit naturel continuent d'être étroitement liés par leur caractère transcendant et divin malgré une subjectivisation des droits. La sécularisation amorcée par Grotius ne connaît pas de prolongement avec Locke¹⁰⁵. Ce caractère transcendant est en fin de compte ce qui leur assure indépendance et légitimité face aux autorités politiques. Ainsi, la remise en question des autorités religieuses a contribué à renforcer la sécularisation du politique, mais l'origine divine du droit naturel persiste. Dorénavant, il y a un intérêt toujours plus grand à réaliser son dessin sur terre. À cet égard, l'État devient le lieu privilégié de la réalisation de cet idéal alors que parallèlement, la notion de souveraineté se transforme pour incorporer cette tension entre la moralité et le politique, la première étant divine et le second, terrestre.

La souveraineté est teintée de ces deux dimensions : l'origine divine et morale des droits et le prince comme représentant de l'autorité politique sur terre. Cette forme idéalisée de l'État véhicule par le fait même une certaine conception du juste que l'on associe alors à l'individu et qui entre parfois en collision avec le souverain. Du point de vue philosophique, cette conception de la souveraineté sera rendue perceptible par Spinoza qui s'opposera à la forme étatique totalitaire proposée par Hobbes (Mairet 1997). Au cours de cette période, la tension entre le juste représenté par l'idée de souveraineté et le juste articulé autour de l'individu trouve ancrage alors que le respect des droits fondamentaux et naturels s'interpose comme élément de légitimité entre les pouvoirs politiques et les individus. Le droit naturel joue un rôle

¹⁰⁵ Waldron souligne l'importance de la dimension théiste de la pensée philosophique chez Locke (Boucher 2009, 154). En effet, l'égalité trouve sa raison dans l'existence de Dieu qui agit à titre de référence transcendante. Ainsi, la notion de droits continue de trouver son origine dans l'être suprême et même si certains avaient annoncé leur sécularisation, celui qui est considéré comme le père philosophique de la Révolution américaine continuera de puiser l'origine de l'égalité dans l'existence de Dieu.

fondamental dans cette nouvelle configuration alors qu'il constitue une forme renouvelée, c'est-à-dire rationalisée et sécularisée de la loi naturelle.

3.1.1.5. Sécularisation et droit positif

Si les droits ont trouvé leur place dans l'histoire au cours de cette période révolutionnaire, la séparation entre eux et la tradition de la loi naturelle n'est pas totale. L'affranchissement se fera plutôt au 19^e siècle alors que la loi positive gagne en popularité par rapport au droit naturel. À partir de ce moment, les droits vont s'affirmer par l'intermédiaire de l'autorité de l'État jugé comme souverain légitime. Leur origine naturelle ou divine sera alors discréditée. Le peuple devient en quelque sorte maître de son destin et la moralité se révèle par l'entremise de la nation. La sécularisation est facilitée par le renforcement de l'adéquation entre l'État et la nation.

Ce sont des philosophes positivistes tels que Kelsen et Hart (Green 2003) qui vont avoir le plus de conséquences sur la loi naturelle. Cette approche établit une nette distinction entre « ce qui devrait » être et « ce qui est » en se concentrant sur le dernier élément (Shestack 1998, 209)¹⁰⁶. Pour eux, les bases morales philosophiques des droits n'existent pas et les penseurs de la tradition de la loi naturelle ne font que brouiller les pistes en cherchant à les identifier. Une séparation importante s'effectue entre les systèmes juridiques et la loi naturelle qui auparavant servait de guide moral aux lois positives. En retirant l'existence d'une base morale supérieure, aucun mécanisme ne permet de juger de la validité morale d'une loi en dehors de son contexte. Pour Shestack (1998), cette séparation a permis à des régimes d'établir leur idéologie sur la base de la légalité en posant la loi comme étant suprême. Dans ce contexte, il n'existe aucun point d'appui extérieur pour juger des actes étatiques¹⁰⁷. La contrepartie de cette volonté de séparer le droit

¹⁰⁶ Green souligne néanmoins que les deux ne sont pas nécessairement incompatibles. À son avis, les relativistes ne retiennent que ce que les philosophes du droit ont cherché à affirmer pour la loi : qu'elle dépend des faits (Green 2003).

¹⁰⁷ Shestack affirme que le triomphe du droit positif a permis l'établissement de lois antisémites sous le régime nazi (Shestack 1998, 207).

de toute conception transcendante fut une « renaissance » au 20^e siècle, des droits naturels. En effet, à partir de la seconde partie de ce siècle, les droits naturels se sont présentés comme contrepoids à une conception des droits qui évite de se référer à une moralité indépendante des États (Shestack 1998, 212).

3.1.1.6. Sécularité et droits naturels au 20^e siècle

Malgré un survol sommaire du débat sur l'origine des droits, nous avons pu constater que le parcours du discours des droits a été influencé par de nombreux facteurs. Qu'il s'agisse des contextes historiques ou encore des débats philosophiques, les influences sur la transition d'une conception des droits ancrée dans la doctrine de la loi naturelle vers l'élaboration d'une théorie des droits naturels sont nombreuses. Cette transformation a d'abord été marquée par le développement de l'édifice théorique de la loi naturelle au Moyen-Âge pour évoluer vers une conception où les droits, plutôt que de contribuer à l'édifice et au pouvoir en place, sont apparus comme des limites aux pouvoirs. Par la suite, ils acquièrent une dimension individuelle importante qui culminera dans les déclarations américaine et française. À ce moment, les droits se veulent à la fois universels et individuels en théorie.

Il existe des distinctions importantes entre les concepts de loi naturelle et de droit naturel et la compréhension de ces termes varie selon les lieux et les époques. Malgré ces distinctions, il semble que le caractère universel développé sous l'influence d'une conception divine des droits développée au Moyen-Âge ait été maintenu. En effet, si les autorités religieuses connaissent un déclin important au cours de la transition vers la modernité qui tend à séculariser le pouvoir politique, le divin comme force de légitimisation pour les droits persiste. En effet, comme nous le verrons dans la prochaine section, il faudra attendre le 19^e siècle pour que les fondements divins ou métaphysiques soient mis en doute.

Dans le contexte révolutionnaire, le discours des droits naturels tout comme celui de la loi naturelle se présentait comme étant universel et

immuable. Par conséquent, leur légitimité ne posait pas de problème puisque Dieu était la source de ces droits tout comme il était à l'origine de la loi naturelle. Même si celle-ci ne s'affranchit pas complètement de son origine divine, l'usage du vocable des « droits de l'homme » dans la Déclaration française de 1789 concrétisera la dimension beaucoup plus politique que ceux-ci ont acquise. Toutefois, cette origine divine sera remise en question parallèlement à un renforcement de l'idée que le peuple décide et que les aspirations morales de la nation dépassent celles de l'individu.

Au 20^e siècle, les droits prennent une forme particulière. D'un côté, l'ancrage dans la tradition du droit naturel L'existence de droits fondamentaux universels et inaliénables apparaît être la meilleure protection contre les atrocités commises pendant les deux grandes guerres¹⁰⁸. De l'autre, on cherche à se distancier de la notion de droits naturels afin de rallier les différentes conceptions sur l'origine des droits en adoptant la notion de droits de l'homme¹⁰⁹. La volonté de détacher ce discours de ses origines chrétiennes est palpable, bien qu'il semble difficile de le faire¹¹⁰.

Malgré la reconnaissance de la diversité, l'idée selon laquelle il existe un minimum universel fait dire à certains que la doctrine de loi naturelle persiste. Comme le souligne Vincent « human rights appear in the theory as a subordinate part of a much larger whole, and thus assimilate with a tradition that predates the eighteenth-century theory of natural rights » (Vincent 1986). Peu d'auteurs défendent cette perspective. Mais selon Finnis (1982), elle a un caractère sous-jacent à la légitimité des droits qui sans ce soutien, perdent toute signification morale. Si des auteurs comme Finnis soulignent

¹⁰⁸ Le Chapitre 4 traite plus en profondeur du contexte dans lequel a émergé le discours des droits au 20^e siècle (section 4.2.1.).

¹⁰⁹ Morsink explique que l'utilisation du terme « droits humains » plutôt que « droits naturels » dans la Déclaration de 1948 visait à prévenir la réémergence de ce vide justificatif qui a caractérisé les droits naturels principalement à partir des Lumières (Morsink 1999 pp. 283-96).

¹¹⁰ C'était là l'objectif de la Commission sur les droits humains en requérant à l'UNESCO de mettre sur pied une enquête pour prendre connaissance des différentes perspectives des droits dans le monde (UNESCO 1948). La reconnaissance de l'origine de la notion moderne des droits dans les traditions anciennes de même que dans l'humanisme religieux est reconnue par la plupart des répondants à l'enquête de même que par les membres de la Commission (Ishay 2008, 18). La section 4.2.2.4.1. du chapitre 4 discute de ce document.

l'importance de la loi naturelle pour justifier les droits, d'autres affirment que leur efficacité morale doit reposer sur leur origine divine (Perry 2005)¹¹¹. Dans cette perspective, les fondations religieuses unissent la loi naturelle et le droit naturel.

En effet, sans fondations sur lesquelles s'appuyer, il devient difficile pour les théoriciens de l'éthique de fonder leur argument pour justifier les droits (Stout 1992). Ainsi, malgré la volonté manifeste de détacher la justification des droits de Dieu, la notion de droits naturels revient en force au 20^e siècle suite la Seconde Guerre mondiale. Le point commun de la loi naturelle, des droits naturels et plus tard, des droits humains est justement de garantir un point d'appui pour le jugement moral. En ce sens, la tradition de la loi naturelle s'est perpétuée par l'intermédiaire de la notion de droits humains qui constitue une mesure objective de l'action humaine tout en garantissant l'universalisme requis à cet effet. Ce qui a toutefois changé au cours de l'histoire est la source et l'origine de ce discours. Aujourd'hui, il est généralement accepté que les droits humains reposent sur une conception de l'humanité qui possède des caractéristiques particulières. Selon cette perspective théorique, les hommes possèdent des droits en vertu de leur humanité¹¹². Pour Trigg, l'idée des droits humains universels « has to be linked to the very idea of being human » (Trigg 2005, 43). Ainsi, l'autonomie morale inscrite dans la nature humaine constitue un fondement légitime pour établir que celui-ci possède des droits naturels. Dans la même suite d'idées, certains affirment que les droits humains reposent sur le concept de dignité qui se substitue alors aux fondements naturels ou divins des droits

¹¹¹ Cet argument sera avancé par certains pays lorsque la question de l'origine des droits sera abordée pendant le processus de rédaction de la Déclaration de 1948 (voir chapitre 4, section 4.2.2.1.).

¹¹² Raz affirme que l'approche traditionnelle pour justifier les droits possède quatre caractéristiques : « First, it aims « to « derive » human rights from basic features of human beings which are both valuable, and in some way essential to all which is valuable in human life. Second, human rights are basic, perhaps the most basic and the most important, moral rights. Third, scant attention is paid to difference between something valuable, and having a right to it. Fourth, the rights tend to be individualistic in being rights to what each person can enjoy on his or her own: such as freedom from coercive interference by others, rather than to aspects of life which are essentially social, such as being a member of cultural group » (Raz 2010, 323).

(McDougal, Lasswell et Chen 1980; Klug 2000, 101; Binder 1999). Toutefois, comme justification des droits, la notion de dignité demeure elle aussi contestée en raison de son manque de clarté et de précision.

Dans la prochaine section, nous verrons que cette transformation doit être envisagée avec les changements qui se sont produits dans le domaine de la raison. Nous verrons que ceux-ci touchent plus particulièrement l'espace occupé par l'individu dans le discours des droits et par conséquent, l'une des deux caractéristiques fondamentales identifiées au début du présent chapitre. La prochaine section mettra l'accent sur le processus par lequel l'individu devient « propriétaire » de droits en insistant sur le rôle de la transformation de la raison que cela implique.

3.1.2. Transformation de la raison et du discours des droits

L'article premier de la Déclaration universelle de 1948 énonce que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. *Ils sont doués de raison* et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (ONU 1948)¹¹³. Clairement, la notion de droit qui refait surface au 20^e siècle est étroitement liée à celle de la raison. Mais cette dernière, tout comme la notion de droits, n'a pas toujours été comprise de la même façon selon les époques. Dans cette partie, nous souhaitons faire ressortir sa contribution au développement du discours des droits, entre autres par le truchement de la relation qu'elle a entretenue avec l'individualisme et l'universalisme. Comme dans le cas du premier débat, nous devons situer cette notion dans le contexte de son émergence pour être en mesure d'évaluer l'étendue de sa transformation. Autrement dit, l'histoire des droits sera révisée sous l'angle de celle de la raison et de sa transformation au cours des siècles. Cela nous permettra de comprendre l'apport de ce débat dans l'établissement du discours moderne des droits.

¹¹³ La section 4.2.2.2. du chapitre 4 traite précisément de l'intégration de cette notion dans le processus de rédaction de la Déclaration.

3.1.2.1. *Raison, Nature et Dieu*

Chez les Grecs anciens, la raison ne peut pas être comprise en dehors du cosmos, c'est-à-dire qu'elle suit une logique et un ordre cosmique naturel. Elle permet de déterminer les droits qui sont importants et de remplir les obligations nécessaires à la vie bonne dans la Cité. Pour les stoïciens, la raison est également liée à la nature, mais elle ne s'arrête pas aux frontières de la Cité : elle est universelle. Elle permet d'en déterminer les règles¹¹⁴. Pour vivre une vie morale, l'individu doit vivre en accord avec l'ordre naturel.

Chez les Romains, la raison acquiert un rôle prépondérant dans l'élaboration des lois. Elle permet de distinguer les bonnes des mauvaises lois, celles qui sont ou ne sont pas éternelles. Avec Cicéron, l'équivalence entre la loi vraie et la raison est posée, et dans ce contexte, la raison permet de trouver ce qui est universel. Pour lui, « a true law - namely right reason - which is in accordance with nature, applies to all men and unchangeable and an eternal » (Cicéron 2008 pp. 1,10; MacDonald 1984, 26). L'héritage stoïcien demeure palpable alors que la raison préserve son caractère universel.

Au Moyen-Âge, la raison est un moyen naturel pour l'homme de satisfaire les exigences divines. Elle occupe une place centrale dans l'édification de la loi naturelle en construction alors qu'elle se présente elle-même comme une loi naturelle¹¹⁵. Ainsi, elle bénéficie d'un statut universel qui permet à l'homme d'établir la distinction entre le « bien » et le « mal », le « juste » et le « non-juste », (Boucher 2009, 30) et de déterminer quelles sont les lois divines et éternelles. Malgré la place dorénavant accordée à Dieu, la raison demeure un élément indispensable à la réalisation de l'homme dans un ordre divin prédéterminé.

Malgré la tendance à considérer cette période médiévale comme étant obscure d'un point de vue philosophique, sa contribution à la rationalisation

¹¹⁴ Vincent décrit ainsi cette relation de la raison à la Nature chez les stoïciens : « The individual belongs to a universal community which existed by nature and whose rules were apprehended by the use of reason » (Vincent 1986, 21).

¹¹⁵ Comme le souligne MacDonald, « that men have reason, i.e. are able to deduce the ideal from the actual, is a natural fact » (1984, 25).

est importante tout comme elle le fût pour consolider l'édifice théorique de la loi naturelle. Le Moyen-Âge constitue une période de « rationalisation extrême » qui met en place la structure nécessaire à l'apparition de la conception cartésienne de la raison. Cette rationalisation extrême se développe parallèlement à la théologie qui consiste « à démontrer la lumière surnaturelle grâce aux moyens de la lumière naturelle, donc au moyen de cette raison que nous possédons tous » (Châtelet 1992, 92). Elle demeure étroitement reliée à la dimension spirituelle et ce n'est que vers la fin du Moyen-Âge qu'une conception de la rationalité centrée sur la personne émergera. La conception des droits connaîtra une trajectoire similaire en évoluant vers une perspective des droits naturels articulée autour de l'individu. Voyons maintenant comment s'est opérée cette transition par l'entremise le concept de raison.

3.1.2.2. Révolution galiléenne : un autre regard sur le monde

La révolution galiléenne a eu une influence considérable sur la transformation de la conception de l'univers et de la place de la raison. Ses découvertes se manifesteront entre autres par les écrits de Descartes. Il faut se référer à lui pour comprendre ce déplacement d'une conception du sujet qui décrit et expérimente le monde à un sujet ayant la capacité de maîtriser son environnement. Le rayonnement des découvertes de Galilée va bien au-delà de la physique : avec lui, c'est la perspective sur le monde qui se transforme. L'univers n'est plus compris à partir de la terre, mais plutôt du soleil. Il ne s'agit plus seulement de décrire, mais d'expliquer la nature en la décomposant, à l'aide des mathématiques. Dorénavant, rien ne peut échapper à l'homme qui a la capacité abstraite de rendre intelligible avec autant de rigueur mathématique, le réel¹¹⁶. La maîtrise de la nature devient alors

¹¹⁶ Parmi les éléments que l'on peut associer à la transformation de la raison, il y a l'ascension des sciences dans le monde occidental. Graduellement, les sciences s'imposent comme représentation du monde face à la religion. De ce point de vue, le monde n'est plus scindé en deux, comme l'avait suggéré Aristote et par la suite Saint-Thomas-d'Aquin, mais il ne fait qu'« un » et obéit aux mêmes « causes ».

possible. L'homme devient le sujet connaisseur. À partir de ce moment, la perspective change et la raison ne sert plus seulement à décrire le monde ou encore mettre en application des obligations, mais elle sert à l'expliquer. En quelque sorte, l'homme acquiert un rôle plus actif, ce qui aura des conséquences notables sur les droits.

En permettant à l'individu l'introspection et le regard sur lui-même plutôt que la seule obéissance aux lois éternelles, cette subjectivisation de la raison jouera également un rôle sur la transition de la loi naturelle au droit naturel dont il a été question plus haut¹¹⁷. Au cours de la période qui précède la modernité, cette reconnaissance de la capacité à raisonner chez l'individu demeure fortement rattachée à la dimension spirituelle. Celle-ci permet la réalisation du dessin de Dieu qui est la source de la loi naturelle. Ce qui n'a rien à voir avec la moralité attribuée à l'individu que l'on retrouve plus tard dans la modernité. Comme nous l'avons mentionné précédemment, le droit naturel reste fortement ancré dans l'existence d'un être suprême.

Villey explique cette transition en opposant le droit naturel subjectif au droit naturel objectif. Le premier renvoie à l'idée que l'individu dispose d'une capacité d'action et en ce sens, d'un certain pouvoir sur le monde qui l'entoure (Tierney 2004). On l'associe à une version plus moderne du droit naturel. Le second suppose que les droits naturels constituent des obligations ou contraintes sur les individus. Il renvoie à une conception plus ancienne des droits naturels.

Pour certains auteurs, c'est cette dislocation entre les droits naturels subjectifs et les droits naturels objectifs qui aurait contribué à la dissociation entre la loi naturelle et le droit naturel. Par conséquent, elle serait à l'origine de notre conception des droits individuels (Strauss 1992). Tuck abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que les droits en sont venus à « usurper l'ensemble de la théorie de la loi naturelle en posant que la loi de la nature est finalement, le respect des droits de tout un chacun » (Tuck 1979). Ce qui n'était pas envisageable dans l'ordre ancien alors que la loi naturelle

¹¹⁷ Voir présent chapitre, section 3.1.1.3.

représentait avant tout une obligation ou une contrainte pour l'individu (Freeman 2002, 18). Mais pour Boucher, il est faux de croire que la conception subjective des droits ait remplacé complètement la conception objective des droits (Boucher 2009 pp. 95-100). Encore aux 17^e et 18^e siècles, les juristes défendaient une conception des droits qui dérive d'une loi supérieure et qui implique des devoirs pour les individus. À l'époque, ce qui correspond à une conception objective des droits domine par rapport à la perspective subjective des droits qui caractérise la modernité. Par conséquent, la dimension universelle, intemporelle et transcendante de la loi naturelle persiste malgré cette transformation du discours.

Simultanément à ce passage d'une conception objective à subjective des droits ou de la loi naturelle vers les droits naturels, la notion de raison se transforme en accord avec la capacité du sujet de transformer son univers introduite par Descartes. Lorsqu'il affirme qu'il n'existe pas « de nécessité supérieure » qui dicterait la manière d'être et d'exister, un détachement de la raison face à l'ordre naturel ou divin se révèle. Cette transformation culminera à l'époque des Lumières avec Kant dont les réflexions naissent d'un questionnement sur l'existence du vrai et par conséquent, sur le rôle de la raison traditionnellement conçu comme moyen d'attendre ce vrai. Mais nous verrons que même si Dieu s'efface graduellement et que le sujet prend de plus en plus d'espace, la raison comme fondement qui transcende les individus se substitue à l'élément divin.

3.1.2.3. Kant, la raison et la conception moderne des droits

Si la pensée de Locke a contribué à asseoir la légitimité politique de l'autorité sur les droits, Kant s'est davantage intéressé à leur fondement moral en dehors de la loi naturelle et de l'existence d'une autorité divine suprême. Il cherche à séculariser les droits sur la base de la raison universelle. Chez Kant c'est en vertu de leur qualité d'êtres humains rationnels que les hommes se voient accorder des droits qui visent à assurer l'autonomie et

l'autodétermination des personnes. La centralité est accordée à l'individu comme sujet moral. Les individus dotés de raison ont la capacité de distinguer le « bien » et « mal ». Celle-ci permet d'agir moralement, c'est-à-dire dans le sens de l'atteinte de la Vérité universelle. Cette capacité de progrès inhérente à la nature humaine est intrinsèque à la téléologie libérale et implique la possibilité d'un monde meilleur au-delà du monde actuel¹¹⁸. La référence au Royaume des fins est sans aucun doute l'expression sécularisée, mais équivalente au Royaume de Dieu¹¹⁹.

Ces êtres humains dotés de raison doivent être traités de façon similaire étant donné qu'ils appartiennent au même ordre moral. Ainsi, la moralité n'est pas le résultat d'une convention, mais repose avant tout sur l'impératif catégorique qui suppose que l'on traite les autres non pas comme des moyens, mais comme des fins (ou comme ayant une valeur intrinsèque). Comme nous l'avons vu précédemment, Kant affirme la « sociabilité asociale des hommes » qui renvoie à une certaine obligation de vivre en société malgré le refus de contraintes que cela suppose¹²⁰. La sociabilité asociale des hommes à néanmoins l'avantage de leur permettre de développer leurs capacités naturelles comme Kant le suggère : « The source of the very unsociableness and continual resistance which cause so many evils at the same time encourage man towards new exertions of his powers and thus towards further development of his natural capacities » (Kant 1991). L'impératif catégorique est le guide fondamental de ce développement. Il se réalise dans la raison pratique, et suppose que l'homme rationnel devra agir selon cet impératif¹²¹. La même logique prévaut également pour les États

¹¹⁸ La pensée de Kant est élaborée plus en détail dans le chapitre 1, section 1.3.2.2.

¹¹⁹ Les mauvaises expériences de l'humanité sont nécessaires à la progression vers un monde meilleur chez Kant. « (F)ar from being an obstacle to the eventual triumph of rational arrangements, will eventually express its true interests in peace and thoroughly reformed international system. » (Smith 1992a)

¹²⁰ Cette question de la sociabilité asociale de l'homme est abordée dans le traitement de la moralité cosmopolitique. Voir chapitre 1, section 1.3.2.2.

¹²¹ La volonté acquiert un statut particulier dans la définition de la raison pratique chez Kant. En fait, elle *est* la raison pratique. Ce qui constitue une différence fondamentale d'avec la perspective médiévale. Sa définition de la raison pratique est la suivante : « Everything in nature Works according to laws. Only rational being has the ability to act in accordance with

auxquels Kant accorde plus ou moins le même statut moral. L'établissement de principes visant à guider l'action politique est indispensable et il en résulte que la moralité doit précéder le politique. Ce qui fera dire à Kant que « (t)he rights of man must be held sacred, however great a sacrifice the ruling power may have to make » (Kant 1970, 1991, 125). Cela tranche radicalement avec la conception selon laquelle les droits constituent des prescriptions pour l'action morale. Cette transformation vers une conception de la raison qui permet au sujet de critiquer la raison métaphysique qui justifie l'existence d'un ordre naturel ou divin supérieur est importante. Elle permet à l'homme d'adopter un point de vue critique face au monde dans lequel il évolue au lieu de lui permettre d'agir en conformité totale avec celui-ci¹²². Pour ce faire, Kant met l'accent sur le sujet transcendantal doté de raison. Cela lui permet en même temps de minimiser le rôle de Dieu. À ce dernier, il substitue une approche tout aussi abstraite pour justifier les droits.

Ainsi, avec Kant, le concept de droit repose dorénavant sur la raison et sur une conception particulière de la nature humaine qui peut être à la base contestée. Pour certains, la fragilité de la justification des droits reposant sur la raison universelle demeure un enjeu encore non résolu et trouve ses racines dans les écrits de Kant (Griffin 2008). Les événements historiques vont contribuer à alimenter les oppositions face à ce discours des droits considérés comme universels et inaliénables sans pour autant offrir de fondements faisant l'unanimité.

3.1.2.4. Raison et victoire de l'histoire

Au 18^e siècle, les philosophes ne s'opposent plus seulement aux conceptions téléologiques du monde, mais également à la métaphysique. Le processus de sécularisation cherche à s'étendre et à éliminer tout ce qui renvoie à la

the concept of laws, that is according to principles; in other words, only rational being has a will. Since reason demands the derivation of actions from laws, the will is nothing other than practical reason » (Kant 1994, 37).

¹²² Les germes du scepticisme face à la raison qui fleurira au 20^e siècle sont dès lors semés. Voir section 3.1.2.5. du présent chapitre.

transcendance ou à toutes formes de conceptions divines sous-jacentes. Hegel (1770-1831) marque un pas important de cette transition. Pour lui, la raison ne s'inscrit pas dans la nature humaine, mais bien dans le déroulement de l'histoire en devenir. Dorénavant, la raison n'est plus un outil pour comprendre un monde qui s'édifie de haut en bas ou de façon verticale, mais plutôt dans une perspective horizontale et temporelle. Elle n'est plus seulement un moyen pour la réalisation des objectifs, mais elle devient une fin à réaliser. La raison perd ainsi le caractère individuel acquis avec Kant pour se réaliser dans l'État. Cette approche permet de maintenir un objectif de perfectibilité tout en s'éloignant des doctrines religieuses ou métaphysiques dont l'accomplissement n'est pas terrestre. Chez Hegel, la rationalité occidentale s'affiche comme triomphante par rapport aux autres types de connaissance et de savoirs étant donné le caractère téléologique que la raison acquiert. Sa trajectoire est alors perçue comme étant le propre d'une histoire particulière qui a mis de côté les autres types de savoirs tels que la sagesse et les connaissances émanant des cultures arabes, chinoises, autochtones, etc.

Au 19^e siècle, l'État comme lieu de réalisation de la raison se cimente. Le nationalisme insufflé par les conquêtes napoléoniennes s'étend et se rend maître de l'espace européen. Le nationalisme est à la fois un moyen et une fin dont les objectifs sont supérieurs à l'homme tout en leur étant rattachés. Il se substitue à la réalisation divine ou à une motivation individuelle dominée par la raison pour laisser place à la réalisation de l'ensemble ou de la nation dans l'histoire. Dans ce contexte, la raison prend une tout autre dimension sur la scène internationale et son rôle est de préserver l'espace national défini par la culture ou sur une base ethnique. Tous les moyens sont bons pour préserver le bien le plus précieux qu'est la nation. La raison d'État est d'ailleurs très présente en cette fin du 19^e siècle et les États-nations cultivent une politique étrangère chauviniste. La raison ne se réalise plus dans l'universel, mais cherche néanmoins à s'universaliser.

3.1.2.5. *Critiques de la raison et de l'universel*

Le nationalisme insuffle une volonté de réaliser l'idéal des droits pour la nation entière. Cette fois-ci, les droits ne seront plus en relation directe avec Dieu, mais plutôt avec l'histoire. La raison se trouve au cœur de ces développements alors qu'elle sert de guide pour l'atteinte de ces mondes meilleurs. Elle suscitera toutefois de nombreuses oppositions parmi lesquelles on retrouve celle de Nietzsche.

À une époque où la ferveur nationale est en pleine effervescence, Nietzsche (1844-1900) va dénoncer la fatalité de la raison occidentale et ses présomptions à l'universalité. Sa critique repose sur une remise en question de l'idée qu'il existe une seule perspective « bonne » et « juste ». En annonçant la mort de Dieu, il sème le doute sur tout ce qui assurait une transcendance pour justifier les actions. Cette critique de la raison sous-tend une critique de la perspective unique permettant de juger toutes situations et par conséquent, de ce qui prétend être universel.

Par ses écrits, il contribue à remettre en question la supériorité de la rationalité philosophique occidentale. Ce qui entre en complète contradiction avec Hegel pour qui l'histoire occidentale est la voie de la raison. Nietzsche apporte une perspective critique face à une évolution qui semble être un sort inévitable avec Hegel. Il dévoile le caractère dominateur et conquérant derrière la toute-puissance de la rationalité et érafle ainsi au passage toutes « religions de substitutions » qu'il s'agisse de l'histoire, de la science ou encore de l'État. L'unicité de la pensée ou des points de vue et le discours des droits vu sous cet angle sont compris comme une forme de domination. Sans doute peut-on affirmer que sa réflexion a été alimentée par un contexte où les révoltes d'esclaves s'intensifient et où la tendance à considérer les autres civilisations comme étant inférieures est remise en cause. Les luttes antiesclavagistes alimentent l'idée qu'il puisse exister plusieurs types de sagesse et de connaissance. Dès lors, de multiples points de vue qui

semblent s'équivaloir l'un et l'autre émergent, mettant ainsi en péril le caractère universel de la raison.

Cette perspective remet en question l'universalisme alors qu'elle souligne l'importance de considérer les perspectives autres et par conséquent, d'adopter un regard critique par rapport à sa propre perspective. La raison devient plutôt sujette au contexte et n'a plus le caractère exhaustif auquel elle prétendait. Plusieurs raisons existent, mais ne permettent pas d'expliquer le réel dans son ensemble. Elle se contente de mettre l'accent sur certains éléments. Manifestement, la raison se détache de l'idée de progrès comme étant l'idéal à atteindre ou le moyen pour l'atteindre, ce qui tranche radicalement avec les siècles précédents qui avaient vu dans le progrès et qui voyait dans la raison, la voie de l'épanouissement de l'homme.

Ce détachement de la raison en étroite relation avec la vérité aura pour effet de mettre en doute le caractère universel de cette dernière. La raison ne possédant plus de caractère universel, elle peut difficilement se porter à la défense des justifications morales universelles traditionnelles comme Dieu, la Nature ou encore le sujet transcendant. Cette absence d'universel entraînera également la condamnation d'un point de vue extérieur pour juger de situations concrètes et qui encouragera le repli sur la Nation comme seul refuge moral légitime. L'individu et ses droits se voient relégués au second plan. Toutefois, l'instabilité de la fin du 19^e siècle et les deux grandes guerres du début du 20^e vont faire renaître la nécessité de se doter d'un point de vue moral universel.

3.1.2.6. Raison et droits au 20^e siècle

La disslocation de la raison et de la vérité a des conséquences considérables à une époque où déjà, on doute du caractère naturel des droits. La raison, auparavant conçue comme un moyen de réaliser les droits, perd de son autorité. À elle seule, elle ne parvient plus à justifier l'existence d'une conception de la moralité unique d'une part, parce que son caractère

universel a été mis à mal au cours du 19^e siècle et d'autre part, parce que le spectre de la pensée unique menant à une rationalisation extrême au sein de la nation et l'État fait craindre le pire. À l'échelle internationale, la tension entre cette croyance en l'universalité de la raison héritée de Kant et celle que l'État constitue le berceau de la raison se manifeste dès la fin de la Seconde Guerre. Pour réconcilier ces perspectives, la formulation des droits sera envisagée comme une convention entre les États. Cette perspective contractualiste représente une transformation majeure dans la conception du discours des droits qui dorénavant seront considérés à la fois dans une perspective conventionnelle plutôt que naturelle et à la fois comme un contrat entre les États.

La perspective conventionnelle s'est développée particulièrement chez ceux que l'on associe aux perspectives antifondationalistes des droits (Rorty 1993; Ignatieff 2001a). L'existence d'une raison multiple s'accorde bien d'une perspective qui met en doute le caractère naturel des droits. En effet, la subjectivité et la multiplication des possibilités qu'elle engendre rendent l'existence d'un monde donné dérisoire. Sur cette base, les approches reposant sur le consensus ont pu se développer en reconnaissant le caractère construit des droits et l'inutilité d'en rechercher des fondations.

Parmi les philosophes du 20^e siècle qui ont questionné à nouveau la source originelle des droits, Rorty soutient que la perspective selon laquelle les droits humains reposent sur une fondation est démodée (Rorty 1993, 116). Il ne remet pas seulement en question la fondation sur laquelle s'établissent les droits, mais plus précisément, la raison. Pour lui, il s'agit là d'une culture contingente et non pas d'un cadre moral général qui serait le résultat de la raison que nous possédons en tant qu'être humain. Il affirme que pour ceux qui n'hésitent pas à violer les droits, les victimes ne sont pas considérées comme des êtres humains au départ (Rorty 1993). Ce qui pose donc un problème à l'argument selon lequel nos droits méritent d'être protégés puisqu'ils découlent de notre qualité d'être humain. Il met ainsi en doute la nature rationnelle de l'individu qui avait fait dire à Kant que nous avons des

obligations morales. En somme, pour Rorty, il faut d'abord cesser de se demander ce qui nous rend différents de l'animal, une idée véhiculée par Platon qui a trouvé la réponse dans la raison.

L'origine ou l'enracinement n'est pas ce qui compte pour Rorty et par conséquent, la justification *ante* n'est pas importante. La culture des droits humains est supérieure aux autres perspectives et c'est ce qui la rend légitime d'un point de vue moral. Mettre le fondationalisme de côté permet de mettre davantage l'accent sur « l'éducation sentimentale » (Rorty 1993, 122)¹²³. Dans ce contexte, la question qui adresse la nature humaine est remplacée par une conscience de la capacité des humains à se transformer et l'existence d'une communauté morale pour les droits revêt une importance capitale¹²⁴. Ainsi, même si Rorty rejette les fondements métaphysiques des droits humains, il reconnaît néanmoins leur validité et même que ceux-ci peuvent prendre forme dans la tradition et l'histoire. Ce qui fait écho en quelque sorte à Burke qui ne renie pas l'existence des droits. Il précise toutefois qu'il n'y a pas de « Rights of man », mais bien des « Englishmen rights » (Burke 1986; Waldron 1987). Ce qui met en évidence la dimension historique et le contexte géographique dans lesquels évoluent les droits¹²⁵.

Le scepticisme moral instillé par Nietzsche se manifeste également chez d'autres auteurs qui soutiennent l'idée que les droits relèvent plutôt d'un consensus et de conventions (Donnelly 2003b, 21; Donnelly 2003a; Frost 2002; MacDonald 1984)¹²⁶. Leur caractère fondationnel « naturel » est donc remis en cause en même temps que la conception de la raison puisqu'ils sont

¹²³ Ignatieff affirme qu'il faille dépasser la question du fondement des droits et « seek to build support for Human Rights on the basis of what such rights actually do for human being » (Ignatieff 2001b, 54).

¹²⁴ Il insiste sur la nécessité de cesser de se demander ce qu'est l'homme et sa nature pour préciser l'idée que l'humain peut se changer et devenir ce qu'il veut. Ce qui importe n'est pas tant de trouver la nature humaine, mais de construire ce que nous voulons devenir à partir des sentiments comme l'amitié, la confiance, l'amour et la solidarité : l'éducation sentimentale (Rorty 1993).

¹²⁵ Cet argument sera également développé par Hannah Arendt qui va elle aussi s'opposer à la dimension abstraite des droits humains en soulignant l'importance de la citoyenneté dans la reconnaissance des droits (Boucher 2009).

¹²⁶ Paradoxalement, il suggère que l'être humain est naturellement moral même s'il reconnaît que les droits sont socialement construits et qu'ils existent pour permettre la réalisation de la dignité humaine (Donnelly 2003b, 17 et 66).

conçus comme des normes établissant une mesure qui peut souvent avoir un effet contraignant sur les gouvernements. Cette perspective cherchera à s'imposer lors de la rédaction de la Déclaration de 1948. Dans ce contexte, l'approche est beaucoup plus pragmatique que théorique d'un point de vue philosophique.

Mais si cette tendance antifondationnelle est généralement reconnue dans les cercles diplomatiques et politiques, elle ne fait pas l'unanimité auprès d'eux et encore moins, auprès des philosophes. En effet, si le retour au discours des droits est largement inspiré par les événements survenus au 18^e siècle et au 19^e siècle, la notion de droits qui réémerge au milieu du 20^e siècle s'inscrit quant à elle dans la continuité de la tradition des Lumières. En effet, l'idée qu'il existe une perspective unique pour juger des situations persiste encore de nos jours, surtout si l'on pense aux droits qui constituent actuellement la référence morale par excellence dans le contexte international contemporain. Plusieurs conceptions constituent des variantes de la notion des droits naturels hérités des Lumières et qui reflètent une conception de la raison avec un seul centre d'impulsion.

Il n'en demeure pas moins que l'individu est au centre de cette conception de la raison et qu'il acquiert une pleine autonomie dans sa version moderne. Sur la base de ce constat, Vincent n'a pas tort d'affirmer que la raison dans les théories des droits a deux caractéristiques principales : d'abord, elle renvoie à cette idée que la raison est indépendante de l'autorité (politique, divine ou de la tradition) et ensuite à l'idée selon laquelle la raison a un pouvoir constructif (Vincent 1986, 26).

Enfin, avec le passage de la loi naturelle au droit naturel subjectif, s'opère une transformation de la raison qui laisse de plus en plus de place à l'individu allant jusqu'à constituer une menace à l'existence d'un point de vue universel. Ce passage d'une conception de la raison comme étant universelle à une conception de la raison ayant plusieurs dimensions perdure encore de nos jours sans que la transition ait été achevée puisque plusieurs perspectives perdurent encore de nos jours. Pour ce qui concerne les droits, la

tension se manifeste surtout en concordance avec un détachement face aux conceptions métaphysiques et divines qui légitiment les droits et oscille entre un scepticisme moral et l'existence de droits naturels. En effet, si le développement d'une conception subjective qui survient avec la modernité s'accompagne d'une transformation de la raison, il invite également à la sécularisation de la vie politique et morale. Dorénavant, la perspective de la raison universelle doit s'accommoder des transformations instillées par le scepticisme moral de Nietzsche au niveau philosophique et d'une période marquée par la vénération des particularismes culturels au 19^e et 20^e siècle. Ainsi, l'universalisme persiste, mais non sans conditions et cherche à coexister avec la diversité¹²⁷.

La reconnaissance de l'individu comme entité à part entière et comme agent autonome soulève également une question ontologique concernant la part constitutive de la communauté chez cet individu dont les caractéristiques sont *a priori* universelles. Nous verrons comment cette conception de l'individu subjective, ancrée dans l'universelle et parvenue à s'agencer avec la reconnaissance toujours plus grande des droits collectifs.

3.1.3. Communauté versus individu : vers les fondements de l'État moderne

Nous allons maintenant poursuivre notre lecture de l'histoire des droits sous l'angle de notre troisième débat. Celui-ci concerne plus spécifiquement la place occupée par la notion de droit conformément à celle accordée aux individus ou aux communautés dans la constitution du monde social. Ce débat représente deux perspectives ontologiques différentes dont l'une est axée autour de l'individu qui possède des droits naturels, c'est-à-dire comme ayant une existence antérieure à la société. L'autre s'articule autour de la communauté et privilégie une approche où les droits ne peuvent pas exister en dehors de l'expérience communale. Au cours de l'histoire, celles-ci se sont exprimées par l'entremise de différentes formes d'organisations politiques.

¹²⁷ Cette tension est palpable dans les perspectives libérales-communautariennes. Voir chapitre 1, section 1.3.2.3 et section 3.1.3. du présent chapitre.

Nous souhaitons maintenant voir comment chacune de ces idées a évolué pour acquérir le statut acquis au sein de la principale forme d'organisation politique dans le monde international contemporain : l'État moderne. L'individu et l'universalisme se voient accorder une place particulière selon les agencements que prennent ces deux perspectives ontologiques et selon les contextes. L'étude de leur évolution par ce débat nous permettra de faire ressortir la place occupée par ces deux caractéristiques du discours des droits.

3.1.3.1. Subjectivisation de l'individu dans la communauté

Au cours des sections précédentes, nous avons mentionné à quelques reprises le rôle important joué par la communauté dans l'Antiquité et au Moyen-Âge. La modernité entraîne pour sa part une subjectivisation de l'individu qui sera d'abord alimentée par les humanistes de la Renaissance. Cette conception de l'individu s'oppose radicalement à la conception communale qui caractérise le monde médiéval et qui sera particulièrement subversive face aux pouvoirs monarchiques en place¹²⁸.

Pour comprendre ce phénomène, il faut se resituer à une époque où le pouvoir des autorités religieuses est affaibli et où les princes n'hésitent pas à occuper ce vide politique. Les règnes absolutistes s'imposent et cherchent à consolider leur pouvoir dans une toute nouvelle forme d'organisation politique qui émerge au 17^e siècle. Alors que celle-ci se dessine, les monarques parviennent à asseoir leur autorité politique et leur légitimité sur Dieu sans avoir à faire des compromis aussi importants qu'aux siècles précédents avec les autorités religieuses.

Dans un certain sens, cette transformation de la forme d'organisation politique va propulser le développement de la conception subjective des

¹²⁸ Parmi ceux qui vont s'opposer à de telles idées, mentionnons entre autres le rôle des premiers réformateurs. Pour eux, la relation entre les autorités religieuses et politiques ne pose pas de problème. D'ailleurs, Luther va chercher à minimiser le statut héroïque de l'homme promu par les humanistes de la Renaissance. Sa stratégie sera de réduire sa valeur à néant en réaffirmant que son destin dépend entièrement de la grâce de Dieu. Voir section 3.1.1.3. de ce chapitre.

droits. Entre autres, devant l'émergence des pouvoirs absolutistes s'érigent le devoir de résistance et subséquemment, le droit de résistance¹²⁹. C'est en particulier avec Locke que les droits acquièrent une dimension moderne¹³⁰. En vertu de leur caractère naturel, ceux-ci se présenteront comme étant en opposition à la vie politique et sociale. L'individu est dorénavant au cœur des revendications politiques. Ainsi, en s'appuyant sur l'existence de droits naturels, les révolutions française et américaine favoriseront cette transition vers l'individualisme.

Les droits enchâssés dans les déclarations résultant des révolutions sont des droits politiques et civils qui se concrétisent néanmoins dans le cadre de la forme d'organisation étatique qui prend naissance¹³¹. Mais dès que les droits commencent à se manifester de manière plus concrète sur le plan politique, les critiques ne vont pas tarder et les oppositions au discours se font entendre. Avec l'idée que l'individu acquiert une importance morale précédant la communauté, une tension fondamentale apparaît au sein de l'État. Par conséquent, si la consolidation de l'État permet de faciliter l'expression politique des droits, elle contribue également à délimiter les contours d'un discours qui se veut universel.

3.1.3.2. Droits et abstraction

Malgré l'attrait du discours des droits naturels et l'importance que celui-ci revêt pendant les périodes révolutionnaires américaines et françaises, il a ses détracteurs. Les plus connus d'entre eux sont Burke, Bentham et Marx (Waldron 1987). Ils ne sont pas les seuls à s'être opposés au discours des droits. Hume et Rousseau s'y sont également opposés. Hume en tant que

¹²⁹ Cette transition est abordée dans la section 3.1.1.3. du présent chapitre.

¹³⁰ Voir section 3.1.1.3. du présent chapitre.

¹³¹ En effet, la sécularisation du politique marque le passage d'une communauté qui s'identifie non plus à l'être suprême, mais plutôt à une communauté qui évolue dans un cadre politique étatique. Ce qui met en relief le contexte étatique préalable à la possession de droits. Hannah Arendt établira d'ailleurs sa critique des droits sur l'importance de la citoyenneté et de l'appartenance à un État dans le fait de posséder ou non de tels privilèges (Arendt 2009; Parekh 2008).

fervent défenseur de l'empirisme et Rousseau pour qui l'existence de la société est nécessaire à l'existence d'une conception de la moralité universelle (Boucher 2009, 177)¹³². Dans cette section, nous allons nous pencher sur les critiques de Burke, Bentham et Marx qui ont en commun de s'être opposés à la nature abstraite des droits. Chacun à sa façon va insister sur rôle de la communauté dans l'assertion de droits.

Burke s'oppose à la dimension métaphysique des droits et au caractère individualiste préfigurant la Révolution française. Selon lui, il n'est pas réaliste de dériver les droits de la loi naturelle. Même s'il croit en l'existence de cette dernière, elle renvoie selon lui aux structures sociales établies et aux hiérarchies qu'elle suppose. Il ne s'agit pas d'une conception abstraite et transcendante des droits dérivés de la raison. S'il existe des droits, ceux-ci ne sont pas distincts de leur contexte¹³³. Toute proportion gardée, les droits « as they are metaphysically true, they are morally and politically false » (Burke 1986, 63).

Burke voit dans les événements entourant la Révolution française une bombe à retardement, parce que fondée sur des idéaux qui présupposent que l'être humain est rationnel. Chose à laquelle Burke s'oppose puisque pour lui, la nature humaine est variable et par conséquent, est le fruit des contextes, conventions et contraintes sociales dans lesquels l'homme évolue. Pour lui, « Individuals pass like shadows but the Commonwealth is fixed and stable » (Lukes 1971, 46). Les idées métaphysiques véhiculées dans la Déclaration sont extrémistes et représentent un danger lorsqu'elles sont réappropriées dans la pratique.

¹³² D'ailleurs, la Déclaration française fait écho à la pensée de Rousseau qui ranime l'idée de la volonté générale du romantisme allemand lorsque l'Article 3 affirme la nation comme étant la source de toute souveraineté. Déjà, Rousseau avait anticipé cette difficulté à réconcilier le moi commun (celui qui vit dans une communauté) et le moi humain (qui fait partie de l'humanité) et par conséquent entre l'appartenance à une communauté particulière et à l'humanité que requiert l'universalisme (Vincent 1986, 35).

¹³³ Burke ne renie pas qu'il puisse exister des droits et surtout la nécessité que ces droits existent. Toutefois, ceux-ci sont des droits accordés par l'État et c'est pourquoi il affirme qu'il y a des « Englishmen rights » mais pas de « rights of man ». L'importance qu'il accorde aux droits sera démontrée par son appui à la Révolution américaine. Selon lui, les populations américaines ont raison de se soulever puisqu'elles sont dépourvues de leurs droits de citoyens anglais.

Burke écrit à une époque où le discours des droits est perçu comme un recours contre l'oppression. Sa critique est très mal reçue par ses défenseurs qui vont s'empresse de contre-attaquer. Thomas Paine et Mary Wollstonecraft vont répondre aux attaques de Burke de façon très virulente. Wollstonecraft défend le caractère naturel des droits de tous les hommes, y compris ceux des femmes. Elle se bat fermement contre l'idée qu'il existe des différences naturelles basées sur le sexe, par exemple, que les femmes sont naturellement portées vers les sentiments et les hommes, par la raison. Selon elle, la pensée n'a pas de sexe et les distinctions basées sur le genre sont acquises plutôt qu'innées. De son côté, Paine rappelle que les droits naturels sont la mesure des droits civils et de la perfectibilité de l'homme. Ces derniers sont immuables et ne peuvent pas être détruits, ils sont les droits « parfaits » et la raison permet de percevoir de ces principes premiers.

Malgré cette défense des droits naturels au niveau philosophique, l'idée ne résistera pas aux attaques et connaîtra un déclin au 18^e siècle. À l'époque où se posent les grands principes du libéralisme économique, les libertés et les droits individuels sont considérés comme sacrés. Toutefois, la nécessité d'établir les paramètres d'actions découlant de cette liberté qui permet aux classes commerçantes de jaillir se fera sentir devant la présence d'inégalités économiques considérables. En effet, le libéralisme politique a permis d'instituer les droits et libertés comme idéal de la vie dans la communauté politique. Il n'en demeure pas moins que ce pouvoir politique n'est pas automatiquement diffusé dans toutes les couches de la société. Même si les citoyens se voient attribuer des droits, ils ne peuvent pas toujours les exercer et certaines conditions de « citoyenneté » demeurent. Mais surtout, les transformations industrielles contribuent à l'urbanisation des populations et un nombre important d'individus est laissé pour compte. Les conditions de vie qui résultent de ces transformations vont contribuer à remettre en question la valeur réelle des droits politiques face aux pouvoirs et par conséquent la capacité des droits à répondre à ces nouveaux enjeux.

Parmi les critiques ayant marqué l'histoire des droits, il y a celle de Jeremy Bentham (1748-1832). Il s'oppose à la dimension abstraite des droits et par conséquent, à leur caractère indépendant face à la société. Pour lui, le principe suprême est le plus grand bonheur du plus grand nombre. Le principe d'utilité se substitue à l'idée de droit naturel et suppose un rejet des principes abstraits puisqu'il est ancré dans la réalité empirique. Il rejette toutes idées qui relèvent de la fiction, y compris la loi naturelle et les droits naturels. Pour lui, les droits découlent de la loi et non pas le contraire, ce qui lui fera dire que « from real law come real rights; but from imaginary laws, from « law of nature, » come imaginary rights... Natural rights is simple nonsense » (Bentham cité dans Waldron 1987, 22). Le caractère abstrait des droits et leur relation à la pratique constitueront les piliers de la critique de Bentham pour qui la recherche du plus grand bonheur de tous constitue le principe éthique ultime. La moralité ne s'établit pas sur la base du droit naturel, mais plutôt sur sa capacité à rassembler le plus grand nombre de critères du bonheur : le caractère « bon » ou « mauvais » de la loi sera lui aussi jugé sur cette base. Pour lui, étant donné qu'il n'y a pas de différence entre les droits et la loi, le droit naturel, dans la mesure où il s'oppose à la loi positive, constitue un danger. Il est essentiellement subversif et incite à la révolte. De plus, les droits encouragent l'instabilité sociale incompatible avec la recherche du bien commun avec le *télos* utilitariste qui recherche plutôt le plus grand bonheur de tous. En effet, étant donné ce caractère abstrait des droits, ils peuvent entrer en conflit les uns avec les autres, sans pour autant que l'on soit en mesure de décider objectivement de la prépondérance de l'un sur l'autre. C'est avant tout une recherche de la justice sociale qui motivera les écrits de Bentham dont le retentissement se fera sentir jusqu'à nos jours¹³⁴.

Le caractère individualisant des droits sera également dénoncé par Marx au 19^e siècle alors que la société s'industrialise et que les droits naturels

¹³⁴ Entre autres, la théorie libérale de la justice et le principe de déférence avec John Rawls. Mais avant cela, en affirmant que les droits sont impossibles en dehors du cadre social et politique, il va influencer le courant du positivisme légal au 19^e siècle qui à leur tour rendront incontournable la nécessité d'accorder un statut légal aux droits pour en assurer l'efficacité.

apparaissent comme le privilège de certains groupes ou classes malgré leur prétention à l'universalisme. Pour lui, il n'existe pas de tels droits naturels. Ils sont plutôt le reflet d'une idéologie politique ayant comme fondement l'individu en tant qu'être qui « possède »¹³⁵. Il s'agit là d'une perspective égoïste de la nature humaine, ce qui va totalement à l'encontre de l'idéal communiste de la société bonne. Pour lui, la Déclaration française enchâsse les droits des bourgeois considérés comme étant « l'homme vrai et authentique » (Marx 1843, 54)¹³⁶. Ainsi, dès le départ, Marx voit une contradiction dans l'existence de droits qui ne vont pas au-delà de l'intérêt égoïste de l'homme qui pourtant vit en société. Ceux-ci sont conçus à partir d'une conception de l'homme « separated from the community, withdrawn into himself, wholly preoccupied with his private interest and acting in accordance with his private caprice » (Marx cité dans Boucher 2009, 221).

Ces trois critiques ont en commun de souligner le caractère communal de l'existence des droits. Alors que Burke met l'accent sur l'importance des contextes de leur application, Bentham rappelle que l'origine des droits est essentiellement un phénomène social. Chez Marx, non seulement ceux-ci sont construits, mais ils sont le fruit de la volonté de domination d'une classe sur une autre. Conjointement à la difficulté pour les philosophes de justifier l'existence des droits dans une perspective séculière et aux transformations profondes vécues par les sociétés occidentales au cours du 19^e siècle, ces critiques connaissent un certain succès.

La critique marxienne connaît elle aussi un grand succès à une époque où l'idéologie socialiste parvient à séduire les masses de travailleurs. Elle souligne la dimension idéologique et le caractère individualisant des droits qu'elle juge en partie responsable du maintien de l'exploitation des classes. Les droits politiques défendus dans le cadre des grandes révolutions face aux pouvoirs absolutistes vont s'avérer dérisoires face aux enjeux soulevés par les

¹³⁵ Toute forme de moralité est conçue comme étant le reflet de la structure économique et d'intérêt d'un groupe particulier au niveau de la superstructure (Brown 2002 pp. 229-31). C'est ainsi que Marx souligne le caractère idéologique et contraignant de ce discours.

¹³⁶ Traduction libre de « the essential and true man ».

populations qui évoluent dans un monde en plein bouleversement industriel. En quelque sorte, le concept de droit naturel devient un peu la cause des inégalités alors qu'il soutient l'idéologie libérale. L'incapacité de cette dernière à établir une distinction entre les droits « humains » et le droit à la propriété est sans doute ce qui contribue à son revers (Boucher 2009). En effet, le droit naturel ne se porte pas automatiquement à la défense des plus faibles si tous ne sont pas considérés comme étant égaux au départ. Tant que le droit à la propriété privée est préservé, les inégalités persistent, surtout dans un contexte où les esclaves sont perçus comme une propriété. Le droit naturel permet alors de justifier l'esclavagisme. Le discours s'avère par conséquent inutile à défendre plusieurs causes jugées injustes. Les défenseurs des droits naturels vont être perçus comme des bourgeois à la défense de l'idéologie libérale et à la protection de la propriété privée ou bien encore à des idéalistes. Ainsi, l'alignement idéologique droite/gauche est mis à l'avant-scène et les gains se font surtout en ces termes plutôt qu'en termes de droits. Nous verrons que les arguments marxistes vont revenir en force au 20^e. Lors de la rédaction de la Déclaration de 1948, la guerre froide est déjà amorcée et la tension entre les droits politiques et civils et sociaux et économiques perdurera jusqu'à nos jours. Nous aborderons cette question plus en détail dans le chapitre suivant¹³⁷. Pour le moment, nous allons faire ressortir la façon dont ce rejet de l'individualisme s'est manifesté dans l'histoire récente.

3.1.3.3. Manifestations concrètes d'un débat ontologique

En ayant pour cible leur caractère abstrait et indifférent au contexte des droits, Burke, Bentham et Marx semblent avoir voulu rappeler la valeur de la communauté¹³⁸. Le 19^e siècle sera un terrain particulièrement propice à leur

¹³⁷ Voir section 4.2.2.3. du chapitre 4.

¹³⁸ Toutefois, comme Taylor le souligne, l'adoption d'une perspective ontologique similaire n'entraîne pas nécessairement de programmes politiques particuliers (Taylor 1989). Ces conceptions ont des manifestations très concrètes sans pour autant être assimilables à une conception politique déterminée à l'avance (Taylor 1989). En effet, la reconnaissance du caractère social et de l'influence du contexte politique sur la moralité n'entraîne pas nécessairement l'adoption d'une perspective où la communauté aurait une valeur morale

propos. À cette époque, de nombreux États se consolident sous la forme d'entités territoriales qui se définissent dorénavant sur la base d'une identité nationale insufflée par les gouvernants. L'autodétermination devient un idéal politique qui balaye l'Europe (l'Italie s'unifie en 1867, l'Allemagne en 1871 et en dehors de l'Europe, l'unification le Japon commence en 1868 pour s'achever en 1912) et les Empires ottoman et austro-hongrois affaiblis voient cette tendance croître en leur sein. Chez ces nouvelles nations, l'affirmation culturelle et ethnique se transforme en une quête expansionniste qui sera rapidement limitée par les possessions de la France et de Le Royaume-Uni (Ishay 2008, 176). Cette voracité pour l'expansion territoriale combinée aux alliances militaires et cette recherche d'expansion motivée par les nationalismes vont conduire l'Europe et ses colonies vers la Première Guerre mondiale.

Le nationalisme ne s'éteint pas avec la fin de la Première Guerre et aura plutôt tendance à se radicaliser jusqu'à l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale. Jusqu'à ce moment, les droits ne font pas partie du vocabulaire diplomatique et c'est plutôt la maximisation de la puissance des États, soutenue par des nationalismes exacerbés, qui règle les relations internationales. La réalisation de la nation se voit accorder la priorité sur la réalisation des droits et se développe sur la base d'un relativisme culturel qui trouve résonance dans le nationalisme. Plusieurs constatent l'absence de perspectives morales universelles qui permettraient de faire contrepoids au

particulière. Comme le soutient Taylor, il s'agit de deux enjeux différents qui renvoient à la perspective ontologique adoptée d'une part et à la perspective politique défendue d'autre part. Il est possible de réfuter l'existence abstraite de l'individu et de reconnaître son caractère social sans accorder une valeur à l'appartenance à une communauté particulière. Autrement dit, je peux reconnaître que mon identité morale soit socialement constituée, sans pour autant revendiquer mon appartenance à une communauté particulière. En ce sens, Taylor avait raison de dire que le débat libéral/communautarien avait plusieurs dimensions. Caney établit également des distinctions entre les critiques avancées par les communautariens à l'endroit des libéraux. Il y aurait ainsi trois points de contention distincts. L'un étant descriptif (ce qui correspond à la dimension ontologique chez Taylor), le second étant normatif (un argument républicain qui accorde de la valeur à la communauté) et le dernier, métaéthique (qui renvoie au débat sur le caractère universel ou particulier de la moralité (Caney 1992).

relativisme culturel¹³⁹. Freeman explique cette interruption par l'émergence des grands courants sociologiques. Ceux-ci auraient contribué à remettre en cause le caractère naturel et « évident » des droits en les concevant plutôt comme des phénomènes sociaux qui nécessitent d'être justifiés plutôt que des principes éthiques naturels (Freeman 2002 pp. 26-30).

Ainsi, l'idée que l'homme est le produit de sa société sera fortement ancrée dans une tendance à l'historicisme propulsée par Hegel. Sur cette base, l'existence d'une nature humaine est remise en question. Pour Rorty, la stratégie aura été d'insister sur le fait qu'il n'existe rien avant la socialisation ou l'histoire.

(S)ocialization, and thus historical circumstance, goes all the way down, that there is nothing « beneath » socialization or prior to history which is definatory of the human. Such writers tell us that the question « What it is to be a human being ? » should be replaced by question like « What is it to inhabit a rich twentieth-century democratic society? »

Cette transformation a permis un détachement par rapport à la métaphysique et à la théologie qui, toujours selon Rorty, nous a libérés « from the temptation to look for an escape from time and chance. It has helped us substitute Freedom for Truth as the goal of thinking and of social progress » (Perry 1997, xiii). Si l'idée que la communauté a préséance sur l'individu apparaît comme dangereuse lorsque canalisée vers le nationalisme après la Seconde Guerre, celle-ci connaîtra une renaissance dans le monde politique de la seconde moitié du 20^e siècle.

Sans entrer dans les détails de ce phénomène qui sera traité ultérieurement dans la thèse, il importe de souligner dans le cadre de ce débat que la place qui devrait être accordée à la communauté est

¹³⁹ Burgers constate l'absence du discours politique entre les années 1845 et 1945 (Burgers 1992) alors que de son côté, Boucher note une forte diminution de l'intérêt pour les traditions de la loi naturelle et du droit naturel dans la seconde partie du 19^e siècle (Boucher 2009, 217). Freeman affirme pour sa part que la période de noirceur commence suite à la Révolution française jusqu'à la Deuxième guerre. Selon lui, c'est la perspective utilitariste qui domine cette période, de même qu'un attrait grandissant pour le positivisme scientifique qui alimente l'affaiblissement du discours.

prudemment envisagée suite à la Seconde Guerre¹⁴⁰. En effet, le fantôme du nationalisme plane toujours. Jusqu'à ce moment, la nation s'était vu attribuer une place prépondérante dans la définition de ce qui constituait les droits collectifs. En quelque sorte, elle s'était avérée être porteuse de la souveraineté du peuple et faisait en quelque sorte écho à la Révolution française en plaçant entre les mains du peuple, l'avenir du peuple. Jusqu'au 20^e siècle, il n'était pas nécessaire de justifier l'allégeance à la nation étant donné la place qu'elle avait acquise dans l'édification d'un système politique organisé autour de la souveraineté étatique. Par contre, l'émergence de l'ultranationalisme et ses conséquences ont rendu plus difficile la justification du nationalisme.

Dans la seconde moitié du 20^e siècle, la légitimité accordée à la communauté s'appuie sur des bases nouvelles. Si la Charte des Nations unies entend préserver la souveraineté des États pour garantir la paix et la sécurité internationales, la Déclaration universelle de 1948 deviendra le symbole des conditions morales justifiant cette souveraineté¹⁴¹. Dorénavant, les revendications communautaires s'accompagnent d'un discours articulé en termes de droits. D'ailleurs, les luttes anticolonialistes n'hésiteront pas à appuyer leurs revendications sur l'idée que le droit des peuples à l'autodétermination vise en fin de compte, une meilleure préservation des droits individuels.

Toutefois, comme le mentionne Roland Burke, les pays du Tiers-Monde ont eu une attitude ambivalente relativement à la question des droits humains pendant la période de décolonisation. D'une part, ils ont soutenu ce langage après de nombreuses années sous l'emprise de régimes autoritaires. D'autre part, ils ont cherché à freiner la portée de ce discours en se portant à la défense du relativisme culturel (Burke 2010). C'est ainsi que les luttes anticoloniales amorcées au siècle précédent trouveront un ancrage dans

¹⁴⁰ La question de l'autodétermination est traitée dans le chapitre 5 aux sections 5.1.1. et 5.3.3.3.2.

¹⁴¹ Tout au long du processus de rédaction de la Déclaration, la place de la communauté dans ce discours sera constamment rappelée. Celle-ci sera néanmoins limitée à l'Article 29 dans la Déclaration finale qui se lit comme suit : « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible » (ONU 1948). Ce sujet sera abordé plus explicitement dans le prochain chapitre, à la section 4.2.2.3.

ce discours des droits individuels dont la garantie devrait être assurée par protection des droits collectifs¹⁴².

Les revendications des pays en développement sur la base de l'argument culturaliste ne sont pas nouvelles et peuvent être comparées au rejet de l'universalisme et des Lumières survenu en Europe au 19^e siècle. Comme le souligne Ishay, les droits culturels ont déjà été utilisés par opposition aux idées universelles (Ishay 2008, 11). L'affirmation des droits culturels par le biais du nationalisme devient un outil de défense contre l'universalisme. Toutefois, ce qui est nouveau est de chercher à préserver simultanément un discours universel qui repose sur les droits. Dans ce contexte, les deux discours peuvent parfois entrer en contradiction et s'opposer. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Il arrive que les droits se posent comme une entrave morale pour les gouvernements ayant posé leur nation au-dessus des droits naturels. Ainsi, au moment où l'organisation politique étatique se diffuse à l'échelle internationale, le discours des droits s'internationalise en se posant comme source d'inspiration morale pour les nouveaux États. La tension déjà inscrite dans la Déclaration française entre l'individu et l'État acquiert ainsi un statut international en imposant des devoirs moraux à tous les États sous peine de condamnations morales (Philpott 1997, 2001).

3.1.3.4. Droits collectifs et droits individuels : une tension persistante

Les réflexions concernant l'articulation entre la place de la communauté et celle de l'individu vont prendre de l'ampleur au cours des années 1970 à une époque où les droits connaissent une popularité croissante aux niveaux national et international (Martin 1982, 29). Certains contemporains vont continuer de défendre l'idée qu'il existe des droits naturels indépendants de

¹⁴² À cet effet, les Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966 vont d'ailleurs affirmer dans leur premier article que « (t)ous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (ONU 1966a, 1966b).

l'appartenance à une communauté alors que d'autres vont chercher à souligner l'importance de la communauté dans la définition de l'individu et de ses droits. Pour comprendre comment s'est manifestée cette tension, nous croyons pertinent de présenter les principaux éléments de ces débats ontologiques. Ceux-ci vont nous permettre de bien cerner la manifestation internationale de ces débats.

Du côté des défenseurs des droits naturels et d'une perspective articulée autour de l'individu, on retrouve des auteurs comme Nozick qui affirme qu'en aucune circonstance, le caractère naturel de certains droits inaliénables ne doit être violé (Nozick 1974). Selon lui, même la priorité lexicale des principes de justice de Rawls ne suffit pas à garantir la priorité au droit fondamental à la liberté individuelle face au spectre d'un État ou d'une société potentiellement intrusive¹⁴³. La propriété de notre corps constitue le droit le plus fondamental et par extension, le droit à ce que nous produisons. Ce qui fait écho à John Locke pour qui la propriété privée est fondamentale. Cette forme de liberté négative est détenue par chacun et n'est limitée que par le même droit fondamental que les autres détiennent. Il s'agit là d'une théorie basée essentiellement sur les droits et la place accordée à la société dépend des individus qui occupent une place prépondérante. Inspirés de la théorie des droits naturels, ces droits sont inaliénables et fondamentaux. Ce qui présuppose que le langage des droits humains est neutre et qu'il ne varie pas selon les circonstances politiques et sociales. Les droits ayant une existence antérieure à la vie en société, ils ne peuvent pas être influencés par les contextes dans lesquels ils évoluent.

Cette fervente défense de l'existence de droits naturels nous permet de mettre en évidence les principales objections des perspectives communautariennes à l'existence de droits naturels. Bien entendu, il existe de nombreuses perspectives communautariennes et le rôle de la société, de la famille, de la culture ou de l'État dans la définition de l'identité de l'individu

¹⁴³ Voir chapitre 1, section 1.3.2.2. pour l'établissement des principes de justice dans la Théorie de la Justice de Rawls.

varie souvent selon les différents auteurs (Taylor 1989). Malgré ces différences, trois caractéristiques communes peuvent être associées aux défenseurs d'une perspective que l'on pourrait qualifier de communautarienne. D'abord, les droits que nous possédons dépendent de la communauté morale dans laquelle nous évoluons et n'existent pas en vertu de la nature ou d'un Dieu : ils ne sont pas naturels. Ensuite, ces droits sont constitutifs de qui nous sommes. Par conséquent, nous pouvons posséder des droits indépendamment des gouvernements, mais pas de la société. Enfin, ces droits n'étant pas naturels, ils sont plutôt contingents et historiques. En effet, l'approche libérale suppose qu'avant même d'entrer en société, l'individu possède des caractéristiques particulières comme la rationalité et qu'il existe une nature humaine commune¹⁴⁴.

Une fois de plus, ces perspectives critiquent à différents degrés la conception libérale du sujet éthique et de l'individu qui se définit généralement dans l'abstraction. MacIntyre rejette les droits comme étant un non-sens, « nonsense upon stilts » pour reprendre l'expression de Bentham. Pour lui, la raison humaine elle-même comme fondement des droits humains est ce qui constitue la plus grande aberration qui nous vient des Lumières. La rationalité ne peut pas être extraite du contexte culturel et de la tradition dans lesquels elle prend naissance. Par conséquent, l'universalisme qui sous-tend la perspective des droits naturels libéraux est erroné et il n'existe pas de droits naturels. Ce qui lui fera dire que les droits naturels et droits humains n'existent pas, « croire en eux, c'est croire aux sorcières et aux licornes » (MacIntyre 2006, 70). L'origine naturelle des droits est critiquée non pas sur la base du danger qu'ils représentent pour la stabilité sociale et le germe révolutionnaire qu'ils alimentent, mais plutôt sur la fragmentation que ceux-ci peuvent encourager dans la société lorsqu'ils sont réappropriés de manière individuelle.

¹⁴⁴ Ces éléments rappellent les critiques des droits déjà énoncés par Burke, Bentham et Marx. Voir section 3.1.3.2. du présent chapitre.

Pour Sandel, il est tout à fait erroné de supposer que les individus possèdent des caractéristiques communes qui leur sont propres avant même d'entrer en société (Sandel 1982). La société est le lieu privilégié pour le développement et la constitution des valeurs individuelles. Il s'avère difficile de posséder des droits a priori puisque c'est dans ce cadre qu'il acquiert des caractéristiques particulières. Sandel s'oppose à une telle conception du « soi désincarné » dans lequel un individu s'abstrait de ses propres valeurs. Or, c'est ce que requiert la position originelle chez Rawls, c'est-à-dire qu'elle présuppose que dans cette situation hypothétique, les personnes font abstractions de leur soi¹⁴⁵. L'édifice théorique sur lequel repose la conception de la justice de Rawls est par conséquent rejeté sur cette base. Pour Sandel, il est impossible de penser les personnes en dehors de leur contexte et de les déposséder de leurs valeurs puisque dans ce cas, il ne s'agit plus de personnes à proprement parler.

Pour Taylor, l'approche libérale exposée plus haut est décrite comme étant « atomiste » dans la mesure où elle s'inscrit à faux d'une perspective qui nous permettrait de comprendre les droits comme un phénomène social et politique. Il définit l'atomisme par opposition à la conception aristotélicienne de l'homme considéré comme animal social et dont l'existence est vaine en dehors de la cité. L'atomisme « affirme l'autosuffisance de l'homme seul ou (...) de l'individu ». (Taylor 1997, 226) La société est considérée comme la somme des individus plutôt que comme un tout ayant un effet constitutif sur l'individu. Conception qui convient parfaitement à une approche qui repose sur le contrat social, mais pas pour ceux qui s'opposent à une conception de la personne abstraite et détachée de son contexte. D'un point de vue où la

¹⁴⁵ Chez Rawls, le contrat social s'établit sur la base de la primauté accordée à certains présupposés fondamentaux et indispensables à l'établissement de principes devant guider la vie juste dans une société. La justice se voit accorder un statut particulier alors qu'elle garantit à l'individu ces droits considérés comme inaliénables. La liberté de conscience, des personnes, d'expression, à la participation démocratique sont autant de droits qui devraient guider une structure sociale de base juste. C'est sur cette base que les deux principes fondamentaux de justice prennent naissance dans la position originelle. En vertu de la priorité lexicale que Rawls accorde au premier principe, le droit à certaines libertés de base prévaut sur l'organisation des inégalités économiques (Rawls 1997, 92). La juste redistribution des ressources (principe no. 2) ne doit pas y contrevenir.

société façonne l'individu, la conception désincarnée de l'individu peut difficilement se présenter comme le point de départ d'une conception de la justice. Robinson expose ainsi les limites des approches libérales ou du contrat social qui reposent sur les droits :

Rights-based ethical theory is based on untenable assumptions about human rationality and the universality of human nature; it is an abstract, impersonal, rule-oriented morality which obfuscates the social and political dimension of global moral problems, and which can tell us remarkably little about who or what is responsible for ensuring that the claims of rights-holders are met (Robinson 1999, 61).

Pour Schick, il est faux de croire qu'une fois mis en place et codifiés, les droits (fruits de l'exercice de la rationalité) vont s'appliquer d'eux-mêmes nonobstant le danger que représente le contexte. Il s'agit en réalité d'une distraction face au contexte d'application de ces mêmes droits : « (r)ule-based liberalism can involve a deliberate cloaking of politics and a distraction from the workings of power in favour of a spurious « rationality » (Schick 2006b, 322). Le principal problème avec une telle approche est qu'elle ne tient pas compte du contexte dans lequel s'exercent les droits. À terme, cela peut avoir des conséquences sur la manière dont ceux-ci sont reçus et appliqués.

Ce danger d'une application systématique des droits sans considération pour le contexte rejoint l'argument de Burke. Celui-ci craignait que les changements radicaux de la Révolution française, menés sous prétexte de défendre des droits abstraits, ne se reproduisent. Rappelons que pour lui, les droits doivent leur existence à des pratiques sociales qui mettent un certain temps à changer. Les appliquer dans un contexte qui leur est étranger représente un danger en encourageant l'instabilité sociale. La valeur accordée aux pratiques existantes constitue un élément sur lequel Burke et les communautariens se rejoignent et c'est pourquoi ces derniers tout comme Burke sont parfois accusés de conservatisme.

En effet, le respect des valeurs traditionnelles communales peut parfois être contraignant. C'est pourquoi Fergusson affirme qu'il est de mise

d'adopter un point de vue critique face à celles-ci. Elles ne devraient pas avoir la priorité sur « an ability to criticize, challenge, and question the content of these identities and the practices they prescribe » (Fergusson dans Mahoney (2007, 95). Toutefois, comme le souligne Campbell, cela ne signifie pas que tous les communautariens rejettent automatiquement les droits pour autant. C'est plutôt la version abstraite qui peut miner les pratiques sociales et culturelles courantes établies dans certaines sociétés qu'ils critiquent (Campbell 2006, 73)¹⁴⁶.

Cependant, l'existence d'une communauté morale s'avère être un préalable à l'existence de ceux-ci, ce qui complexifie la donne à l'échelle internationale alors qu'une multitude de cultures et d'univers moraux coexistent. Pour certains, ces valeurs sont incommensurables et il est impossible d'envisager l'existence d'une conception commune de la moralité. Le rôle du contexte social joue parfois un rôle significatif dans l'établissement des paramètres de la moralité et par conséquent, des droits. En cherchant à circonscrire les droits aux contextes culturels, historiques ou encore à les délimiter par les frontières territoriales, les plus durs d'entre eux seront caractérisés de relativistes. La perspective communautarienne peut parfois se présenter en concurrence avec les droits individuels. La réconciliation des deux s'avère importante dans la mesure où l'on souhaite reconnaître la pluralité tout en maintenant l'idée que la nation puisse toujours légitimer l'État.

Une fois l'importance des droits collectifs reconnue, il importe de déterminer la portée et l'étendue de ceux-ci (Scheffler 2001; Tan 2004a) et l'importance de la culture nationale dans la réalisation des idéaux libéraux de

¹⁴⁶ Notons par ailleurs que dans ses écrits subséquents, Rawls insiste davantage sur les paramètres sociaux à l'intérieur desquels se définit la moralité. D'ailleurs, la dimension sociale des droits est généralement reconnue par la plupart des auteurs plutôt que leur caractère purement universel et intemporel. Comme le souligne Beitz, « International human rights are not even prospectively timeless. They are standards appropriate to the institutions of modern or modernising societies » (Beitz 2003 pp. 42-3).

même que leurs limites (Kymlicka 2001; Tamir 1999)¹⁴⁷. L'élaboration de principes ou critères qui permettent de déterminer qui sont les agents responsables de protéger ces droits (Miller 2008, 1995) ou encore de justifier le biais en faveur des compatriotes lorsqu'il est question de penser la moralité (Miller 2004; Hurka 2008) se présente comme étant fondamentale. Certains accordent une valeur particulière à la communauté (Miller, 1995). Dans ce contexte, l'émancipation et la reconnaissance des droits individuels passent par l'émancipation nationale ou de la communauté (selon la perspective adoptée). Mais celle-ci peut prendre une autre forme que l'État et n'est pas limitée à la seule forme étatique. Même s'ils reconnaissent le rôle de la communauté ils ne privilégient pas une forme d'organisation politique étatique à une autre, c'est-à-dire que l'État n'est pas le seul élément constituant de la société¹⁴⁸. Par exemple, chez Sandel, la famille ou la société peuvent jouer un rôle important dans la formation de l'identité de l'individu. Ou encore, les droits collectifs pour certaines minorités à l'intérieur même des frontières étatiques peuvent être justement revendiqués. Le degré et la forme

¹⁴⁷ L'un des enjeux importants dans le cadre des débats actuels en théorie politique internationale porte d'ailleurs sur les frontières de l'applicabilité de la notion de justice et sur le rôle des communautés politiques comme frein ou moteur dans cette même applicabilité.

¹⁴⁸ Notons toutefois que la perspective communautariste peut parfois être associée à la tradition réaliste dans la mesure où, en vertu de l'importance morale qu'elle accorde aux droits collectifs, il arrive que celle-ci conforte l'État comme représentant officiel des droits collectifs. Dans ce contexte, non seulement l'espace moral est défini à l'intérieur de frontières étatiques plutôt que dans une perspective universelle, mais l'État peut se voir accorder une valeur intrinsèque. Étant donné la place que certains communautariens accordent à l'autodétermination, on leur reproche souvent de ne pas être critiques par rapport au système international et d'endosser le statu quo. Mais il faut souligner que le communautarisme se distingue du réalisme pour qui la morale est subordonnée à l'État et accorde néanmoins une place prépondérante aux droits individuels. Même si les communautariens reconnaissent les droits collectifs, ils ne rejettent pas pour autant la conception contractuelle de l'État, c'est-à-dire une perspective où les droits individuels sont fondamentaux. En ce sens, la position communautariste vacille entre le réalisme et le cosmopolitisme en raison du statut qu'elle accorde aux droits collectifs, mais demeure néanmoins encline à considérer les droits individuels. Comme Hutchings le souligne « communitarianism in the international context slips between realism, in which the forces of nature dictate the outcomes of politics, and moral cosmopolitanism in which the ground for collective right is the prior right of individuals » (Hutchings 1999, 46). Ainsi, il en résulte qu'ils se distinguent de la pensée réalisme classique pour qui l'action éthique est impossible au-delà des frontières étatiques.

d'institutionnalisation de cette culture varient néanmoins selon les auteurs¹⁴⁹. Il en va de même à l'échelle internationale alors que, comme nous le verrons dans le chapitre 4, la Déclaration de 1948 évite de se prononcer sur une conception spécifique de la relation qu'entretiennent l'individu et la communauté dans l'espoir d'atteindre un consensus¹⁵⁰.

3.1.3.5. Communauté versus individu

Malgré les origines lointaines du débat individu-communauté, celui-ci a pris une configuration toute particulière pendant la période moderne. Parallèlement à l'ascension de l'État comme forme d'organisation politique dominante, les droits ont émergé. La présence simultanée de ces deux principes qui reposent a priori sur des conceptions ontologiques différentes de la vie en société a culminé au 20^e siècle avec l'adoption de la Charte des Nations unies et de la Déclaration universelle de 1948. Ainsi, on constate que l'une des caractéristiques essentielles du discours des droits persiste et s'est consolidée avec l'adoption d'un cadre de référence moral articulé autour de l'individu. Mais qu'en est-il de l'universalisme dans un contexte où l'on accorde une valeur à la communauté ou aux droits collectifs?

Deux remarques s'imposent. D'abord, il faut noter que si les droits réémergent au 20^e siècle, c'est une conception revisitée des droits naturels qui cherche à s'imposer pour donner un point de vue critique à partir duquel les actions pourraient être jugées. Ainsi, non seulement la perspective est individuelle, mais elle est également universelle. Les deux caractéristiques du discours moderne des droits sont reproduites par ce débat. Toutefois, elles ne seront pas sans rencontrer de sérieuses oppositions.

En effet, le 20^e siècle est également marqué par la défense des droits économiques (Guerre froide) et des droits collectifs (autodétermination) qui reposent sur une conception communale de la vie en société. La nécessité de

¹⁴⁹ D'autres, comme Kymlicka et Buchanan jugent nécessaire que les droits collectifs soient justifiables sur une base individualiste (Seymour 1999, 118).

¹⁵⁰ Chapitre 4, section 4.3.3.2.

défendre l'espace collectif défini par ces positions entrera parfois en collision avec la prétention à l'universalisme des droits individuels. Pour cette raison, si les deux caractéristiques persistent, elles sont néanmoins constamment menacées par la définition de l'espace communal. L'anticolonialisme et l'impérialisme constituant bien souvent une affirmation radicale de la perspective communautarienne par opposition à un discours des droits qui prétend être universel. Cette question sera abordée plus en détail dans la prochaine section sous l'angle d'une remise en question de l'universalisme des droits.

3.1.4. Universalisme versus pluralisme : impérialisme moral et inflation des droits

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les communautariens ne s'opposent pas nécessairement à la notion de droit, mais plutôt à leur caractère naturel. Il en résulte que l'existence de droits est possible sur une base conventionnelle et peut même prétendre à l'universalité dans le sens où elle s'étend à l'échelle de la planète. Toutefois, cela signifie également que les droits se définissent dans des contextes sociaux particuliers et que différentes cultures ne partageront pas nécessairement la même conception de la moralité ou de la justice. Ainsi, le communautarisme suppose et reconnaît l'existence d'une pluralité de cultures. Cette reconnaissance conduit parfois à adopter une perspective morale relativiste qui rend impossible tout jugement au-delà des frontières de la communauté. Dans cette section, nous allons cerner l'effet d'une reconnaissance grandissante du pluralisme à l'échelle internationale sur la conception des droits en considérant à la fois la question de la multiplication des droits et celle de l'impérialisme éthique. Nous verrons comment la caractéristique de l'universalisme est mise à l'épreuve dans un contexte international pluraliste. Cette fois-ci, l'histoire des droits sera revue à travers le débat entre universalisme et pluralisme. Pour ce faire, nous allons d'abord faire ressortir leurs origines. Cela nous permettra de mieux comprendre la dynamique de ce débat dans le monde contemporain.

3.1.4.1. *L'universel entre la Nature et Dieu*

Il est généralement reconnu que la perspective cosmopolite trouve son origine dans la pensée stoïcienne en raison de l'étendue de la morale universelle dont elle se revendique (Anderson-Gold 2001). Cette idée entre parfois en contradiction avec le système fermé de la Cité qui constituait le seul lieu de la pleine réalisation de la communauté chez les Grecs anciens. L'expansion hellénique favorisée par les conquêtes d'Alexandre le Grand contribue à la rencontre de plusieurs cultures (Vincent 1986, 21). Le contexte est favorable à l'émergence du cosmopolitisme stoïcien alors qu'il permet de relaxer le rapport limité de la communauté morale et de la Cité. Les stoïciens vont quant à eux avoir une influence considérable sur la jurisprudence romaine.

L'Empire romain rassemble également sous son égide une grande diversité culturelle. L'idée d'une communauté morale universelle est maintenue en même temps que se développent les règles de la loi naturelle. Pour Cicéron (-106 à -43), celle-ci est « of universal application, unchanging and everlasting » (Cicéron cité dans Vincent 1986, 21). Toutefois, une certaine réticence à adopter cette perspective universaliste est perceptible. En effet, Cicéron se distingue des stoïciens alors qu'il s'intéresse aux liens communaux et aux devoirs des citoyens les uns envers les autres plutôt qu'à l'attachement envers une communauté morale universelle. Même s'il reconnaît l'existence de cette dernière, la République demeure le lieu d'appartenance première de l'homme étant donné les bénéfices que cette relation lui procure. Cette relation entre l'homme et la République justifie l'existence et la nécessité de préserver l'Empire. D'ailleurs, Cicéron affirmera que l'Empire romain s'est édifié non pas dans une perspective de conquête, mais plutôt pour défendre la sécurité et la justice de ses alliés (Boucher 2009, 35). Toutefois, il ne s'agit pas d'une conception réaliste puisque malgré tout, l'action politique doit se dérouler en accord avec la loi naturelle et la moralité qui s'y rattache. La

perspective de la paix romaine (*pax romana*) s'établit sur cette base alors que les lois positives sont sujettes à être jugées sur la base de la loi naturelle. L'exercice du pouvoir politique en accord avec la loi naturelle trace le chemin qui permettra l'édification de normes morales permettant de juger des actions des souverains médiévaux.

Au Moyen-Âge, la dimension spirituelle est centrale à la conception de la loi naturelle. Malgré les nombreuses dissensions politiques, elle s'affiche comme étant l'expression de l'unité de l'humanité et comme synthèse spirituelle et temporelle de la fragmentation qui caractérise le monde (Vincent 1986, 22). Elle comporte une dimension universaliste dont l'application sera largement limitée par la communauté religieuse d'appartenance. Le discours est circonscrit à certaines catégories de personnes, et notamment à celles qui sont jugées aptes à recevoir le message divin. Toutefois, la volonté de diffuser les valeurs morales chrétiennes ne connaît pas de limites puisqu'en principe, elles sont de toute façon universelles à la différence que certains n'ont pas la capacité de raisonner dans le sens de sa découverte. Les Maures de l'extérieur ou encore les Juifs à l'intérieur des frontières chrétiennes ne sont pas jugés dans les paramètres de la loi naturelle puisqu'ils n'appartiennent pas à la communauté chrétienne. Ce qui explique les atrocités qui ont pu être commises à leur égard malgré que le pacifisme chrétien repose sur ces mêmes principes de la loi naturelle.

Cette idée que la loi naturelle est inaccessible en dehors de la chrétienté est exemplifiée par les missions civilisatrices auxquelles se sont adonnés les colons européens. Au cours de cette période, le point de vue universel se définit en étroite relation avec l'élaboration d'une théologie chrétienne. Il offre une perspective pour déterminer ceux qui participent ou non à la communauté, ce qui est juste ou non eut égard à la loi divine. La référence au discours des droits n'est pas utilisée pour faire face à une oppression comme il le sera ultérieurement, mais plutôt pour juger de ce qui est juste ou injuste, bien ou mal.

3.1.4.2. *Universalisme et modernité*

Avec l'entrée dans la modernité, la notion de droit connaît une transformation considérable. Comme nous l'avons vu précédemment, la transition de la loi naturelle vers le droit naturel marque le début de l'affaiblissement du pouvoir de l'Église. D'une part, les pressions sont exercées par les princes qui cherchent à consolider leur pouvoir et d'autre part, par les réformateurs qui défendent les droits individuels comme fondement de la société politique. Cette transition s'accompagne d'une subjectivisation des droits dorénavant conçus comme une protection face aux gouvernements jugés oppressifs et non plus seulement comme des obligations envers la Cité, Dieu ou encore la nature.

Malgré cette transition vers une plus grande subjectivité, le droit naturel préservera cet aspect universel. C'est grâce à la métaphysique que l'universalisme prend le relais de la justification divine de droit dans un mouvement de sécularisation. Kant fera de l'universalité un critère de la moralité, présupposant ainsi de la validité universelle de certains jugements moraux.

Les approches métaphysiques développées au cours des Lumières seront mises à mal et jugées inopportunes parce qu'elles sont définies a priori et par opposition à la société.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'histoire prend en quelque sorte le relais de l'universalisme moral kantien au 19^e siècle. Chez Hegel, la réalisation du droit individuel se fait dans l'État avec comme conséquence de présupposer que l'espace collectif est nécessaire à la réalisation des droits individuels. Parallèlement, le nationalisme acquiert un statut particulier et établit les fondements de la légitimité de plusieurs nouveaux États.

Le nationalisme prête au relativisme moral dans la mesure où il exploite l'existence de différences culturelles¹⁵¹. Déjà au 18^e siècle, le

¹⁵¹ Le relativisme s'accommode généralement bien de l'argument communautarien puisque, comme nous l'avons vu dans la section précédente, il réfute l'existence de droits individuels et naturels indépendants de toutes sociétés ou cultures. D'un point de vue ontologique, ils

relativisme se manifeste très clairement au niveau philosophique chez Herder qui introduit le concept de *Volksgeist* ou d'« esprit du peuple » (Shestack 1998, 229). Son terme influencera le romantisme allemand et plus tard, sera récupéré par opposition à l'universalisme des Lumières par les ultranationalistes. C'est sur la base d'une relation étroite entre l'État et la culture que s'édifie le concept d'État-nation. Binder résume ainsi la particularité de cette forme d'organisation politique :

To make a long story short, the idea of a bounded culture is closely connected to the particular structure of the nation state, which links together a set of political institutions, a process of mass mobilization, a territorial language of administration and education, a shared civic identity, and often an official ideology of patriotism, ethnocentrism and cultural renewal. This particular cultural structure is a distinctively modern and paradigmatically Western phenomenon. Even in the West, culture is much less bounded and coherent in reality than in ideology. But the close idea of a national culture is nevertheless an Western idea closely associated with the institution of the modern state (Binder 1999, 219).

Le relativisme culturel entretient une relation étroite avec le nationalisme et par conséquent, a joué et joue toujours un rôle fondamental dans l'édification du système international.

3.1.4.3. Le relativisme culturel et son expression sur la scène internationale

Il existe plusieurs façons de comprendre le relativisme culturel (Tilley 2000). Celui-ci s'inspire généralement de la théorie du relativisme moral sans pour autant en découler directement. Étant donné que la moralité dépend des contextes culturels (idéologies, traditions, pratiques coutumières ou religions), celle-ci ne peut être la même pour tous (Steiner, Alston et Goodman 2007, 518). Par conséquent, l'argument central des relativistes

ont comme caractéristique de privilégier une conception de la moralité qui serait socialement construite et indissociable de son contexte (Binder 1999, 214). Cependant parmi ceux qui adoptent un tel point de vue, les perspectives éthiques peuvent varier grandement et ne sont pas nécessairement assimilables au relativisme moral.

consiste à affirmer qu'en raison de la variété considérable de valeurs et du fait que toutes les cultures s'équivalent, les droits humains ne peuvent pas jouer le rôle de point d'appui pour juger des comportements. Teson résume ainsi cette perspective :

A central tenet of relativism is that no transboundary legal or moral standards exist against which human rights practices may be judged acceptable or unacceptable. Thus, relativists claim that substantive human rights standards vary among different cultures and necessarily reflect national idiosyncracies (Teson 1984-1985 pp. 870-1).

Cela constitue une version extrême du relativisme, mais qui trouve néanmoins plusieurs adhérents chez ceux qui s'opposent au discours des droits¹⁵². En vertu du découpage qu'il propose, il s'inscrit en opposition à l'universalisme. Et par conséquent à un discours qui prétend être universel. Ainsi, à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, une place considérable est accordée au relativisme culturel alors que l'universalisme ne connaît pas du tout de succès auprès des politiques et des diplomates.

Si le relativisme culturel justifie les quêtes vers l'autodétermination insufflée par le nationalisme (Ishay 2008, 175), il anime également les mouvements anticolonialistes qui s'éveillent et qui vont fleurir suite à la Seconde Guerre mondiale. Sur cette base, l'universalité comme critère kantien de légitimité morale est loin de faire l'unanimité et peut parfois être perçue comme une forme d'impérialisme culturel de la part de l'Occident (Vincent 1986, 38). Le relativisme culturel devient une manière de s'opposer à la colonisation alors que la supériorité culturelle occidentale est généralement

¹⁵² Donnelly établit une distinction entre une version faible et une version forte du relativisme. La première renvoie à l'idée qu'il existe des différences culturelles importantes qui servent de contrepoids ou de frein aux excès de l'universalisme. Dans sa version la plus faible, celle-ci reconnaît la possibilité de droits universels fondamentaux et de variations minimales dans leur application contextuelle. La seconde affirme que la validité morale est ancrée dans la culture. Au contraire de la version faible, c'est l'universalisme qui peut servir de frein aux excès du relativisme. Dans sa version extrême, même s'il peut reconnaître l'existence de droits fondamentaux, leur application peut varier de manière considérable selon les cultures (Donnelly 1984, 401).

acceptée comme allant de soi (Shestack 1998). Il se présente alors comme un outil indispensable pour se préserver contre l'impérialisme de l'Occident.

Ce rejet de l'universalisme repose sur une conception historique des droits. Ce passage explique les circonstances singulières qui ont permis à ce concept d'émerger en Occident :

(H)uman rights however fundamental are historical rights and therefore arise from specific conditions characterized by embattled defence of new freedoms against old powers... Religious freedom resulted from the religious wars, civil liberties from the parliamentary struggle against absolutism, and political and social freedoms from the birth, growth and experience of movements representing workers, landless peasants and small holders. The poor demand from authorities not only recognition of person, freedom and negative freedoms, but also protection against unemployment, basic education to overcome illiteracy, and gradually further forms of welfare for sickness and old age - all needs which the wealthy can provide for themselves (Bobbio 1996, p. x-xi).

Imprégné par ce processus historique, ce discours se présente parfois comme une forme d'impérialisme lorsqu'il prétend avoir une validité morale supérieure aux autres types de connaissances ou sagesse. Cet aspect est renforcé par l'idée que la loi naturelle sous-tend la conception des droits humains et que sa dimension morale est légitimée par son caractère naturel et universel. La tradition des droits naturels a su offrir une justification pour les droits, qu'elle soit divine ou ancrée dans la raison ou dans la dignité humaine¹⁵³. Même si elles diffèrent en substance, les notions de loi naturelle et de droits naturels sont étroitement interreliées alors qu'elles font parties d'un même processus historique dont l'origine est occidentale (Boucher 2009).

De ce point de vue, la Charte internationale des droits de la personne véhicule une perspective éthique imprégnée d'une culture particulière et d'un processus historique singulier. Celle-ci reflète en réalité « a liberal individualism prevalent in the West, and ignore the importance of group membership, of duties and of respect for nature prevalent in non-western

¹⁵³ Voir chapitre 4, section 4.2.2.1.

cultures » (Binder 1999, 213). Comme l'affirment Pollis et Schwab, il en résulte que l'application des droits en dehors de leur contexte n'est pas pertinente et que leur validité s'en trouve ainsi réduite (Pollis et Schwab cité dans Donnelly 1982, 313). Les valeurs véhiculées comme la démocratie, l'État de droit ou encore la liberté d'expression sont le propre de la culture occidentale plutôt que le résultat de la nature humaine. En somme, selon cette perspective, « (t)he recognition of a right is merely a value judgments like any other : it may be a better or worse than other value judgment as such but not because it derives from higher source of authority » (Binder 1999, 214). Il en résulte que la valeur accordée à la souveraineté n'est pas inférieure à celle des droits humains.

La critique de l'impérialisme éthique s'applique particulièrement bien au contexte international contemporain. Toutefois, on peut en retracer les origines modernes dans la critique des droits déjà formulée par Marx. Rappelons que pour lui, les droits constituent un discours idéologique qui renforce les privilèges de la classe bourgeoise du point de vue de la superstructure. Malgré les apparences universelles et émancipatoires pour les individus, le discours des droits est en réalité biaisé par des intérêts particuliers. Dans la mesure où le discours des droits est instrumentalisé de manière intéressée, il s'avère être un discours contraignant dans le sens où il permet à la classe bourgeoise d'exercer sa domination idéologique¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Notons cependant que les observations de Stammers à propos de la conception marxienne des droits comme une idéologie morale structurellement contraignante demeurent tout aussi pertinentes en ce qui concerne la critique impérialiste (Stammers 1993). En retraçant l'histoire des droits humains, il souligne comment et quand ceux-ci soutiennent ou remettent en cause le pouvoir et comment ce discours peut jouer un rôle émancipateur à un certain moment et être contraignant à d'autres occasions. Pour illustrer ce caractère transitoire du discours, il explique comment les droits énoncés par Locke, notamment le droit à la propriété, visaient à défaire le pouvoir absolu de la Couronne sur les possessions, c'est-à-dire les relations de pouvoir existantes. Par contre, cette distinction entre le public et le privé a ultérieurement généré, selon la critique marxiste, un soutien pour la propriété privée qui contribua à renforcer les inégalités économiques. Ainsi, il explique comment l'idéal des droits comme bien ultime émancipateur en est venu à devoir agir également comme force contraignante, c'est-à-dire à avoir l'effet de ce qu'il condamnait à l'origine. Ainsi, même si ce discours s'est révélé être une force contraignante à un certain moment dans l'histoire, il a également eu des effets émancipateurs à une autre époque. Ce qui peut sans doute s'appliquer au discours des droits humains dans un contexte international.

Au niveau international, alors qu'il est généralement admis que de multiples cultures se côtoient et que le pluralisme domine la scène politique internationale, l'imposition d'une conception de la moralité peut apparaître comme étant l'expression d'une volonté de domination. Il en résulte que les actions entreprises sous l'égide d'un tel discours peuvent être perçues comme des entreprises expansionnistes déguisées sous un discours moral. À cet égard, les interventions humanitaires constituent l'exemple actuel le plus proéminent de la nécessité de protéger les droits comme justification pour l'utilisation de la force sans que l'État intéressé y ait consenti au préalable. Le doute quant au caractère purement moral de ce type d'intervention est alimenté par la sélectivité des cas et des principaux intervenants alors qu'il y a souvent eu une répartition inégale des interventions sans considération pour les contextes. Ainsi, il semble difficile de contourner le caractère éminemment politique que peuvent avoir les droits humains à l'échelle internationale qu'il s'agisse d'un discours qui accompagne les politiques étrangères, de développement ou interventionnistes. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il y a transgression de la règle de souveraineté qui en principe, devrait garantir l'autonomie et l'indépendance des États, petits ou grands, sur la scène politique internationale.

Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes encouragé par la nécessité de reconnaître les différentes cultures sur la base du relativisme éthique sera utilisé comme bouclier pour contrer l'impérialisme éthique et l'universalisme suite à la Seconde Guerre. L'accession à l'indépendance et la volonté de s'ériger en tant qu'État indépendant constitueront les résultats de cette tendance entamée dans la seconde partie du 19^e siècle à vouloir mettre fin à l'interférence externe¹⁵⁵. Comme le souligne Jackson (1990), cette égalité juridique a ses propres limites et ce n'est pas pour autant que les jugements moraux face aux anciennes colonies sont disparus. En effet, il affirme que la

¹⁵⁵ Binder note qu'en reprenant à leur compte l'idéal de l'État-nation et le discours nationaliste pour légitimer leur quête vers l'indépendance, les pays en développement cherchent à reproduire l'idéal étatique. Ce qui ne constitue pas moins la reproduction d'une valeur culturelle occidentale que celle des droits humains (Binder 1999, 221).

notion de souveraineté s'est en quelque sorte substituée à la notion de civilité. C'est en étudiant le concept de civilisation et notamment des standards que celui-ci impliquait pour les pays du Tiers-Monde que Jackson parvient à démontrer cette proposition. Les « standards de civilisation » établis par le droit international constituaient des impératifs moraux servant d'assises aux jugements moraux pour l'établissement d'une distinction entre la civilité et la non-civilité. D'ailleurs, l'auteur rapporte les propos de Garrit H. Gong qui affirme que les standards de civilisation existent toujours sous différentes expressions comme celles des droits humains par exemple (Jackson 1990, 143). C'est en ce sens que la notion de moralité universelle véhiculée par les droits humains suppose l'établissement de critère de moralité que ces nouveaux États indépendants sont appelés à respecter malgré qu'ils soient souverains. Il s'agit d'une forme d'impérialisme contre laquelle la souveraineté devrait constituer un rempart. Mais il n'en est rien puisqu'en fin de compte, les États souverains se doivent d'agir en conformité avec ces critères¹⁵⁶. Compris comme des critères de civilité formulés dans le contexte de la tradition libérale, les droits humains apparaissent comme une menace à l'égalité souveraine alors que leur prétention universelle ouvre la porte à la possibilité d'ingérence de la part de ceux qui véhiculent ce discours dont l'origine est occidentale.

Malgré l'importance de la critique impérialiste, même si le caractère universel naturel de ce discours est parfois mis à mal, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit rejeté par tous. La tradition de la loi naturelle ou la réaffirmation des droits comme étant naturels est souvent rétablie vis-à-vis des conceptions relativistes. En effet, même si l'origine de ce discours est

¹⁵⁶ Jackson soutient que le nombre de violations des droits humains a augmenté proportionnellement à la multiplication du nombre d'États au sein de la société internationale. Il existerait un lien étroit entre les constats de transgression des droits humains et les mouvements de décolonisation. L'acquisition de la souveraineté signifiait que les gouvernants n'avaient plus à rendre des comptes aux métropoles. Ainsi, si la souveraineté garantissait l'autonomie dans la gestion des affaires civiles internes des anciennes colonies, les dirigeants avaient également une plus grande autonomie pour violer les droits, n'ayant plus à se plier aux métropoles. Il résume ainsi ce point : « Decolonization multiples the number of independent governments with responsibility to safeguard civil standards but also with the power to violate them. » (Jackson 1990, 146)

ancrée dans la tradition occidentale, certains reconnaissent que les valeurs qu'il défend trouvent résonance dans différentes cultures et confessions (An-Na'im 1990, 187). Ce type d'universalisme minimal caractérise une autre perspective qui est souvent associée à tort au relativisme : le pluralisme (Crowder 2010).

3.1.4.4. Pluralisme et société internationale

Le pluralisme qui nous intéresse ici est celui des valeurs et celui-ci argue que « fundamental human values are irreducibly plural and 'incommensurable', and that they may, and often do, come into conflict with one another, leaving us with hard choices » (Thorsen 2004b, 5). Le pluralisme s'est développé au 20^e siècle et Isaiah Berlin est la figure marquante de cette philosophie. Pour ce qui est des valeurs, celui-ci implique quatre éléments selon Thorsen (2004a). Premièrement, il suppose qu'il existe des valeurs fondamentales qui sont en fait, le reflet de l'essence de l'humanité. Par conséquent, elles sont jugées comme étant objectives. Berlin affirme que « [T]he multiple values are objective, part of the essence of humanity, rather than arbitrary creations of men's subjective fancies » (Thorsen 2004a) (Berlin 2000a:12). Ce qui implique que les êtres humains ont des caractéristiques communes et que certaines valeurs sont biens et d'autres mauvaises pour tous. Ainsi, le pluralisme se distingue d'une perspective relativiste qui consiste à nier l'existence d'un monde objectif en acceptant un certain universalisme, aussi minimal soit-il. Deuxièmement, ces valeurs sont plurielles et il existe une multitude de perspectives possibles et tous les biens n'ont pas nécessairement la même valeur pour chaque individu. En d'autres termes, certaines valeurs peuvent être bien pour l'un sans l'être pour l'autre dans différents contextes (Perry 1997, 473). Ce qui implique un rejet des perspectives monistes qui offrent un idéal de type platonicien qui serait le même pour tous. Troisièmement, cette pluralité des valeurs implique qu'elles n'aient pas de commune mesure. Il devient dès lors impossible d'établir une échelle de priorité de celles-ci dans

l'abstrait. Quatrièmement, ces valeurs sont en conflits perpétuels ce qui rend les rivalités politiques et sociales incontournables. Dans ce contexte, la résolution des conflits ne peut être que le résultat de négociations puisque les valeurs ne peuvent se transformer sans perdre leur essence et ainsi s'éteindre. Mais d'un point de vue normatif, l'universalisme ou les valeurs fondamentales permettent d'envisager qu'il soit possible d'en arriver à une communication morale.

Ainsi, comme le relativisme, le pluralisme reconnaît la diversité de points de vue. Toutefois, le relativisme moral suggère qu'il n'existe pas de vérité morale objective et par conséquent, pas de point de vue supérieur qui permettrait de porter un jugement moral. De son côté, le pluralisme considère qu'il y a des valeurs qui sont objectivement bonnes et d'autres qui sont objectivement mauvaises. Ainsi, celui-ci cherche à intégrer à la fois la dimension universelle et à la fois la dimension plurielle du monde moral dont la « synthèse » se fait dans la pratique et non dans l'abstrait comme c'est le cas pour les approches déontologiques. Ce n'est donc pas par hasard que cette philosophie s'accommode bien de la société internationale qui cherche elle aussi à réconcilier cette tension entre l'existence d'un système international fractionné et ses composantes étatiques qui revendiquent leur souveraineté¹⁵⁷.

3.1.4.5. Multiplication et inconsistance des droits

La critique relativiste est également alimentée par la multiplication des droits et l'inconsistance avec laquelle ceux-ci sont appliqués. Au 20^e siècle les droits ne font pas que se séculariser. Ils deviennent de véritables possessions sur la base desquels de nombreuses revendications individuelles vont s'asseoir. Ce qui tranche radicalement avec la perspective des droits sous la loi naturelle alors qu'ils sont inextricablement liés à la communauté. En effet, dans

¹⁵⁷ Au 20^e siècle, la tradition de l'école anglaise développée par Hedley Bull permet d'envisager un monde où se côtoient les États et l'existence d'une société internationale qui permet l'édification de normes au-delà de ces mêmes États (Bull 1995).

l'Antiquité ou à l'époque médiévale, la question de la définition des droits ne se pose pas puisqu'elle ne peut pas être envisagée autrement que dans le contexte de la communauté dans laquelle ils prennent forme. Par la suite, la loi naturelle de même que le droit naturel sont le reflet de la Loi éternelle qui constitue l'expression de la nature ou encore la volonté divine (Aquin). En ce sens, le discours des droits demeure essentiellement objectif et est vécu davantage comme une obligation envers la communauté ou Dieu plutôt que comme quelque chose que l'on possède de manière subjective. Ils font partie d'un système cohérent qui organise la vie politique et/ou spirituelle. Or, la réappropriation de ces droits par l'individu et la reconnaissance de l'existence de plusieurs points de vue encouragée par le relativisme ou le pluralisme vont contribuer à leur multiplication au 20^e siècle.

Deux conséquences de cette profusion des droits en consonance avec leur extrême subjectivisation peuvent être mentionnées : d'une part, cette multiplication engendre la fragmentation sociale et d'autre part, l'établissement d'une hiérarchie des droits devient plus difficilement justifiable.

Dans un premier temps, la critique selon laquelle les droits encouragent la division sociale est tout aussi pertinente dans un contexte international, surtout dans la mesure où il n'existe pas de consensus sur les droits fondamentaux selon les contextes et les lieux. D'ailleurs, certains droits affirmés comme étant fondamentaux dans la Déclaration de 1948 peuvent apparaître comme étant superficiels ou dérisoires pour certains pays. Par exemple, l'article 24 qui affirme que chacun a le droit à « des congés payés périodiques » constitue dans certains contextes une aberration alors que seule la possibilité de travailler représente un défi. Notons que l'ordre de priorité accordée aux droits de première, seconde et troisième génération continue d'alimenter les débats. Ainsi, l'inflation des droits, si elle rend compte de la spécificité de certaines particularités historiques et culturelles, peut également s'avérer superflue et inutile dans d'autres contextes.

Mahoney et Mahoney (Mahoney et Mahoney 1993) et Bobbio (Bobbio 1996) pensent quant à eux que la notion de droit ne cesse de se transformer pour intégrer les différents enjeux relatifs au contexte qui les engendre. Par conséquent, ils prévoient une multiplication des droits qui constitueront le reflet des différents enjeux auxquels sont confrontés les êtres humains¹⁵⁸. Mahoney (2007) affirme qu'il s'agit d'une tendance qui n'ira qu'en augmentant et qui risque de produire des demandes déraisonnables sur la société.

Pour Glendon (1991), la surenchère des droits dans la société américaine a contribué à diminuer la force morale de ce discours alors que celui-ci s'est plutôt traduit en revendications d'intérêts plutôt qu'en faveur de la défense de la dignité humaine. La dimension individualiste de ce discours encourage la revendication sur une base individuelle aux dépens de la communauté et de l'existence sociale de l'homme. Cette menace à l'unité de la société repose sur l'éventail de revendications individuelles auxquelles prédisposent les droits. Les droits participent donc à la fragmentation sociale puisqu'ils font la promotion de « unrealistic expectation, heightens social conflict, and inhibits dialogue that might leads towards a consensus, accommodation, or at least the discovery of common ground » (Glendon 1991). Ce discours constitue donc une menace à la vie en communauté et le règlement des conflits se fait par la voie de revendications plutôt que sur la base de délibérations.

Dans un deuxième temps, la multiplication des droits a des conséquences sur la possibilité d'application de ces mêmes droits à l'échelle internationale. En effet, étant donné l'inflation de droit et l'impossibilité d'établir une échelle de priorité devant l'incommensurabilité des valeurs que supposent le pluralisme et le relativisme, ceux-ci demeurent pour l'essentiel,

¹⁵⁸ À cet effet, Bobbio affirme que « (i)t does not take much imagination to realize that development of technology, the transformation of social and economic conditions, widening knowledge and the intensification of the means of communication will produce such changes in the organization of human life and social relations as to engender favourable conditions for the creation of new needs and therefore new demands for freedoms and powers » (Bobbio cité dans Mahoney 2007, 97).

abstrait¹⁵⁹. Paradoxalement, il semble que le pluralisme et le relativisme, s'ils tiennent compte des contextes et des subjectivités, contribuent néanmoins à rendre encore plus abstrait le discours. En effet, la multiplication des droits sous forme de revendications résulte de la valeur égale accordée aux différentes perspectives et par conséquent, à l'affaiblissement de ce discours comme idéologie. Devant la quantité toujours plus grande de droits, il devient impossible de les rattacher à une obligation particulière, ce qui peut parfois conduire à une impasse dans la réalité.

Au cœur de cette problématique se trouve donc la question de la corrélation entre les droits et les obligations qu'ils supposent. Feinberg affirme que les droits contenus dans la Déclaration, étant donné qu'ils renvoient à des obligations qui ne peuvent pas toutes être rencontrées, sont des « manifesto rights ». Ceux-ci doivent davantage être compris comme des revendications (Feinberg dans Bandman 1978, 216). Étant donné que ce type de droits manifestos ou humains n'a pas d'obligations correspondantes, cela rend leur application fortuite, Feinberg affirme que ceux-ci sont « a valid exercise of rhetorical license » (Feinberg dans Bandman 1978, 217). Ce problème avait déjà été cerné déjà par Thomas Paine qui à l'époque, avait soulevé l'importance d'associer des obligations aux droits. Pour lui, une Déclaration des droits suppose également des devoirs : une « Declaration of Right is, by reciprocity, a Declaration of Duties also » (Mahoney 2007, 97).

Pogge va dans le même sens lorsqu'il constate que « The basic charge is that such rights are somehow unrealistic or unclear about the duties they entail » (Pogge 2002, 67). Il va par contre plus loin en soulignant l'« interdeterminateness » des droits humains alors que les droits socioéconomiques sont souvent oubliés parce que souvent considérés comme de simples droits manifestos¹⁶⁰. Pour lui, l'élimination de la pauvreté ne devrait pas être comprise de la sorte, puisque les actions de bonne volonté en

¹⁵⁹ Cette critique du caractère abstrait des droits a déjà été formulée par Burke, Bentham et Marx. Voir section 3.1.3.2. du présent chapitre.

¹⁶⁰ Griffin souligne également l'« interdeterminateness » des droits humains et particulièrement l'échec de la période des Lumières à offrir une conception déterminée des droits (Griffin 2001, 2008).

réponse à ces revendications sont insuffisantes. Il associe ce type de comportement à des « obligations positives » qu'il définit comme « any duty to benefit persons or to shield them from other harms » (Pogge 2002, 130). La nécessité d'aider les pauvres doit être comprise comme une « obligation négative » qui suppose que nos actions ne devraient pas faire indûment de tort à autrui. Par conséquent, le problème de la pauvreté ne peut être résolu que s'il est considéré comme une violation d'un devoir négatif. Il doit être considéré comme tel plutôt que comme une revendication parmi d'autres. Comme il le souligne :

We are familiar, through charity appeals, with the assertion that it lies in our hands to save the lives of many or, by doing nothing, to let these people die. We are less familiar with the assertion examined here of a weightier responsibility: that most of us do not merely let people starve but also participate in starving them (Pogge 2002, 214).

Pour Pogge, tant que les droits économiques et sociaux ne seront pas réalisés comme des droits à part entière dans institutions de base de la société, la justice internationale sera difficilement atteinte¹⁶¹.

Nous verrons que l'importance accordée à certains droits plutôt qu'à d'autres soulèvera le doute sur l'objectivité dans l'application du discours. Cela se manifesterà dès les premiers instants de la Guerre froide, alors que la question à savoir si les droits politiques et civils sont prioritaires sur les droits socioéconomiques s'est vue accorder une place considérable.

3.1.4.6. *Un relativisme contenu?*

Au 20^e siècle, la Guerre froide constitue une période particulièrement intéressante. D'une part, les pays occidentaux se portent davantage à la défense des droits politiques et civiques. À l'époque, la question acquiert une telle notoriété puisqu'elle se présente comme une voie privilégiée pour

¹⁶¹ Comme il en a été question dans le premier chapitre, Pogge s'inspire de la *Théorie de la justice* de Rawls. Voir section 1.3.2.2., chapitre 1.

défendre l'idéologie libérale. Les libertés individuelles étant centrales au projet libéral, les droits s'avèrent être le meilleur moyen pour les garantir. La politique étrangère du Président Carter sera d'ailleurs développée autour des droits humains. D'autre part, le vocable des droits est intégré dans le jargon de l'idéologie socialiste alors que le bloc soviétique se porte à la défense des droits économiques et sociaux. Cette tradition n'est pas nouvelle puisque déjà, au 19^e siècle, les questions socioéconomiques au cœur des préoccupations politiques. Toutefois, il faut attendre le 20^e siècle pour pouvoir constater que ces revendications se manifestent sous le vocable des droits. Entre autres, au début de l'année 1918 et suite à la Révolution bolchévique, la *Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité* est adoptée par le 3^e congrès extraordinaire des Soviets (Russie 1918).

Pendant la Guerre froide, ces efforts vont être soutenus par les pays du Tiers-monde ayant récemment acquis leur souveraineté et leur indépendance, mais dont les conditions économiques demeurent incommodes. Un nombre considérable de documents internationaux relatifs aux droits humains vont être discutés, négociés et ratifiés par les États au cours de la période qui fait suite à l'adoption de la Déclaration universelle de 1948. On assiste à une véritable multiplication des droits. Cette tendance sera d'autant plus marquée après l'effondrement de l'URSS alors que les enjeux ne sont plus compris entre les deux superpuissances, mais que chacun y va de ses propres revendications. Mais l'intégration d'autres conceptions de droits ne se fait pas naturellement et à l'unanimité. Ce qui laisse une place considérable à l'interprétation qui est possible en vertu du caractère indéterminé des droits. Par conséquent, la définition de ceux-ci se fait dans l'espace politique où les contextes discursifs et historiques jouent un rôle particulier.

Si le caractère universel des droits semble s'être maintenu face au relativisme, il semble être plus difficile à préserver face à l'inflation de droits qui rend difficile l'application universelle des droits dans la réalité. Ainsi, le caractère individualiste du discours des droits a pris une telle ampleur qu'il contribue parfois à mettre en cause l'universalisme des droits. Toutefois,

l'universalisme des droits est préservé au niveau théorique par la reconnaissance de la dignité humaine comme fondement légitime de ce discours. Il en va de même pour le caractère individualiste qui a su se défendre vis-à-vis de la réémergence du nationalisme et des droits collectifs au 20^e siècle.

3.2. Synthèse des débats : la place de l'individualisme et de l'universalisme au 20^e siècle

L'étude de ces quatre débats nous a permis de mettre en lumière le processus par lequel l'individualisme et l'universalisme ont acquis le statut de caractéristiques fondamentales du discours moderne des droits humains au 20^e siècle. La persistance de ces caractéristiques dans le temps nous laisse penser qu'elles constituent en quelque sorte les bases fondamentales du discours moderne des droits. Cela ne signifie pas qu'elles aient toujours existé dans la forme que l'on connaît aujourd'hui. Comme nous avons pu le constater, l'universalisme a eu différentes significations au cours des siècles et a été largement influencé par les contextes dans lesquels il a évolué. La même chose est toute aussi pour l'individualisme qui s'est graduellement développé pour devenir central à la notion de droits à l'époque des Lumières. Cela signifie pour nous que le discours des droits qui a fait son apparition au 20^e siècle n'est pas apparu au hasard ou n'est pas une donnée du système international, mais s'inscrit plutôt dans un processus historique dont les principaux éléments ont été présentés ci-haut.

À la lumière de ces observations, nous allons considérer comment ces deux caractéristiques se sont manifestées et la relation qu'elles ont entretenue avec le contexte interétatique dans lequel elles ont évolué. Cela nous permet de souligner la relation entre ces deux éléments qui sont parfois concurrents et parfois complémentaires.

Rappelons qu'au départ, l'émergence de l'État et la conception de l'individu comme être distinct de sa communauté sont nées d'une opposition entre deux façons de concevoir la justice qui se côtoient dans la modernité.

Cette tension fait son apparition à un moment où les autorités religieuses perdent de leur puissance et où le pouvoir politique se sécularise. D'un côté, l'État est perçu comme garant de l'ordre. Cette forme sera privilégiée par les princes qui cherchent à consolider leur pouvoir. De l'autre, l'individu se pose comme fondement de la société sur la base de droits naturels. La cohabitation de ces deux discours ne s'est pas faite sans contestations et la tension est toujours palpable de nos jours. Le discours des droits peut difficilement être envisagé en dehors de ces contextes historiques spécifiques dont la synthèse se présente souvent de différentes manières de concevoir la souveraineté à travers l'histoire moderne¹⁶².

3.2.1. Individualisme et universalisme

À l'époque des grandes révolutions, le discours des droits se présente comme un outil indispensable pour lutter contre l'émergence de régimes totalitaires (Burgers 1992) en vertu de son caractère universel. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les deux caractéristiques sont dès lors étroitement liées. Malgré les attaques perpétrées contre l'universalisme au 19^e siècle, celui-ci revient en force après la Seconde Guerre mondiale sous la forme des droits. Lorsque la notion de droits réapparaît au 20^e siècle, elle s'appuie sur l'héritage kantien qui refait surface sans abandonner l'idée d'autonomie et de liberté acquise avec la modernité. En effet, la particularité de cette conception de l'universalisme héritée des Lumières met l'individu au centre de sa conception du monde. Celle-ci est le fruit d'une subjectivisation de l'individu et s'est manifestée entre autres par la transformation de la raison. Celle-ci va contribuer à l'articulation d'une conception des droits évoluant autour de l'individu, autrement dit, au passage du droit objectif à subjectif.

Cette dimension est importante puisqu'elle renvoie à la transformation du rôle de la raison qui se pose comme pierre d'assise de la moralité avec

¹⁶² Bierstecker note que l'idéal de la souveraineté varie dans le temps et qu'il est passé d'un idéal territorial à un idéal de légitimité de l'autorité basée sur la bonne gouvernance démocratique. Il s'appuie sur les déclarations de l'UE et des É-U avec le New World Order (Bierstecker 1996 pp. 162-4).

Kant. Pour en arriver là, il aura fallu que l'individu acquiert un certain rôle et un certain pouvoir sur son monde. Cela va se produire parallèlement à la sécularisation du concept des droits qui se modernise. Au Moyen-Âge, de simple spectateur, l'homme devient un acteur qui, avec le développement des sciences, est en mesure d'agir sur un monde dont il connaît les mécaniques. En ce sens, les effets de la révolution galiléenne laisse présager l'émergence d'un individu doté de conscience.

Mais c'est l'époque de la Renaissance qui a un effet considérable sur la production d'un discours articulé autour de l'individu alors que le processus de Réforme entamée dès le 15^e siècle contribue lui aussi à alimenter une conception du monde articulé autour de l'individu. En effet, la Réforme inaugure une période de remise en question des pouvoirs traditionnels religieux culminant avec le calvinisme qui avance l'idée de la liberté de conscience (Hoffman 2011, 4). Ainsi, le processus de sécularisation des droits s'accompagne d'un détachement par rapport à la religion sur la base d'une volonté d'accorder plus d'autonomie à l'individu.

Toutefois, même si une séparation avec la doctrine holiste articulée autour de la religion est imminente, l'universalisme qui caractérise la loi naturelle persiste. Le caractère universel de la raison se diffuse par l'individu comme sujet transcendant dans la philosophie kantienne¹⁶³. Ainsi, l'universalisme se réaffirme sur la base d'une conception de la nature humaine articulée autour de la raison individuelle universelle. Malgré les efforts des rédacteurs de la Déclaration pour éviter toutes références à une doctrine particulière pour justifier les droits, une conception de la nature humaine y est affirmée.

C'est la continuité de cette « nécessaire » universalité qui nous fait croire que la notion de droits humains trouve son origine dans la tradition de la loi naturelle et par conséquent, dans la tradition occidentale. Ainsi, même

¹⁶³ Cette conception de l'homme en tant qu'être doté de raison sera reproduite dans la Déclaration qui affirme qu'« Ils (les êtres humains) sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (ONU 1948). Il en est question dans le chapitre, section 4.2.2.2.

si les concepts de loi naturelle, de droit naturel et de droits humains ne sont pas synonymes et que chacun peut avoir plusieurs significations, ils s'inscrivent néanmoins dans un processus historique commun. Sans doute peut-on affirmer que la notion des droits humains n'aurait pas pu être envisagée sans qu'une conception holiste et universelle du monde existe telle que la loi naturelle l'a permis. Cette dimension universaliste est centrale à la légitimité des droits, que celle-ci repose sur l'existence de Dieu, de la raison ou encore d'une conception de la nature humaine (ou de l'humanité). La conception de la loi naturelle sera néanmoins ébranlée par une conception de la raison qui s'articule de plus en plus autour de l'individu. Néanmoins, elle persistera en quelque sorte par le maintien du caractère universel de la moralité malgré l'effacement graduel des autorités religieuses dans ce domaine.

La subjectivisation ne peut pas être envisagée sans considérer la place qu'occupe la raison comme substitut de dieu dans la justification des droits. Bien que celle-ci soit critiquée et qu'elle se transforme au cours des siècles subséquents, c'est la perspective de Kant qui réémerge au 20^e siècle. L'agencement kantien a l'avantage d'être universel, caractéristique alors recherchée pour lutter contre la montée des totalitarismes en Europe, et individuelle, en accord avec la tradition occidentale. Ainsi, malgré la place centrale acquise par l'individu, le maintien de l'universalisme est fondamental puisqu'il permet de préserver le point de vue critique indépendant qui est caractéristique des droits naturels.

La renaissance d'une perspective universelle qui s'articule autour de l'individu a pour effet de réveiller les oppositions traditionnelles. C'est d'ailleurs ce que nous avons pu constater en nous penchant sur les deux derniers débats qui concernent plus particulièrement la relation de l'individu à la communauté et de l'universalisme et du pluralisme. Cette réflexion résulte d'une volonté de mettre fin aux empires et aux puissances impériales d'une part et d'autre part, du constat désastreux d'une prépondérance du relativisme moral soutenu et exacerbé au cours des décennies précédentes.

Ces débats baignent aujourd'hui dans un contexte où l'on cherche à la fois à éviter les excès, qu'il s'agisse de l'universalisme qui cache de véritables intentions impérialistes, du pluralisme qui sombre dans le relativisme extrême où l'ultranationalisme, ou encore, d'une multiplication des droits qui rend le discours insignifiant et sujet à la manipulation politique.

Enfin, la relation directe de l'individu à l'universel est ce qui permet aux droits humains de préserver leur dimension morale et de s'élever au-dessus de l'État ou de toutes formes de communauté politique. Ainsi, le propre de cette dimension subjective doit être compris dans son rapport à l'universel, et vice-versa, si elle veut préserver l'esprit critique qui a permis au concept de naître.

Alors que les droits naturels deviennent des possessions individuelles, l'agencement avec la vie en communauté se complexifie. Cette relation sera d'autant plus un enjeu alors que persiste une méfiance face aux droits collectifs qui peuvent mener à des mouvements totalitaires. Ainsi, le débat contemporain sur le nationalisme libéral constitue une question résultant de cette volonté d'accorder une valeur à la communauté pourvu qu'elle soit inférieure à la liberté individuelle. Toutefois, elle n'est pas récente puisque comme nous l'avons suggéré plus haut, la notion de droits ne peut pas être envisagée en dehors du contexte de l'émergence de l'État. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la modernité voit naître également une nouvelle forme d'organisation politique qui sera parfois en harmonie et parfois en tension avec cette conception des droits à la fois individuelle et à la fois universelle.

3.2.2. La souveraineté étatique et son double rôle

Nous avons vu que le processus de sécularisation des droits s'est effectué entre autres par le biais d'une transition de la loi naturelle vers les droits naturels, d'abord objectifs et ensuite, subjectifs. Cette transition s'est effectuée en étroite relation avec l'émergence de l'État comme forme d'organisation

politique moderne. L'année 1648 marque cette volonté d'édifier un système interétatique moderne qui permette aux autorités politiques de se distancier des querelles religieuses. La légitimité des autorités religieuses sera mise en doute par les princes étant donné leur incapacité à garantir l'ordre et la stabilité. Au départ, le pouvoir temporel continue d'emprunter à la dimension spirituelle pour assurer sa légitimité. Mais rapidement, le discrédit jeté sur la religion s'étend au point où il n'est plus suffisant de justifier les pouvoirs séculiers sur cette base. Rappelons ici le rôle important de la Réforme dans ce processus de dislocation des pouvoirs religieux. Par la suite, ce sont les pouvoirs séculiers absolutistes qui parviendront tant bien que mal à asseoir leur légitimité. Ainsi, avec la sécularisation du pouvoir politique, une nouvelle conception de la souveraineté est en plein essor et c'est dans ce contexte que les droits s'immiscent dans la vie politique comme mesure de la légitimité.

Alors que la légitimité du souverain reposait sur le caractère transcendant et divin du prince, la sécularisation du politique entraîne une remise en question de cette légitimité divine transcendante dont Machiavel se présente comme la figure emblématique. La notion de souveraineté qui émerge constitue la culmination des luttes de pouvoirs entre les autorités religieuses et les princes au Moyen-Âge. Jean Bodin (1529-1596) formule la relation entre les pouvoirs temporels et spirituels qui caractérisera la notion d'État comme entité souveraine. Dieu étant l'être spirituel suprême avec une représentation terrestre qui s'exerce dans le cadre étatique. Toutefois, la centralisation par un seul être de tout ce pouvoir sera rapidement mise à mal d'abord en Angleterre et par la suite, en France. C'est dans ce contexte que les droits acquièrent le rôle d'intermédiaires et assurent la légitimité du Prince envers son peuple. L'autorité transite dorénavant vers les droits et implique la nécessité pour les souverains, de respecter les droits de leurs sujets.

À l'aube du déclin de l'emprise de la religion, on constate la réémergence d'un côté d'une conception de l'État reposant sur le monde ancien propulsé par Machiavel et de l'autre, d'une conception de la loi

naturelle qui va de l'avant et se tourne de plus en plus vers l'individu. Autrement dit, d'un côté, il y a ceux qui cherchent à consolider leur pouvoir en dehors de la mainmise des pouvoirs religieux, les princes. De l'autre, on assiste à une centralisation progressive de l'individu comme sujet qui rendra possible l'émergence du droit naturel. Le discours des droits s'inscrit dans cette tension continuelle entre ceux qui ont réussi à vaincre le pouvoir religieux et ceux qui se portent à la défense d'une conception de l'individu dans le cadre de cette nouvelle forme d'organisation politique (Vincent 1986, 23).

La justification de la légitimité de l'État passe dorénavant par le respect des droits auxquels le monarque doit se subordonner, les droits ayant un caractère supérieur du point de vue de la légitimité étant donné que leur origine n'est pas considérée comme étant terrestre : alors que dorénavant, les princes sont considérés comme tels. Les déclarations américaines et françaises témoignent de cette transition de la légitimité de l'autorité souveraine. Celles-ci visaient à prémunir les hommes des monarchies absolutistes en remettant entre les mains du peuple, la protection de leurs droits naturels émanant de Dieu.

Dès lors, une conception différente de la souveraineté s'offre et les droits deviennent plus intimement associés à une conception particulière de la légitimité étatique. La souveraineté, dans sa forme actuelle est toujours teintée de ces deux dimensions : d'une part, l'origine divine ou transcendante offre une perspective morale qui transcende les pouvoirs politiques et d'autre part, un représentant séculier de l'autorité politique dont les actions sont sujettes à être critiquées sur la base de ce point de vue « universel ».

Ainsi, ils sont posés comme formes idéales de l'État idéal par les premiers théoriciens du contrat social. Même s'ils sont naturels chez Locke et chez Hobbes, ils sont énoncés comme perspective permettant de mettre un frein au pouvoir souverain. Oui, la justification et la source des droits sont divines, mais elle s'exerce au niveau terrestre, et s'immisce dans cette conception de la souveraineté en pleine transformation. Les droits acquièrent

à ce titre, une double identité : divine (leur origine reste ancrée dans le droit naturel qui reste divin) et séculier dans leur application. C'est cette conception qui alimente les révolutions américaines et françaises. Le double emploi du discours des droits ancrés dans la nature d'un côté, et réalisables dans la réalité de l'autre permet de jouer un rôle pivot pour la critique des régimes absolutistes¹⁶⁴.

En servant de position critique face au gouvernement et de socle pour les revendications politiques face au pouvoir absolutiste, les droits ont également contribué à transformer la notion de souveraineté. Cependant, à une conception téléologique de l'autorité, ils venaient substituer une forme de légitimité dont l'origine était tout aussi métaphysique alors qu'elle puise dans le discours des droits « naturels ». Bien entendu, le discours des droits comme source de légitimité est bien différent de celui qui permettait au prince de régner en vertu de son origine divine. En effet, le premier permet de remettre en question l'autorité. Il suppose une tension entre l'idée d'autorité reposant sur l'unité de la communauté politique dont le représentant serait le monarque et la préservation des droits des individus dans cette même communauté. Le second était également divisé dans le sens où le prince était la forme corporelle de Dieu sur terre. Toutefois, le monarque et Dieu étaient liés de manière à ce qu'aucun individu ou groupe ne puisse légitimement questionner les agissements de l'autorité politique suprahumaine. Les droits sont ainsi devenus une composante essentielle au maintien de la légitimité étatique moderne alors que l'unicité du lien entre le prince et Dieu avait été rompue par la sécularisation de l'autorité politique. En ce sens, les droits sont venus à la rescousse d'une conception de la souveraineté sécularisée et sont

¹⁶⁴ Burke, critique indirectement ce double emploi du terme de droit lorsqu'il constate l'utilisation qui est faite de ces droits naturels. Il croit dans les droits naturels, mais pour lui, ils sont réalisables quand dans des contextes particuliers. Mais l'appropriation du discours des droits dans la vie politique qui conduira à sa sécularisation n'est pas une bonne chose pour tous. Burke avait soutenu la révolution américaine, mais s'opposera vivement à la Révolution française qui repose sur les droits de l'homme (Burke 1986).

devenus essentiels au maintien légitime de l'organisation étatique et interétatique.

Avant d'acquérir ce statut, la notion de droits disparaîtra du discours politique aux 18^e et 19^e sans doute parce qu'elle s'avérait trop abstraite pour satisfaire les besoins des populations. La période sera davantage propice à l'utilisation du terme « libertés civiles » (Hoffman 2011, 9) alors que l'on cherche à se détacher d'une conception des droits liée au pouvoir, qu'ils soient religieux, monarchiques ou traditionnels. La conception des droits « par opposition » aux pouvoirs trouve ancrage dans le vocabulaire de la liberté, mais une liberté qui doit être accordée au peuple tel que les socialistes du 19^e l'envisageaient. Les revendications sur la base de la liberté prennent une forme concrète dans les États et se manifestent principalement sous la forme de luttes pour la défense des droits civils et sociaux. Au cours de cette période, le discours perd de son caractère transcendantal et abstrait et c'est sans scrupules que chacun se l'approprie pour justifier leurs revendications. La doctrine du positivisme légale prend le dessus de celle de la loi naturelle. Les approches développées et privilégiées par les philosophes du 19^e siècle vont avoir une influence sur la nécessité d'institutionnaliser le discours afin que celui-ci prenne effet. C'est dans le cadre étatique que l'existence de loi est possible et par conséquent, la reconnaissance des droits. Parallèlement, ce détachement de la recherche de l'idéal universel dans sa forme abstraite rend possible le développement d'une conception de la souveraineté qui se veut légitime parce que reposant sur le peuple. Le 19^e accorde une grande place à la nation et à sa consolidation dans les cadres étatiques jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

Ainsi, les premières manifestations politiques des droits accompagnent une transformation de la notion de souveraineté et la conception moderne de l'État en construction. Déjà, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est annonciatrice de cette tension dans l'État moderne et pose la préséance de la souveraineté (qui repose sur la nation) sur l'individu. L'article 3 souligne expressément que « Le principe de toute Souveraineté

réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. »

Au cours du 18^e et du 19^e siècle, la tendance n'est pas à l'utilisation le discours des droits. Au contraire, les critiques utilitaristes et socialistes portent fruit et ce discours devra attendre le 20^e siècle pour être de nouveau considéré comme fondement moral pour l'action politique. Avec la signature de la Charte de l'ONU et par la suite, de la Déclaration de 1948, les droits s'imposent comme référence morale incontournable de la société internationale (Donnelly 2003b; Badie 2002; Beitz 2001; Sen 2000)¹⁶⁵. Suite à la Seconde Guerre mondiale, il regagne ses lettres de noblesse et se diffuse, parallèlement à l'État qui devient la forme d'organisation politique universelle. L'alternative au statut d'empire ou de colonie est la souveraineté étatique qui en fin de compte est une conception proprement occidentale de l'organisation politique¹⁶⁶. En effet, c'est sur la base de mouvements nationalistes et en moussant (ou inventant) une culture nationale que les anciennes colonies acquièrent leur statut d'État souverain. Dès lors, le caractère concurrent de l'État face à ce discours se manifeste plus clairement.

Si le discours des droits et ses caractéristiques (universalisme et individualisme) ont disparu pendant une période de temps considérable au 19^e siècle pour ne réapparaître qu'au 20^e siècle, pourquoi le considérons-nous comme un discours hégémonique?

3.3. Un discours hégémonique moral

Ce chapitre nous a permis de faire ressortir le discours des droits et la façon dont il est parvenu à se hisser comme force morale internationale et à se maintenir dans une telle position. Notre objectif était d'en faire ressortir le

¹⁶⁵ Bien entendu, l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 se veut avant tout être un phénomène international. Toutefois, il ne faut pas oublier que même si la Déclaration a été adoptée avec une majorité de pays écrasante (49 pour, 2 absents, 1 absence) plusieurs pays étaient à l'époque des colonies.

¹⁶⁶ Binder affirme que ces revendications à l'autodétermination, même si elles s'inscrivent par opposition à l'impérialisme des puissances occidentales, adoptent néanmoins l'idéal national de l'État dont les origines sont elles aussi occidentales (Binder 1999).

caractère hégémonique en identifiant des caractéristiques lui étant propres qui persisteraient dans le temps. Nous avons abordé son histoire en le présentant sous la forme de quatre débats. Cette technique nous a permis de mettre en évidence les discours qui s’y sont opposés et de faire ressortir les arguments et contextes qui ont participé à sa transformation et à sa continuation. Mais pour qu’il soit considéré comme hégémonique, celui-ci doit parvenir à se maintenir et c’est en identifiant deux caractéristiques qui lui sont assimilables dans la modernité que nous avons souhaité le démontrer. La préservation du caractère universel et individuel est centrale au maintien de l’hégémonie de ce discours¹⁶⁷. Comme nous avons pu le constater, ce discours a su démontrer sa capacité à transcender les différences et à préserver les deux éléments constitutifs.

L’absorption des discours concurrents dans le cadre de cette relation dynamique entre l’universalisme et l’individualisme est fondamentale à sa continuité. C’est par le maintien de ces éléments constitutifs que cela est possible. À cet égard, l’enchevêtrement des débats est nécessaire pour une conception morale qui se veut aussi exhaustive (Figure 1). Celle-ci permet une grande flexibilité et une capacité d’adaptation aux différents contextes culturels ou historiques. Il est hégémonique dans la mesure où il tolère les oppositions et qu’il parvient à absorber les autres discours, pour autant que ceux-ci restent dans les limites de son origine historique caractérisée par l’universalisme et l’individualisme.

La force d’adaptation de ce discours s’est manifestée particulièrement dans l’histoire au 20^e siècle. Malgré ses nombreux détracteurs et une période de latence au 19^e siècle, le discours des droits parvient à s’imposer par rapport à d’autres discours moraux au 20^e siècle. D’abord jugé inefficace pour faire face aux enjeux socioéconomiques, il est ensuite subordonné aux impératifs de l’État. Toutefois, lorsque ce discours réémerge au 20^e siècle, il absorbe graduellement ces oppositions, mais dans les limites du cadre

¹⁶⁷ Rappelons qu’au plus fort de l’absence des droits au cours de l’histoire moderne correspond une époque où le relativisme et les particularismes vont s’affirmer par opposition à l’universalisme des Lumières.

universel-individuel décrit plus haut. D'abord, pendant la guerre froide, les enjeux socioéconomiques qui avaient encouragé la disparition du discours des droits en Occident réapparaissent dans le contexte de la Guerre froide¹⁶⁸. Mais cette fois-ci, les enjeux seront absorbés sur le terrain du discours des droits avec l'aval de ses principaux défenseurs, les pays socialistes. Que l'on pense ici à l'adoption du Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966, le langage des droits est le langage moral utilisé. L'URSS voit la nécessité d'adopter et de défendre un tel langage malgré la tension idéologique qui règne entre les deux superpuissances. Pour les pays socialistes, il s'agissait d'une façon de se faire entendre sur la scène internationale et ils percevaient d'abord ce discours comme un code diplomatique (Hoffman 2011, 22).

Par la suite, le discours démontre sa capacité à intégrer le discours nationaliste sans toutefois que celui-ci mette une fois de plus en péril ses limites. Au cours du 19^e siècle naît cette tendance au relativisme moral. Comme nous l'avons vu, la critique relativiste met en doute ce caractère indépendant en suggérant qu'aucune conception de la moralité ne peut avoir un statut indépendant de son contexte social et historique. C'est-à-dire qu'il met en doute l'universalisme de ce discours. Après la Seconde Guerre, ces revendications sont catalysées sous la forme de revendications collectives, mais se présentent néanmoins sur la base des droits individuels. En effet, à la suite de la Seconde Guerre, les mouvements nationalistes sont au cœur des vagues d'autodétermination qui surviennent. La grande flexibilité du discours des droits se manifeste par sa capacité à adapter le discours nationaliste reposant sur l'individu, mais en reformulant la conception de l'individu en relation avec son homologue, l'universalisme. Aujourd'hui, le discours cherche à se nourrir à la fois de cette dimension particulière et universelle en acceptant le caractère conventionnel des droits tout en cherchant à identifier un minimum universel pour tous. Pourvu que cela ne représente pas une menace à son universalisme. Par contre, comme nous le

¹⁶⁸ Concernant cette opposition, voir (Forsythe 1982).

verrons au chapitre suivant, le débat plus récent entre défenseurs de l'universalisme et du relativisme culturel met de nouveau en cause un élément fondamental du discours des droits : l'universalisme.

Bref, un retour sur les origines de ce discours nous a également permis d'observer que celui-ci s'est développé dans un processus dynamique inégal. C'est-à-dire que la trajectoire de ce discours n'est pas linéaire et sans failles même s'il a su acquérir la force morale qu'on lui connaît aujourd'hui. Les acteurs qui véhiculent ce discours au cours des siècles et des époques changent, les compères d'hier devenant parfois les ennemis de demain. Il semble donc que ce discours ait une existence « indépendante » face aux acteurs et au contexte. Ce qui lui permet sans doute d'assurer son hégémonie sur les autres discours moraux. Essentiellement, c'est par l'entremise du caractère universel et individuel des droits que la pérennité de la formation hégmonique est assurée. Ces caractéristiques constituent en quelque sorte des constantes de la notion de droit depuis l'époque moderne. Les discours qui représentent une menace à leur intégrité sont soit absorbés ou rejetés et discrédités.

Cette capacité à intégrer les discours opposés permet aux discours des droits d'acquérir un statut hégémonique alors que ses critiques, plutôt que de l'éliminer complètement, l'enrichissent. Ce caractère critique permanent permet au discours de s'adapter aux différents contextes et de préserver ce statut hégémonique « moral ». En somme, la capacité des droits de préserver leur statut comme fondement de la moralité repose sur leur capacité à absorber les discours critiques et à se poser comme étant indépendants des sociétés dans lesquelles ils évoluent. Afin de comprendre comment se reproduit le discours hégémonique, nous allons aborder la dynamique sous l'angle des micropratiques dans le prochain chapitre – c'est-à-dire à l'échelle des acteurs – plutôt que d'une perspective historique afin de comprendre comment l'hégémonie se reproduit. À cet effet, nous allons étudier les principaux débats qui se sont déroulés dans le cadre du processus ayant

mené à la Déclaration universelle de 1948 et à la Déclaration de Vienne de 1993.

Chapitre 4 : Consolidation des fondements moraux internationaux au 20^e siècle

Comme nous l'avons déjà mentionné, la discipline des RI propose deux conceptions principales de la moralité que l'on peut associer d'une part à la moralité d'États (Brown, Nardin et Rengger 2002) et d'autre part, à la moralité cosmopolitique. La première considère que le discours moral ne constitue en réalité qu'une ressource supplémentaire pour garantir la pérennité de l'État (Machiavel 1980; Morgenthau 1948). À l'opposé, la seconde appréhende la moralité comme étant naturelle et transcendante. Dans les deux cas, la moralité possède une essence qui est immuable.

La perspective du discours hégémonique moral se distingue de ces perspectives, entre autres parce qu'elle comprend la moralité comme processus intersubjectif. Cela ne signifie pas que la prédominance d'un discours moral sur les autres *dans un contexte donné* soit exclue. Cela signifie plutôt que la période de temps associée à l'hégémonie doit être au préalable circonscrite dans le temps et dans l'espace. Les éléments qui font qu'un discours soit discours hégémonique et qui assurent la pérennité d'une conception particulière de la moralité peuvent alors être identifiés dans cet intervalle de temps. C'est ainsi que nous avons pu identifier l'individualisme et l'universalisme comme caractéristiques du discours moderne des droits au chapitre précédent.

En effet, afin de démontrer que l'approche de l'hégémonie morale est plus à même de comprendre la place du discours moral, nous avons présenté quatre débats entourant le discours des droits. L'objectif était double : d'abord, cela nous a permis de saisir comment, depuis ses origines, ce discours a évolué dans un processus dynamique en intégrant, rejetant ou transformant les discours opposés ou différents. Ensuite, cela nous a permis de décortiquer ce discours afin de faire ressortir les personnes et les positions impliquées dans sa construction. Alors que nous avons effectué cette tâche

sur une base historique dans le chapitre précédent, celle-ci sera terminée par une étude contemporaine plus approfondie du rôle des acteurs dans la construction de ce discours dans le présent chapitre.

4.1. Étude de la dynamique de constitution du discours moral

Le chemin parcouru par le discours des droits pour arriver à se poser comme fondement moral pour la société internationale au 20^e siècle n'a pas été linéaire. Mais malgré les oppositions et les divergences de conception auxquelles les droits ont fait face au cours des siècles, nous avons pu constater que depuis la période des Lumières, deux caractéristiques ont persisté : il s'agit de l'universalisme et de l'individualisme. Si l'universalisme du discours n'est pas un élément nouveau du discours des droits, c'est la relation qu'il entretient avec l'individu qui caractérise le discours des droits moderne. Ces deux caractéristiques constituent le « point nodal », soit les particularités unificatrices, autour desquelles s'articule la formation hégémonique¹⁶⁹. Pour qu'un discours soit considéré comme hégémonique, il doit pouvoir être en mesure d'assurer la pérennité du point nodal. Les oppositions, tant qu'elles ne menacent pas ce point nodal, devraient trouver leur place dans la formation hégémonique puisqu'elles sont essentielles à sa survie. Malgré une absence prolongée du vocable des droits au 19^e siècle, celui-ci réapparaît au 20^e siècle et pour la première fois dans l'histoire, se voit inscrit à l'agenda international¹⁷⁰. Avec lui semblent avoir réémergé les éléments particuliers qui ont fait du discours des droits un discours moderne.

Dans ce chapitre, l'objectif est de démontrer la persistance de ce discours identifié comme étant hégémonique au chapitre précédent. Nous allons examiner si les deux éléments caractéristiques du discours moderne

¹⁶⁹ Voir section 2.4.2.1., chapitre 2.

¹⁷⁰ Il en a été question dans le chapitre précédent. Pendant un peu plus d'un siècle, le concept des droits se fait discret. Suite à la Révolution française, de nombreuses oppositions ont contribué à rendre illégitime ce discours pour dénoncer les enjeux socioéconomiques auxquels l'Europe était alors confrontée. Au niveau politique, le 19^e siècle a plutôt tendance à adopter des doctrines qui rejetaient l'universalisme des Lumières alors le nationalisme est en plein essor sur le continent européen.

des droits persistent au 20^e siècle et par conséquent, si l'hégémonie morale de ce discours est maintenue.

Deux moments importants pour les droits humains au 20^e siècle seront étudiés. D'abord, une attention particulière sera accordée à la période de 1948 dans le présent chapitre étant donné l'importance que revêt la Déclaration universelle de 1948 comme fondement de la conception internationale des droits depuis la seconde moitié du 20^e siècle. Ensuite, nous procéderons à une étude préliminaire de la Déclaration de Vienne de 1993 dans le chapitre qui suit. Cela nous permettra de mettre en évidence les transformations et la continuité du discours des droits entre ces deux périodes.

Nous allons procéder de la même façon pour les deux cas. Dans un premier temps, nous présentons les contextes dans lesquels les droits acquièrent un statut particulier à l'ordre du jour international. Nous souhaitons faire ressortir le remodelage du discours à lumière de deux contextes différents. Les circonstances ayant donné lieu à l'élaboration des déclarations sont importantes pour mesurer la portée de leur influence sur les transformations du discours des droits.

Dans un deuxième temps, nous souhaitons vérifier si les caractéristiques centrales identifiées au chapitre précédent (universalisme et individualisme) persistent dans le temps et selon les contextes. Pour ce faire, nous allons étudier les dynamiques de constitution du discours des droits par l'entremise de nos quatre débats identifiés précédemment. Est-ce que la conception moderne du discours des droits s'est reproduite? Y a-t-il eu des oppositions au discours? Jusqu'à quel point celui-ci s'est-il transformé? Pour chacun des processus, il y a eu des résultats que l'on peut associer aux déclarations qui en ont découlé. La comparaison entre le processus qui mène à la Déclaration et la Déclaration elle-même nous permettra de vérifier si les deux caractéristiques se sont reproduites, et par conséquent d'affirmer si nous sommes ou non en présence d'un discours hégémonique.

Le processus par lequel un discours hégémonique est normalisé et se reproduit implique un processus de « othering » ou de marginalisation de

certaines acteurs et de leurs positions. Le degré de rejet et de marginalisation devra faire l'objet d'une attention particulière. Par exemple, certains enjeux devraient être intégrés ou jugés comme valant la peine d'être discutés, alors que d'autres devraient être entièrement complètement repoussés. Le processus d'hégématisation devrait chercher à exclure les discours qui s'opposent à ses caractéristiques fondamentales et qui mettent en péril le point nodal du discours moderne des droits. À l'opposé, il devrait laisser transparaître une ouverture face à d'autres discours qui cherchent à transformer le discours moral sans toutefois constituer une menace à la pérennité de ce discours.

L'étude de ces deux périodes nous permettra de souligner les changements de position des acteurs dans le temps et par conséquent la dynamique entourant la construction du langage des droits. Dans les deux cas, nous devrions assister à une reproduction des deux caractéristiques identifiées au chapitre précédent, qui constituent le point nodal du discours moderne des droits et de son hégémonie.

4.2. La Déclaration universelle de 1948 et la (re)production du discours moral

La rédaction de la Déclaration universelle s'est étendue sur une période de plus de deux ans. Comme nous le verrons dans cette section, en comparaison avec Vienne, le nombre d'acteurs ayant participé à l'élaboration du document est plutôt limité. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y a pas eu de débats. Néanmoins, ces efforts porteront fruit puisque le 10 décembre 1948, l'Assemblée générale des Nations unies adopte la Déclaration universelle des droits de l'homme. Nous étudierons le processus ayant mené à l'adoption de la Déclaration qui consacre, pour la première fois, le caractère international du discours des droits. Nous allons d'abord nous intéresser au contexte dans lequel l'idée des droits est réapparue au 20^e siècle. Ensuite, nous retracerons les grandes étapes du processus et nous identifierons certains acteurs qui ont

joué un rôle soutenu tout au long du processus. Enfin, nous présenterons la dynamique entre les acteurs à partir des quatre principaux débats qui participent à la formation hégémonique des droits. Nous pourrions ainsi conclure de la présence d'un discours hégémonique hérité du 18^e siècle et de l'importance du contexte pour sa transformation.

4.2.1. Réémergence du discours des droits au 20^e siècle

Dans cette section, nous verrons que la plupart des comptes-rendus historiques ont tort d'associer la réémergence des droits aux seules horreurs commises par les nazis (Burgers 1992, 448). Comme nous le verrons, celle-ci semble davantage avoir été en réponse plus générale aux conséquences des particularismes cultivés au siècle précédent.

Dès la fin de la Première Guerre mondiale, le discours des droits réapparaît dans les cercles politiques et diplomatiques. La période de rejet de l'universalisme des Lumières semble révolue alors que l'on cherche une façon d'éviter les excès dans lesquels le relativisme et les particularismes ont projeté le monde en ce début de 20^e siècle¹⁷¹. Pour certains, c'est la Première Guerre qui a contribué à forger une conscience mondiale des droits humains, entre autres, en les reniant. La guerre est désormais totale, ce qui signifie que les civils sont directement impliqués. Selon Lauren (1998), plusieurs éléments ont contribué à l'émergence de cette conscience morale au cours de la guerre. Les combattants transportés dans plusieurs lieux deviennent les témoins directs de la guerre et prennent conscience de ses atrocités. La diffusion d'images permet aux populations de visualiser les conséquences des conflits. La participation massive de non-blancs et de non-Occidentaux à l'effort de guerre aurait également contribué à diffuser l'idée des droits humains auprès d'une population sensible à ce discours. Le mythe des blancs « invincibles » et « supérieurs » ainsi détruit, la question des droits fut élevée au-delà des frontières, ce qui eut pour effet d'intensifier le sentiment collectif que les

¹⁷¹ Voir sections 3.1.2.4., 3.1.2.5, 3.1.2.6. et 3.1.3.5. du troisième chapitre.

droits n'appartiennent pas seulement à une seule catégorie de gens. C'est également dans ce contexte que le nationalisme et l'idée d'autodétermination vont être renforcés auprès des différentes colonies contraintes de participer à la guerre (Lauren 1998, 85).

Pour d'autres, l'esprit de ce discours s'était déjà manifesté avec les luttes anti-esclavagistes (Hunt 2007; Boucher 2009). À cette époque, certaines dispositions relatives aux minorités sont envisagées et auraient influencé le développement du discours des droits. Par exemple, l'Académie diplomatique internationale (ADI), s'efforcera d'étendre les droits politiques et civils prévus dans les traités concernant les minorités à tous les citoyens de tous les États¹⁷². Les membres de l'ADI adopteront également une résolution soulignant l'importance que devrait jouer la SDN dans la protection des droits humains fondamentaux. Parallèlement aux efforts de l'ADI, l'Institut du droit international envisage pour sa part, la rédaction d'un texte visant à promulguer l'idée d'une conception internationale des droits humains. Alors rapporteur de la Commission pour la protection internationale des droits de l'homme et du citoyen et des minorités, André Mandelstam défend cette idée avec vigueur et soumet la résolution formulée par l'ADI à l'Institut du droit international. Après plusieurs années de négociations au sein de l'organisation afin que les droits ne soient pas exclusivement conçus comme étant du ressort des États, une Déclaration des droits internationaux de l'homme fût adoptée à New York en octobre 1929. Plus tard, lors d'une rencontre de l'Union internationale des associations pour la Société des Nations, il sera suggéré que la SDN organise une conférence visant à élaborer une convention pour la protection des droits de l'homme en reprenant les termes de la Déclaration de New York. Mais devant l'opposition de certains pour qui la SDN n'est pas l'endroit opportun pour défendre les droits des personnes, l'idée sera exclue. En effet, tous les États sans exception rejeteront

¹⁷² Parmi ses fondateurs, on retrouve entre autres André Mandelstam, diplomate et expert en droit pour le Ministère des Affaires étrangères russes, Antoine Frangulis, diplomate et juriste grec ayant représenté son pays à la Société des Nations, Eduard Benes qui deviendra président de la République tchèque, Col. Edward House, ancien conseiller diplomatique sous Wilson (Lauren 1998, 108).

avec force les efforts de protection des minorités ou des droits individuels qui représentent pour eux, un potentiel d'interférence dans leurs affaires internes. D'un côté, les petits États critiquent vivement le fait que les grandes puissances leur imposent des normes qu'elles-mêmes ne respectent pas, notamment en matière de protection des minorités. De l'autre, l'intérêt national continue de prévaloir sur les idées libérales qui apparaissent surréalistes dans un contexte culturel marqué historiquement par la *Realpolitik*.

Dans la société civile, l'ascension de ce discours se fait de manière graduelle. Notons dans un premier temps l'importance acquise par les droits sociaux et économiques au cours de cette période. En effet, pendant la Première Guerre, le travail industriel est fortement sollicité pour répondre aux exigences du conflit. Ces travailleurs vont forger des liens au-delà des frontières, ce qui alimentera le développement d'un discours des droits s'articulant autour des droits sociaux et économiques. C'est dans ce contexte que fut créée l'Organisation internationale du travail (OIT), d'abord sous l'égide la Société des Nations. Elle acquiert ensuite son indépendance face à cette dernière. Forte d'un appui international important provenant à la fois des travailleurs et des États qui ont besoin des travailleurs pour assurer la reconstruction d'après-guerre, l'OIT connaît un certain succès. Par le fait même, les droits économiques et sociaux bénéficient d'une fenêtre internationale.

Les droits civils et politiques vont eux aussi bénéficier de leurs protecteurs. En 1920, la Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH) créée à Paris donne un premier élan international au discours. Dès 1927, elle adopte sa propre Déclaration des droits de l'homme. En 1936, un complément de déclaration est adopté, mais sera jugé comme étant « trop socialiste » par un grand nombre d'intéressés. Selon Burgers (1992), c'est H.G. Wells qui sera l'instigateur de la « renaissance » du concept sur la scène politique à la fin des années 1930. Wells, un écrivain britannique, croit en l'avenir d'un État monde. Dans une lettre publiée dans le *Times* en 1939, il

plaide en faveur de l'établissement de normes universelles pour les générations futures (Wells 1939). Il y affirme que les droits plutôt que la diplomatie sont le meilleur moyen de se prémunir contre l'émergence du totalitarisme. La Déclaration des droits incluse dans cette lettre sera subséquemment publiée dans plusieurs langues et un effort considérable sera déployé pour la diffuser à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières britanniques au cours de l'année 1940. Les travaux de Wells seront publiés également aux États-Unis où il entreprendra une série de conférences à la fin de l'année 1940 (Waltz 2001, 51). Au moment où le consensus perd de sa vigueur au Royaume-Uni en raison de l'évolution de la guerre, l'idée acquiert de plus en plus d'importance aux États-Unis.

Enfin, pendant l'entre-deux guerres, de nombreux intellectuels sont soucieux de prémunir l'humanité contre le fascisme. Toutefois, le discours des droits n'est pas considéré comme une perspective éthique supérieure ou égale à la raison d'État qui continue de prévaloir dans les cercles diplomatiques et politiques. Comme le souligne Burgers, « there has not been any European opinion-leader in the prewar years who picked up the political message embodied in these proposals and resolutions : the vital need for international protection of human rights » (Burgers 1992, 464)¹⁷³. Mais, cette tendance sera renversée au cours de la Seconde Guerre, alors que la notion de droit gagne en notoriété auprès de l'opinion publique et qu'elle fait partie du discours de certains hommes politiques. Ainsi, même si c'est principalement après la Seconde Guerre que le discours des droits se consolidera à l'échelle internationale, il faisait néanmoins partie du vocabulaire international avant même que les atrocités des camps nazis soient dévoilées à la fin de l'année 1945.

173 À l'époque, le Sous-secrétaire d'État américain Sumner Welles, défendait ardemment les droits humains. Le Département d'État avait même créé un groupe de travail qui avait pour objectif d'élaborer une Charte internationale des droits. Toutefois, sa résignation fut forcée par Cordell Hull, Secrétaire d'État, pour qui le discours des droits était essentiellement une propagande de guerre et menaçait la souveraineté des États (Waltz 2001).

4.2.1.1. *Les Quatre Libertés*

Si le discours des droits germe déjà dans la conscience mondiale dès la fin de la Première Guerre mondiale, il émergera dans les discours politiques principalement au cours de la Seconde Guerre mondiale. Parmi les personnages politiques ayant joué un rôle incontournable à cet égard, on retrouve Franklin Delano Roosevelt, alors Président des États-Unis. Au cours de la guerre, il se présente comme le défenseur des libertés fondamentales. Ses discours ont certainement contribué à alimenter et à publiciser ces idées. Le 6 janvier 1941, dans son adresse à la Nation, Roosevelt affirme que, partout dans le monde, quatre libertés fondamentales doivent être défendues : la liberté de parole et d'expression, la liberté de culte, la liberté face aux besoins, la liberté face à la peur (Roosevelt 1941a). Il ajoute que « Freedom means the supremacy of human rights everywhere. Our support goes to those who struggle to gain these rights or keep them » (Roosevelt 1941b). À plusieurs reprises au cours de l'année 1941, il réitère la nécessité de protéger les libertés fondamentales et contribue à galvaniser l'opinion publique en faveur des droits¹⁷⁴. Ceux-ci se présentent alors comme l'instrument ultime du combat contre le totalitarisme et les guerres qu'il engendre. Largement impliquées dans la guerre et témoignant directement ou indirectement de ses atrocités, les populations ne tardent pas à se montrer en faveur de l'intégration des droits en manifestant leur voix auprès de leurs gouvernements à propos de la Charte des Nations unies en préparation. Leurs attentes étaient grandes pour que ceux-ci soient inclus dans la Charte de l'organisation en construction (Lauren 1998, 172). La Charte de l'Atlantique du 14 août 1941, fruit de la rencontre entre Churchill et Roosevelt, constitue un pas dans cette direction. Les principes qui y sont affirmés reflètent une volonté de bâtir la politique internationale sur des

174 Selon Burgers, ce discours idéologique facilitera l'entrée en guerre des États-Unis en décembre 1941. Ces appels répétés de Roosevelt en faveur des libertés vont mousser l'opinion publique américaine en faveur de la participation des États-Unis au conflit alors qu'il était impossible de le justifier sur la base d'une nécessité de protéger l'« intérêt national » (Burgers 1992).

bases nouvelles, en soulignant l'importance des droits à la liberté et à la démocratie.

Le 1^{er} janvier 1942, la Déclaration de Washington ou la Déclaration des Nations unies est conjointement annoncée par les États-Unis, le Royaume-Uni, la Chine, l'URSS et d'autres gouvernements alliés. Les 26 pays déterminés à lutter contre la menace hitlérienne affirment que « complete victory over their enemies is essential to defend life, liberty, independence and religious freedom, and to preserve human rights and justice in their own lands as well as in other lands » (ONU 2005-2006). L'espoir de voir les droits intégrés dans la nouvelle organisation est ravivé par cette Déclaration qui affirme que les pays s'unissent pour préserver « human rights and justice in their own lands as well as in other lands » (ONU 2005-2006). Avec la Déclaration, la protection des droits devient une nécessité pour la paix et la stabilité internationales¹⁷⁵. À la suite de cette Déclaration, l'idéalisme wilsonien connaîtra un regain aux États-Unis, et les pressions pour créer une paix durable proviendront de différentes organisations, religieuses ou civiles. Parmi celles-ci, l'American Institute of Law et l'Organisation internationale du travail, vont rédiger leurs propres chartes des droits. D'autres organisations suivront cette voie.

Malgré toute cette effervescence, les négociations menant à la création de l'ONU par les grandes puissances laissent craindre que la paix des droits humains ne se matérialise pas. Les documents préparés par les États-Unis en vue de la conférence de Dumbarton Oaks de 1944 demeurent très timides dans leur référence aux droits. Les déclarations précédentes de Roosevelt ne semblent pas vouloir prendre forme. De son côté, l'Union soviétique craint que l'intégration des droits dans la Charte n'entraîne l'interférence dans ses affaires internes. Le Royaume-Uni redoute quant à elle que cela encourage les

¹⁷⁵ Notons toutefois qu'à l'époque, l'enjeu ne demeure pas strictement « international » puisque des citoyens et des activistes vont également catalyser leurs efforts pour faire respecter les droits à l'intérieur des frontières de leurs propres États. Il s'agit entre autres d'une réaction aux politiques racistes adoptées par certains pays alliés (États-Unis, Canada) envers les personnes d'origine ou de descendance japonaises à l'intérieur de leurs propres frontières.

demandes d'indépendance de la part de ses colonies. Acteur clé des discussions de Dumbarton Oaks, la Chine se porte quant à elle à la défense des droits et affirme être disposée « à céder autant... de souveraineté nécessaire à cet égard ». Un effort important sera déployé de sa part pour que le principe d'égalité raciale soit inclus dans la Charte (T.V. Soong cité dans Lauren 1998, 166; Waltz 2001, 51). Bien entendu - et nous pourrons le constater plus tard -- cette position tranche radicalement par rapport à celle adoptée lors de la Conférence de Vienne de 1993. Malgré la persistance de la Chine, le front commun des États-Unis, de l'URSS et du Royaume-Uni lors de la seconde phase de Dumbarton Oaks ne sera pas en vain. Enfin, la Conférence se conclut en donnant peu d'espoir quant à la possibilité que des dispositions visant la protection des droits soient intégrées dans la Charte des Nations Unies¹⁷⁶.

4.2.1.2. Les critiques à l'égard de Dumbarton Oaks

Pour ceux qui s'attendaient à ce que les principes défendus par les combattants alliés soient inscrits dans les textes de la nouvelle organisation, les résultats seront très décevants. En effet, un sentiment de trahison sera vécu par ceux qui sentent avoir été utilisés par les grandes puissances. À ce moment, ce qui s'avérait être « a People's war » se présente comme un discours politique ayant servi à assurer une légitimité à la guerre auprès des combattants et des populations¹⁷⁷. Les grandes puissances vont subir de fortes pressions afin qu'elles ne se dérobent pas face à leurs promesses et engagements pris pendant la guerre. Waltz souligne quatre rôles principaux

¹⁷⁶ Ceux-ci sont mentionnés à une seule reprise et dans le dernier chapitre : « the Organization should facilitate solutions of international economic, social and other humanitarian problems and promote respect for human rights and fundamental freedoms » (Burgers 1992, 474).

¹⁷⁷ Visiblement, Churchill ne s'en cache pas lorsqu'il suggère que la Charte de l'Atlantique et sa référence aux droits vise l'atteinte d'une finalité plus grande. « We had the idea when we met there, the President and I, that without attempting to draw final and formal peace aims, or war aims, it was necessary to give all peoples, and especially the oppressed and conquered peoples, a simple, rough-and-ready wartime statement of the goal towards which the British Commonwealth and the United States mean to make their way, and thus make a way for others to march with them on a road which will certainly be painful and may be long » (Churchill 1941).

des petits États dans la promotion du discours des droits humains. 1) Étant donné la nature publique des délibérations et même si leurs positions ne sont pas toujours incluses, ils ont été écoutés et ont eu un des conséquences à différents degrés ; 2) Les petits États sont particulièrement actifs dans l'élaboration de la Charte ; 3) Le leadership de ces États s'est présenté également sous la forme du rôle joué par un petit groupe de leaders provenant de différents pays (Cassin, Humphrey, Peng Chen Chang, Malik etc.) qui vont jouer un rôle considérable dans l'établissement des paramètres de la Charte ¹⁷⁸; 4) Ces petits États vont commencer à défendre les droits pour l'inclusion de ceux-ci dans la Charte déjà à la suite de la Conférence de Dumbarton Oaks (Waltz 2001). Ainsi, de nombreuses voix s'élèvent contre cette absence dispositions dans la Charte alors que plusieurs vies ont été sacrifiées pour la protection de ces idéaux. L'opinion publique internationale se fera un devoir de rappeler aux gouvernements leur engagement à vouloir protéger les droits lors de la Déclaration de 1941.

Ces critiques vont avoir deux conséquences principales selon Lauren (1998). D'abord, il en résultera que certaines dispositions relatives aux droits seront intégrées dans la Charte des Nations unies. Même si l'accord de Dumbarton Oaks n'en prévoyait pas, la pression exercée par les différents acteurs sur les grandes puissances portera ses fruits. Ensuite, ces revendications vont contribuer à accroître le rôle des droits humains à l'échelle internationale en les posant comme le fondement de la paix et de la sécurité internationales. À partir de ce moment, l'idée que les droits constituent une condition *sine qua non* de la paix est intégrée au vocabulaire des droits et sera maintenue. Eleanor Roosevelt, première présidente de la Commission des droits de l'homme, déclarera d'ailleurs que la « reconnaissance

¹⁷⁸ Voir section 4.2.2. du présent chapitre qui présente plus en détail le rôle de ces personnalités.

of human rights might become one of the cornerstones on which peace could eventually be based » (Roosevelt 1948, 471)¹⁷⁹.

Cette idée sera défendue sur la base de deux arguments principaux. D'une part, on prétend que la grande crise économique des années 1930 aurait contribué à faire naître l'instabilité. Celle-ci aurait encouragé la montée des régimes fascistes volontaristes et par conséquent la guerre. Dans ce contexte, la défense des droits économiques et sociaux pour assurer la paix est capitale aux yeux de certains défenseurs et partisans des droits. D'autre part, l'abrogation des droits civils et politiques par des despotes sous le couvert de la souveraineté aurait également contribué à l'instabilité en permettant à de tels régimes de se consolider en toute impunité. La *Commission to Study the Organization of Peace*¹⁸⁰ explique la relation entre le non-respect des droits civils et politiques et la menace qu'il représente pour l'ordre international:

If we seek to relieve people from oppression of government which keep them in darkness and persecute them, we do so not only because such tyranny outrages the conscience of civilized mankind. We do so because this throwback to barbarism reflects a ruthlessness which often extends beyond the nation's own borders. We have seen how easily the step has been taken from internal oppression to external aggression, from the burning of books and houses of worship to the burning of cities. We have seen the diseased nation engage in propaganda campaigns which spread the infection abroad and weaken the victim nation by germs of religious and racial hatred. Thus, international concern for individual human rights goes to the heart of

¹⁷⁹ La diffusion de cette idée que les droits constituent le fondement de la paix par la *Commission to Study the Organization of Peace* va grandement contribuer à la mise sur pied de la Commission internationale des droits de la personne (Mitoma 2008).

¹⁸⁰ L'Association de la Société des Nations met sur pied la Commission au moment où elle commence à s'effondrer. Au départ, il s'agit d'une organisation de recherche qui articule son travail autour de la volonté d'assurer une paix durable (Mitoma 2008). La Commission est le fruit de l'initiative de plusieurs organisations dont : « the American Association of University Women, the American Union for Concerted Peace Efforts, the Church Peace Union, the League of Nations Association, and the World Citizens Association ». La Commission était composée d'universitaires, de juristes, de représentants gouvernementaux et de gens provenant du milieu des affaires (Simpson 1941). Parmi les représentants, on retrouve l'American Federation of Labor, une association de travailleurs américaine, qui va suivre de très près les travaux de rédaction de la Déclaration universelle de 1948.

realistic measures for wiping out aggressive war (Commission to Study the Organization of Peace 1944, 553).

Plus tard dans son rapport, la Commission met l'accent sur cette relation de la façon suivante¹⁸¹ :

It (a regime of violence and oppression) is a disease in the body politic which is contagious because the government that rests upon violence will, by its very nature, be even more ready to do violence to foreigners than to its own fellow citizens, especially if it can thus escape the consequence of its acts at home. The foreign policy of despots is inherently one which carries with it a constant risk to the peace and security of others. In short, if aggression is the key-note of domestic policy, it will also be the clue to foreign relations (Commission to Study the Organization of Peace 1944, 573).

C'est dans ce contexte que le destin des droits devient étroitement lié à celui de la paix mondiale et que plusieurs acteurs vont se porter à leur défense. Parmi les acteurs qui ont contribué à diffuser cette idée, on retrouve les ONG. Au départ, il s'agit d'ONG américaines provenant de différents horizons (associations civiles, femmes, religieuses, travailleurs, etc.) Pendant l'entre-deux-guerres, différentes ONG vont émerger et vont participer à galvaniser l'opinion publique américaine en faveur de la création de l'ONU. Alors que le gouvernement américain craignait que l'histoire ne se reproduise et que les États-Unis refusent de participer à l'ONU, Roosevelt s'affaire à s'assurer l'appui de la population en construisant un soutien public pour la future organisation (Lauren 1998, 179; Burgers 1992). La campagne de Roosevelt à cet égard avait d'ailleurs commencé bien avant la fin de la guerre et portera vraisemblablement fruit alors que le Sénat va approuver la création de l'ONU avec une majorité écrasante (Glendon 2002, 19).

Mais par la suite, lorsque les ONG pressentent un désintérêt de la part du gouvernement américain à intégrer les droits dans la Charte, elles vont

¹⁸¹ Que cette relation soit démontrée ou non dépasse le propos de la discussion actuelle. Il s'agit plutôt de souligner que les acteurs en faveur de l'intégration des droits dans la Charte sont sensibles à cet argument.

exercer une grande pression sur l'Administration américaine afin d'intégrer les droits dans la Charte (Hunt 2007 pp. 202-3; Burgers 1992). Elles demandent à ce que ceux-ci soient inclus comme l'un des buts des Nations unies et insistent sur l'établissement d'une Commission des droits humains sous l'autorité du Conseil économique et social (ECOSOC). Vingt-et-une d'entre elles seront invitées par le Département d'État pour participer à titre consultatif auprès de la délégation américaine à la Conférence de San Francisco. Le Secrétaire d'État américain Edward Stettinius appuie finalement la proposition des ONG de créer une Commission au sein de la Charte en dépit des divisions qui règnent dans la délégation¹⁸². Celle-ci ne sera pas freinée par l'Union soviétique qui est davantage préoccupée par la préservation du principe de souveraineté lors de l'élaboration de la Charte. L'URSS, le Royaume-Uni et la Chine emboîtent le pas à cette proposition.

Mais ce n'est pas seulement la pression exercée par les ONG qui fera en sorte que les droits seront réintégrés dans les discussions ayant mené à la création de l'ONU. L'opposition à Dumbarton Oaks provient également des petits et des moyens États. Entre autres, certains pays du Commonwealth (Canada, Australie, etc.) avec la Nouvelle-Zélande en tête vont contester la vision de Dumbarton Oaks qu'ils jugent comme représentant uniquement les grandes puissances. Ils plaideront en faveur d'un plus grand rôle pour les plus petits États au sein de la future organisation. À la fin de l'année 1944, l'Australie et la Nouvelle-Zélande vont unir leur voix pour assurer des dispositions relatives aux droits dans l'organisation, un plus grand rôle pour l'Assemblée générale, et un système de mandat international. Le Royaume-Uni s'oppose rapidement à cette dernière requête en raison de son statut de puissance coloniale.

Les pays d'Amérique latine jouent un rôle prépondérant pour intégrer les droits dans la Charte (Glendon 2003). Leur croisade pour la protection des

¹⁸² Glendon affirme que les grandes puissances sont plus réceptives à l'idée de créer une Commission des droits de la personne vers la fin de la conférence pour deux principales raisons. D'abord, les photos révélant le sort des prisonniers des camps de concentration qui sont publiées dès mai 1945, et ensuite, le fait que les États-Unis ne s'y opposent plus (Glendon 2003, 29).

droits à l'échelle internationale commence bien avant Dumbarton Oaks et se concrétise par l'adoption d'une Déclaration pour la défense des droits humains dès 1938. Pour ces pays, Dumbarton Oaks est un pas en arrière, et surtout, une trahison de la part des États-Unis. En effet, en échange de leur contribution à la guerre, les États-Unis leur avaient promis une place dans la future organisation internationale. À Dumbarton Oaks, ils se sentent toutefois marginalisés et ne tardent pas à manifester leurs insatisfactions. Étant donné que la guerre fut menée sur la base de principes démocratiques, ils soulignent l'importance d'appliquer les mêmes principes démocratiques ayant régi la conduite de la guerre dans le processus devant mener à la création de l'Organisation.

En février 1945, vingt-deux pays se réunissent à Chapultepec au Mexique dans le cadre de la Conférence interaméricaine sur les problèmes de paix et de guerre¹⁸³. Ils profitent de cette occasion pour discuter du contenu de l'accord de Dumbarton Oaks qu'ils révisent point par point. L'acte final de la Conférence soulignera que l'organisation en devenir se doit de refléter l'esprit pacifique du contexte dans lequel les Nations en élaborent les contours (Lauren 1998, 178). Ce qui suppose qu'elle doit refléter les idées des pays qui la composent et non pas seulement celles des grandes puissances. C'est dans ce contexte que les États d'Amérique latine adoptent une résolution soutenant l'élaboration d'une Déclaration sur les droits humains. De plus, ils soulignent l'importance d'intégrer une charte des droits à la charte des Nations unies. Malgré leurs efforts et ceux des pays ayant récemment acquis leur indépendance (le Liban et les Philippines), aucune déclaration ne sera adoptée à ce moment.

La réaction des grandes puissances fut mitigée. De son côté, l'URSS n'allait certainement pas se porter à la défense de principes démocratiques libéraux. Le Royaume-Uni, en tant que puissance coloniale, s'opposera à l'élaboration d'une déclaration qu'elle juge trop idéaliste. En réalité, elle

¹⁸³ Celle-ci se tenait à intervalle régulier depuis 1826 dans l'esprit d'alimenter la vision panaméricaine (Glendon 2002, 15)

craint que celle-ci n'offre une justification pour le rejet d'un système qui repose sur une distinction juridique entre les colonisateurs et les colonisés. Les États-Unis, tout en l'appuyant publiquement, vont considérer cet acte comme un affront de la part du Mexique. La Chine quant à elle suit avec intérêt le déroulement des débats.

Ainsi, tout au long du processus ayant mené à la création des Nations unies, les pressions proviennent de toutes parts afin que la vision et l'esprit des droits humains soient intégrés dans la Charte de manière non équivoque. Par conséquent, ce ne sont pas les grandes puissances qui ont fait en sorte que les droits humains acquièrent une telle place dans la Charte. Au contraire, leur objectif sera plutôt de contenir les discussions entourant les droits et de limiter la portée de ceux-ci plutôt que de participer à leur développement et à leur promotion (Waltz 2001, 52). Toutefois, le front commun des grandes puissances cèdera face aux multiples pressions susmentionnées. Par ailleurs, l'acceptation par les États-Unis de l'établissement d'une Commission des droits eut pour effet de délier l'alliance tacite entre les grandes puissances qui s'opposaient à l'intégration des droits dans la Charte. Ajoutons qu'après la guerre, l'écart idéologique entre l'URSS et les États-Unis continue de se creuser. Les grandes puissances n'auront d'autre choix que de se remettre à négocier les termes de Dumbarton Oaks. Les amendements concernant les clauses portant sur les droits humains seront conjointement proposés par la Chine, les États-Unis, Le Royaume-Uni et l'URSS (Organizations 1945, 698).

4.2.1.3. San Francisco : un premier pas vers une Charte internationale des droits

Après plusieurs mois de négociations, la Charte des Nations unies sera finalement adoptée à San Francisco en juin 1945. Plusieurs articles vont faire écho aux droits humains (articles 1, 13, 55, 64 et 68) (ONU 1945). Parmi ceux-ci, l'article 1 témoigne de l'importance du respect des droits pour de faciliter la coopération internationale :

Réaliser la coopération internationale en résolvant les problèmes internationaux d'ordre économique, social, intellectuel ou humanitaire, *en développant et en encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinctions de race, de sexe, de langue ou de religion*¹⁸⁴.

La Charte se pose alors comme une référence en matière de droits humains et subséquemment, de nombreux efforts vont être déployés auprès des Nations unies pour mousser cette idée. À cet égard, l'article 68 (ONU 1945) souligne la nécessité, pour le Conseil économique et social, de créer des commissions qui permettraient de mener à bien ses tâches. Parmi celles-ci se trouve la protection des droits de l'homme qui suppose la création d'une Commission des droits de l'homme¹⁸⁵.

Bien qu'ils acceptent d'intégrer les droits dans la Charte, les quatre grands vont insister sur la non-interférence et réaffirmer le principe de souveraineté. La Charte traduit bien cette tension entre la volonté de protéger les droits humains et celle de préserver l'intégrité du principe de souveraineté. D'un côté, les peuples des Nations unies affirment leur foi « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites ». De l'autre, l'article 2 alinéa 7 vient limiter grandement la portée de ces efforts réaffirmant ainsi la souveraineté comme fondement légitime de l'ordre politique international. En somme, les grandes puissances réussissent à préserver les éléments clés de Dumbarton Oaks et parviennent à maintenir leur rôle prépondérant au sein du Conseil de sécurité. Malgré cette forte réticence de la part des grandes puissances, l'intégration de la notion de droits dans la Charte ne restera pas lettre morte. Le comité chargé de la rédaction du Préambule, des buts et principes lors de la Conférence de San Francisco cherchera par la suite à intégrer une Charte des droits à l'intérieur même de la Charte des Nations unies. Mais par

¹⁸⁴ Italiques ajoutés.

¹⁸⁵ « Le Conseil économique et social institue des commissions pour les questions économiques et sociales et le progrès des droits de l'homme ainsi que toutes autres commissions nécessaires à l'exercice de ses fonctions » (Article 62, ONU 1945).

manque temps, la tâche fut renvoyée à un organisme (commission ou autre) qui serait mis sur pied à cette fin.

Comme nous le verrons subséquemment, les tensions qui ont émergé pendant la rédaction Charte des Nations unies ne disparaîtront pas subitement au cours du processus de rédaction de la Déclaration des droits. Les nombreuses confrontations et les points de vue parfois irréconciliables entraîneront des frustrations et rendront le processus de rédaction dynamique plutôt que linéaire. Rappelons que même si aucun pays ne s'est opposé à l'adoption de la Déclaration le 10 décembre 1948, huit se sont toutefois abstenus. Ceci laisse entrevoir que, malgré le consensus apparent et revendiqué, la rédaction de la Déclaration des droits a donné lieu à un processus qui a permis l'imposition d'une perspective sur d'autres. C'est ce processus que nous aborderons maintenant.

4.2.2. Les étapes de la rédaction et les principaux rédacteurs

La rédaction de la Déclaration universelle de 1948 s'est déroulée sur près de deux années (de 1946 à 1948) et par étape. La participation des acteurs, principalement étatiques, varie en nombre et certains ont joué un rôle soutenu au cours de cette période. Notons parmi les contributeurs significatifs Eleanor Roosevelt (États-Unis), Pen Chung Chang (Chine), Herman Santa Cruz (Chili), A. P. Pavlov (URSS), Charles Malik (Liban), René Cassin (France) et John Humphrey (Canada). Après une analyse de leurs rôles respectifs, nous présenterons les différentes étapes de la rédaction de la Déclaration et nous introduirons les principaux débats qui ont eu lieu à cette occasion.

4.2.2.1. Quelques figures importantes

Eleanor Roosevelt, veuve du président Roosevelt décédé en avril 1945, est probablement la personnalité la plus connue pour son rôle dans la rédaction de la Déclaration. Présidente de la Commission des droits de l'homme et du

Comité de rédaction, elle se fera un devoir de poursuivre les idéaux de son défunt mari et prendra en charge de mener à bien la réalisation d'une Charte internationale des droits. Connue du public pour sa défense des droits et de la justice internationale dans plusieurs tribunes, elle saura insister pour que les membres respectent le calendrier fixé et détournera l'attention des participants des questions fondamentales et des dimensions idéologiques qui ralentissaient les travaux de la Commission. Elle saura également faire la distinction entre son rôle de présidente de la Commission et de représentante des États-Unis.

Parmi les autres acteurs qui ont joué un rôle central dans le processus, on retrouve le Libanais Charles Habib Malik, rapporteur du Comité de rédaction et de la Commission des droits de l'homme. Sa présence au cours des négociations qui ont mené à l'adoption de la Charte des Nations unies et sa fervente défense d'une Charte internationale des droits facilitera l'adoption de la Déclaration. Il présidera également avec une grande agilité les travaux de la Troisième Commission de l'Assemblée générale à l'automne 1948. Malik est avant tout un philosophe et un intellectuel. Avec Peng-Chung Chang, il est souvent reconnu comme l'un des fondateurs intellectuels de la Déclaration.

Le rôle du Vice-président de la Commission des droits de l'homme, Peng-Chung Chang, est incontestable. Ses efforts pour résoudre les conflits de valeurs en empruntant au confucianisme tout au long du processus ont porté fruit (ONU. 2008). Sa volonté d'établir des ponts entre les différentes cultures sera très présente et permettra de surmonter de nombreuses impasses.

Le juriste et diplomate français René Cassin est un autre acteur incontournable dont l'expertise de juridique aura beaucoup de valeur au cours du processus de rédaction. Il est généralement considéré comme le « père » de la Déclaration dans la mesure où il en a produit le premier jet. Certains considèrent toutefois que ce rôle de rédacteur du texte de la Déclaration a été exagéré aux dépens de celui joué par un autre acteur important, John Humphrey (Morsink 1999).

Humphrey, premier directeur de la Division des droits de l'homme auprès des Nations unies, aura particulièrement contribué à rassembler la documentation nécessaire en vue de la rédaction d'une Déclaration. Ses fonctions en font un observateur tout au long du processus.

Comme nous le verrons dans les prochaines sections, les représentants de l'URSS (Pavlov), du Chili (Santa Cruz), et des Philippines (Romulo) joueront également un rôle central tout au long d'un processus en tant que membres de la Commission. C'est sur ce processus que nous nous pencherons dans la prochaine section.

4.2.2.2. Les étapes de la rédaction

Lors de la première session du Conseil économique et social, une résolution visant la création d'une commission nucléaire pour l'élaboration d'une Déclaration sur les droits et libertés fondamentaux de l'homme fut adoptée (ONU. Conseil économique et social 1946a). Celle-ci avait pour mission de préciser la composition, le rôle et le mandat de la Commission des droits qui devait être mise sur pied en vertu de la Charte adoptée à San Francisco. Cette Commission temporaire fut mise sur pied et ses représentants devaient présenter leurs recommandations pour l'établissement de la Commission permanente des droits de l'homme. Les neuf membres furent au départ choisis sur une base individuelle et non pas en tant que représentants gouvernementaux¹⁸⁶. Les membres se réunissent du 29 avril au 20 mai 1946 et décident que la Commission des droits de l'homme devrait d'abord concentrer ses efforts sur la rédaction d'une Charte internationale des droits. Bien qu'elle ait reçu des propositions de déclaration provenant entre autres des pays d'Amérique latine et qu'elle ait entendu les voix de nombreuses

¹⁸⁶ Les gouvernements de la Chine et de la Yougoslavie ont insisté pour nommer leur propre représentant étatique. Dès la première réunion, Eleanor Roosevelt fut élue pour présider les travaux de cette Commission composée de l'URSS (Borisov), de la Yougoslavie (Dusans Brkish), de la Chine (C. L. Haai), de la France (René Cassin, vice-président), de l'Inde (K.C. Neogi, Rapporteur) et de la Belgique (Fernanda de Husse). Deux représentants (Norvège et Pérou) n'ont pas été en mesure d'assister aux délibérations qui se sont tenues du 29 avril au 21 mai 1946 à New York, au Hunter College.

ONG¹⁸⁷, il fut décidé que la Commission nucléaire n'était pas en mesure d'entamer la rédaction de la Charte. La collecte additionnelle de documents pour mener à bien cette tâche s'est avérée nécessaire, et c'est dans cet esprit qu'il fut demandé au Secrétariat de la Division des droits de l'homme de rassembler de tels documents.

Les propositions de la Commission nucléaire seront reportées à la Seconde session du Conseil économique et social. Dès que le rapport fut entériné par ce dernier, le Secrétariat de la Division des droits de l'homme fût d'abord chargé de faire un bilan du statut des droits dans le monde. C'est dans cet esprit que le *Yearbook on Human Rights* est né. Parallèlement, il fut demandé à la Division de rassembler les documents nécessaires à la rédaction d'une Charte des droits de l'homme. Le Secrétariat entreprend donc l'étude de différents projets de déclarations soumis principalement lors des négociations ayant mené à l'adoption de la Charte des Nations unies¹⁸⁸.

À partir de 1947, la Commission des droits de la personne acquiert un statut permanent et sera tributaire du Conseil économique et social. Ce dernier est responsable de la sélection des représentants pour les dix-huit États membres de la Commission¹⁸⁹. La première session de la Commission se déroule du 24 janvier au 10 février 1947. Lors de cette session, les dix-huit délégations s'entendent pour que le projet de Déclaration prenne la forme

¹⁸⁷ Parmi celles-ci, notons la présence importante d'ONG américaines. Le Comité conjoint sur les libertés religieuses du Conseil fédéral des Églises, *Women's Trade Union League*, l'Association du barreau américain, la Conférence nationale des Chrétiens et des Juifs, l'association nationale des télédifuseurs, Motion Picture Association of American, l'Union américaine des libertés civiles, l'Institut américain du droit et de Ligue pour les droits de l'homme (Morsink 1999, 340).

¹⁸⁸ Entre autres, les projets des délégations du Panama, du Chili et de Cuba qui avaient été présentés à San Francisco feront partie de ces documents, celui de l'*American Federation of Labor* qui assistera ultérieurement à toutes les étapes de rédaction, ceux de personnalités éminentes comme le Dr. Lauterpacht, de l'Université de Cambridge, d'Alvarez de l'Institut américain de droit international, de M. McNitt (Faculté de droit de l'Université South Western), du révérend Parsons (Association catholique pour la paix internationale) et enfin, le projet de M.H.G. Wells qui avait été largement diffusé quelques années auparavant, seront pris en considérations et examinés par le Secrétariat (ONU. Assemblée Générale 1948e, 858). Voir section 4.2.1. du présent chapitre.

¹⁸⁹ Lors de sa troisième session, les États membres représentés pour deux ans sont la Biélorussie, la Chine, le Liban, le Panama, le Royaume-Uni et l'Uruguay. Pour trois ans : l'Égypte, la France, l'Inde, l'Iran, Ukraine et l'URSS et pour quatre ans, l'Australie, la Belgique, le Chili, les Philippines, les États-Unis et la Yougoslavie (ONU 1946-1947, 524).

d'un manifeste plutôt que d'un traité qui lierait juridiquement les États (ONU. Conseil économique et social 1947a). La Présidente porte alors à l'attention du Président de l'ECOSOC, la nécessité de créer un Comité de rédaction chargé de rédiger un projet de déclaration. Celui-ci fut créé et composé de la Présidente de la Commission (Roosevelt), du Vice-Président (Peng-Chung Chang), du Rapporteur (Charles Habib Malik) et du Secrétaire (Humphrey). Lors d'une réunion qui se tiendra chez Mme Roosevelt, la tâche de préparer le projet fut déléguée à Humphrey (Glendon 2002, 47).

Lors de la 4^e session de l'ECOSOC, certains membres manifestent leur mécontentement face à la composition restreinte du groupe chargé de rédiger le projet de déclaration. Entre autres, pour l'URSS, l'absence de représentation européenne est problématique. Suivant la proposition de la Tchécoslovaquie, le Comité de rédaction sera élargi¹⁹⁰. La Présidente Roosevelt suggèrera qu'il soit élargi à huit membres, dont l'Australie, la Chine, le Chili, la France, le Liban, les É-U et l'URSS (ONU. Conseil économique et social 1947b).

En juin de la même année, le Comité de rédaction élargi se réunit et s'appuie sur deux documents principaux pour entamer ses travaux. D'abord, il considère le projet de convention présenté par le représentant du Royaume-Uni, Lord Dukeston, qui ressemble davantage à un document juridique. Ensuite, le Comité s'inspire du projet du Secrétariat de la Division des droits de l'homme¹⁹¹. Ce document s'apparente davantage à une Déclaration de principes. Sur proposition du délégué de l'URSS, un groupe de travail

¹⁹⁰ Afin d'éviter que représentation restreinte au sein du Comité de rédaction ne soit interprétée comme une volonté de marginaliser certains acteurs, la Présidente Roosevelt fait parvenir une lettre au Président de l'ECOSOC le 27 mars 1947. Elle affirme qu'elle a toujours eu l'intention « de prendre l'avis des autres membres de la Commission à toutes les étapes de nos travaux » et c'est pourquoi elle affirme ne voir « aucune contradiction sérieuse entre la proposition du Conseil des affaires sociales et la marche que nous avons l'intention de suivre » (ONU. Conseil économique et social 1947p, 5).

¹⁹¹ C'est à partir d'une étude comparée des différentes constitutions des États que John Humphrey rédige un premier brouillon de la Charte. Il s'était inspiré des travaux de l'*American Law Institute* qui, en 1944, avait publié un rapport sur les différentes clauses des droits humains à l'intérieur de constitutions nationales. Les travaux de l'Institut avaient commencé dès 1942 (Burgers 1992, 473). Le document comprenait 408 pages et chacun des articles proposés renvoyait autant que possible aux différentes provisions des constitutions existantes.

temporaire, y compris la présidente et les représentants de la France, du Liban et de Le Royaume-Uni est créé. Après des débats généraux, ce groupe recommande qu'une seule personne esquisse l'avant-projet pour assurer plus d'unité au document. Cassin fut responsable de réorganiser le document présenté par Humphrey à la lumière des discussions du Comité de rédaction.

Du 2 au 17 décembre 1947, la Commission des droits de l'homme se réunit pour une seconde session. À l'époque, la question de l'étendue juridique du document refait surface et de vifs débats sont amorcés sur les sens différents que peuvent prendre les termes « Déclaration », « Charte », « Convention » et « Traité » dans différentes langues. Après trois jours de débats, la délégation belge (ONU. Conseil économique et social 1947r) propose que la Commission se divise en trois groupes de travail pour élaborer simultanément des projets de Déclaration (États-Unis, URSS, Biélorussie, Philippines, Panama et France), de Convention (Royaume-Uni, Yougoslavie, Égypte, Chine, Chili et Liban) et de mise en œuvre (Australie, Belgique, Iran, Ukraine, Inde et Uruguay) des droits de l'homme (ONU. Conseil économique et social 1947i)¹⁹².

Une fois les travaux de la session terminés, les trois projets connus sous le nom de « projet de Genève » (en raison du lieu où les travaux se sont déroulés) ont été transmis à la sixième session de l'ECOSOC qui s'est tenue au début de l'année 1948. Il fut décidé que les trois documents seraient transmis aux gouvernements afin que ceux-ci fassent part de leurs commentaires et que lors de sa seconde session, le Comité de rédaction réviserait le projet de Genève à la lumière de ceux-ci. Voyant que la rédaction d'une Déclaration avait acquis plus d'importance que l'élaboration de mécanismes de mise en œuvre au cours du processus, l'ECOSOC insiste pour

¹⁹² Plusieurs pays souhaitent se concentrer sur la rédaction d'une Déclaration plutôt que sur celle d'une Convention. Pour les États-Unis, un document liant juridiquement les gouvernements risque de ne pas être accepté par les États (ONU. Conseil économique et social 1947f). Le bloc soviétique cherche à remettre à plus tard l'élaboration d'une convention pour retarder toute entreprise qui limiterait la souveraineté des États. D'autres pays comme l'Australie, la Belgique et le Royaume-Uni insistent sur le mandat de la Commission qui est de rédiger une Charte des droits (*Bill of Rights*) et non pas seulement une Déclaration (ONU. Conseil économique et social 1947h)

que le Comité se concentre davantage sur cette tâche au cours de sa prochaine rencontre.

La Seconde session du Comité de rédaction s'est tenue du 3 au 21 mai 1948. Suite aux commentaires des gouvernements, le Comité de rédaction put réviser les projets de déclaration et de convention sans toutefois trouver le temps de revoir le projet de mise en application des droits de l'homme¹⁹³.

Du 24 mai au 18 juin 1948, la Commission des droits de l'homme, réunie pour une troisième session, décide de concentrer ses efforts sur le projet de déclaration. Les membres reprendront article par article le projet de Genève révisé par le Comité de rédaction lors de sa deuxième session. Cette fois-ci, non seulement le projet de mise en œuvre ne fera pas l'objet de discussion, mais le projet de convention sera lui aussi écarté des discussions sous prétexte que le temps alloué est insuffisant. À partir de ce moment, les projets de convention et de mise en application furent officiellement remis à plus tard¹⁹⁴. Dorénavant, tous les efforts se concentrent sur la rédaction d'une déclaration et que seul ce projet serait retransmis à l'Assemblée générale. Un certain nombre de pays est satisfait de cette décision; entre autres les deux grandes puissances. D'un côté, les États-Unis avaient insisté depuis le début du processus de rédaction sur l'importance de rédiger avant tout une déclaration ayant un caractère moral plutôt que légal. De l'autre, l'URSS cherche à gagner du temps et espère que la volonté de protéger à tout prix les droits de l'homme s'estompera en parallèle avec le souvenir de la découverte des camps d'extermination¹⁹⁵. Les discussions furent relativement intenses

¹⁹³ Onze pays ont fait valoir leurs observations par écrit dont le Pakistan, le Canada, les Pays-Bas, l'Australie, les États-Unis, le Mexique, le Brésil, l'Égypte, le Royaume-Uni, l'Union Sud-Africaine et la Norvège (ONU. Conseil économique et social 1948n). Certaines suggestions de la Déclaration de Bogotà (OÉA 1948), de la Sous-commission sur la liberté d'information et de la Commission sur le statut de la femme ont également été prises en considération.

¹⁹⁴ Voir section 4.2.2.4.3. du présent chapitre.

¹⁹⁵ À l'époque, la tension entre les deux superpuissances est de plus en plus palpable et se fait de plus en plus sentir dans les débats. Cela se manifeste avec d'autant plus d'intensité lors de la Troisième session de la Commission. Les représentants de la République socialiste soviétique de Biélorussie et de la République socialiste soviétique d'Ukraine n'ayant pas pu obtenir leur visa d'entrée pour les États-Unis à temps pour le début des travaux, cela animera la colère de l'URSS. Les pays communistes présents vont soulever l'incident avec vigueur en

puisque l'objectif était de simplifier le projet de déclaration. À la fin de cette session, le projet de déclaration modifié fut envoyé à la septième session de l'ECOSOC. À cette occasion, une Résolution visant à transmettre le rapport de la Commission à l'Assemblée générale fut adoptée suite aux déclarations des gouvernements. Celle-ci décide de déférer le projet de Déclaration à la Commission des questions sociales, humanitaires et culturelles ou à la « Troisième Commission ». Celle-ci est composée de représentants d'États membres des Nations unies.

À l'époque, les tensions entre les deux blocs sont de plus en plus palpables et se manifestent par des joutes oratoires entre le bloc soviétique d'un côté et les États-Unis, le Royaume-Uni et l'Union Sud-Africaine de l'autre. Les débats ne sont pas toujours en lien avec le sujet des droits de l'homme et prennent souvent la forme de propagande. Le représentant du Mexique, appuyé par différents pays d'Amérique latine, se fait un devoir de rappeler à l'ordre les grandes puissances lorsque celles-ci s'écartent de la mission de la Commission (ONU. Assemblée Générale 1948r, 1948s). Il rappelle que même si « les représentants des pays de moindre importance (assistent) à ces contestations en spectateurs angoissés et impuissants », ils sont suffisamment perspicaces pour reconnaître la propagande derrière ces propos (ONU. Assemblée Générale 1948r, 163). Malgré ces dissensions, le projet de déclaration est adopté par vote nominal lors de la 178^e séance de la Troisième Commission habilement présidée par Charles Malik¹⁹⁶. Après 84 séances et 168 amendements proposés, les pays adoptent le projet de Déclaration avec vingt-neuf votes en faveur et sept abstentions¹⁹⁷. Le projet

Commission et demander à ce que les travaux de la Commission débutent lors de l'arrivée des deux représentants (ONU. Conseil économique et social 1948j).

¹⁹⁶ Avant son adoption, celui-ci sera révisé par un sous-comité afin d'assurer la cohérence du document au niveau du langage, étant donné les problèmes de traduction souvent rencontrés lors du déroulement des débats (ONU. Assemblée Générale 1948a).

¹⁹⁷ Les vingt-neuf pays ayant voté en faveur du projet de déclaration sont les suivants : Afghanistan, Argentine, Australie, Belgique, Bolivie, Brésil, Chili, Chine, Cuba, Danemark, République Dominicaine France, Grèce, Haïti, Honduras, Inde, Iran, Liban, Mexique, Pays-Bas, Nouvelle-Zélande, Pérou, Philippines, Suède, Syrie, Turquie, Royaume-Uni, États-Unis d'Amérique et Venezuela. Les sept qui se sont abstenus sont : le Canada, la République

de déclaration comprend alors 29 articles et fut transmis à l'Assemblée générale avec son projet de résolution. Cette dernière adopte la Déclaration universelle des droits de l'homme le 10 décembre 1948 avec quarante-huit votes en sa faveur, aucune opposition, et huit abstentions¹⁹⁸.

Ce survol des étapes de la rédaction de la Déclaration nous a permis de constater que même si les grandes puissances ont réussi à influencer les débats, elles n'ont pas toujours été en mesure d'assurer la prédominance de leur voix. L'étude du processus de la rédaction de la Déclaration de 1948 par l'entremise de nos quatre débats nous permettra d'aller plus en profondeur dans l'analyse et de conclure sur la reproduction (ou non) des deux caractéristiques centrales au discours moderne des droits au 20^e siècle.

4.2.2. Les quatre débats et leur importance lors des discussions

Lors du processus de rédaction de la Charte, les quatre principaux débats mentionnés au chapitre précédent ont été soulevés. Par conséquent, les questions concernant l'origine des droits, de la raison, de la place de l'individu et de la communauté, de même que celles entourant l'universalisme de droits ont été abordées chacune à leur façon. Au cours du processus de rédaction, l'agencement entre ces débats a pris une configuration particulière que nous allons faire ressortir tout en soulignant la position adoptée par les principaux acteurs. Cela nous permettra d'établir si les deux caractéristiques du discours moderne des droits ont persisté au cours des discussions entourant la rédaction de la Déclaration universelle de 1948.

socialiste soviétique de Biélorussie, la Yougoslavie, l'URSS, la RSS d'Ukraine, la Pologne et la Tchécoslovaquie (ONU. Assemblée Générale 1948w).

¹⁹⁸ Les pays ayant voté en faveur de la Déclaration sont les suivants : Afghanistan, Argentine, Australie, Belgique, Bolivie, Brésil, Birmanie, Canada, Chili, Chine, Colombie, Costa-Rica, Cuba, Danemark, République Dominicaine, Équateur, Égypte, El Salvador, Éthiopie, France, Grèce, Guatemala, Haïti, Islande, Inde, Iran, Irak, Liban, Libéria, Luxembourg, Mexique, Pays-Bas, Nouvelle-Zélande, Nicaragua, Norvège, Pakistan, Panama, Paraguay, Pérou, Philippines, Siam, Suède, Syrie, Turquie, Royaume-Uni, États-Unis d'Amérique, Uruguay et le Venezuela. Ceux s'étant abstenus sont : République socialiste soviétique de Biélorussie, Tchécoslovaquie, Pologne, Arabie Saoudite, République socialiste soviétique d'Ukraine, Union Sud-Africaine, Union des républiques socialistes soviétiques, Yougoslavie (ONU. Assemblée Générale 1948c).

4.2.2.1. *Droits divins ou droits séculiers?*

Comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, l'origine divine des droits a graduellement fait place à une conception sécularisée¹⁹⁹. À l'époque de la rédaction de la Déclaration, l'absence de consensus sur cette question se manifeste dans un rapport présenté par l'UNESCO. En 1946, l'organisation demande à différentes personnalités provenant de tous horizons et lieux d'exposer leur conception des droits. Leurs perspectives seront réunies dans une publication préfacée par le philosophe français Jacques Maritain. Dans sa préface, Maritain souligne la présence de deux conceptions fondamentales et irréconciliables. L'une renvoie au caractère naturel et par conséquent inaliénable des droits : de ce point de vue, il existe des droits que l'homme possède indépendamment de son appartenance à la société. L'autre conception soutient que les droits sont le fruit d'un processus historique et qu'ils sont créés par la société humaine : par conséquent, ceux-ci varient selon les contextes culturels et historiques (UNESCO 1948, VI). Si le rapport de l'UNESCO fut ignoré par la Commission, on s'y référera malgré tout à quelques reprises au cours des discussions, mais seulement pour rappeler l'importance de ne pas entrer dans des débats philosophiques irréconciliables. Pour la majorité, la déclaration doit se concentrer sur les droits plutôt que sur leurs justifications qui varient selon les cultures et les perspectives philosophiques (UNESCO 1948)²⁰⁰. Arat décrit la situation de la sorte :

¹⁹⁹ Voir section 3.1.1. du chapitre 3.

²⁰⁰ C'est Dehousse, le représentant de la Belgique, qui soulève ce problème lors d'une séance à huis clos de la Seconde Commission des droits de l'homme. Il profite ainsi de l'absence du représentant de l'UNESCO pour dénoncer ce qu'il considère être un affront à la Commission des droits de la part de l'Organisation. Pour lui, il est inacceptable que la Commission n'ait pas été mise au courant des travaux de l'UNESCO. Il craint que cela ne pose un précédent. Il propose que le rapport ne soit pas distribué. Le colonel Hodgson est tout à fait d'accord avec le représentant belge, d'autant plus qu'il ne partage pas les vues énoncées dans ce rapport. Par 8 voix contre 4 et 1 abstention, il est décidé que le rapport ne sera pas diffusé dans le cadre des travaux de la Commission (ONU. Conseil économique et social 1947j).

In fact, when the draft Universal Declaration was debated at the Third Committee, some delegates expressed interest in specifying the spiritual or theoretical foundations of the rights, but others, including Chang (China), Lakshmi Menon (India), and Salomon Grumbach (France), argued against such an effort. It is reported that Grumbach « reminded the group of Jacques Maritain's conclusion (in the UNESCO philosophers' committee) that the nations should and could reach practical agreement on basic principles of human rights without achieving a consensus on their foundations (Arat 2006, 423). »

Cependant, la question de l'origine des droits ne pourra pas être complètement évitée. La nécessité de justifier l'existence des droits sur la base d'un Être suprême, du Créateur, de la Nature ou de l'humanité dans son ensemble émergera principalement autour du concept de famille et lors de la rédaction de l'article 1.

4.2.2.1.1. *Origine des droits et famille*

La question de l'origine des droits émerge d'une part lors de la Seconde Commission des droits de l'homme alors qu'il est question de la famille. Le débat s'anime lorsque Malik propose la formule suivante pour l'article 15 : « La famille, fondée sur le mariage, est le regroupement naturel et fondamental de la Société. Douée par le *Créateur* de droits inaliénables préalables à tout droit positif, elle sera protégée par l'État et la Société » (ONU. Conseil économique et social 1947g, 13)²⁰¹. Selon lui, la famille possède des droits qui ne résultent pas d'« une décision arbitraire des hommes » (ONU. Conseil économique et social 1947g, 14). Ce qui suppose l'existence possible d'un être suprême. Immédiatement, le représentant de l'URSS s'oppose à cette formulation et souligne que plusieurs hommes ne croient pas en Dieu. À son avis, si la Déclaration veut s'adresser à l'ensemble de l'humanité, elle ne devrait pas refléter une position déiste particulière. Évidemment, la perspective idéologique du bloc soviétique les empêche de

²⁰¹ Italiques ajoutés. Malik attache une grande importance à la famille. Pour lui, il s'agit de « l'élément *naturel* et fondamental de la société » (ONU. Conseil économique et social 1948d, 12).

reconnaître l'existence d'un Dieu. Le représentant belge propose alors de voter l'amendement libanais en deux temps. La première phrase sera adoptée alors que la seconde référant au Créateur sera majoritairement rejetée. Malik insistera toutefois sur la nécessité de rediscuter de la seconde phrase un moment ultérieur (ONU. Conseil économique et social 1948a, 25).

Lors de la Seconde session du Comité de rédaction, Malik soumet de nouveau sa proposition. Il souligne alors que ce qui importe est de préciser l'origine des droits et l'importance de la famille. Il reçoit l'appui de Cassin qui juge que cette perspective de la famille permet de concevoir l'homme autrement que sur une base individuelle. Par contre, la référence au Créateur continue de soulever des oppositions importantes. Malik précise alors que la référence au Créateur ne renvoie pas nécessairement à Dieu. Le terme est suffisamment large pour permettre d'imaginer l'existence d'autres allégeances (Dieu ou Nature). Toutefois, alors que certains craignent la référence à Dieu, d'autres appréhendent tout autant la référence à la Nature comme origine des droits. Le représentant de l'Uruguay, fervent défenseur d'une position antiessentialiste, s'opposera à toute référence au caractère « naturel » des droits (ONU. Conseil économique et social 1948d, 14). Une fois de plus, l'amendement de Malik sera rejeté. Déçu de ne pas recevoir l'appui des délégations de l'Amérique latine, il rappelle alors que la Déclaration de Bogotà adoptée en avril de la même année reconnaissait elle-même la famille comme « élément fondamental de la société » dans son article 5 (ONU. Conseil économique et social 1948o, 8)²⁰².

Lors de la Troisième session de la Commission, le Liban revient à la charge et soumet de nouveau le même amendement²⁰³ qu'il retirera en faveur de celui proposé par les États-Unis. En agissant ainsi, il accepte le retrait de la référence au Créateur, mais cherche néanmoins à préserver l'origine naturelle

²⁰² L'article 5 de la Déclaration des droits de l'homme de Bogotà se lit comme suit : « Toute personne a le droit de fonder une famille, élément fondamental de la société, et de recevoir protection en sa faveur » (OÉA 1948).

²⁰³ L'amendement se lit comme suit : « La famille fondée sur le mariage, est l'élément naturel et fondamental de la société. Elle est dotée par le Créateur de droits inaliénables antérieurs à tout droit établi et, en tant que telle, doit être protégée par l'État et la société » (ONU. Conseil économique et social 1948c).

de la famille (ONU. Conseil économique et social 1948g). Il insiste sur le maintien des termes « l'élément fondamental et naturel de la société » qui préserve l'essentiel de l'amendement qu'il avait présenté. Ce qui ne sera pas bien reçu par le représentant de l'Uruguay qui insiste de nouveau pour éviter d'inscrire toute référence métaphysique à l'origine des droits (ONU. Assemblée Générale 1948o, 14).

4.2.2.1.2. *Origine divine et naturelle des droits*

La tension entourant le fondement des droits s'intensifie au cours de la Troisième Commission à l'automne 1948 lorsqu'il est question de l'article 1. À l'origine, l'article 1 fut remodelé lors de la Seconde session de la Commission par Cassin (France) et Romulo (Philippines) sans être contesté. L'article affirme que les hommes sont dotés de raison et de conscience en vertu de la nature²⁰⁴. Cette formulation ne posera pas de problème jusqu'à ce que le Brésil souligne la nécessité de se référer à Dieu comme fondement de l'existence des droits et de la vie lors de la Troisième Commission.

À ce moment, plusieurs acteurs n'ayant pas pris part à la rédaction de la Déclaration vont chercher à défendre leur position. Parmi ceux-ci, le Brésil profite de la tribune de la Troisième Commission pour souligner l'importance de mentionner l'origine des droits de l'homme qu'il suppose être le fruit de la volonté divine. À son avis, cette référence spirituelle est nécessaire pour permettre d'établir un pont entre les peuples et pour permettre la coopération. Selon le représentant Monsieur de Athayde, l'article 1 de la déclaration devrait être lu comme suit : « Créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, ils (les hommes) sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (ONU. Assemblée Générale 1948k, 55). L'amendement sera appuyé par l'Argentine pour qui cela « conférerait à l'article un premier élément d'universalité » (ONU. Assemblée Générale 1948m, 109). La Bolivie considère également que la

²⁰⁴ Cette référence à la nature fut introduite par Romulo qui cherchait ainsi à introduire une référence à la théorie de la loi naturelle chrétienne (Morsink 1999, 284).

« croyance en un Être suprême est le facteur commun à toute l'humanité, le fondement le plus réaliste de la compréhension entre les hommes » (ONU. Assemblée Générale 1948m, 113). Malik juge également que l'article premier devrait affirmer une « vérité universellement reconnue » puisque cela permettrait de renforcer l'influence de la déclaration dans « le cœur et l'esprit des hommes » (ONU. Assemblée Générale 1948m, 120). Pour lui, la référence à la nature aurait suffi, mais il était prêt à appuyer l'amendement du Brésil à cette fin.

La proposition brésilienne rencontre l'opposition expresse de la Belgique et de l'Uruguay. La première affirme qu'une telle référence à Dieu n'a pas sa place dans la déclaration. Elle cherche même à éliminer toute référence à la nature (appuyée par la Chine). Le second souligne qu'il n'y a pas de dénominateur commun à tous les peuples en matière de moralité. C'est pourquoi il préfère éviter la référence à une source transcendante des droits dans la Déclaration. Chang espère voir l'amendement retiré afin d'éviter que la Commission n'ait à se prononcer sur « une question de principe qui dépasse la capacité de jugement de l'homme » (ONU. Assemblée Générale 1948m) et c'est pourquoi il demande au représentant brésilien de retirer son amendement. Les Pays-Bas appuieront cette proposition même si eux aussi avaient présenté un amendement cherchant à souligner l'origine divine de l'être humain. La reconnaissance d'une dimension métaphysique leur semblait essentielle si l'on en juge par l'affirmation de leur représentant :

Ce serait une illusion de croire qu'il est possible de rédiger une Déclaration des droits de l'homme sans s'appuyer sur des données métaphysiques. En effet, cette déclaration dit déjà que tous les êtres humains sont libres et égaux en dignité et en droits; or cette dignité et ces droits proviennent de la nature de l'homme et si cette dignité lui est inhérente de par sa nature, on se demandera nécessairement quelle est cette nature (ONU. Assemblée Générale 1948v pp. 755-6).

Pour eux, la référence au Créateur ne ferait que renforcer la légitimité de la Déclaration. Cela revêt un caractère d'autant plus important lors de la 180^e

séance de l'Assemblée générale où ils soulignent que le fait d'ignorer la relation entre l'être suprême et les droits « équivaut à séparer une plante de ses racines ou à construire une maison en oubliant les fondations » (ONU. Assemblée Générale 1948d, 874). C'est donc avec beaucoup de réticence et pour faciliter le compromis qu'ils acceptent la proposition chinoise de retrait de l'amendement brésilien. Ce revirement de leur part est d'ordre pratique : pour eux, l'essentiel est de protéger les droits de l'homme contre l'omniprésence de l'État dans certains pays.

D'autres délégations appuient l'importance de souligner l'universalité des droits en faisant référence à Dieu ou au Créateur. Le Canada sera du même avis et espère que le Liban présentera un amendement adéquat qui permettrait d'intégrer l'origine divine des droits dans la Charte (ONU. Conseil économique et social 1946b, 655).

Dans ce contexte, la référence au Créateur, à l'Être suprême ou à la Nature, vise à apporter une justification aux droits plus qu'à défendre une perspective religieuse et s'apparente davantage à une défense de l'universalisme des droits²⁰⁵. C'est dans ce sens que Malik tient à souligner que le choix des termes importe peu. Il faut avant tout souligner le fondement universel des droits. Mais pour certains, l'intégration du mot Créateur va plus loin dans l'affirmation du fondement religieux des droits. Ce qui serait davantage la position de certains pays comme le Brésil (ONU. Assemblée Générale 1948p, 117) ou encore les Pays-Bas, pour qui au départ, il s'agit plus de défendre les intérêts des chrétiens qui constituent « une bonne partie de la population mondiale ».

Les oppositions proviennent également de ceux qui cherchent à éviter toute référence à une doctrine religieuse dans la Charte. Par exemple, le Royaume-Uni, la France et l'Équateur craignent que celle-ci soit interprétée comme l'expression de la prépondérance de certaines croyances sur d'autres. C'est pourquoi ils se prononceront en faveur d'une neutralité complète de la

²⁰⁵ La section 4.2.2.4. traite plus en détail de cette question. Nous pouvons néanmoins constater que lors de la rédaction de la Déclaration universelle de 1948, ces deux débats sont étroitement liés.

Charte face aux préférences religieuses. Les objections proviennent également de ceux qui cherchent à éviter toute référence à une perspective philosophique quelconque. Cela se manifeste par l'opposition à toutes expressions qui se réfèrent au caractère naturel de l'homme. Entre autres, l'Uruguay et la Chine s'accordent pour défendre une telle position. Chang est un homme de lettres attaché au pluralisme. C'est pour cette raison qu'il cherche à éviter toute référence à la nature dans l'article 1 (ONU. Assemblée Générale 1948a). La France et l'Inde désapprouvent également l'intégration d'une mention qui concernerait l'origine de l'homme dans la Déclaration et demandent au Brésil de retirer son amendement afin d'éviter que la Commission n'ait à voter sur une question irréconciliable (ONU. Assemblée Générale 1948p). D'autres comme la Belgique sont d'accord avec le principe, mais devant la désunion que provoque cette proposition, préfèrent que cette référence soit retirée. Cela ne doit pas être interprété comme un refus de reconnaître l'origine naturelle ou indépendante des droits par rapport au contexte, mais plutôt comme une volonté de ne pas mettre en péril l'universalisme de la Déclaration. Tous ceux qui s'opposent à l'insertion d'une référence à la Nature, à Dieu ou encore à l'Être suprême cherchent ainsi à éviter l'émergence d'un sentiment d'exclusion pour ceux qui auraient des croyances différentes.

Finalement, ni la référence à la Nature et ni la référence à Dieu ne seront incluses dans la Déclaration. Comme Morsink le souligne, l'absence de l'un ou l'autre des deux termes résulte d'un compromis entre deux perspectives irréconciliables et leurs principaux protagonistes. Voyant que les pressions se font de plus en plus fortes pour qu'il retire son amendement, le Brésil accepte, mais à condition de voir disparaître la référence à la nature dans l'article premier. Pour le représentant du Brésil, il s'agit d'une référence aux théories démodées de la loi naturelle (ONU. Conseil économique et social 1948b, 646). De surcroît, il est convaincu que c'est en vertu de Dieu et non de la Nature que les hommes sont doués de raison et de conscience. Par conséquent, si la référence à Dieu est rejetée, la référence à la Nature devrait

elle aussi l'être. Le Brésil cherche ainsi à s'assurer que la perspective matérialiste sous-entendue par le terme « Nature » ne viendrait pas s'imposer devant le vide laissé par l'absence à toute référence divine (ONU. Conseil économique et social 1948b, 766). Dans un esprit de compromis, le représentant du Chili appuie l'amendement belge et demande à ce que le terme nature soit lui aussi retiré. Il affirme que « (p)uisque l'amendement du Brésil a été retiré, il semble qu'il faudrait supprimer (...) les mots « par la nature » (ONU. Assemblée Générale 1948p, 120). La proposition de retirer l'expression « par la nature » sera adoptée par 26 voix contre 4 et 9 abstentions.

Ainsi, la question de l'origine des droits n'a jamais été résolue en 1948. Les délégués ont préféré assurer le caractère séculier et universel de la Déclaration en évitant de se prononcer sur des questions métaphysiques. L'universalisme a été maintenu sans toutefois imposer une justification philosophique particulière des droits.

4.2.2.1.3. *Origine des droits et nature humaine*

Si les représentants sont divisés sur l'identification d'origines métaphysiques des droits, ils sont conscients de la nécessité de préserver l'universalisme du discours. Vraisemblablement, la volonté d'inscrire des traits caractéristiques de l'homme pour justifier les droits était très présente dans l'esprit des rédacteurs de la Déclaration. Ainsi, le représentant de l'Uruguay qui, depuis le début, s'était affiché contre l'insertion de la référence à la nature sous prétexte qu'il n'existe pas « de dénominateur commun pour les peuples du monde entier », reconnaît néanmoins que l'existence des droits est une conséquence de la nature humaine (ONU. Assemblée Générale 1948n, 101). La perspective selon laquelle il est nécessaire de mentionner ces caractéristiques essentielles de l'homme domine les débats. À cet égard, le représentant du Chili affirme que l'article 1 vise à énoncer les attributs essentiels de l'homme (ONU. Assemblée Générale 1948p). Le « but est de

proclamer que la liberté et l'égalité sont des attributs essentiels de la personnalité humaine, que ces droits soient toujours reconnus ou non ». Ce qui suppose que des droits inaliénables doivent être respectés sur la base de ce qui caractérise les êtres humains et qui leur est commun : leur dignité²⁰⁶. La première phrase du préambule est explicite à cet égard et se lit comme suit : « *Considérant* que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde » (ONU 1948).

Cette notion de dignité sera reprise dans l'article 1, adopté par vingt-six voix contre zéro et huit abstentions : « 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 » (ONU. Assemblée Générale 1948q, 125). On y annonce ici la dignité qui se présente comme une justification pour le respect des droits. La référence à la raison et à la conscience présente ces éléments comme étant essentiels à la réalisation de cet absolu universel. Ainsi formulé, l'article 1 offre une perspective morale indépendante de l'homme, mais réalisable par lui seul en vertu de ses caractéristiques « naturelles ».

C'est cette croyance en l'indépendance des droits face aux gouvernements qui garantit leur force morale. C'est d'ailleurs ce que laissent entendre les discours généraux des délégations lors de la Troisième Commission de l'Assemblée générale qui soulignent le caractère moral plutôt que légal de la Déclaration. Roosevelt affirme qu'il s'agit d'une « affirmation des principes fondamentaux qui déterminent les droits imprescriptibles de l'homme destinés à établir la norme vers laquelle doivent tendre tous les peuples et toutes les nations ». (ONU. Assemblée Générale 1948h, 32). Pour le

²⁰⁶ Donnelly affirme que cette notion de dignité humaine est présente et centrale dans toutes les traditions, y compris les traditions non occidentales. Son argument consiste à affirmer que la notion de droits humains est une forme particulière et le propre de l'histoire occidentale comme outil pour protéger la dignité humaine (Donnelly 1982). D'autres ont également affirmé que ce discours trouve racine dans toutes les religions et philosophies (Chun 2001; UNESCO 1948).

représentant de l'Argentine, « elle est la manifestation la plus récente de la marche de l'humanité vers une liberté plus grande » et répond « aux aspirations civiques et sociales de l'humanité » (ONU. Assemblée Générale 1948h, 35). Pour d'autres, la Déclaration représente une « haute manifestation de la conscience humaine » (Équateur), elle constitue une « autorité morale » (Royaume-Uni) pour la conduite des États et des peuples (ONU. Assemblée Générale 1948i, 1948l). L'humanité et son progrès dépendent en quelque sorte des droits qui sont dès lors posés comme aspiration morale à laquelle l'être humain peut parvenir. Certains affirment qu'une violation des droits signifie une violation des principes de la Charte des Nations unies²⁰⁷. Même si les conséquences possibles d'une telle violation varient selon les délégations, elle ne signifie pas moins que les droits des individus ont priorité. Les droits se situent au-delà des pouvoirs étatiques puisqu'ils ont un statut moral supérieur au droit positif. La plupart reconnaissent le caractère moral supérieur des droits individuels sur ceux des États. Cette vision sera d'autant plus forte chez des délégations de la Bolivie, du Brésil, du Panama, du Pakistan et des Philippines. Bien entendu, plusieurs États craignent plutôt qu'il s'agisse d'un prétexte pour transgresser la règle de souveraineté sans nécessairement s'opposer aux droits comme tels²⁰⁸. Par exemple, l'Union sud-africaine affirme que la Déclaration va au-delà des droits fondamentaux généralement reconnus (liberté d'expression, de religion et de parole) (ONU. Assemblée Générale 1948i) et de son côté, le bloc soviétique critique l'absence de certains droits et la forme que prend la Déclaration (ONU. Assemblée Générale 1948k, 1948l). C'est dans cet esprit général que se sont entamées les discussions sur la déclaration lors de la troisième session alors que l'on semble accepter le caractère inaliénable des droits, du moins, de certains droits.

Enfin, au cours des négociations, les racines divines ou naturelles des droits ont laissé la place à une origine qui serait intrinsèque à l'homme. En

²⁰⁷ Par exemple, le Chili, la France, la Chine, l'Australie et le Liban.

²⁰⁸ Entre autres l'Union Sud-Africaine, l'Arabie Saoudite et l'URSS.

effet, alors que les droits existaient en vertu de la volonté de la Nature ou de Dieu, ils sont dorénavant inhérents à l'être humain en vertu de sa dignité qui est devenue la justification première des droits. D'autant plus que les êtres humains y ont accès non plus en vertu de la volonté d'une instance suprême, mais de leur raison et de leur conscience. Ici transparaît une conception particulière de la nature humaine avec des caractéristiques qui constituent la clé de voûte de l'universalité. En mettant de côté les conceptions métaphysiques ou religieuses pour laisser reposer les droits sur la dignité humaine, l'objectif était de préserver ce caractère universel tout en évitant les débats qui auraient pu conduire à la faillite du processus²⁰⁹. Ce qui n'est pas sans rappeler la transition de la loi naturelle vers le droit naturel dont il a été question au chapitre précédent. Dans la section suivante, nous verrons que la raison et la conscience comme essences de cette nature ont persisté même si l'idée qu'il s'agit de traits naturels de l'homme a été rejetée.

4.2.2.2. Le concept de raison

Même si les rédacteurs de la déclaration n'ont pas voulu entrer dans les détails de la justification des droits et qu'un certain consensus sur la nécessité de ne pas faire référence à Dieu, au Créateur ou à la Nature ait émergé, la Déclaration trahit néanmoins un certain point de vue normatif quant à la conception de l'homme qu'elle entretient. La dignité constitue la justification première des droits inaliénables. À cet égard, la raison et la conscience constituent des éléments caractéristiques de tous les hommes qui en permettent la réalisation. L'article premier de la Déclaration stipule d'abord que : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. *Ils sont doués de raison et de conscience* ». Cette formulation suggère que l'homme possède des caractéristiques qui lui sont intrinsèques. La seconde partie de cette phrase quant à elle affirme que c'est en vertu de ces qualités

²⁰⁹ Il en est également question dans la section 4.2.2.4.2. du présent chapitre.

que les hommes « doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (ONU 1948).

Pour comprendre comment la raison et la conscience ont acquis ce statut de caractéristiques propres à l'être humain dans la Déclaration, il importe de retracer les grandes étapes entourant la rédaction de l'article 1. Lors de la première session du Comité de rédaction, Cassin présente cet article de la manière suivante : « Tous les hommes sont frères. Comme êtres doués de raison *et* membres d'une seule famille, ils sont libres et sont égaux en dignité et en droits » (ONU. Conseil économique et social). Cassin souhaitait ainsi accentuer les trois idées fondamentales de liberté, égalité et fraternité que l'on retrouve dans la Déclaration française. Toutefois, certains verront la pertinence d'intégrer la notion de conscience à celle de raison pour définir l'être humain (ONU. Conseil économique et social 1947l pp. 5-6)²¹⁰. Le texte qui sera alors soumis à la Commission des droits sera le suivant « Tous les hommes sont frères. En tant qu'êtres conscients et doués de raison, ils sont membres d'une seule famille. Ils sont libres et égaux en dignité et en droits » (ONU. Conseil économique et social 1947o, 58). Déjà, l'article définit les contours d'une vision particulière de l'homme.

Vraisemblablement, au cours de la cinquantième séance de la Seconde session du Comité de rédaction, l'ensemble des rédacteurs de la Déclaration semble s'accorder pour le retrait de ces termes. Le représentant du Liban s'étonne que l'on veuille enlever les termes « nature, conscience et raison » et déplore qu'après autant de temps, ceux-ci soient de nouveau remis en question (ONU. Conseil économique et social 1948d, 13). Pour lui, il s'agit d'éléments essentiels qui distinguent l'homme des animaux. À son avis, la raison est au cœur du travail de la Commission : « (s)ans la raison, la Commission ne pourrait entreprendre son œuvre; quoi donc de plus « raisonnable » que de mentionner dès le premier article l'élément qui constitue la base même de ce travail » (ONU. Conseil économique et social 1948d, 14).

²¹⁰ Le Royaume-Uni, le Liban et la Chine.

Pour Monsieur Lebeau (Belgique), il n'est pas nécessaire de s'attarder à déterminer les attributs de l'homme dans la Déclaration. L'Inde et le Royaume-Uni abondent dans le même sens lorsqu'ils affirment qu'il s'agit d'une vérité tellement évidente qu'il ne semble pas nécessaire de la mentionner dans le texte de la Déclaration. Monsieur Wilson défend également cette position et souligne que la mention à la raison est d'autant plus superflue que tous ne semblent pas expressément d'accord avec cette idée²¹¹. Le représentant du Royaume-Uni affiche une position de compromis en affirmant que même s'il est en accord avec l'affirmation, à son avis, « ce n'est point là une question qui puisse être réglée par un vote » (ONU. Assemblée Générale 1948o, 14). Dans un effort pour retarder le retrait de ces termes, Malik propose que l'article soit de nouveau soumis aux gouvernements pour observations avant d'être retiré complètement du projet de Déclaration. Il suggère alors de les inclure dans le préambule de la Déclaration. La Chine, la France, les États-Unis, le Royaume-Uni et la Belgique acceptent cette proposition.

Lors de la Troisième session de la Commission des droits de l'homme, l'article 1 sera de nouveau discuté. À cette occasion la pertinence de l'inclusion de la raison et de la conscience est soulevée de nouveau. Ceux qui auparavant avaient défendu la présence de ces termes les jugent désormais superflus. Par exemple, la délégation française proposera une version tout autre de celle présentée au tout début par Cassin et qui avait été reprise dans le projet de Genève. Celle-ci omet de faire référence à la raison et à la conscience et se lit comme suit : « Tous les membres de la famille humaine naissent libres, égaux en dignité et en droits. Ils le demeurent par l'autorité des lois. Ils sont solidaires. Chacun répond de la vie, de la liberté, et de la

²¹¹ La controverse est bien réelle alors que certains jugent cette affirmation comme inopportune. Le représentant Baroody (Arabie Saoudite) souligne que cette affirmation est fautive « l'affirmation selon laquelle tous les êtres humains sont doués de raison et de conscience représente une déclaration trop générale, une déclaration qui n'est pas et n'a jamais été vraie » et que ces termes portent à des interprétations diverses (ONU. Assemblée Générale 1948p, 122).

dignité de tous » (ONU. Conseil économique et social 1948f). La Belgique, le Chili et l'Égypte appuient cette nouvelle version. Pour le représentant du Chili, la phrase qui fait allusion à la raison et à la conscience prête à controverse puisqu'elle semble supposer que c'est en vertu de ces caractéristiques que « les hommes doivent se comporter les uns avec les autres dans un esprit de fraternité » (ONU. Assemblée Générale 1948p, 11). La proposition ne sera finalement pas retenue.

Le Royaume-Uni et l'Inde iront de leur proposition en suggérant un amendement conjoint au texte de Genève et qui préserve ces termes²¹². Devant le malaise qui persiste, plusieurs délégations pencheront en faveur la proposition française. Dans un ultime effort pour renverser la vapeur, le Royaume-Uni et l'Inde acceptent la proposition chinoise de supprimer : « ils sont doués par la nature de raison et de conscience ».²¹³

Malgré ces fortes pressions pour retirer ces termes, Malik maintient sa position. Pour lui, la raison et la conscience constituent des éléments naturels de l'homme et c'est ce qui justifie en quelque sorte que les droits lui soient inaliénables. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il insiste sur la nécessité d'insérer les termes « de par leur nature » afin de s'assurer que la raison et la conscience soient considérées comme caractéristiques naturelles de l'homme. Il juge que l'article premier ne doit pas être compris uniquement comme résumant les droits de la Déclaration, mais comme un « exposé significatif du principe fondamental qui est à l'origine de toutes les autres affirmations et qui doit, en tant que tel, servir de base solide à tous ceux qui le suivent » (ONU. Assemblée Générale 1948h, 119). Il propose que l'article 1 se lise

²¹² Dans le texte de Genève, l'Article 1 se lit comme suit : « Tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués par la nature de raison et de conscience et doivent se comporter les uns envers les autres comme des frères ». L'Inde et la ROYAUME-UNI proposent de modifier le texte ainsi : « Tous les êtres humains, hommes et femmes, naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués par la nature de raison et de conscience et doivent faire preuve les uns vis-à-vis des autres d'un esprit de fraternité » (ONU. Conseil économique et social 1948l).

²¹³ Chang est également d'avis que ces termes devraient être éliminés malgré qu'il ait au préalable insisté pour l'intégration du mot « conscience » dans l'article premier de l'avant-projet proposé par Cassin (ONU. Assemblée Générale 1948o, 13) et qu'il ait affirmé que ces caractéristiques différencient l'homme de l'animal.

comme suit : « Tous les êtres humains, *étant de par leur nature doués de raison et conscience*, sont libres et égaux en dignité, en droits et dans le devoir d'agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (ONU. Assemblée Générale 1948h).

Afin de dissiper les doutes quant à ses intentions et sur la manière dont doit être compris le terme *nature*, il avait précédemment précisé sa pensée de la manière suivante :

Si l'homme était doué de raison et de conscience par l'effet du hasard, on pourrait prétendre que son droit à la liberté et à l'égalité est également accidentel; si l'on croyait que l'essence de l'homme est déterminée par le système social dans lequel il vit, son aspiration à la liberté devrait être subordonnée à l'ordre social. Cependant, si la raison et la conscience sont les caractères qui distinguent l'homme de l'animal, rien ne peut changer le droit essentiel de l'homme à la liberté et à l'égalité. On ne doit pas considérer que l'expression « *par la nature* » fait allusion à quelque puissance extérieure; elle signifie plutôt que la liberté et l'égalité de l'homme se fondent sur sa nature même et en sont inséparables.

Dans ce contexte, le concept de *nature* n'est pas pris au sens d'une force suprême indépendante de la volonté de l'homme. Cette perspective sera reprise par Monsieur Azkoul²¹⁴ lors de la Troisième Commission. Il rappelle la distinction à faire entre l'affirmation selon laquelle les hommes sont doués « *de par leur nature* » plutôt que « *par la nature* » (ONU. Assemblée Générale 1948p, 124)²¹⁵. Cela suppose que la raison est une caractéristique intrinsèque plutôt qu'extérieure à l'homme. Autrement dit, les droits trouvent leur origine dans la nature même de l'être humain plutôt qu'à l'extérieur du sujet. Cette transition est importante et rappelle le changement de conception de la raison qui s'est opéré à l'époque des Lumières alors que le sujet devient la source de l'universalisme qui n'est plus conçu en dehors de son existence²¹⁶. La conception des droits humains qui découlent de la Déclaration reste

²¹⁴ Azkoul est alors représentant le Liban puisque Malik préside la Commission.

²¹⁵ Italiques ajoutés.

²¹⁶ Voir section 3.1.2. du chapitre 3.

profondément rattachée à cette vision qui suggère que la raison fait de l'homme ce qu'il est.

Mais la volonté de consacrer la raison et la conscience comme caractéristiques de la nature humaine apparaît dangereuse pour certains. Pour les représentants de l'URSS et des Philippines, l'un des problèmes ayant permis aux atrocités de la Seconde Guerre de survenir est que certains êtres humains n'étaient pas considérés comme possédant ces caractéristiques (ONU. Conseil économique et social 1947l, 7). Ils craignent que cela nourrisse la discrimination entre des catégories d'êtres humains et par conséquent, le non-respect des droits de ceux qui seraient considérés comme n'ayant pas de conscience et de raison. C'est sur cette base qu'ils s'opposent à la référence à la conscience et à la raison comme caractéristiques fondamentales pour définir l'homme et en tant que préalable à la possession de droits (Morsink 1999, 299).

Finalement, lors de la Troisième Commission, les discussions entourant l'article 1 vont davantage porter sur la question de l'origine divine, naturelle ou séculière des droits plutôt que sur la raison et la conscience. Les termes seront préservés sans pour autant qu'ils soient associés explicitement à la nature de l'homme en raison de l'opposition soulevée par la référence à la Nature dans la déclaration²¹⁷.

Selon Morsink (1999), les rédacteurs auraient préservé cette référence à la raison et à la conscience par respect pour Malik. Toutefois, même si l'emploi de ces termes est maintenu, le sens que Malik souhaitait leur conférer n'a pas résisté alors que la référence à la nature fut retirée au cours de la 100^e séance de la Troisième Commission (ONU. Assemblée Générale 1948w). En effet, selon Malik, la référence à la raison et à la conscience devait être comprise en étroite relation avec une conception particulière de la nature humaine. C'est d'ailleurs ce qu'il avait cherché à souligner en proposant l'expression « *étant de par leur nature* doués de raison et conscience ».

²¹⁷ Il a déjà été question de ces oppositions dans la section précédente du présent chapitre section 4.2.2.1).

Toutefois, en retirant la référence à la nature, l'essence de sa conception de la nature humaine reposant sur la raison et la conscience n'était plus. Ce qui nous fait dire que la référence à la raison et à la conscience dans l'article 1 semble davantage résulter des débats que d'un respect envers Malik puisque l'essentiel de son idée n'a pas été retenu, du moins, dans le texte de l'article 1²¹⁸.

Il peut sembler surprenant que ces termes fassent l'objet d'une telle controverse et surtout que certaines délégations ont changé radicalement leur position en cours de route. Rappelons que la Seconde session du Comité de rédaction survient après que le texte de Genève ait été envoyé aux gouvernements pour commentaires. En réponse aux observations de ceux-ci, la plupart des délégations réajustent le tir face à la Déclaration²¹⁹. Ces revirements chez certaines délégations s'expliquent sans doute par le contexte dans lequel ils surviennent. Au début de l'année 1948, Staline renforce sa mainmise sur l'Europe de l'Est. Cela contribue à alimenter la tension avec les États-Unis au point où le président Harry S. Truman ira jusqu'à affirmer que l'URSS menace la paix et la stabilité internationales. De plus, les travaux de la Commission se déroulent dans un contexte où l'avenir de la Palestine est en jeu et où les pays membres des Nations unies sont divisés sur la question. La recherche d'un consensus et la volonté d'adopter une Déclaration avant que les tensions entre les deux blocs ne paralysent les discussions semblent avoir priorité sur résolution de questions philosophiques fondamentales. Ce contexte de la Guerre froide va également se manifester dans le troisième

²¹⁸ Mentionnons également que lors de la Troisième Commission, le texte proposé par L'Inde et le Royaume-Uni sera voté par étape et que la seconde phrase sera préservée de justesse. Cinq voteront en faveur de la suppression des concepts de raison et de conscience alors que six voteront contre et 6 s'abstiendront. C'est donc de justesse que ceux-ci seront préservés dans la Déclaration avant d'être envoyés à la Troisième Commission de l'Assemblée Générale (ONU. Assemblée Générale 1948o, 16).

²¹⁹ Dans plusieurs cas, le retrait de ces termes semble davantage refléter des directives gouvernementales que la pensée de certains rédacteurs. Par exemple, c'est lors d'une course en taxi que Malik aurait appris que le gouvernement français n'appuierait plus les mots raison et conscience (Glendon 2002, 109). De plus, il affirme qu'il est disposé à accepter la proposition conjointe du ROYAUME-UNI et de l'Inde qui préserve ces termes et ne semble pas insister pour que la version présentée par son gouvernement soit adoptée. Ce qui laisse croire qu'il préfère la formulation du texte de Genève à celle de son gouvernement.

débat entre la place de l'individu et de la communauté dans la vie sociale que nous allons aborder dans la prochaine section.

4.2.2.3. *Individu versus communauté*

La rédaction de la Déclaration se déroule dans un contexte où la Guerre froide en est à ses premiers balbutiements. Toutefois, les principales idéologies en jeu, le libéralisme et le communisme, sont pour leur part déjà bien ancrés et reposent sur des perspectives ontologiques différentes. Chacune offre une perspective qui accorde la primauté à l'individu ou bien à la société dans la définition du monde social. L'étude de ce débat est particulièrement pertinente dans la mesure où elle nous éclairera plus spécifiquement sur la trajectoire parcourue par l'une des deux caractéristiques fondamentales du discours moderne des droits au 20^e siècle : l'individualisme.

Dès la Première Commission des droits de l'homme, la tension entre ces deux conceptions opposées de la relation de l'individu à la société sera soulevée. Le débat sera particulièrement animé entre le représentant de la Yougoslavie, Ribnikar, et le représentant du Liban, Malik. Ribnikar affirme que la Déclaration doit jouer un rôle essentiel dans la définition des rapports entre l'individu et la société au 20^e siècle. À propos de la liberté individuelle, il déclare que celle-ci « ne peut se développer que dans une parfaite harmonie entre l'individu et la collectivité ». Sa perspective n'est pas seulement ontologique, mais également idéologique. Il ajoute que : « (l)'idéal social réside dans l'identité des intérêts de la société et ceux de l'individu ». Ce qui signifie que l'individu n'existe pas en dehors de la société dans laquelle il évolue et qu'il est sujet à sa volonté. À son avis, la Déclaration doit rendre compte de cette nouvelle époque et des changements économiques du siècle dernier. Il faut cesser « de regarder certains principes comme étant éternels » affirme Ribnikar. Il se réfère ainsi aux projets de Déclaration présentés à la

Commission qui concernent essentiellement les « anciens » droits politiques et civils énoncés au 18^e siècle (ONU. Conseil économique et social 1947c, 4)²²⁰.

Lors de la séance qui suit, le débat se poursuit. Malik cherche à défendre une conception complètement opposée à celle du représentant de la Yougoslavie. Pour lui, il existe une « nouvelle forme de tyrannie » : l'État. La Commission échouerait si elle n'insistait pas sur la nécessité de protéger l'individu dans son combat contre l'État. Face à ce conflit entre les représentants yougoslave et libanais, les délégués de la Commission entrevoient la nécessité de ne pas se cantonner dans une position extrême. Ils jugent opportun de préserver l'individu au centre de la Déclaration, tout en considérant ses obligations envers la communauté et en reconnaissant l'importance des droits économiques (ONU. Conseil économique et social 1947d).

Malik se trouve alors isolé. Ce qui ne l'empêche pas de revenir à la charge au cours de la quatorzième séance de la Première Commission. Il craignait que la perspective du représentant de la Yougoslavie ne prenne le dessus et que la société se voie accorder la primauté face à l'individu. Il propose alors quatre principes qui réaffirment la centralité de l'individu et qui, en aucune circonstance, ne devraient être répudiés par la Charte²²¹. Alors que l'URSS s'oppose instantanément à ces exigences, l'Inde et les États-Unis approuvent ces principes sans condition. Le Royaume-Uni aura quant à lui une position plus réservée en soulignant l'importance des obligations pour limiter les libertés individuelles. Le représentant affirme que « la co-existence et l'inter-solidarité de l'État et de l'individu » sont centrales. Cassin appuie

²²⁰ *L'American Federation of Labor*, une organisation de travailleurs étatsunienne, réplique que la liberté individuelle n'est pas une idée périmée, cherchant à démontrer que la défense des travailleurs n'équivaut pas automatiquement à une adhésion à l'idéologie communiste (ONU. Conseil économique et social 1947c, 4).

²²¹ Les principes sont les suivants : 1) la personne humaine existe antérieurement à tout groupe, dont elle peut faire partie, qu'il soit racial, national ou autre; 2) la personne humaine ne possède rien de plus sacré et de plus inviolable que son esprit et sa conscience, qui lui permettent de voir la vérité, d'être libre de choisir et d'exister; 3) toute pression sociale provenant de l'État, de la religion ou de la race, qui entraînerait automatiquement le consentement de la personne humaine est répréhensible; 4) le groupe social auquel il appartient peut avoir tort ou raison, comme la personne humaine elle-même. C'est la personne qui en est le seul juge (ONU. Conseil économique et social 1947e pp. 3-4).

cette perspective tout en considérant que l'individu est avant tout un être social et qu'il importe de ne pas sous-estimer ses droits sociaux (ONU. Conseil économique et social 1947e, 6).

Le représentant de l'Australie, William Hodgson, tente de mettre un terme au débat en affirmant qu'il lui semble que, malgré les nuances exprimées, « les membres de la Commission reconnaissent tous que les droits de l'individu doivent être subordonnés à ceux de la communauté nationale, comme de la communauté internationale ». Il suggère que ce principe guide le Comité de rédaction dans son travail » (ONU. Conseil économique et social 1947e). Mais Malik renchérit en affirmant que dans son intervention précédente, il était question de « personne humaine » et non pas d'individu. Selon lui, la personne humaine n'a pas été créée pour l'État, mais bien le contraire²²². Ce à quoi Cassin répond qu'il est vrai que la liberté de conscience de la personne est centrale et que c'est ce qui définit la dignité²²³.

Voyant l'impasse dans laquelle conduit ce débat ontologique, les représentants vont chercher à éviter le sujet tout au long du processus de rédaction de la Déclaration. Par contre, même si la question n'est pas directement abordée, elle continuera de se manifester sous différentes formes au cours des discussions. Ainsi, la relation entre la communauté et l'individu sera indirectement débattue par l'entremise de la place que devrait se voir accorder l'État dans la protection des droits sociaux et économiques d'un côté et par l'intégration de la notion de devoirs dans la Déclaration de l'autre.

4.2.2.3.1. *L'État et les droits sociaux et économiques*

²²² Mais il faut mentionner que même si Malik semblait adopter la position des pays plus libéraux (États-Unis) pour qui la place de l'individu est centrale, ce n'était pas le cas. D'ailleurs, en cours de route, il tient à clarifier sa perspective en affirmant la centralité de la famille au sein de la communauté (section 4.2.2.1.1. du présent chapitre). C'est plutôt la crainte d'un État trop présent qui motive sa volonté de défendre à tout prix la centralité de la personne. Comme il le mentionne, « (l)État insiste sur les devoirs et les obligations de l'individu à son égard. C'est là également un danger sérieux car l'homme n'est pas l'esclave de l'État et n'existe pas pour servir que lui » (ONU. Conseil économique et social 1948p pp. 7-8).

²²³ C'est également pour cette raison que Cassin appuie Malik dans sa défense de la famille comme fondement de la société. Voir section 4.2.2.1.1. du présent chapitre.

Dans le contexte de la Guerre froide, la place de la communauté dans la vie de l'individu se manifesterait également lorsqu'il sera question des droits socioéconomiques et du rôle de l'État dans la garantie de ces droits. Si l'une des plus grandes nouveautés de la Déclaration de 1948 par rapport aux déclarations précédentes est d'inclure les droits économiques et sociaux, la question de savoir comment les respecter est, elle aussi, nouvelle. En effet, alors que les droits politiques et civils requièrent une intervention minimale, les droits sociaux et économiques demandent quant à eux, une intervention plus grande de la part de la communauté politique²²⁴.

Étant donné le caractère particulier de ces derniers droits, les pays communistes cherchent constamment à souligner l'importance du rôle de l'État pour assurer le respect de ceux-ci. Le positionnement idéologique soviétique sur ce point sera perceptible dès la première session du Comité de rédaction. Lors de cette session, Vladimir Koretsky, alors représentant de l'URSS, affirme à propos de la Déclaration qu'« elle ne doit pas tendre à séparer l'homme du milieu social, mais plutôt à créer des hommes libres dans le cadre d'une société libre » (ONU. Conseil économique et social 1947n, 7). L'État occupe une place centrale dans la réalisation de cette société libre. Mais la particularité de cet argument est qu'il repose sur un raisonnement ontologique de fond où le social a préséance sur l'individu. C'est pourquoi le débat des droits sociaux et économiques s'inscrit dans le cadre d'un débat plus large qui met en doute le caractère central de l'individu tel qu'il avait été imaginé dans les déclarations précédentes²²⁵. Toutefois, si la plupart des représentants rejettent la prépondérance de l'État dans la vie sociale des individus, ils ne rejettent pas nécessairement la perspective ontologique qu'elle sous-entend²²⁶.

Cette interrelation entre les deux débats fera en sorte que les

²²⁴ Les premiers renvoient en quelque sorte au concept de liberté négative développé par Berlin et les seconds, aux libertés positives (Berlin 1969).

²²⁵ Entre autres, dans les déclarations française et américaine du 18^e siècle. Voir section 3.1.1.4. du chapitre précédent à ce sujet.

²²⁶ Taylor avance qu'il n'y a pas automatiquement une adéquation entre les perspectives ontologique et idéologie défendues. Voir dans *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* (Taylor 1989).

arguments présentés par les représentants communistes trouveront souvent résonance auprès de certains pays, entre autres, auprès des pays d'Amérique latine. En effet, lorsque cela prend la forme d'une lutte pour la justice économique, cette perspective parvient à trouver de nombreux adeptes en dehors du bloc soviétique. C'est d'ailleurs sur la base de cette défense des droits économiques que l'URSS va chercher à faire prévaloir la place de l'État dans la Déclaration. Toutefois, si ces pays sont prêts à accorder une plus grande place à la communauté dans la définition des rapports entre la société et l'individu, ils ne souhaitent pas pour autant que l'État envahisse *tous* les aspects de la vie sociale.

Cette question occupera une place centrale dans le contexte de la Guerre froide alors que les pays communistes cherchent à défendre une « nouvelle » conception de l'égalité qui ne soit plus seulement une égalité en droits, mais une également réelle au niveau économique. Les délégations communistes insistent à plusieurs reprises sur le caractère désuet de la conception des droits véhiculée entre autres par les États-Unis et le Royaume-Uni. L'argument séduit à la fois ceux qui sont en faveur de l'intégration des droits sociaux et économiques et ceux qui, comme la Chine, défendent une vision plus communautarienne de la vie sociale.

Face à la menace de l'omniprésence étatique que sous-entend l'argument économique des pays communistes, les pays favorables à une plus grande place pour la communauté chercheront à circonscrire le rôle de l'État en posant des limites à sa capacité d'intervention dans la vie sociale. À cet égard, les États-Unis joueront un rôle central. Même si les États-Unis sont d'accord avec l'intégration de droits économiques, ils ne souhaitent pas de précisions quant à la manière dont ceux-ci seront réalisés (ONU. Conseil économique et social 1948i). Selon eux, il ne revient pas à la Déclaration de préciser la place que devrait avoir le gouvernement dans la réalisation de ces droits (ONU. Conseil économique et social 1948k, 6)²²⁷. Le Royaume-Uni

²²⁷ Par exemple, la question du droit au travail rencontrera leur opposition puisque pour eux, il ne revient pas à l'État de garantir le travail aux citoyens.

cherche aussi à éviter l'engagement étatique à tendance égalitariste. Sur ces questions, les deux blocs se confrontent abondamment. C'est pour cette raison que le représentant du Chili, Sant Cruz, insistera à plusieurs reprises sur la nécessité de définir à priori la relation de l'État et de l'individu afin d'éviter de supposer que les droits économiques et la liberté individuelle soient perçus comme des antagonismes naturels (comme le contexte de la Guerre froide les présente). En effet, il affirme qu'il existe différentes conceptions de la relation entre l'individu et l'État que ce soit en URSS, aux États-Unis ou au Chili. Il souligne l'importance de définir les relations entre l'individu et l'État afin de préciser ce que sont les droits de l'homme (ONU. Conseil économique et social 1948p pp. 5-6). La Chine de son côté, sans aller jusqu'à défendre une position similaire aux bloc soviétique, met en garde contre la tendance à présenter l'État « comme le premier ennemi des hommes » et à opposer « directement ou indirectement, l'individu à la communauté » (ONU. Conseil économique et social 1948m, 8).

La volonté de se distinguer par rapport à la position soviétique se renforce au fur et à mesure que les travaux avancent. Lors de la Troisième Commission de l'Assemblée générale, certains pays d'Amérique latine (Bolivie, Panama, Costa Rica) indiqueront clairement leur position en soutenant que l'individu ne devrait pas être subordonné à la souveraineté étatique. Le représentant du Chili (Cruz) va d'ailleurs préciser que l'esprit du projet de la déclaration implique que les « intérêts de l'individu passent avant ceux de l'État » pour empêcher l'État de « priver l'individu de sa dignité et des droits fondamentaux » (ONU. Assemblée Générale 1948j). Néanmoins, tout au long des négociations, ces pays vont insister sur l'importance de souligner les devoirs de l'individu en s'inspirant de la Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme ou la Déclaration de Bogotà²²⁸.

4.2.2.3.2. *Les droits et les devoirs des individus dans la communauté*

²²⁸ Le chapitre deux de la Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'Homme est réservé à l'énumération des devoirs de l'individu (OÉA 1948).

À plusieurs reprises, l'URSS insiste sur la nécessité d'énoncer clairement le rôle de l'État dans la protection de chacun des droits exprimés dans la Déclaration. Il déplore que ceux-ci ne s'engagent pas explicitement à cet égard²²⁹. Mais cette défense acharnée de l'État sur la base d'un argument communautarien fait craindre le pire. Plusieurs, Malik en tête, craignent qu'en accordant une trop grande valeur à la communauté, l'étatisme ne puisse trouver une justification au sein la Déclaration. Cette crainte se manifesterait également lorsque la nécessité d'intégrer les devoirs aux droits dans la Charte se présente. Ce point sera abordé lorsqu'il sera question de l'article 27 de la Déclaration. Pour certains, la Déclaration n'accorde pas suffisamment de place aux devoirs alors que d'autres craignent que cela ne devienne une justification pour garantir la primauté de l'État sur l'individu.

Lorsque les débats concernant les devoirs sont entamés au cours de la Troisième Commission, le représentant de la France rappelle que les devoirs de l'individu envers sa communauté sont mentionnés dans l'article 27 de la Déclaration qui se lit alors comme suit :

1. L'individu a des devoirs envers la communauté qui lui permet de développer librement sa personnalité.
2. Dans l'exercice de ses droits, chacun n'est soumis qu'aux limitations nécessaires pour assurer le respect des droits d'autrui et satisfaire aux exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique (ONU. Conseil économique et social 1948h, 14).

Selon lui, cette référence n'occupe pas la place qui lui revient et propose que l'article soit déplacé après le préambule.

D'autres sont également de cet avis. Dans un ultime effort pour intégrer les devoirs dans la Déclaration, la délégation cubaine demande à ce

²²⁹ Comme le mentionne Glendon concernant la position du bloc soviétique : « they called it « overly juridicial » but complained that it lacked effective legal guarantees » (Glendon 2002). S'il peut sembler paradoxal que l'URSS affirme d'une part que la déclaration n'ait pas assez de mordant et d'autre part, qu'il faut à tout prix préserver la souveraineté nationale, cela résulte d'une volonté de vouloir renforcer simultanément le rôle de l'État et le caractère primordial de la communauté sur l'individu.

qu'un comité composé de plusieurs pays d'Amérique latine étudie simultanément les textes de l'avant-projet de la Déclaration et de la Déclaration de Bogotà (ONU. Assemblée Générale 1948i). Cette requête sera appuyée par la République Dominicaine, l'Argentine, le Paraguay, le Pérou, le Venezuela de même que par l'Égypte (ONU. Assemblée Générale 1948k, 60). Cette proposition ne sera pas retenue par crainte d'un ralentissement des travaux. Cruz (Chili) rappelle que la Déclaration est le fruit de deux années de travail. Il s'oppose à cet amendement et affirme que la Déclaration, dans sa forme actuelle, intègre déjà plusieurs articles de la Déclaration de Bogotà. Il souligne que celle-ci est le fruit d'un consensus entre plusieurs États et qu'elle ne doit pas être l'unique reflet de la pensée d'un État ou d'un groupe d'États (ONU. Assemblée Générale 1948k, 50). Cela équivaudrait, selon Cassin, à rompre le caractère universel de la Déclaration (ONU. Assemblée Générale 1948k, 1948l). Bien que la Déclaration de Bogotà ait largement inspiré les travaux des rédacteurs, son format qui accorde une grande place aux devoirs ne sera pas retenu.

Malgré tout, le représentant cubain persiste et soumet son amendement qui vise à modifier l'article 27 qui, « tel qu'il est conçu, tend à accorder une trop grande importance au côté individualiste du caractère de l'homme » (ONU. Assemblée Générale 1948t, 642)²³⁰. Pour lui, comme pour plusieurs délégations, il apparaît nécessaire de reconnaître que l'individu vit en société et qu'à ce chapitre, il n'a pas que des droits, mais également des devoirs. Il faut, affirme-t-il « rappeler à l'individu qu'il est un membre de la société et qu'il doit affirmer sa qualité d'être humain en reconnaissant

²³⁰ La délégation cubaine suggère d'ajouter le texte suivant :

« Le respect du droit de tous exige l'accomplissement du devoir de chacun. Dans toute activité sociale et politique de l'homme, les droits et les devoirs sont indissolublement liés les uns aux autres. Si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté. »

« Les devoirs d'ordre juridique présument d'autres devoirs d'ordre moral qui aident à les concevoir et leur servent de fondement. »

« Il est du devoir de l'homme d'exercer, de maintenir et de favoriser la culture par tous les moyens dont il dispose, parce que la culture est la plus haute expression sociale et historique de l'esprit. »

« La morale étant le résultat le plus noble de la culture, il est du devoir de chacun de toujours la respecter » (ONU. Assemblée Générale 1948f, 2). »

clairement les devoirs qui sont les corollaires de ses droits.» (ONU. Assemblée Générale 1948u, 656). La Chine insiste également sur l'importance des devoirs qui sont en fin de compte le lien qui unit l'individu et la communauté. Selon le représentant Chang, « c'est la conscience de son devoir qui permet à l'homme de parvenir à une haute qualité morale » (ONU. Assemblée Générale 1948m, 87). La Syrie, l'Égypte et les Philippines vont dans le même sens. En insistant sur la référence aux devoirs de l'individu, ces pays cherchent en tout premier lieu à souligner le caractère communal de la vie sociale.

De son côté, l'URSS cherche en vain à limiter l'espace individuel au profit de l'État en proposant d'amender le paragraphe 2 de l'article 27 et d'y ajouter « ainsi qu'aux justes exigences de l'État démocratique » après les mots « société démocratique » (ONU. Assemblée Générale 1948g, 1). Le représentant des Philippines, M. Aquino, s'opposera avec vigueur à la proposition de l'URSS de limiter les droits aux « justes exigences de l'État démocratique ». Il soutient qu'une telle formulation pourrait servir de prétexte à « supprimer toutes les libertés et tous les droits individuels contenus dans la déclaration (ONU. Assemblée Générale 1948u, 648). La Grèce et le Liban défendent également cette position (ONU. Assemblée Générale 1948u, 649 et 51). Au cours de la séance suivante, Pavlov cherche à rassurer les membres de la Commission en affirmant que l'objectif d'une telle reformulation est d'éviter les abus que pourrait faire l'individu de ses droits dans la communauté (ONU. Assemblée Générale 1948u, 657). Mais cela ne suffit pas et plusieurs craignent l'interprétation que le bloc soviétique pourrait faire des devoirs étant donné l'espace prépondérant qu'occupe l'État dans leur conception de la vie sociale²³¹. Afin d'éviter que l'étatisme de l'URSS ne trouve ancrage dans la Déclaration, les États-Unis élaboreront

²³¹ En effet, la volonté de l'URSS de garantir à l'État un espace plus grand fait craindre le pire. Selon Pavlov, dans les États socialistes, les intérêts des individus correspondent aux intérêts de l'État. Dans ce cas, les devoirs des individus risquent d'être interprétés comme les devoirs des individus envers l'État et comme un patriotisme préjudiciable aux individus. En fin de compte, cela équivaldrait à offrir à l'État une justification pour violer les droits.

également une proposition qui souligne l'importance de la liberté²³². Elle sera appuyée par un nombre important de délégations, dont la Nouvelle-Zélande, la Syrie, le Brésil, le Royaume-Uni, les Philippines, la Grèce (avec un bémol) et le Liban.

Visiblement, plusieurs délégations sont d'accord avec la perspective communautarienne que sous-tend l'intégration de devoirs dans la Déclaration. Mais pour eux, l'expression de cette vie communale est généralement limitée par l'ordre public, le bien-être général ou encore, par la morale et non pas par l'« État démocratique » comme le propose l'URSS. Plusieurs craignent que ces devoirs deviennent un prétexte pour imposer des limites aux individus. Dans ce contexte, la Déclaration deviendrait un autre document traitant des relations entre États plutôt qu'un document traitant des droits des individus. Devant cette crainte, la plupart des délégations n'insisteront pas sur l'intégration des devoirs dans le document. Cette volonté de faire prévaloir la primauté de l'individu sur l'État dominera les débats et sera finalement cimentée par la proposition conjointement présentée par la France et l'Égypte qui conduira à l'ajout du 3^e paragraphe de l'article 27 (qui deviendra l'article 29) : « Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations unies » (ONU 1948). Cette formulation trouve ses fondements plus particulièrement dans la volonté de la France de repousser les limites des droits individuels en les associant non plus seulement à la communauté politique, mais également à la communauté humaine²³³.

²³² Les États-Unis proposent de modifier le texte de la manière suivante : article 27 « 2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations nécessaires pour assurer le respect des droits d'autrui et satisfaire aux exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique » (ONU. Assemblée Générale 1948b, 2).

²³³ Selon Cassin, le gouvernement qui place ainsi l'individu avant l'État pense en terme de communauté humaine. Il affirme que : « Dans l'accomplissement de leurs fonctions, les membres de la Troisième Commission ne doivent pas oublier qu'ils ne sont pas seulement les représentants de l'humanité tout entière. Il leur incombe de faire valoir certains droits, tels que le droit d'asile, le droit la nationalité qui n'ont été proclamées jusqu'ici que par certaines constitutions nationales, mais qui doivent être accordés, non par l'État, mais par la communauté humaine » (ONU. Assemblée Générale 1948k, 62).

4.2.2.3.3. *Au-delà de la communauté politique et étatique*

Devant la menace que représentait l'interprétation communautarienne des pays communistes, les représentants ont ressenti la nécessité de réaffirmer la place centrale de l'individu dans la Déclaration. L'une des caractéristiques fondamentales du discours moderne des droits, l'individualisme, fut alors réaffirmée face à la communauté. Même si la plupart des pays ne rejettent pas l'ontologie sociale communautarienne, ils semblent néanmoins craindre qu'elle offre une justification pour mettre un frein à l'exercice des droits dans des régimes totalitaires. Dans ce contexte, il ne fait nul doute que le débat idéologique entre les deux grandes puissances ait eu une influence sur le processus de rédaction de la Déclaration. Voyons maintenant si c'est le cas pour le dernier débat.

4.2.2.4. *Universalisme et pluralisme*

Le caractère universel des droits n'a pas toujours été reconnu. Comme il en a été question dans le chapitre précédent, au 19^e siècle, on assiste à un rejet des idées des Lumières et à une effervescence des particularismes²³⁴. Le repli des nations sur elles-mêmes est souvent perçu comme l'un des facteurs ayant entraîné le monde dans les conflits mondiaux du début du 20^e siècle. Après la Seconde Guerre, un certain *momentum* entourant la nécessité de soutenir l'universalisme semble prévaloir et c'est dans ce contexte que le discours des droits émerge sur la scène politique internationale. L'universalisme se présente comme un élément clé de ce discours puisqu'il garantit aux droits la force morale qui leur revient. Retirer cette caractéristique sur la base de la primauté des particularités culturelles équivaut à affirmer qu'il n'existe pas de normes morales supérieures à partir desquelles les comportements et actions peuvent être évalués. Autrement dit, sans ce caractère universel, les droits humains perdent leur statut légitime de guides moraux. Toutefois, dans un monde pluraliste où plusieurs cultures coexistent, l'universalisme

²³⁴ Voir section 3.1.4.2. du chapitre 3.

peut être perçu comme une forme de monothéisme et représenter une menace pour certains. Il en va de même pour le discours des droits humains qui prétend être universel²³⁵. Comme nous le verrons dans cette section, cela n'ira pas de soi lors de processus de rédaction alors que l'universalisme sera remis en question sous trois angles principaux. D'abord par les intellectuels et les principaux rédacteurs de la Déclaration, ensuite, par un questionnement sur la signification de l'universalisme et enfin, par la volonté de réaffirmer le principe de souveraineté.

4.2.2.4.1. *Universalisme et diversité*

Dès lors que le processus de rédaction de la Déclaration fut enclenché, plusieurs voix s'élèveront pour mettre en garde les rédacteurs contre l'ethnocentrisme qui les guette. Dans un mémo envoyé à la Commission des droits, l'*American Anthropological Association* souligne qu'en raison de la diversité qui caractérise les relations entre les sociétés, le problème que doivent résoudre les membres de la Commission est le suivant: « How can the proposed Declaration be applicable to all human beings, and not be a statement of rights conceived only in terms of the values prevalent in the countries of Western Europe and America? » (*American Anthropological Association* 1947, 539)²³⁶.

235 L'existence même de normes morales universelles a toujours été difficilement réconciliable avec la sécularisation graduelle de la connaissance. Néanmoins, la tradition de la loi naturelle est demeurée au cœur de la pensée philosophique de plusieurs philosophes depuis les Lumières et a ainsi contribué à garantir l'universalisme des droits en soutenant leur caractère universel. Ce caractère universel rend possible l'existence d'une perspective morale au-delà de l'individu et du particulier et c'est pourquoi, la nécessité de justifier les droits s'est manifestée sous diverses formes, que ce soit Dieu, le Créateur, la Nature ou la raison. L'universalisme constitue la perspective à partir de laquelle un jugement moral peut être posé. Mais pendant l'élaboration de la Déclaration universelle de 1948, les débats ont porté surtout sur la justification des droits plutôt que sur leur caractère universel et afin d'éviter les débats et pour parvenir au consensus, le terme droits naturels a été remplacé par droits humains afin d'éviter la référence à la Nature, ou toute conception métaphysique des droits (Freeman 2002, 35).

236 Très tôt dans le processus, la crainte que les valeurs européennes et américaines se voient accorder une prédominance se manifeste auprès des membres les plus influents. Lors de la première session de la Commission, il fut décidé qu'un premier brouillon devrait être rédigé et soumis à la Seconde session par un comité formé de trois membres de la Commission aidé

Le document préparé par l'UNESCO manifeste également une grande sensibilité pour la diversité. En 1947, l'organisation convoque un Comité spécial sur les principes philosophiques des droits humains (UNESCO 1947). L'objectif était de « procéder à un examen des fondements intellectuels d'une Déclaration moderne des Droits de l'Homme », et ce, dans le but de permettre à l'ECOSOC d'identifier les pistes d'accords de même que les éléments de désaccords possibles (UNESCO 1947, 4). La première étape fut de demander à 150 philosophes de diverses régions du monde et aux Commissions nationales pour l'éducation, la science et la culture de présenter leur perspective des droits. Près de 70 ont répondu à l'appel. La seconde étape visait à faire ressortir les différents fondements philosophiques et idéologiques qui pourraient constituer une entrave au travail de la Commission. Comme le rapport le mentionne :

(u)n examen des fondements d'une déclaration des Droits de l'Homme doit donc servir d'une part à révéler les principes communs sur lesquels se fonde la déclaration, et d'autre part, à prévoir quelques-unes des difficultés et des oppositions qui se feront jour, et qui, en l'absence d'un tel examen, pourraient retarder ou émecher la réalisation d'un accord sur les droits fondamentaux inscrits dans la déclaration (UNESCO 1947, 4).

Conscient de la diversité qui caractérise le monde, le Comité spécial reconnaît l'existence d'une base commune sur laquelle peut s'édifier la Déclaration. Sans rechercher un accord doctrinal, l'esprit de ce rapport est plutôt de prévenir les obstacles. En dépit de la foi des philosophes en la dignité humaine et de leur accord sur l'importance que chacun accorde au bonheur, ils ne sont pas nécessairement d'accord sur la manière de justifier les droits. Le Comité reconnaît que les divergences sur les interprétations peuvent

par le Secrétariat. Roosevelt, Malik et Chang furent décernés à ce titre. Roosevelt invita Malik, Chang et Humphrey pour un thé le weekend suivant l'ajournement de la session de la Commission. Chang souligne l'importance pour la Déclaration de ne pas seulement refléter les idées occidentales. Il affirme que le Secrétariat devrait étudier le confucianisme avant de rédiger un tel document. Ces paroles étant dirigées vers Malik aux dires de Roosevelt et Humphrey.

persister. Ainsi, tout en reconnaissant les différences, le Comité conclut sur l'existence de principes universels communs à tous les hommes.

Dans la préface du document réunissant les textes des personnes sollicitées afin d'avoir leur avis sur la question des droits, Jacques Maritain rappelle un discours qu'il avait fait à la Deuxième conférence de l'UNESCO où il mentionnait que l'accord était possible entre différentes écoles de pensée.

Parce que la finalité de l'UNESCO est une finalité pratique, l'accord des esprits peut s'y faire spontanément, non pas sur une pensée spéculative, mais sur une commune pensée pratique, non pas sur l'affirmation d'une même conception du monde, de l'homme et de la connaissance, mais sur l'affirmation d'un même ensemble de convictions concernant l'action.

Pour lui, la formulation des droits doit être pratique plutôt que théorique, craignant que la dernière approche ne soit en fin de compte contestée puisqu'elle restaurerait « une doctrine parmi les autres, acceptée par ceux-ci, rejetée par ceux-là, et ne pourrait prétendre à s'assurer de fait un domaine universel sur les esprits » (UNESCO 1948, IV).

La volonté de trouver des racines communes pour les droits et d'éviter les abstractions philosophiques se manifesterait également à travers l'ébauche de l'avant-projet présenté par Humphrey, au Comité de rédaction. À partir d'une étude comparative des différentes constitutions des États, John Humphrey rédige un premier brouillon de la Charte²³⁷. Pour ce faire, il s'inspire des constitutions des États membres de l'organisation, petits ou grands, et il identifie les articles leur étant communs. Ce document comprenant 408 pages renvoie autant que possible aux différentes provisions des constitutions et documents existants pour chacun des articles proposés.

²³⁷ Pour ce faire, il s'inspire des travaux de l'*American Law Institute* qui publie un rapport sur les différentes clauses des droits humains à l'intérieur de constitutions nationales (Burgers 1992, 473). Il est intéressant de noter que pour Humphrey, le brouillon de la Déclaration n'est basé sur « no philosophy whatsoever » puisqu'il s'est inspiré des différentes constitutions de ce monde (Humphrey cité dans Glendon 1999, 2).

Cet avant-projet est avant tout le fruit d'un travail empirique plutôt que d'une perspective philosophique particulière. D'ailleurs lorsque le colonel Hodgson (Australie) interroge Humphrey au sujet des principes adoptés et de la doctrine sur laquelle s'appuie l'avant-projet, ce dernier affirme que le document ne s'appuie sur aucune doctrine particulière :

Le Secrétariat a simplement préparé un avant-projet destiné à servir de base de discussion pour le Comité de rédaction. Il s'est efforcé d'inclure tous les droits mentionnés dans les diverses constitutions nationales et dans les diverses propositions relatives à une déclaration internationale des droits de l'homme (ONU. Conseil économique et social 1947q, 5).

Au départ, l'universalisme du document repose davantage sur ce qui existe que sur une doctrine particulière. Maritain, cherchant à résumer l'esprit dans lequel a été rédigée la Déclaration cite les propos de certains représentants : « nous sommes d'accord sur ces Droits, mais à condition qu'on nous ne demande pas pourquoi » (UNESCO 1948, II). Ainsi, la Déclaration de 1948 recherchait l'universalisme d'un point de vue pragmatique plutôt que théorique et cherchait à établir des principes généraux suffisamment ouverts pour en permettre l'interprétation. Différentes interprétations de l'universalisme pouvaient coexister sans pour autant que cela ne mette en doute son existence (Samnoy 1993 pp. 84-5)²³⁸.

4.2.2.4.2. *Universalisme empirique ou philosophique*

Au cours des négociations ayant mené à l'adoption de la Déclaration, certains vont ressentir le besoin de poser des limites à l'universalisme en précisant constamment son origine et son caractère empirique. Jusqu'à la toute fin du processus, l'URSS s'efforce de rappeler que la Déclaration s'édifie sur la base d'un compromis. Au cours de la Troisième Commission, le représentant Pavlov rappelle les divergences philosophiques et idéologiques qui persistent

²³⁸ C'est également dans cet esprit que la volonté de préserver la sécularité de la Déclaration a prévalu. Voir section 4.2.2.1. du présent chapitre.

lorsque les discussions évoluent autour du paragraphe 6 du Préambule. Il affirme que la phrase suivante : « Considérant que cet engagement (le respect effectif et universel des droits de l'homme et des libertés fondamentales (paragraphe 5) ne peut être rempli que par une conception commune de la nature des droits et libertés » peut laisser croire en l'absence de différences. Pour lui, « le paragraphe 6, dans sa rédaction actuelle semble exiger une unité de pensée, de conception impossible à réaliser ». Il insiste sur le rôle de la coopération dans l'atteinte de cette communauté de pensée et manifeste de la sorte sa crainte d'une conception universelle moniste qui chercherait à s'imposer sur les autres (ONU. Conseil économique et social 1948e).

À la suite de cette déclaration du représentant de l'URSS, les États-Unis précisent que l'atteinte d'une compréhension des vues est le but à réaliser plutôt qu'un état de fait. Ils rappellent que la déclaration énumère « les droits fondamentaux valables pour tous les hommes » et à leur avis, « il ne peut y avoir de compromis sur les principes fondamentaux » (ONU. Assemblée Générale 1948h, 33). Ils cherchent ainsi à réaffirmer l'universalisme de la Déclaration en mettant l'accent sur l'appartenance de ces droits à tous les hommes plutôt que sur la déclaration comme résultat d'un compromis. La mention de cette perspective vient à point à un moment où l'URSS cherche à relâcher le caractère fondamental de certains droits en mettant l'accent sur le caractère consensuel de la déclaration. L'URSS cherche de la sorte à se réserver le droit de ne pas appliquer certains principes sous prétexte qu'ils leur auraient été imposés plus que ceux-ci n'auraient été acceptés par eux. C'est d'ailleurs pour cette même raison qu'ils vont insister sur le fait que leurs propositions d'amendements aient toutes été refoulées lors du processus de rédaction. La Déclaration ne leur appartient pas et n'est pas universelle.

L'Union sud-africaine s'oppose également à l'universalisme prétendu du document. Pour eux, il est clair que cette Déclaration ne traite pas que des droits fondamentaux. Les droits économiques n'entrent pas dans cette catégorie et craignent que l'inflation de droits ne fasse en sorte que les droits

de l'homme deviennent « un simple cliché ou mot d'ordre » (ONU. Assemblée Générale 1948i). Le représentant pense qu'étant donné que l'idée d'égalité naturelle n'existe pas, la Déclaration ne peut pas être universellement applicable. En d'autres termes, étant donné les différences religieuses, sociales, etc. il est impossible d'envisager qu'une déclaration universelle puisse exister (ONU. Assemblée Générale 1948m).

On peut y constater les germes de l'argument relativiste, mais celui-ci ne sera pas formulé sur une base strictement culturelle. C'est plutôt l'Arabie Saoudite qui insistera pour dire que cette conception des droits est le fruit de l'héritage occidental. Lors de la Troisième session de la commission, le représentant Baroody indique que « la Déclaration se fonde dans une large mesure, sur la culture occidentale, qui diffère à bien des égards, de la culture orientale ». Il ajoute cependant que cela ne les rend pas incompatibles (ONU. Assemblée Générale 1948j, 49). Comme nous le verrons dans les prochaines sections, ce n'est qu'au moment de la Conférence de Vienne que l'argument culturaliste par opposition à l'universalisme gagnera en popularité²³⁹. Toutefois, la crédibilité de cet argument sera mise en doute entre autres parce que le Pakistan présente une autre perspective à ce sujet et que les pays arabes ne vont pas emboîter le pas sur cette question. Ces derniers vont plutôt s'opposer plus spécifiquement à l'article concernant le mariage le jugeant opposé à l'Islam. L'Arabie Saoudite s'abstiendra néanmoins de voter en faveur d'une Déclaration culturellement inadaptée à ses particularités.

À l'exception du bloc soviétique, de l'Union Sud-Africaine et de l'Arabie Saoudite, tous semblent s'accorder pour affirmer que les droits ont une valeur extérieure à l'État et à la société et qui rend compte de cet universalisme. Si cette perspective prédomine chez les États, certains n'hésiteront pas à rappeler que la Déclaration se fonde sur des vérités universelles, dont la dignité humaine. L'importance de relaxer la perspective selon laquelle la Déclaration ne serait que le résultat de compromis entre

²³⁹ Il aura fallu entre autres, l'expérience des luttes anticoloniales et les mouvements d'autodétermination pour animer ce sentiment. Voir section 4.3.1. du présent chapitre.

gouvernements se fit sentir afin que justement, la dimension universelle qui constitue la légitimité de ce discours ne soit pas complètement mise en cause. D'ailleurs, la représentante des États-Unis soulignera lors de la Troisième Commission qu'il ne peut y avoir de compromis sur les droits fondamentaux, cherchant ainsi à établir certaines limites au pluralisme. L'esprit dans lequel on cherche à réaffirmer l'universalisme de la Déclaration est également perceptible par la déclaration des Philippines pour qui « les idées philosophiques dont s'inspire la déclaration valent pour tous les peuples et pour toutes les nations et sont universellement acceptées » (ONU. Assemblée Générale 1948d, 868).

Malgré le pluralisme auquel il est fortement attaché, Chang sent qu'une telle position pourrait être interprétée à l'extrême et mettre en cause le consensus qui règne autour du caractère universel des droits. Pour cette raison, il s'empresse de souligner que les cultures s'influencent à tour de rôle, prenant pour exemple l'influence de la pensée chinoise (Voltaire, Quesnay, Diderot) sur la Révolution française (ONU. Assemblée Générale 1948j, 48).

Afin de parer à la lacune sur l'origine externe des droits instillée par le compromis sur l'article 1 et la référence à la nature, certains représentants vont chercher à insister sur le caractère indépendant des droits par rapport au contexte. Ici, on peut constater que le débat entourant l'universalisme des droits est étroitement lié à celui qui touche à l'origine des droits²⁴⁰. En effet, au cours des discussions entourant la nécessité d'intégrer l'idée d'un Être suprême, de Dieu ou de la Nature, plusieurs constatent la nécessité de justifier les droits et leur universalité. En rappelant l'origine supérieure des droits, ceux-ci cherchaient à ancrer la légitimité du discours dans quelque chose de supérieur à l'être humain, au-delà des gouvernements. Comme nous l'avons vu plus tôt, l'attribution de qualités communes aux êtres humains comme la raison et la conscience a permis aux rédacteurs de la Déclaration de passer outre la justification externe des droits sur la base de Dieu ou de la

²⁴⁰ Section 4.2.2.1.2. du présent chapitre.

Nature²⁴¹. Ces caractéristiques intrinsèques constituent la base universelle sur laquelle le discours moral peut s'édifier et être justifié. Dorénavant, les droits reposent sur cette idée que tous les hommes sont égaux et que leurs droits découlent de leur appartenance à l'humanité. Dans cet esprit, le représentant du Chili qualifie de « droits inhérents à sa (l'homme) nature et antérieurs à la constitution des groupes sociaux » (ONU. Assemblée Générale 1948d, 863). Celui de la Nouvelle-Zélande rappelle que « les droits de l'homme sont inhérents à la nature même de l'homme » et c'est pourquoi les principes énoncés dans la Déclaration ne peuvent pas être assimilés à la seule œuvre de 58 nations (ONU. Assemblée Générale 1948d pp. 887-8). Il annonce ainsi que les droits ont quelque chose qui dépasse le contexte dans lequel ils sont énoncés.

Malgré cette réaffirmation en force de l'universalisme des droits, la Déclaration évolue dans un contexte où la Charte des Nations unies s'est efforcée de poser le concept de souveraineté étatique comme un élément fondamental de la paix et de la sécurité internationales. Sur la base de la nécessité de préserver ce principe, les représentants vont adopter une position divergente sur la place que devraient occuper les droits sur la scène internationale.

4.2.2.4.3. Universalisme et réaffirmation de la souveraineté étatique

Tout en reconnaissant le principe de souveraineté et que la Déclaration est un compromis entre États, la plupart des pays conviennent du caractère universel des droits. Cependant, la volonté de l'URSS de poser un frein étatique à la portée de la Déclaration a été sans relâche et se manifestera entre autres par le refus d'accorder une quelconque autorité juridique à la Déclaration. Elle ne sera pas seule à vouloir le faire. Plusieurs États s'opposeront à la rédaction d'un document trop progressiste qui lierait

²⁴¹ Section 4.2.2.2. du présent chapitre.

juridiquement les États y voyant une menace à leur souveraineté de même qu'à l'ordre international.

Dès que la Seconde Commission aborde les travaux du troisième groupe de travail chargé de définir la mise en œuvre de la Convention, le colonel Hodgson, à la tête de la délégation australienne, défend avec une grande ferveur la nécessité de se doter d'un instrument de mise en application des droits. Depuis la Conférence de San Francisco de 1945, il se fait le défenseur de l'établissement d'une Cour internationale chargée de régler les disputes qui pourraient survenir entre un État et un individu. L'URSS s'oppose vivement à l'existence d'une instance internationale qui travaillerait contre les États. Pour elle, permettre aux individus de s'opposer à leur gouvernement constitue une pratique antipatriotique alors que la supériorité de la patrie devrait régner (ONU. Conseil économique et social 1948p, 4). Il s'agit d'une proposition dangereuse parce qu'un tribunal tel que proposé par l'Australie constituerait une ingérence dans les affaires internes des États (ONU. Assemblée Générale 1948k). Les pays socialistes s'opposeront également à ce que la Déclaration ait une portée juridique. Le représentant de la Tchécoslovaquie, M. Hoffmeister, tient à souligner que « le projet de déclaration ne représente qu'une idée abstraite et ne fait que confirmer l'ordre existant » (ONU. Assemblée Générale 1948k, 71) suggérant que sa portée juridique est nulle. Par conséquent, toute interprétation progressiste du document serait erronée.

Étant donné le désaccord sur la forme que devait prendre la Charte internationale, les travaux de la Commission seront divisés en trois groupes, suivant la proposition de la Belgique (ONU. Conseil économique et social 1947k, 7). Ceux-ci se pencheront simultanément sur la rédaction d'une Charte comprenant une Déclaration, une Convention et des moyens de mise en œuvre. Malgré les rappels répétés du Conseil économique et social pour que le projet de mise en œuvre voie le jour, celui-ci sera abandonné en cours de route. Lorsque le Comité de rédaction se réunit pour une seconde fois, plusieurs délégations gardent l'espoir que le projet de convention (Royaume-

Uni) soit également discuté, de même que les mesures de mise en application (Australie). Mais au cours de la troisième session de la Commission des droits de l'homme, il fut décidé que les rédacteurs se pencheraient exclusivement sur le projet de Déclaration par manque de temps.

Cela n'empêchera pas certains membres de la Commission de revendiquer l'autorité juridique de la Déclaration. Pour René Cassin, il s'agit d'un outil d'interprétation de la Charte des Nations unies. Avec elle, les droits humains ne sont plus nationaux, mais internationaux. Conséquemment, le paragraphe 7 de l'article 2 de la Charte qui vise à prévenir l'intervention dans les affaires internes des États ne saurait être un prétexte pour ne pas respecter les droits²⁴². Comme Malik, il croit qu'une violation des droits constitue une violation de la Charte (ONU 1946-1947, 568). Cassin précise que la Charte des Nations unies elle-même prévoit la possibilité d'intervention sans pour autant l'étendre à tous les domaines. Il s'agit plutôt d'empêcher que les événements qui se sont produits en Allemagne à partir de 1933 ne se reproduisent. Il rappelle que c'est d'abord la violation des droits des individus et ensuite celle des peuples qui ont entraîné la Seconde Guerre. Selon lui, il convient toutefois de modifier la Cour actuelle plutôt que d'en créer une nouvelle. Encore une fois, Koretsky (URSS) tient à rappeler son désaccord. Il signale qu'il y a un danger de glisser au-delà des limites du droit international public et craint pour la souveraineté des États. Il redoute que le document soumis par le Secrétariat incite « les membres du Comité de rédaction à proposer aux Nations unies une forme d'intervention dans les affaires intérieures de différents pays » (ONU. Conseil économique et social 1947q, 5).

Le bloc soviétique n'est pas le seul à s'opposer à l'existence d'un tribunal international. L'Union sud-africaine qui à l'époque met sur pied son régime d'Apartheid voit d'un très mauvais œil l'institution d'un organe supra

²⁴² « Aucune disposition de la présente Charte n'autorise les Nations Unies à intervenir dans des affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un État ni n'oblige les Membres à soumettre des affaires de ce genre à une procédure de règlement aux termes de la présente Charte; toutefois, ce principe ne porte en rien atteinte à l'application des mesures de coercition prévues au Chapitre VII » (ONU 1945 pp. article 2, paragraphe 7).

juridique en matière de droits humains. Elle craint que cela ne serve de prétexte politique pour obliger les États n'ayant pas adhéré au Pacte, d'agir sur la base de pressions politiques externes. Ce qui est tout à fait contraire à la souveraineté nationale.

Ainsi, l'URSS et ses alliés ne sont pas pressés de voir une convention qui lierait juridiquement les États et rejoindront les États-Unis sur ce point. Les pays d'Amérique latine demeurant plutôt silencieux sur cette question, la tendance pèsera davantage en faveur de l'abandon des travaux concernant la mise en œuvre des droits et entraînera le report de la rédaction d'une Convention. Toutefois, cela ne les empêche pas d'affirmer que les droits ont une importance supérieure aux États²⁴³.

4.2.2.4.4. Une déclaration « universelle »

Comme nous avons pu constater, il n'y a pas qu'au niveau philosophique que les divergences existent. Si le Comité de l'UNESCO parvient à démontrer que les intellectuels peuvent trouver un fond commun et surmonter les différences d'interprétations, il n'en va pas de même dans les cercles diplomatiques et politiques. Sur la scène politique internationale, le principal obstacle à l'universalisme se manifesterait principalement sous la forme du principe de souveraineté. Le bloc soviétique se présente comme étant le principal défenseur de ce principe et cherchera à réaffirmer la prépondérance de l'État sur celle de l'individu. En dehors du cercle communiste, cette défense acharnée du principe de souveraineté est perçue comme une volonté d'agir en toute impunité à l'intérieur des frontières étatiques²⁴⁴. C'est pourquoi les efforts pour défendre l'universalisme seront multipliés lors de la Troisième Commission et il en résultera une réaffirmation de l'universalisme. Cette reconnaissance du caractère universel de la Déclaration se manifesterait entre autres lorsque le sous-comité chargé du style du document se regroupe pour

²⁴³ Entre autres, le Pakistan, la Bolivie, le Panama, le Brésil et les Philippines insistent sur ce point.

²⁴⁴ À l'exception de l'Afrique du Sud qui se porte également à la défense du principe de souveraineté.

préparer la version définitive du projet qui devait être soumise à l'Assemblée générale. La « Déclaration internationale des droits de l'homme » devient alors la « Déclaration universelle des droits de l'homme »²⁴⁵.

4.3. Réaffirmation de l'universalisme et de l'individualisme dans la perspective des droits de 1948

En dépit des oppositions et après de nombreuses délibérations, la Déclaration est transmise à l'Assemblée générale et soumise au vote le 10 décembre 1948²⁴⁶. Cette Déclaration fût considérée comme un pas de géant pour les droits humains et pour l'ensemble de l'humanité. Selon Cassin, il s'agit du premier document international d'une portée éthique universelle (Lauren 1998, 237). Le processus de rédaction de la Déclaration s'est déroulé dans le contexte d'antagonisme idéologique entre les deux grandes puissances qui ont défini jusqu'à un certain point la progression des travaux de rédaction. Malgré le contexte, il ne faut pas sous-estimer l'apport des petits et moyens États dans la rédaction de la Charte de même que la contribution de certains acteurs clés. L'étude du processus ayant mené à la Déclaration démontre que l'ébauche de celle-ci ne résulte pas simplement d'une volonté hégémonique de la part d'un seul État (Arat 2006; Glendon 1999; Waltz 2002, 2004). Dans un certain sens, les fondements de la Déclaration se voulaient empiriques plutôt que philosophiques ou idéologiques. Rappelons d'ailleurs que l'ébauche de la Déclaration s'est édifiée sur la base d'une étude comparative des constitutions existantes compilées par Humphrey. Plusieurs pays vont d'ailleurs se plaire à le rappeler tout au long du processus.

²⁴⁵ À ce moment, les rédacteurs de la Charte sont murs pour adopter le terme « universelle » plutôt qu'« internationale ». Depuis un certain temps déjà, le terme universel plutôt qu'international était utilisé, mais le changement officiel fut instigué par Cassin qui voyait l'importance d'un document qui lierait tous les êtres humains et non pas seulement les gouvernements.

²⁴⁶ L'adoption immédiate de mesures d'application constituait un danger pour certains alors que les gouvernements déjà récalcitrants à adopter la Déclaration seraient encore plus réticents à adopter des mesures contraignantes associées à des normes non définies au préalable.

Toutefois, comme on a pu le constater, cette tendance à vouloir faire des droits le fruit d'un consensus et le résultat exclusif de la volonté des États sera relaxée au cours de la Troisième Commission. En effet, les pays du bloc soviétique, de même que l'Afrique du Sud, craignant que les droits ne deviennent un prétexte pour l'ingérence insisteront sur le caractère construit de la Déclaration. De leur côté, les États de l'Amérique latine, la France, la Belgique et d'autres petites puissances vont chercher à souligner le caractère transcendant des droits en identifiant ce discours à une référence morale et à un guide universel pour l'action. C'est cette dernière perspective qui prédominera et qui se concrétisera par le changement de nom effectué dans les derniers moments de la rédaction de la Déclaration. La Déclaration internationale des droits de l'homme qui devient alors la Déclaration universelle des droits de l'homme. L'idée derrière ce changement est d'une importance capitale en ce qui a trait à la reconnaissance des droits comme étant universels. En effet, préserver le terme « international » aurait signifié à l'époque que les droits énoncés dans le document étaient des droits déterminés par le compromis entre les États et, par conséquent, ouvert à interprétation. Or, l'adoption du terme universel permet de mettre l'accent sur le sujet de la Déclaration qui est l'individu et non pas l'État. Ce changement de termes signale également qu'une conception plus transcendante de l'universalisme s'impose par rapport à la conception plus pragmatique qui semblait prédominer au début du processus²⁴⁷.

Simultanément à la réaffirmation des droits comme étant universels, on assiste à un déplacement du sujet dans les termes utilisés et qui laisse supposer que l'individu y occupe une place centrale. Les efforts pour mettre de l'avant des conceptions métaphysiques des droits, que ce soit par une référence à Dieu ou à la Nature, seront repoussés. La sécularité du document a permis de préserver le caractère universel de la Déclaration en la rendant

²⁴⁷ La conception plus pragmatique de l'universalisme s'était manifestée entre autres lorsqu'il avait été question de l'origine des droits alors que les rédacteurs cherchaient à éviter toutes références philosophiques ou théologiques pour justifier les droits. Voir section 4.2.2.1.3. du présent chapitre.

acceptable partout. Le vocabulaire utilisé dans la Déclaration est là pour confirmer que l'on cherche à maintenir la place de l'individu autant vis-à-vis de la communauté que de l'État. Comme nous avons pu le constater, la tension entre les deux aura occupé une bonne partie des débats, craignant qu'en concédant trop de place à la communauté, on n'ouvre la boîte de pandore à des actions qui accorderaient la priorité à cette dernière (et voire même à l'État) plutôt qu'à l'individu.

Enfin, la Déclaration se voulait être avant tout un outil pour juger des actions politiques et non pas un document qui imposerait une conception du monde aux autres. Comme le souligne Glendon, l'esprit de ses fondateurs n'était pas de fixer des pratiques communes à tous. Elle mentionne que : « (t)hey tried to provide the Declaration with safe passage through such transitions by giving it an interpretative matrix: freedom and solidarity, linked to a thick concept of personhood, and grounded in dignity » (Glendon 1999, 8). Cependant, en reproduisant les deux caractéristiques du discours moderne des droits, il faut se questionner sur l'écart entre la neutralité souhaitée du discours et celle qui existe vraiment. La reproduction de ces caractéristiques indique la présence d'un intervalle d'interprétation dans lequel la notion de dignité joue un rôle central. Autrement dit, si cette dernière assure l'universalisme du document, elle contient également une charge normative importante qui limite la matrice interprétative à l'individu doté de raison. Ainsi, malgré l'accord apparent qui entoure l'adoption de la Déclaration, les différentes oppositions ne tarderont pas à se manifester au cours de la Guerre froide. Pendant cette période, les pays auront plutôt tendance à insister et à défendre leur propre conception des droits.

Dans le prochain chapitre, nous allons présenter les éléments essentiels de cette période qui contient les germes des débats entourant la Déclaration de Vienne de 1993. Cela nous conduira à l'étude préliminaire de notre second cas selon la méthode employée dans le présent chapitre.

Chapitre 5 : Moralité internationale post-guerre froide : un discours en péril?

Dans le chapitre précédent, nous avons pu constater que les deux caractéristiques associées au discours moderne des droits sont réapparues au 20^e siècle au cours de la rédaction de la Déclaration universelle de 1948. L'étude de nos débats nous a permis de faire ressortir les principaux contentieux entourant la présence de ces caractéristiques. Nous avons constaté que malgré les oppositions et un contexte très différent de celui des révolutions française et américaine, les caractéristiques fondamentales du discours des droits ont persisté. Nous pouvons ainsi témoigner de la présence d'un discours moral hégémonique. Dans ce chapitre, notre objectif est de vérifier la persistance de ces caractéristiques et par conséquent du discours moderne des droits au 20^e siècle. À cet effet, le cas de la Déclaration de Vienne de 1993 sera étudié en utilisant la même méthode d'analyse²⁴⁸. Il s'agit d'une étude préliminaire qui méritera d'être approfondie ultérieurement, mais qui nous permettra néanmoins de confirmer ou non notre proposition de départ qui suggère que le discours des droits est un discours moral hégémonique.

Nous procéderons de la même façon que pour l'étude de la Déclaration de 1948. Dans un premier temps, nous allons présenter les contextes ayant précédé les débats de 1993. Cela nous permettra d'abord de souligner les différences et les similarités entre les deux cas. Dans un deuxième temps, les principales controverses ayant émergé au cours du processus seront revues à la lumière de nos quatre débats. Enfin, nous allons conclure sur la pertinence de l'approche du discours hégémonique moral par rapport aux autres conceptions de la moralité, dans les cas de 1948 et de 1993.

²⁴⁸ Notons toutefois que le type de document à l'étude diffère quelque peu étant donné que les comptes-rendus des sessions ne sont pas encore accessibles au public. Voir chapitre 2, section 2.4.2.2.

5.1. De 1948 à 1993 : Fécondation des débats

La période de la Guerre froide est un contexte particulier pour le discours des droits alors que dans la pratique on assiste plutôt à une lecture opportuniste de ceux-ci. Cela suppose que les États et les groupes d'intérêts appuient leurs revendications sur les droits qui leur conviennent et cherchent à discréditer ceux qui ne leur sont d'aucune utilité. Dès que la Déclaration fut adoptée, les États vont négocier les termes des Pactes relatifs aux droits civils et politiques et aux droits sociaux économiques (ONU 1966a, 1966b). Leur objectif était de mettre sous forme de traité les droits et les principes généraux énoncés dans le texte maître de 1948. Ce n'est qu'en 1966 que ces instruments liant juridiquement les États seront prêts pour ratification. Les deux documents renvoient à des conceptions différentes des droits et reflètent les perspectives idéologiques fondamentales à l'origine de nombreux différends au cours de la Guerre froide. Ils reflètent également l'antagonisme dans lequel s'était déroulée la rédaction de la Déclaration. Malgré ces divergences, les Préambules des deux Pactes sont similaires et les articles premiers des deux documents qui renvoient au droit à l'autodétermination sont identiques²⁴⁹. À cette époque, les luttes anticoloniales sont au cœur des relations internationales. C'est d'ailleurs dans cet esprit que l'Assemblée générale adopte la *Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux peuples et aux pays*

²⁴⁹ L'article premier de chacun des Pactes se lit comme suit :

« 1. Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

2. Pour atteindre leurs fins, tous les peuples peuvent disposer librement de leurs richesses et de leurs ressources naturelles, sans préjudice des obligations qui découlent de la coopération économique internationale, fondée sur le principe de l'intérêt mutuel, et du droit international. En aucun cas, un peuple ne pourra être privé de ses propres moyens de subsistance.

3. Les États parties au présent Pacte, y compris ceux qui ont la responsabilité d'administrer des territoires non autonomes et des territoires sous tutelle, sont tenus de faciliter la réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et de respecter ce droit, conformément aux dispositions de la Charte des Nations Unies » (ONU 1966a, 1966b).

Des pays comme l'Afghanistan et l'Arabie Saoudite vont d'ailleurs insister très fort afin d'intégrer le droit à l'autodétermination (Waltz 2002, 445).

coloniaux le 14 décembre 1960 (ONU. Assemblée Générale 1960) et dans ce contexte que s'est déroulée la Conférence de Téhéran de 1968.

5.1.1. La Proclamation de Téhéran

Par la Résolution 2081 (XX) du 20 décembre 1965, l'Assemblée générale décide de convoquer une Conférence internationale sur les droits humains à l'occasion de l'Année internationale des droits de l'homme qui devait se tenir en 1968 (ONU. Assemblée Générale 1966). Cette conférence avait pour objectif de : 1) réviser les progrès accomplis en matière de droits de l'homme depuis 1948; 2) évaluer l'efficacité des méthodes utilisées par les Nations unies²⁵⁰; 3) mettre sur pied des programmes d'action pour le futur (ONU 1968, 1). Cent-vingt États y participeront et adopteront à l'unanimité la Proclamation de Téhéran (ONU 1968).

La Proclamation de Téhéran est souvent omise de l'histoire officielle des droits de l'homme en raison du traitement limité qu'elle accorde aux droits par rapport à ce qui avait été fait 20 ans auparavant (Burke 2008). Seán MacBride alors Secrétaire général de la Commission internationale des juristes, dira de celle-ci qu'elle « deals with less than half the rights enumerated in the Universal Declaration. It goes no further in defining and enlarging these rights and in some cases may even be said to limit the pronouncements of the Universal Declaration » (MacBride cité dans Burke 2008, 276). Toutefois, la Conférence de Téhéran constitue un passage important et significatif de l'histoire des droits au 20^e siècle puisqu'une volonté importante de transformer le discours selon les circonstances politiques internationales de l'époque s'affirme. En effet, dès la période qui succède à l'adoption de la Déclaration de 1948, de nombreux petits États émergeront et manifesteront leur intérêt pour le discours des droits humains (Burke 2010). Leur contribution à l'établissement d'une norme internationale

²⁵⁰ Au départ, la Résolution précise qu'une attention particulière devrait être accordée aux questions entourant l'élimination de toute forme de discrimination, notamment, en ce qui concerne le régime d'Apartheid.

est perçue comme une façon d'affirmer leur autonomie. Parmi les droits revendiqués se trouve entre autres, le droit à l'autodétermination.

En 1968, l'ère de Roosevelt, Cassin et Malik est terminée. La conception des droits qui prévalait 20 ans auparavant est remise en question et l'approche de ces intellectuels semble révolue dans des circonstances historiques totalement différentes. Les luttes pour l'autodétermination et l'accession à l'indépendance de nombreux pays leur procurent dorénavant une voix auprès des Nations unies qui seront ainsi à jamais transformées. Dans ce contexte, la Conférence de Téhéran marque le passage d'une conception des droits dominée par les pays occidentaux à une conception des droits défendue par ces États émergents. La prévalence des droits civils et politiques profondément ancrés dans l'histoire de l'Occident est ébranlée par une défense soutenue des droits économiques et collectifs (Burke 2008).

La défense des droits collectifs s'accompagne souvent de revendications sur la base des droits sociaux et économiques. Cela s'explique par la désillusion qu'entraîne l'accession à l'indépendance chez les populations. Les nouveaux États connaissent une pauvreté souvent excessive. Les colonisateurs ont souvent extorqué les ressources pour leur propre compte sans pour autant contribuer au développement et au bien-être des populations locales. Dans le contexte des luttes anticoloniales, les piètres conditions économiques deviennent donc le cheval de bataille de ces nouveaux pays qui vont voir dans les droits économiques plus que dans les droits politiques et civils, la véritable voie de la libération.

De surcroît, ces nouveaux États sont souvent instables et en proie aux pressions externes provenant de l'une ou l'autre des grandes puissances qui cherchent à étendre leur pouvoir et à contenir celui de l'adversaire. La politique d'endiguement défendue par le Président des États-Unis, Harry S. Truman, après la Seconde Guerre est alors bien ancrée. Celle-ci vise à bloquer l'expansion de la sphère soviétique en empêchant d'autres États d'adopter

des régimes communistes²⁵¹. Dans un contexte où chacune des deux superpuissances cherche à freiner l'expansion de l'autre, les droits seront fréquemment ignorés. En effet, les superpuissances n'hésiteront pas à s'allier sans remords à des dictatures militaires en Amérique latine, en Asie et au Moyen-Orient afin d'assurer leur prédominance dans le contexte de la Guerre froide. Non seulement cette lecture opportuniste des droits participe à leur sectorialisation, mais elle porte également atteinte à l'universalisme réaffirmé lors de la Déclaration de 1948 et surtout, les rend plus vulnérables à la critique impérialiste²⁵². En effet, ceux-ci n'étant visiblement pas respectés par leurs principaux défenseurs seront davantage perçus comme un instrument de politique visant à influencer par tous les moyens, l'agenda politique international. Face à la montée de tels régimes, des mouvements de luttes pour les droits politiques et civils comme *Amnistie Internationale* se développent (Shestack 1997-1998, 561). Si ces efforts de la société civile pour redresser les torts de leurs gouvernements s'avèrent porter fruits dans certaines situations, ils ne répondent toutefois pas aux problèmes économiques rencontrés par ces nouveaux États.

Souvent pris en étau, les pays du Tiers-monde vont rassembler leur force afin de se prémunir contre les pressions politiques exercées par l'un ou l'autre des blocs qui recherchent leur appui. Entre autres, de nouvelles coalitions apparaissent au sein de l'ONU comme le groupe des 77 (dès 1964) ou en dehors, comme le mouvement des non-alignés (MNA)²⁵³. Ensemble, ces

²⁵¹ En 1946, la tension augmente d'un cran suite au discours de Staline qui affirme que le capitalisme contient les germes de la guerre (Staline 1950). La réaction de George F. Kennan, alors conseiller de l'ambassade des É-U à Moscou et dont l'antipathie envers le régime soviétique et le communisme est connue malgré qu'il y réside depuis 1933, fut immédiate. Dans un long télégramme adressé au Secrétaire d'État James F. Byrnes, il fait le point sur les intentions de Staline et donne son avis sur six principaux points qui constitueront par la suite la pierre d'assise de la politique étrangère américaine à l'égard de l'Union soviétique au cours des quinze années suivantes. Il est généralement considéré comme le père de cette doctrine de l'endiguement.

²⁵² La critique impérialiste est développée davantage dans la section 5.3.3.3. du présent chapitre.

²⁵³ Le Mouvement des non-alignés trouve ses origines dans la conférence afro-asiatique de Bandung, Indonésie, qui a réuni 29 pays pour discuter d'enjeux internationaux communs. La Conférence sera menée par Nasser (Égypte), Nehru (Inde) et Seokarno (Indonésie). Les adhésions au mouvement se multiplieront en même temps que l'accession à l'indépendance

pays vont chercher à transformer le paysage international et à mettre les questions qui les préoccupent à l'avant-scène. Le discours des droits sera également marqué par ces transformations.

C'est entre autres lors de la Proclamation de Téhéran que ces problèmes vont se manifester ouvertement. Étant donné le poids numérique acquis par les petits États, ceux-ci parviennent à se faire entendre. Selon eux, la Déclaration universelle de 1948 est une réaction à la Seconde Guerre mondiale. Ces États la considèrent comme étant désuète dans la mesure où elle ne reflète pas la réalité du monde postcolonial. L'hôte de la Conférence, le Shah Pahlavi, explique en ces termes la nécessité de se doter d'un instrument plus sensible au contexte :

In a world of explosive transition, where everything is changing at an ever faster pace, a twenty-year interval is a considerable period and gives occasion for reflexion. While we still revere the principles laid down in the Universal Declaration, it is nevertheless necessary to adjust them to the requirements of our time.

Recevant l'appui de la majorité des participants, le Shah va jusqu'à demander un nouveau document qui refléterait davantage les besoins du monde postcolonial. La conférence organisée pour commémorer la Déclaration de 1948 devint plutôt une période de célébration de la « Révolution blanche » du Shah. Le développement économique dans le contexte d'une dictature est présenté comme étant la priorité. Évidemment, ce discours parvient à séduire plusieurs régimes non démocratiques qui assistent à la conférence et qui constituent la majorité des participants²⁵⁴.

Devant l'emprise des superpuissances et conscients du rôle que celles-ci jouent sur leur sort, les pays du MNA exerceront de fortes pressions pour

de nouveaux États (Republic of South Africa 2001). La première conférence officielle du Mouvement se tiendra à Belgrade en 1961 suite à l'initiative de Tito (Tchécoslovaquie), Nehru et Nasser.

²⁵⁴ Sur 83 pays participants à la Conférence, les 2/3 sont considérés comme des régimes non démocratiques (Burke 2008, 183).

l'établissement d'un nouvel ordre mondial dans les années 1970²⁵⁵. Leurs revendications visaient entre autres le commerce, le transfert des technologies, la réparation suite aux règnes coloniaux et l'effacement des dettes. Si les pays du Tiers-monde ne parviennent pas à obtenir l'ensemble de leurs revendications, ils réussissent tout de même à créer des coalitions qui leur permettront de défendre leurs intérêts et de manifester leurs revendications sur la scène internationale.

Devant les conditions économiques souvent médiocres qui caractérisent ces jeunes États, plusieurs vont se laisser séduire par l'idéologie communiste qui semble plus à même de répondre aux besoins socioéconomiques auxquels ils font face. Suivant son intérêt propre à voir les droits économiques surpasser la domination des droits civils et politiques dans le discours des droits, le bloc soviétique saisit cette opportunité et se range du côté des pays du Tiers-monde. Si l'idéologie communiste s'oppose à l'existence de droits individuels, elle ne semble pas, dans le contexte de la guerre froide, s'opposer totalement au discours des droits lorsqu'ils concernent la réalisation du bien commun²⁵⁶.

De leur côté, les pays occidentaux ne font pas d'effort particulier pour défendre les droits dans la période qui fait suite à la Déclaration. Ils sont plutôt intéressés à éviter un autre « Versailles » et occupés à la reconstruction économique afin d'empêcher qu'une guerre d'une amplitude équivalente à la Deuxième Guerre mondiale ne se reproduise. La question des droits n'est alors pas jugée prioritaire. C'est en quelque sorte ce lâcher-prise de la part de l'Ouest qui aura permis aux petits États de s'approprier cette question au cours de cette période selon Burke (2008). Pour eux, la création de

²⁵⁵ Los du sommet d'Alger en 1973, le Mouvement des non-alignés adopte le projet de Nouvel ordre international. Ce document qui sera subséquentement adopté par l'Assemblée générale en 1974 énumère les conditions internationales qui devraient s'ajouter aux conditions internes du développement économique des États.

²⁵⁶ Ainsi, l'idéologie de gauche auparavant étrangère au discours des droits s'insère dans la logique de ce discours au cours de la Guerre froide. En effet, nous avons vu que le discours des droits était particulièrement absent des grands mouvements ouvriers du 19^e siècle et que les luttes économiques s'étaient fait davantage sur la base du discours politique articulé autour de l'axe gauche-droite. Voir section 3.1.3.2. du chapitre 3.

programme de développement sous forme d'aide « liée » répondait davantage aux objectifs et aux besoins de ces nouveaux pays aux prises avec des troubles économiques importants. Sur la question des droits, ils sont plutôt disposés à donner du lest en échange de l'appui idéologique des pays du Tiers-monde dans le contexte de la Guerre froide.

Au milieu des années 1970, le vent tourne. Transporté par les mouvements populaires favorables au retrait des troupes américaines au Vietnam, Carter fait des droits humains un enjeu fondamental de politique étrangère. Ceux-ci seront placés au centre de la rhétorique de politique étrangère des États-Unis. Simultanément, la défense des droits civils et politiques (droits des femmes, droits des minorités, etc.) prend de l'ampleur à l'intérieur de plusieurs pays occidentaux (Freeman 2002, 232)²⁵⁷.

5.1.2. Un discours transformé

Même si la Déclaration universelle semble avoir été un processus plutôt consensuel que conflictuel, les oppositions ne demeurent pas en reste pour autant. Elles se manifesteront tout au long de la période de la Guerre froide. La division du discours des droits sera justifiée sur la base des différences fondamentales qui caractérisent les deux mondes. Le contexte de décolonisation et les conditions économiques déplorables dans lesquelles sont plongés les nouveaux États prennent le pas sur les conditions politiques et civiles qui sont souvent toutes autant défavorables pour les populations locales. Étant donné l'univers distinct occupé par ces deux mondes, il est difficile d'envisager que les droits puissent être universels (Burke 2008, 296) et il s'avère nécessaire de choisir les droits selon l'appartenance à l'un ou l'autre de ces mondes. L'universalisme des droits est remis en cause, mais cette fois-ci sur la base d'une distinction entre les droits socioéconomiques et les droits civils et politiques. Cette opposition s'amorce dès l'adoption de la

²⁵⁷ Avec Reagan, le discours sera davantage articulé autour de la liberté dans un effort pour mettre l'ennemi communiste en échec (Jacoby 1986; Kirkpatrick 1983).

Déclaration de 1948 et culmine avec les deux Pactes de 1966. Toutefois cela ne constitue pas un rejet du discours des droits comme tel.

Enfin, d'un côté, l'éclatement du discours et son appropriation par de nombreux acteurs dès les premières années qui suivent l'adoption de la Déclaration participent à son morcellement. De l'autre, on assiste à un renforcement de la perspective individualisante de ce discours en Occident et plus particulièrement aux États-Unis face à l'ennemi communiste. C'est dans le contexte d'une unification des voix du Tiers-monde que la critique néo-colonialiste fait surface au cours des années 1970. Celle-ci se radicalise devant l'affirmation toujours plus pressante des droits individuels. Comme nous le verrons un peu plus tard dans ce chapitre, la critique de l'individualisme constituera le fondement du rejet du discours des droits sur une base culturelle. Nous allons maintenant étudier de quelle façon se sont présentées les oppositions lors de la Conférence de Vienne.

5.1.3. Les années 1990 et l'effondrement de l'URSS

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la Guerre froide a été davantage propice à l'utilisation du discours des droits selon les intérêts des acteurs en jeu. Lorsque les événements se précipitent et que l'URSS s'effondre, ce discours connaît une popularité considérable alors que plusieurs États sont convaincus que la fin de la Guerre froide permettra un retour vers les principes de bases de l'ONU. L'internationalisme libéral domine alors la politique étrangère de nombreux pays et avec elle, le discours des droits connaît un regain. De leur côté, les nouveaux États résultant de l'éclatement de l'empire cherchent à se reconstruire sur la base de systèmes démocratiques. La porte semble ouverte à la réalisation de la paix et la justice et des objectifs fixés par la Charte des Nations unies il y a 40 ans (Fukuyama 1989; Doyle 1986; Owen 1994).

Les pays occidentaux défendent un agenda articulé autour de la démocratie, des droits humains et de la bonne gouvernance qui devient

souvent conditionnel à l'aide au développement dans plusieurs pays (Farer 2003, 56; Krauthammer 1988). Cela aurait été impossible au cours des décennies précédentes alors que les critiques à l'égard des pays qui y avaient recours étaient particulièrement vives face à ce type d'aide « intéressé ». Dans les années 1990, ces politiques seront principalement articulées au sein d'agences d'aide internationale comme la Banque mondiale (BM) ou encore de l'United States Agency for International Development (USAID). De nombreux pays vont saisir cette opportunité alors que d'autres vont se méfier de cette approche pour assurer leur développement économique²⁵⁸.

Plusieurs événements vont encourager cette vague d'optimisme. Entre autres, l'intervention presque sans entrave au Koweït laisse présager un monde où les principes édictés dans la Charte seraient appliqués sans être freinés par le droit de veto des grandes puissances. Par la suite, les interventions seront de plus en plus élaborées, en allant d'interventions permettant d'acheminer l'aide humanitaire (Somalie, Bosnie) vers des missions qui s'apparentent davantage à des missions d'imposition de la paix (Kosovo). Le Kosovo et le Timor-Oriental constituent à cet égard une affirmation plus que concrète du discours des droits vis-à-vis du principe de souveraineté alors que l'ONU met en place des administrations provisoires qui ressemblent à des Mandats (Wheeler 2002; Chandler 2002).

Cette période d'euphorie qui succède la fin de la Guerre froide se manifeste également par une volonté de transformer le droit international d'une conception étatique à une conception individuelle. Des tribunaux pénaux internationaux seront mis sur pied pour juger des individus ayant commis des actes de guerre rappelant ainsi les procès de Tokyo et de Nuremberg qui font suite à la Seconde Guerre. Cette tendance culminera au début du millénaire avec la mise sur pied de la Cour pénale internationale qui permet de juger des actes de guerre sur une base individuelle plutôt qu'étatique.

²⁵⁸ Entre autres, les pays asiatiques comme nous le verrons plus loin. Voir section 5.3.3.2.1. du présent chapitre.

Au cours de cette période, le discours se manifeste sous la forme d'une diplomatie où la référence aux droits devient incontournable (Ghai 2000, 14). En effet, les grandes conférences internationales des années 1990 affichent un engouement extrême pour ce discours. Aucun enjeu, qu'il s'agisse de questions économiques, environnementales ou encore sécuritaires, n'est traité en dehors de celui-ci. Ce langage sera véhiculé par un nombre considérable d'acteurs autres que les acteurs étatiques, retirant ainsi le monopole de l'État sur le discours des droits. En effet, malgré la multiplication d'acteurs intergouvernementaux, les droits continuent d'être ignorés. Des organisations comme *Human Rights Watch* ou encore *Amnistie Internationale* vont grandement participer à dénoncer les violations des droits humains qui persistent (Corey 2001 pp. 278-9). Ceci a pour effet de mettre l'accent sur le caractère « humain » des droits en dehors de la citoyenneté comme condition. Dans les grandes organisations et institutions internationales, les divisions des droits humains se multiplient. Elle intègre les droits à leur vocabulaire, comme si ceux-ci devenaient nécessaires pour légitimer toutes entreprises. De leur côté, les ONG, les experts et les intellectuels vont contribuer à mousser la présence de ce discours sur la scène internationale (Corey 2001)²⁵⁹.

La période qui fait immédiatement suite à l'effondrement de l'URSS se démarque par l'absence de critiques du discours des droits. Celui-ci est véhiculé presque sans entraves alors que ses anciens adversaires l'adoptent. En effet, les nouveaux États issus du démantèlement de l'URSS cherchent à se démarquer de l'empire en adoptant ce discours (Dunne et Wheeler 1999). C'est dans ce contexte que la tenue d'une conférence internationale sur les droits humains sera proposée par la Résolution 45/155 (ONU. Assemblée Générale 1991a). Au départ, l'objectif était justement de faire le point sur l'efficacité des institutions onusiennes pour assurer le respect des droits à l'échelle mondiale. Mais comme nous le verrons ici-bas, les critiques vont commencer à se manifester assez rapidement. Quelques événements vont

²⁵⁹ Le nombre d'ONG se portant à la défense des droits se multiplie au cours de cette période et les droits sont intégrés aux dispositifs existants au sein des Nations unies et de ses agences (Normand et Zaidi 2008, 316).

contribuer à relaxer l'élan de ce discours : entre autres, la guerre dans les Balkans vient refroidir l'exaltation humaniste de ce début de décennie.

Enfin, la fin de la guerre froide marque une transformation de la configuration politique et surtout la fin d'un agenda international presque exclusivement compris en termes de la division est-ouest. Après l'effondrement de l'URSS, la confiance dans le communisme comme système et comme idéologie décroît radicalement. Le libéralisme n'hésite pas à occuper l'espace laissé vacant par l'adversaire. Toutefois, le discours des droits rencontrera rapidement des détracteurs et les divergences sur la question des droits se manifesteront dès que le processus ayant mené à la Conférence de Vienne sera entamé.

5.2. La Conférence de Vienne de 1993

La Déclaration et programme d'action adoptée à Vienne est à priori un document de nature différente de la Déclaration universelle de 1948. Ce dernier constitue la base sur laquelle se sont établis de nombreuses conventions et protocoles. De plus, la rédaction s'est faite article par article et s'est étendue sur près de deux années. Le processus entourant la Déclaration de Vienne s'est également déroulé dans le temps, mais la dynamique fut complètement différente entre autres en raison de la variété et du nombre beaucoup plus important d'acteurs impliqués. Au départ, l'idée n'était pas de rédiger un document qui servirait à guider les actions en matière de droits humains, mais bien de profiter du momentum post-guerre froide pour évaluer les progrès faits en matière de défense des droits de l'homme depuis 1948. C'est dans cet esprit qu'ont été entamés les travaux de la Conférence.

5.2.1. Déroulement de la Conférence

En 1989, l'Assemblée générale demande au Secrétaire général de consulter les gouvernements, les différents corps de l'ONU, ses agences et les ONG afin

qu'ils donnent leur avis sur la désirabilité de convoquer une conférence mondiale sur les droits humains (ONU. Assemblée Générale 1989). L'année suivante, le rapport de ces consultations souligne la nécessité de tenir une conférence qui permettrait d'évaluer la mission de l'ONU dans le domaine de la protection et de la promotion des droits humains. À la suite de cela, l'Assemblée générale adopte une Résolution (la Résolution 45/155) qui initie la mise en place de la conférence (ONU. Assemblée Générale 1991a). Elle identifie six objectifs principaux pour améliorer le système onusien de protection et de promotion des droits humains.

La Résolution 45/155 prévoyait également la mise sur pied d'un comité préparatoire dont la participation fut ouverte à tous les États membres de l'ONU de même qu'à ses institutions spécialisées. Dès le premier comité préparatoire, les gouvernements, les organisations internationales et régionales intéressés, les institutions spécialisées et les ONG ont été invités à transmettre leurs positions concernant les préparatifs de la Conférence. La Commission des droits de l'homme fut pour sa part chargée de déterminer la date, le lieu et la durée de la conférence (ONU 1993).

Quatre comités préparatoires (prepcoms) se sont déroulés à partir de septembre 1991. La première session s'est tenue à Genève du 9 au 13 septembre 1991. Les participants comptaient 116 États, 10 organes qui s'occupent des droits de l'homme, un organe de l'ONU, 5 institutions spécialisées, 5 organisations intergouvernementales et une autre organisation, 12 ONG ayant un statut consultatif auprès de l'ECOSOC²⁶⁰. C'est à ce moment que le déroulement menant à la Conférence de 1993 est précisé et notamment que l'Assemblée formule une recommandation visant à former

²⁶⁰ La Charte prévoit la participation des ONG au chapitre 10, article 71. La Résolution 1296 de mai 1968 prévoyait certaines règles permettant aux organisations internationales non-gouvernementales (OING) d'obtenir le statut consultatif auprès des Nations unies (un statut politique indépendant, travail dans un champ lié à celui de l'ECOSOC, etc.) En 1993, la révision de cette résolution est suggérée et la Résolution 1996/31 ouvre la porte à la participation d'ONG nationales ou régionales en affirmant que : « the term « organization » shall refer to non-governmental organizations at the national, subregional, regional or international levels » (ONU. Conseil économique et social 1996). Néanmoins, il revient aux conférences de déterminer les paramètres de la participation des ONG.

des groupes régionaux de travail. Celle-ci est adoptée par le Comité. Des experts choisis en respectant la représentation régionale auraient pour tâche de préparer des documents analytiques en vue de la deuxième session du Comité préparatoire. La deuxième session se déroule à Genève, du 30 mars au 10 avril 1992. Le Comité préparatoire se réunit de nouveau à Genève pour une troisième session du 14 au 18 septembre 1992. C'est à ce moment que la décision de tenir la Conférence à Vienne fut arrêtée et que les participants s'entendent sur le projet de règlement intérieur de la Conférence. Cependant, le projet d'ordre du jour résultant d'une consultation avec les groupes régionaux ne sera pas adopté au cours de cette session et sera reporté à la quatrième session.

La quatrième session se tient du 19 au 30 avril 1993. C'est à ce moment que le document final de la conférence est élaboré sur la base des réunions régionales et des documents reçus au cours de la conférence²⁶¹. Le Comité plénier chargé du projet de document final a décidé d'instituer un comité de rédaction qui devait rédiger le document. Celui-ci sera composé de huit délégations provenant de chacun des cinq groupes régionaux²⁶². Afin de faire progresser les discussions pour en arriver à un accord à Vienne, un document de travail présentant 26 principes et un programme d'action fut distribué aux États. Le projet de document final qui fut transmis à la Conférence mondiale comporte plusieurs points de désaccord. Mais avant même que la conférence ne débute, les oppositions sont vives. Celles-ci se sont déjà manifestées au cours des comités préparatoires et vont continuer de se manifester dans les

²⁶¹ La décision de la forme que prendrait le document final avait été arrêtée par la Résolution 47/122 de l'Assemblée générale. Le paragraphe 7(ii) stipule que : « la question du document final de la Conférence mondiale sera examiné par le Comité préparatoire, à sa quatrième session, compte tenu, entre autres, des travaux préparatoires et des conclusions des réunions régionales devant se tenir à Tunis, San José et Bangkok » (ONU. Assemblée Générale 1993g, 2).

²⁶² Les groupes régionaux étant les États occidentaux et autres États (Australie, Canada, Danemark, États-Unis, France, Pays-Bas, Royaume-Uni, Suède et Autriche), les États d'Europe orientale et centrale (Bulgarie, Croatie, Fédération de Russie, Hongrie, Lettonie, Pologne et Roumanie), les États d'Afrique (Burundi, Cameroun, Égypte, Gambie, Kenya, Madagascar, Namibie et Sénégal), les États d'Asie (Chine, Inde, Indonésie, République islamique d'Iran, Pakistan, Philippines, Singapour et Syrie) les États d'Amérique latine (Argentine, Brésil, Chili, Colombie, Cuba, El Salvador, Mexique et Venezuela) (ONU. Assemblée Générale 1993f).

rapports des réunions régionales qui ont constitués, avec les autres documents présentés par les différents acteurs, la base du projet de document final.

5.2.2. Les rencontres régionales

Au cours de l'année qui précède la Conférence, trois rencontres régionales se déroulent en Afrique (Tunis, 2-6 novembre 1992), en Amérique latine (San José de Costa Rica, 18-22 janvier 1993) et en Asie (Bangkok, 29 mars au 2 avril 1993) afin d'intégrer les perspectives régionales au rapport final. Sous prétexte que les coûts de la conférence seraient alourdis par la tenue d'une rencontre régionale supplémentaire, les pays occidentaux ont décidé de ne pas organiser de rencontre. Néanmoins, le Conseil de l'Europe prend l'initiative de réunir des experts et organisations internationales provenant de plus de 80 pays (Conseil de l'Europe 1993).

Outre ces rencontres gouvernementales, de nombreuses réunions indépendantes furent organisées par des experts et ONG partout dans le monde au cours du processus ayant mené à la Conférence de Vienne. En juin 1993, environ 7000 participants s'y sont réunis. Parmi ceux-ci, on compte 171 États, « 2 mouvements de libération nationale, 15 organes de l'ONU, 10 institutions spécialisées, 18 organisations intergouvernementales, 24 institutions nationales et 6 ombudsmen, 11 organes et organismes apparentés de l'ONU s'occupant des droits de l'homme, 248 organisations non gouvernementales dotées du statut consultatif auprès de l'ECOSOC et 593 autres organisations non gouvernementales » (ONU. Assemblée Générale 1993c, 6).

Nettement, les processus ayant mené à la Déclaration de 1948 et à la Conférence de 1993 se distinguent autant par le déroulement que par la quantité et par la variété des participants. En 1948, la participation des ONG est très restreinte, de même que le nombre de participants gouvernementaux. Au contraire, les gouvernements, les agences spécialisées, les organisations

intergouvernementales et les ONG sont invités à assister à la Conférence. De plus, la Conférence est précédée par des rencontres régionales qui vont mettre en évidence la diversité d'opinions morales et politiques de la société internationale. Au départ, l'objectif de la Conférence n'était pas d'établir les fondements d'un cadre moral universel ou encore de remettre en question le discours des droits. Des questions fondamentales vont néanmoins être soulevées et nous suggérons de les étudier sous l'angle de nos quatre débats. Cela nous permettra de vérifier si les deux caractéristiques du discours moderne se sont reproduites en 1993 et de constater, s'il y a lieu, les transformations du discours des droits depuis 1948.

5.2.3. Les quatre débats

Dans la section suivante, les points de contention entre les différents acteurs seront révisés à la lumière de nos quatre débats. Rappelons que ceux-ci concernent l'origine des droits, la place de la raison dans ce discours, l'individu versus la communauté et l'universalisme face au pluralisme. Étant donné le peu d'intérêt suscité par les deux premiers débats, nous les avons regroupés dans une même section.

5.2.3.1. Nature, raison et sécularité

La question de l'origine des droits n'est pas abordée au cours de la période qui mène à la Déclaration de Vienne. Le Saint-Siège est un cas isolé qui s'efforce de rappeler le caractère « naturel » des droits qui repose sur « la dignité propre à toute personne humaine ». Si cette dignité est intrinsèque à l'homme, c'est parce qu'il est créé « à l'image de Dieu » (ONU. Assemblée Générale 1991d, 24). Autrement, les questions entourant l'origine ou encore sur la place de la raison qui avaient occupé une place relativement importante dans les débats entourant la rédaction de la Déclaration universelle, sont ignorées. La Déclaration finale s'efforce néanmoins de rappeler que la dignité humaine est à l'origine des droits : « tous les droits de

l'homme découlent de la dignité et de la valeur inhérentes à la personne humaine » (ONU 1993). Les documents officiels indiquent que les fondements de 1948 ne sont pas mis en doute au cours du processus entourant la Conférence²⁶³. L'objectif étant d'évaluer le progrès fait en matière de protection et de promotion des droits humains depuis 1948, l'approche se veut beaucoup plus pragmatique. Mais comme nous le verrons dans les deux prochaines sections, des questions qui se présentent a priori comme des enjeux politiques vont trouver leur fondement dans les deux prochains débats.

5.2.3.2. *Individu versus communauté*

Rappelons que pendant la rédaction de la Déclaration universelle de 1948 et par la suite, le débat sur la relation entre l'individu et la communauté s'est surtout manifesté par la défense des droits sociaux et économiques face aux droits politiques et civils. Le bloc soviétique défend l'idée que l'homme est un être social et que ses conditions d'existence jouent un rôle dans la réalisation de ses droits. D'autres cherchent plutôt à défendre les droits individuels en présence de forces contraignantes qui empêchent l'individu d'exercer sa pleine liberté. Cet antagonisme se reproduira pendant la Guerre froide et se manifestera entre autres par l'adoption des deux Pactes de 1966²⁶⁴. Toutefois, au cours de cette période, des positions intermédiaires vont continuer de se développer alors que de nouveaux États émergent. Comme nous l'avons déjà mentionné, leur indépendance politique ne s'accompagne pas d'une émancipation économique. Jusqu'à un certain point, leurs efforts en vue de créer un monde « plus juste » porteront fruit et culmineront en 1986 avec l'adoption de la Déclaration du droit au développement par l'Assemblée générale (ONU. Assemblée Générale 1986). La Conférence mondiale sur les

²⁶³ Les documents officiels ne laissent pas transparaître de tels débats. Il est possible que les procès-verbaux des réunions qui ne sont présentement pas accessibles pour le moment soient plus explicites à ce sujet.

²⁶⁴ Voir section 4.3. du présent chapitre concernant les deux Pactes.

droits humains se présentera comme une opportunité en or pour mettre de l'avant ce droit.

5.2.3.2.1. Démocratie ou développement économique?

Dans un effort pour prendre le leadership de la Conférence, les États de l'Amérique latine et des Caraïbes vont présenter leur propre projet d'ordre du jour avant même que la Seconde session du Comité ne débute. Le groupe propose que le thème de la Conférence s'articule autour du caractère indivisible des droits humains, du développement et de la démocratie (ONU. Assemblée Générale 1991c, 2). L'« examen de la relation entre le développement, la démocratie et la jouissance universelle des droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques » est un élément central de leur projet. Ils soulignent l'importance de passer outre la distinction idéologique entre les droits sociaux et économiques et les droits politiques et civils (ONU. Assemblée Générale 1991d). Les pressions pour qu'une approche unifiée soit adoptée sont également associées au renforcement de l'efficacité des organes et des programmes orientés dans la gestion des droits de l'homme.

Si les pays d'Amérique latine défendent également l'indivisibilité des droits, leur agenda est différent. Pour eux, il est clair que les droits politiques et civils sont fondamentaux à la défense des droits humains et même, pour préserver l'ordre régional :

Nous considérons que la défense et le renforcement de la démocratie représentative sont le meilleur moyen de garantir le respect de tous les droits de l'homme et nous soulignons que la rupture de l'ordre démocratique dans un pays met ces droits en danger, avec toutes les conséquences qu'une telle situation peut avoir pour les autres pays de la région, en particulier les pays voisins (ONU. Assemblée Générale 1993d, 4).

La position de la région est compatible avec celle adoptée en 1948 qui mettait l'individu au centre de sa conception des droits humains.

La plupart des pays sont d'accord avec l'indivisibilité des droits, mais tiennent toutefois à souligner le danger d'une telle reconnaissance. Cela est exprimé très clairement par les pays d'Amérique latine qui, même s'ils défendent l'indivisibilité des droits, défendent ardemment la démocratie. Pour eux, il s'agit d'une condition essentielle du développement. C'est pourquoi afin de donner suite à une réaffirmation de l'interdépendance et l'indivisibilité des droits, la Déclaration de San José rappelle que : « par conséquent, on ne peut ni ne doit prendre pour prétexte que les uns ne s'exercent pas encore pleinement pour méconnaître le fait que les autres sont effectivement respectés » (ONU. Assemblée Générale 1993d, 4). Ces craintes s'avéreront fondées puisque certains gouvernements cherchent à dissimuler leurs pratiques autoritaires sous prétexte, justement, que l'indivisibilité doit être respectée. C'est le cas de nombreux pays privilégiant la voie non démocratique du développement économique. Ainsi, la notion d'indivisibilité servira à hiérarchiser certains droits, ce qui va totalement à l'encontre du sens même de ce concept qui suppose que les droits forment un tout et en ce sens, qu'ils sont indissociables l'un de l'autre. Tous ne sont pas d'accord avec la perspective proposée par les pays d'Amérique latine.

D'autres acteurs vont suggérer que le lien entre les droits de l'homme et le développement soit exploré. Les pays membres de l'Union européenne, la Nouvelle-Zélande, le Sénégal ou encore le Comité des droits de l'homme et le Secrétaire général de la Conférence n'hésiteront pas à mettre cette question à l'agenda de la Conférence (ONU. Assemblée Générale 1991b pp. 12-3). Ils vont néanmoins souligner le rôle de premier plan de la démocratie dans les discussions entourant ce droit, rejoignant en quelque sorte la perspective du groupe d'Amérique latine. Pour d'autres acteurs comme le Mexique, Cuba et la Jamaïque et les Caraïbes de même que certaines ONG comme ADT Quart-Monde, Mouvement international de la réconciliation, les instituts nordiques des droits de l'homme, l'Organisation internationale pour le développement de la liberté d'enseignement, la relation entre les deux va de soi et ils la défendront sans réserve.

De son côté, le groupe d'États asiatiques présente une proposition d'ordre du jour beaucoup plus sévère à l'endroit de la domination étrangère tout en cherchant à affirmer la prévalence du développement économique sur l'exercice des droits politiques et civils dans leur proposition. En effet, celle-ci affirme à propos de l'« examen de la relation entre le développement, la démocratie et la jouissance universelle des droits de l'homme », l'importance des « conséquences du sous-développement économique sur la jouissance des droits de l'homme compte tenu de la *primauté du droit au développement économique* et à l'accès à la technologie et la nécessité de créer les conditions internationales nécessaires à la réalisation de ce droit» (ONU. Assemblée Générale 1992e, 13)²⁶⁵. Étant donné les divergences, les représentants n'aboutissent à aucun accord sur le projet d'ordre du jour à la troisième session qui sera remise à la quatrième session du comité préparatoire.

Il est clair que malgré leur défense de l'indivisibilité des droits, la Déclaration de Bangkok cherche à affirmer la prépondérance du développement économique. Pour ces pays, celui-ci constitue le fondement de la défense et la promotion des droits. Le rapport souligne que les représentants de la rencontre sont: « (c)onvaincus que le progrès économique et social favorise l'évolution de plus en plus marquée vers la démocratie ainsi que la promotion et la protection des droits de l'homme » (ONU. Assemblée Générale 1993e, 3). Dans la déclaration finale de la réunion régionale asiatique, il est regretté que les mécanismes mis sur pied jusqu'à maintenant renvoient à une seule catégorie de droits (ONU. Assemblée Générale 1993e).

D'un côté, il est clair que pour eux, le développement économique ne nécessite pas l'adoption d'un régime démocratique. La croissance économique importante qu'ont connue certains pays de la région démontre qu'il n'est pas nécessaire de privilégier les droits politiques et civils pour assurer le développement. Cela suggère qu'il est possible d'avoir un modèle de développement différent de celui proposé par l'Occident. Cette position alimente simultanément l'argument culturaliste et c'est dans ce contexte que

²⁶⁵ Italiques ajoutés.

la défense des particularismes culturels deviendra un enjeu important de la conférence²⁶⁶.

Le groupe africain cherche quant à lui à déplacer le débat en mettant l'accent sur le droit au développement et non pas sur la relation entre le droit au développement et la démocratie²⁶⁷. Celui-ci s'apparente à un compromis alors que d'une part il suppose l'indivisibilité et l'interdépendance des droits; ce qui signifie qu'aucun groupe ne puisse avoir la priorité sur l'autre. D'autre part, l'individu demeure au centre de cette conception des droits. Il s'agit en somme d'une approche holiste centrée sur l'individu. Le groupe s'inspire directement de l'esprit dans lequel a été formulé le droit au développement de 1986. Dans la Déclaration, la centralité de l'individu y est soulignée à deux reprises. D'abord dans le préambule :

Considérant que l'être humain est le sujet central du processus de développement et qu'en conséquence il devrait être considéré comme le principal participant à ce processus et son principal bénéficiaire par toute politique de développement.

Ensuite, dans l'article 2 : « L'être humain est le sujet central du développement et doit donc être le participant actif et le bénéficiaire du droit au développement » (ONU. Assemblée Générale 1986). Les États africains s'inspirent en grande partie de ce document pour faire avancer une conception des droits qui met l'accent sur le développement comme élément central au respect des droits de l'homme. Parallèlement, ils insistent sur la centralité de l'individu afin d'éviter de se rallier à la perspective asiatique qui hiérarchise les droits en privilégiant le développement économique de la communauté, c'est-à-dire les droits économiques. La Déclaration rappelle que le droit au développement « est *universel et inaliénable* et qu'il fait partie

²⁶⁶ Cette question, bien qu'elle soit liée à la promotion du développement économique, sera abordée dans la section suivante qui traite du 4^e débat : universalisme versus particularisme.

²⁶⁷ La Commission africaine des droits de l'homme et des peuples souligne la nécessité de s'attaquer à cette question dans ses recommandations sur l'ordre du jour (ONU. Assemblée Générale 1992d).

intégrante des droits de l'homme fondamentaux » (ONU 1993), ce sur quoi le groupe africain insistera.

5.2.3.2.2. *Le droit au développement*

À travers leurs conceptions différentes du développement, les groupes régionaux d'Asie ou d'Amérique latine cherchent à accorder la priorité soit aux droits sociaux et économiques (Asie) ou encore aux droits politiques et civils (Amérique latine). La tension entre ces deux ensembles de droits peut être associée aux conceptions particulières de la relation entre l'individu et la communauté que nous avons identifiées précédemment. La première conçoit la société ou son développement comme étant prioritaire à l'individu. Elle accorde donc la priorité au développement économique de la communauté. La seconde pose l'individu et ses droits comme étant centraux. Par conséquent, elle considère le développement politique et démocratique comme étant nécessaire et préalable au développement économique. Entre les deux, on retrouve la position africaine reproduite dans la Déclaration de Tunis. Celle-ci se différencie dans la mesure où elle accorde une priorité ontologique à l'individu, mais réaffirme toutefois l'indivisibilité des droits. Ce qui signifie que même si l'individu est au centre de la conception du développement, la priorité n'est pas accordée à l'un ou l'autre des ensembles de droits (économiques ou politiques).

Dans ce contexte, le droit au développement apparaît comme une synthèse des débats sur la hiérarchie des droits qui ont caractérisé la période de la Guerre froide. L'aboutissement de cette volonté de reconnaissance égale pour les droits culminera par la volonté de faire triompher l'indivisibilité des droits lors de la Conférence de Vienne. Celle-ci sera d'ailleurs soutenue par les ONG qui voient les droits sociaux et économiques et les droits politiques et civils comme étant complémentaires plutôt qu'antagonistes. Entre autres, Amnistie Internationale et le Mouvement international de réconciliation

espèrent que la fin de la Guerre froide permette d'aller au-delà de cette polémique.

Le paragraphe 10 de la Déclaration de Vienne reconnaît le droit au développement. Toutefois, quelques ajouts au texte vont venir délimiter clairement la portée de ce droit pour éviter toutes confusions ou toutes interprétations laxistes. On affirme d'abord que « la personne humaine est le sujet central du développement ». Mais par la suite, on cherche à prévenir tout abus d'interprétations en ajoutant dans le même paragraphe que : « Si le développement facilite la jouissance de tous les droits de l'homme, l'insuffisance de développement ne peut être invoquée pour justifier une limitation des droits de l'homme internationalement reconnus » (ONU 1993). Le paragraphe 8 limite également la portée interprétative du droit au développement en rappelant que « La démocratie, le développement et le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales sont interdépendants et se renforcent mutuellement ». Cette affirmation est complétée par un plaidoyer en faveur de la démocratie :

Cela posé, la promotion et la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales, aux niveaux national et international, devraient être universelles et se réaliser sans l'imposition d'aucune condition. La communauté internationale devrait s'employer à renforcer et promouvoir la démocratie, le développement et le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans le monde entier (ONU 1993).

Cette affirmation semble trancher avec la reconnaissance de l'indivisibilité des droits dans la Déclaration, mais constitue fort probablement une condition de la reconnaissance du droit au développement dans la Déclaration²⁶⁸.

²⁶⁸ En effet, la Déclaration affirme que les droits sont « indissociables, interdépendants et intimement liés » et la « communauté internationale doit traiter des droits de l'homme globalement, de manière équitable et équilibrée, sur un pied d'égalité et en leur accordant la même importance » (ONU 1993).

5.2.3.2.3. *Droit au développement et centralité de l'individu*

Nous pouvons constater qu'il existe toujours des tensions autour de la conception de la relation entre l'individu et la communauté qui continuent de se manifester par l'entremise du débat idéologique hérité de la Guerre froide entre les droits politiques et civils et les droits sociaux et économiques. Au cours du processus menant à la conférence, c'est l'indivisibilité des droits déjà défendue à Téhéran qui semble rallier les trois groupes régionaux. Toutefois, en étudiant plus en profondeur la position de ces différents groupes, nous pouvons constater que des divergences sur la priorité à accorder aux différents ensembles de droits de même que sur la relation entre l'individu et la communauté persistent. La position privilégiée dans la Déclaration sera finalement celle du droit au développement qui réaffirme l'individu comme sujet des droits. Une fois de plus, la centralité de l'individu dans le discours des droits est réaffirmée malgré une reconnaissance de l'indivisibilité des droits.

Même si ce débat gravite autour du droit au développement et semble reproduire le schéma instauré au cours de la Guerre froide, il n'est pas tout à fait similaire. En effet, si tous s'entendent pour défendre les droits sociaux et économiques, cela ne repose pas sur une même conception du rôle que joue la communauté. À cet égard, il faut souligner que la perspective asiatique est différente et que la conception de la communauté qu'elle défend se reflète dans d'autres sphères d'activités humaines. En effet, non seulement le bien-être économique de la communauté prime avant celui de l'individu, mais les spécificités culturelles propres à la communauté ont également priorité sur ce dernier. Cette tendance à mettre la communauté au-dessus de tout peut parfois exacerber le poids des menaces externes au développement économique comme en témoigne le paragraphe 18 de la Déclaration de Bangkok : « les principaux obstacles à la réalisation du droit au développement se situent au niveau macro-économique international comme en témoigne le fossé qui s'élargit entre le Nord et le Sud, les riches et les

pauvres » (ONU. Assemblée Générale 1993e, 5). En fin de compte, la vision communautarienne ne sert plus seulement à justifier la défense des droits économiques, mais également la revendication de particularités culturelles. Cette perspective sera revendiquée principalement par les pays asiatiques et se manifestera entre autres par une remise en question de l'universalisme.

5.2.3.3. *Universalisme et pluralisme*²⁶⁹

En 1948, l'universalisme est d'abord remis en question par l'origine des droits. Afin d'éviter les débats philosophiques, les rédacteurs de la Charte vont s'entendre sur l'origine humaine qui constitue une version sécularisée de l'universalisme. Par la suite, l'universalisme de ce discours sera remis en question par des débats entourant la nécessité de préserver le principe de souveraineté qui contribueront finalement à la réaffirmation en force de l'universalisme par les pays craignant l'abus de certains États de ce même principe. En 1993, le rejet de l'universalisme se fait d'abord sur une base communautarienne qui comme nous le verrons, servira davantage de justification pour la préservation du principe de souveraineté. En 1948, le débat sur la relation entre la communauté et l'individu se situe davantage sur la hiérarchisation des droits (droits sociaux et économiques versus droits civils et politiques). La défense du principe de souveraineté se présente alors comme une façon de préserver une conception particulière des droits. En 1993, l'opposition à l'universalisme se fait sur une base différente alors que l'argumentation repose sur la valeur intrinsèque que l'on accorde à la culture. Voyons comment ce rejet de l'universalisme s'est manifesté à Vienne.

Au cours de la période entourant la Conférence de Vienne, les controverses entourant les interprétations culturelles des droits humains émergent dès la seconde conférence préparatoire²⁷⁰. En principe, ces rencontres étaient supposées être l'occasion de transformer la Résolution

²⁶⁹ Pour une revue des enjeux entourant le débat, voir Renteln (1985).

²⁷⁰ Notons toutefois que dès la première rencontre préparatoire, L'Australie, avec la Norvège et le Saint-Siège, soulignent l'importance de rappeler l'universalisme des droits dès le premier comité préparatoire (ONU. Assemblée Générale 1991d, 4).

45/155 en agenda provisoire en vue de la Conférence officielle. Toutefois, la controverse entourant l'universalisme a rendu très difficile l'établissement d'un agenda précis.

Parmi les acteurs clés de cette remise en question de l'universalisme, on retrouve la Chine qui sera l'un des principaux opposants au discours des droits. Cela peut sembler à priori paradoxal étant donné la position du gouvernement chinois et de Chang lors de la Déclaration de 1948²⁷¹. À cet égard, il faut souligner que dès 1949, la République de Chine devient la République populaire de Chine avec à sa tête Mao Zedong qui cherche à instaurer un régime communiste qui s'inspire de l'URSS tout en cherchant à préserver la particularité chinoise. Ainsi, la position de ce pays s'est radicalement transformée face aux droits humains à partir de ce moment. Mais plus récemment, la réaction du gouvernement chinois aux manifestations de Tiananmen Square de 1989 avait été largement critiquée par la communauté internationale sur la base du discours des droits. Ainsi, au moment où le processus de Vienne est enclenché, le gouvernement chinois a déjà bien affiné ses arguments contre les droits humains. Deux années avant la tenue de la Conférence, le gouvernement chinois publie le *White Paper* dans lequel il est écrit que: «(o)wing to tremendous differences in historical background, social system, cultural tradition and economic development countries differ in their understanding and practice of human rights» (Information of the State Council 1991). Ce positionnement constituera l'essentiel de son cheval de bataille tout au long du processus.

Cependant, même si la Chine est considérée comme le leader des revendications culturelles, sa seule voix n'aurait sans doute pas suffi si d'autres gouvernements asiatiques n'avaient pas emboîté le pas. L'Indonésie, l'Iran, la Syrie, la Malaisie, le Yémen, Singapour et le Vietnam vont eux aussi défendre l'argument relativiste (Sciolino 1993). De façon générale, ces pays

²⁷¹ En effet, la Chine s'affirme prête à céder la souveraineté nécessaire à la protection des droits lors des débats entourant la mise sur pied des Nations unies (voir section 4.2.1.1.1. du présent chapitre) et Chang se fera le défenseur du dialogue interculturel tout au long du processus entourant la rédaction de la Déclaration de 1948 (voir section 4.2.2.4.2. du présent chapitre).

déplorent l'attention soudaine de l'Occident envers les régimes non démocratiques depuis la fin de la Guerre froide (Ghai 2000). Leur rejet du discours des droits constitue davantage une réaction à l'agenda révisé des pays occidentaux dans un contexte post-Guerre froide. En effet, face à un discours sur le développement axé autour de la bonne gouvernance auquel les pays africains et latino-américains emboîtent le pas, les pays asiatiques cherchent à démontrer que le développement peut survenir dans un contexte politique autre.

Les revendications culturelles se sont manifestées de façon beaucoup plus marquée lors de la rencontre régionale asiatique qui s'est tenue à Bangkok du 29 mars au 2 avril 1993. Dès ce moment, les gouvernements des pays asiatiques soulignent l'importance de considérer la diversité culturelle et historique dans la mise en application des droits humains (ONU. Assemblée Générale 1993e)²⁷². Les représentants de 34 États ont entériné le contenu du rapport qui a contribué à mettre en péril la Conférence. Celui-ci est très explicite quant à l'importance relative que ces gouvernements entendent accorder au caractère universel des droits humains. Par exemple, le paragraphe 8 de la Déclaration de Bangkok susmentionné renvoie clairement à l'idée que malgré son universalité naturelle, le discours des droits humains n'a pas de précédents sur les particularités régionales, culturelles, religieuses et historiques et se lit comme suit :

si les droits de l'homme sont par nature universels, ils doivent être envisagés dans le contexte du processus dynamique et évolutif de fixation des normes internationales, en ayant à l'esprit l'importance des particularismes nationaux et régionaux comme des divers contextes historiques, culturels et religieux (ONU. Assemblée Générale 1993e, para. 8).

C'est avec une envergure différente que l'importance de souligner les réalités régionales s'est manifestée dans le rapport qui a fait suite à la rencontre

272 Certains ont affirmé que le défi posé à l'universalisation des droits humains était soutenu par les économies croissantes des pays asiatiques, émancipées des donateurs étrangers et prêtes à défendre leur arrière-cour (Camilleri 1998, 168).

régionale africaine de Tunis. Le paragraphe 5 du Rapport régional africain suggère qu'« aucun modèle préconçu ne saurait être prescrit à l'échelle universelle, car les réalités historiques et culturelles de chaque nation et les traditions, normes et valeurs de chaque peuple ne sauraient être ignorées ». Toutefois, cette affirmation des particularités régionales vient après l'affirmation suivante : « (l)e respect et la promotion des droits de l'homme constituent indéniablement une préoccupation mondiale et un objectif à la réalisation duquel les États, sans exception, sont appelés à contribuer » (ONU. Assemblée Générale 1992a, 5).

La Déclaration de San José se fait quant à elle beaucoup plus discrète sur ces questions. Le rapport régional de la rencontre de l'Amérique latine et des Caraïbes (Costa Rica, 18-22 janvier 1993) nous indique qu'il n'a pas été spécifiquement mentionné des singularités de la région. La Déclaration souligne toutefois que le renforcement des mécanismes de protection des droits humains, entre autres, du Centre des droits de l'homme est nécessaire, mais que ses travaux devraient être exécutés « compte tenu des circonstances historiques, politiques et sociales que vivent les gouvernements requérants » (ONU. Assemblée Générale 1993d, 8). Mentionnons toutefois que la confiance dans les instruments universels et régionaux de protection des droits humains est réaffirmée à plusieurs reprises²⁷³.

L'affirmation des particularités régionales et culturelles ne s'est pas fait aux dépens de la valeur universelle des droits humains dans les deux cas. Cela est encore plus évident au sein du groupe d'États africains qui indique clairement que « l'universalité des droits est indiscutable; leur protection et leur promotion constituent un devoir pour tous les États, indépendamment de leur système politique, économique ou culturel » (ONU. Assemblée

²⁷³ « Nous renouvelons l'engagement que nous avons pris de promouvoir et de garantir le plein exercice des droits de l'homme, tels qu'ils sont définis dans la Déclaration universelle et les instruments universels et régionaux pertinents, à la fois en œuvrant par nous-mêmes et en établissant entre nous une large coopération, sans préférence ni discrimination » (ONU. Assemblée Générale 1993d, 4).

Générale 1992a, 2)²⁷⁴. La reconnaissance des particularités culturelles s'est faite de concert avec la réaffirmation de l'universalisme chez les États africains. Ce qui n'a pas été le cas dans le rapport régional asiatique.

Comme il en a été question précédemment, la force de la perspective relativiste défendue par les pays asiatiques relève du fait qu'elle s'appuie sur une conception du monde selon laquelle les valeurs morales sont culturellement et historiquement situées et il en va de même pour la notion des droits humains. Le débat trouve une résonance légitime dans la mesure où la diversité culturelle existe et que le pluralisme de la société internationale est généralement reconnu. Par conséquent, l'application systématique de standards moraux internationaux pose certains problèmes. Bien que cet argument soit justifiable d'un point de vue philosophique, les revendications qui en ont découlé semblent avoir eu plus de difficulté à s'imposer.

Deux principales revendications politiques ont découlé de cet argument relativiste. La première présente le relativisme comme une raison de se prémunir contre l'universalisme que l'on assimile à l'impérialisme. La seconde est plus ou moins la conséquence de la première alors que l'argument relativiste soutient l'importance de préserver la souveraineté nationale comme seule façon de se prémunir de la menace d'ingérence que représente l'imposition de valeurs universelles.

5.2.3.3.1. *Universalisme et impérialisme*

Dans un premier temps, pendant que les particularités culturelles et nationales étaient mises de l'avant, l'universalisme était quant à lui, assimilé à l'impérialisme. Lors de la conférence, ce type de dénonciations provenait principalement des pays qui défendaient la perspective relativiste et était dirigé vers les pays occidentaux. À titre d'exemple, le vice-ministre des Affaires étrangères iranien déclare que :

274 Cette formulation sera d'ailleurs reprise presque intégralement dans la Déclaration finale.

(t)he political predominance of one group of countries in international relations which is temporary by nature and history, cannot provide a *licence for imposition of a set of guidelines and norms for the behaviour of the entire international community*, especially since these states do not present a feasible ideal or practical model, in theory or in practice, nor do they possess admirable pasts (ONU. Assemblée Générale 1993b).

Dans ce point de vue, la présomption à l'universalisme n'est rien d'autre qu'une forme d'impérialisme déguisé. Dans *The Twenty Years' Crisis*, Carr avait déjà diagnostiqué ce phénomène universalisant comme étant une volonté d'imposer sa domination en affirmant que la solidarité internationale « will always be the slogans of those who feel strong enough to impose them on others » (Carr 1981 (1939), 87)²⁷⁵. Derrière l'universalisme se cache l'idée que les valeurs soutenues devraient avoir priorité sur les autres valeurs en cas de conflits. Cependant, pour ceux qui défendent une approche relativiste, ces valeurs demeurent situées et ancrées historiquement. Ainsi, la pression pour faire adopter ces valeurs apparaît comme la volonté des plus puissants d'imposer leurs valeurs ou leurs idéologiques (Ghai 2000, 19; Lu 2000 pp. 251-3).

Le Rapport régional asiatique dénonce cette approche impérialiste en suggérant que le discours des droits humains cherche à s'imposer plutôt qu'à être le fruit d'un consensus : « Recognizing that the promotion of human rights should be encouraged by cooperation and consensus, and not through confrontation and the imposition of incompatible values » (ONU 1993, 3). Pour certains États, le discours des droits humains est un construit qui permet aux pays occidentaux d'étendre leur hégémonie économique sur les pays en développement et les pays plus pauvres (Boyle 1995, 84).

Toutefois, les pays asiatiques ne seront pas les seuls à critiquer la domination étrangère sous toutes ses formes. D'ailleurs, la notion d'universalisme sera associée à l'objectivité et la non-sélectivité auxquelles devrait se livrer le discours. Cette relation se manifeste plus concrètement

275 Said développe ce genre d'argument (1993).

dans le rapport de l'Amérique latine et des Caraïbes. L'universalité y est mentionnée à un seul endroit lorsque les principes qui devraient régir la mise en application des droits humains sont présentés. Le dernier paragraphe du Préambule se lit comme suit :

Tenant compte de ce que les principes appelés à régir l'étude et l'application des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme dans le système des Nations unies doivent être l'interdépendance, l'universalité, l'objectivité, l'impartialité, l'absence de préférence et l'obligation où sont les États de remplir leurs engagements (ONU. Assemblée Générale 1993d, 4).

Dans ce contexte, l'universalité constitue un principe, au côté de l'objectivité, l'impartialité, etc. En d'autres termes, les droits pour être jugés légitimes ne doivent pas s'appliquer de manière sélective et politisée. Cette même crainte transparaît de manière beaucoup plus évidente dans le rapport asiatique alors que le paragraphe 7 de la Déclaration affirme que les États :

(s)oulignent l'universalité, l'objectivité et la non-sélectivité de tous les droits de l'homme, ainsi que la nécessité d'éviter d'appliquer ces droits selon deux poids et deux mesures et de les politiser, et que leur violation ne peut se justifier en aucun cas (ONU. Assemblée Générale 1993e, 4).

L'instrumentalisation du discours fait craindre le pire aux pays situés en dehors du cercle occidental. Face à cette crainte de la « politisation » du discours, plusieurs dont les pays asiatiques en tête vont chercher à préserver leur souveraineté. Dans un contexte où l'autodétermination des peuples est reconnue depuis plus de 30 ans, la préservation de la culture constitue un prétexte légitime pour défendre le principe de souveraineté étatique.

5.2.3.3.2. Universalisme et souveraineté

Ainsi, plusieurs pays ressentent le besoin de se prémunir contre l'interférence étrangère sur la base de considérations morales. Le paragraphe 5 de la

Déclaration de Bangkok souligne l'importance de ne pas faire appel aux droits humains « comme instrument de pression politique » L'importance de la capacité à s'autodéterminer est immédiatement rappelée dans le paragraphe où les États « (r)éitèrent que tous les pays, petits ou grands, ont le droit de déterminer leur système politique, de contrôler et d'utiliser librement leurs ressources et d'œuvrer librement à leur développement économique, social et culturel » (ONU. Assemblée Générale 1993e, 4). On assiste à un rejet systématique de l'utilisation du discours des droits humains comme outil de pression politique en le présentant comme une menace potentielle à la souveraineté des États. Du côté de l'Amérique latine, c'est en soulignant l'importance de la coopération dans la mise en œuvre des droits que l'existence de pressions étrangères est critiquée et jugée contraire « à l'essence même de ces droits » (ONU. Assemblée Générale 1993d, 3). Le rapport cherche à attirer l'attention sur les problèmes rencontrés par la région dans le cadre des programmes de réajustement structurel. En ce qui concerne l'Afrique, la référence aux pressions externes pour l'exercice des droits n'est pas explicitement mentionnée, sauf lorsque les facteurs qui entrent en ligne de compte dans la préservation de ceux-ci sont mentionnés. Ils soulignent alors les obstacles exogènes qui interviennent dans l'atteinte des objectifs internationaux (ONU. Assemblée Générale 1992a).

Afin de se prémunir de l'impérialisme et des pressions politiques externes, les trois régions vont chacune à leur façon souligner l'importance du principe de souveraineté comme fondement juridique de la non-ingérence dans les affaires internes des États. C'est toutefois avec une intensité différente que celles-ci défendront les principes de non-ingérence et de souveraineté. Dans le cas de la région asiatique, la réaffirmation du principe de souveraineté et de la non-ingérence s'accompagne d'une mention de « non-recours aux droits de l'homme comme instrument de pressions » supposant ainsi que l'un devrait empêcher l'autre (paragraphe 5). Par la suite, la référence à la souveraineté apparaît à plusieurs reprises sous prétexte de vouloir préserver le droit à l'autodétermination et de chercher à prémunir les

petits États contre la domination étrangère. Par contre, ce droit à l'autodétermination ne doit pas menacer la souveraineté même de l'État comme le suggère le paragraphe 13 de la Déclaration de Bangkok :

(...) le droit à l'autodétermination est applicable à tous les peuples sous domination étrangère ou coloniale et sous occupation étrangère, et qu'il ne saurait être utilisé pour porter atteinte à l'intégrité territoriale, à la souveraineté nationale et à l'indépendance politique des États (ONU. Assemblée Générale 1993e, 5).

La souveraineté se présente comme un rempart contre toutes agressions, qu'elles soient externes ou internes.

Si la région de l'Amérique latine et des Caraïbes s'est montrée tout aussi réfractaire à l'utilisation du discours des droits à des fins politiques, la référence à la souveraineté se fait davantage dans un esprit où celui-ci se trouve sur un même pied d'égalité avec les droits humains.

Il nous apparaît nécessaire de réfléchir aux conséquences que l'ingérence à des fins humanitaires comporte face aux principes de libre détermination des peuples et de respect de la souveraineté des États, d'une part, et de respect des droits de l'homme, d'autre part, principes qui sont la base du système interaméricain (ONU. Assemblée Générale 1993d, 4).

La référence à la souveraineté constitue également un rempart, mais semble dans ce cas-ci plus réceptive à l'accueil de principes et de normes internationaux. Celle-ci va de pair avec le respect des droits humains, de la démocratie et du pluralisme, de même qu'avec la Déclaration de San José.

Cette référence à la capacité des peuples à s'autodéterminer « sur la base du respect de la souveraineté nationale et de la non-ingérence dans les affaires intérieures des États » (ONU. Assemblée Générale 1992a, 3) en accord avec la volonté de respecter les droits individuels sera également revendiquée par les groupes d'États africains. Ainsi, si l'Afrique « (...) demeure attachée au respect des droits individuels, (elle) réaffirme par la même occasion

l'importance qu'elle accorde au respect des droits collectifs des peuples » (ONU. Assemblée Générale 1992a, 3).

La perspective des deux groupes régionaux tranche radicalement avec la perspective asiatique qui semble voir essentiellement le droit à l'autodétermination comme une façon de se contrer la domination étrangère. Il devient assez clair, à partir de ce moment, qu'un fossé se creuse entre les différentes régions et que les pays asiatiques affichent une position assez différente face au discours des droits. En effet, les trois rapports régionaux soulignent d'une manière ou d'une autre l'importance de la place du bien culturel et le considère digne d'être préservé au côté de l'indépendance économique et politique. Ces éléments forment le socle sur lequel repose la notion d'autodétermination qui a gagné en popularité au cours de la Guerre froide. Toutefois, la défense de la culture sera exacerbée au point de nourrir une critique relativiste chez le groupe asiatique. Cette critique agira comme un frein pour l'universalisme du discours des droits souvent perçu comme impérialiste. Comme en 1948, la souveraineté apparaît comme le meilleur rempart de protection contre les pressions provenant de l'extérieur pour imposer certaines valeurs morales.

En effet, la volonté de protéger la souveraineté associée à un rejet de l'universalisme a été réaffirmée de façon particulièrement forte par les États asiatiques. La souveraineté est une condition de la réalisation des droits pour le directeur adjoint de la délégation chinoise, Zhang Yishan : « (o)nly when the state's sovereignty is fully respected can the implementation of human rights be really ensured » (Ghai 2000). Non seulement réaffirment-ils l'intégrité territoriale des États, mais ils insistent sur le rôle des institutions nationales (par opposition aux organisations internationales ou autres) pour protéger les droits humains. Pour eux, l'État constitue la seule source légitime de protection des droits humains à l'intérieur de ses propres frontières. La priorité accordée aux institutions nationales dans la protection et la promotion des droits humains a été réaffirmée de la manière suivante : « the conceptualization and eventual establishment of such institutions are best left

to the States to decide » plutôt que relevant de la communauté internationale. Le ministre des Affaires étrangères indonésien, de concert avec la perspective chinoise, a clairement affirmé cette vision en affirmant que les droits humains relevaient de la « compétence et la responsabilité de chaque gouvernement » en raison de leurs origines culturelle, historique et économique (Riding 1993).

Cette défense de la non-ingérence s'inscrit particulièrement bien dans le contexte où la nouvelle Administration américaine semblait plus prompte à défendre les valeurs libérales et une politique étrangère articulée autour de la démocratisation. Entre autres, celle-ci se voulait beaucoup moins silencieuse que la précédente devant les violations de droits humains et semblait particulièrement préoccupée par le cas de la Chine (Holmes 1993).

Les revendications politiques de préservation de la souveraineté vont chercher à s'asseoir sur des revendications philosophiques dont l'essentiel est de limiter l'applicabilité des droits humains. Ce qui ne sera pas sans soulever l'opposition de plusieurs participants à la conférence pour qui un relâchement sur la nature universelle des droits aurait équivalu à détruire le point d'Archimède à partir duquel des jugements moraux puissent s'ancrer.

5.2.3.3.3. *À la défense de l'universalisme*

Face à cette dure critique envers l'universalisme, de nombreux acteurs vont s'élever contre l'argument culturaliste. Parmi ceux-ci, on retrouve les États occidentaux. Le discrédit a été jeté sur les pays qui cherchaient à défendre la perspective relativiste. Entre autres, ceux-ci ont été associés à des gouvernements autoritaires dont l'intérêt était de défendre la non-interférence étant donné leur piètre performance en matière de protection des droits humains à l'intérieur de leurs propres frontières. Ces gouvernements ont été accusés d'utiliser l'argument relativiste comme un prétexte pour leur permettre d'agir en toute impunité en utilisant tous les moyens nécessaires (incluant la violation des droits fondamentaux de leurs citoyens) sur leur territoire sans qu'aucun gouvernement étranger puisse intervenir ou critiquer

leurs actions. Bien que tous les gouvernements ayant défendu l'argument relativiste ne cherchaient pas à critiquer l'universalisme pour pouvoir dissimuler des comportements autoritaires, la critique relativiste a toutefois perdu énormément de sa crédibilité en raison de piètres performances de ses principaux défenseurs en matière de droits humains. Les défenseurs de l'universalisme ont par conséquent insisté sur cet aspect pour défendre leur position.

Un argument supplémentaire contre la perspective culturelle revendiquée par les gouvernements asiatiques concerne le caractère pluraliste de la région. En effet, les États asiatiques revendiquaient la particularité culturelle sur la base d'une région géographique ou ce qu'ils appellent la « perspective asiatique » ou « the Asian way » par opposition à la culture occidentale. Toutefois, la région asiatique, tout comme le monde occidental, est caractérisée par la diversité plutôt que par l'homogénéité. En effet, l'hétérogénéité des systèmes économiques, des régimes politiques et des religions majeures remet en question l'argument particulariste avancé par les gouvernements asiatiques qui affirmaient le caractère distinct de leur région (Ghai 2000, 17). Comme l'a souligné Sen, « What can we take to be the values of so vast a region, with so much diversity? » (cited in Powell (1998/1999, 201). En somme, il fut avancé que la « perspective asiatique » n'existait pas plus qu'une perspective strictement occidentale. Ajoutons que même si tous les pays asiatiques se sont entendus sur les termes de la Déclaration en soulignant la prévalence des particularités culturelles dans le traitement des droits humains, ceux-ci n'ont pas tous défendu également cette position. Parmi ces pays, l'Inde, le Japon ou encore la Corée du Sud sont demeurés plutôt discrets sur ce dossier lors de la Conférence de Vienne.

Cela aurait aussi bien pu être le résultat de pressions politiques de la part des États qui se sont portés au secours de l'universalisme. Avant la conférence, il était clair pour les États occidentaux qu'il s'agirait avant tout de limiter les dégâts. En raison de l'impasse provoquée par ce duel entre relativistes et universalistes, très peu de progrès était attendu quant à la

réalisation des objectifs établis par la Résolution 45/155. Toutefois, plus la conférence avançait et plus la pression pour réaffirmer le caractère universel des droits s'intensifiait. La principale stratégie utilisée par les pays occidentaux, avec les États-Unis en tête, a été d'« identifier et d'isoler » les pays jugés comme étant nuisibles au discours des droits humains par leurs attaques répétées sur l'universalisme. Les représentants officiels des États-Unis ont « clairement fait savoir » que les pays qui obstruaient les négociations seraient listés comme étant des pays ennemis des droits humains par la nouvelle Administration Clinton. Les pays figurant sur cette liste seraient sous haute surveillance et une étape supplémentaire dans la mise en application des droits humains serait envisagée pour eux. Pendant la Conférence, une liste des États ciblés a circulé auprès des délégations pour que la stratégie d'isolement puisse être appliquée de manière efficace et simultanément par tous les États défenseurs de l'universalisme. Parmi les pays listés se trouvaient la Chine, l'Iran, l'Iraq, la Syrie, le Myanmar, le Soudan, le Vietnam, la Lybie, la Malaisie et la Corée du Nord (Lewis 1993). Ceux-ci étaient accusés d'empêcher le bon déroulement de la Conférence et d'avoir contribué à « mettre entre guillemets » plusieurs sections du document provisoire. Les sections entre guillemets étant celles où aucun accord n'avait été atteint et étant sujettes aux négociations.

Ce qui était considéré comme l'essence des droits humains, nommément l'universalisme, a été très fortement protégé à Vienne. Étant donné le choc d'idées fondamentales entre la perspective universaliste et la perspective relativiste, il y avait peu d'espoir que la Conférence puisse accomplir des progrès en matière de droits humains. Cette tentative de délégitimer une des caractéristiques fondamentales des droits humains, la défense de l'universalisme, est devenue un point central de la Conférence (Gaer 1995, 397). Les États occidentaux sont même allés jusqu'à menacer d'abandonner l'adoption d'une Déclaration finale dans le cas où il serait impossible de réaffirmer le caractère universel des droits humains. Ceux-ci préféraient ne pas avoir de Déclaration du tout plutôt que de voir les réserves

de la Déclaration universelle de 1948 affaiblies. Étant donné la forte pression exercée par leur nombre et la force avec laquelle ceux-ci ont répliqué, les défenseurs de la perspective relativiste se sont retrouvés isolés et ont dû se rétracter²⁷⁶.

Les ONG ne resteront pas pour autant silencieuses sur la question du rejet de l'universalisme. La première contre-attaque se manifeste lors de la réunion régionale de Bangkok. Un sommet d'ONG s'est tenu parallèlement à la rencontre et plus de 200 représentants de 110 ONG ont uni leurs voix pour réaffirmer leur engagement envers le caractère universel des droits humains. D'une part, elles ont affirmé que l'universalisme constituait une garantie pour l'humanité, reconnaissant ainsi l'importance de préserver le caractère universel des droits. Le rapport souligne que « the basis of universality of human rights (...) affords protection to all of humanity (...) » D'autre part, les ONG ont reconnu que les normes universelles des droits humains étaient ancrées dans plusieurs cultures tout en soulignant que cela ne devrait pas permettre d'avoir préséance sur le caractère universel de leur application : « While advocating cultural pluralism, those cultural practices which derogate from universally accepted human rights including women rights must not be tolerated. » La subordination des droits humains à la souveraineté des États qui a été défendue par les gouvernements lors de la rencontre régionale fut fermement rejetée comme le suggère ce paragraphe tiré de la déclaration des ONG « As human rights are of universal concern and are universal in value, the advocacy of human rights cannot be considered to be an encroachment upon national sovereignty. » (ONU. Assemblée Générale 1993e, 5)²⁷⁷ Le rejet de la position des États asiatiques par leur propre ONG a

276 Néanmoins, le débat universaliste-relativiste n'a jamais cessé d'exister après la conférence. Au contraire, celui-ci est toujours vivant. Par exemple, deux ans après la conférence, la Malaisie va proposer de réviser à nouveau la Déclaration universelle en juillet 1997. Ce qui sera refusé par les gouvernements occidentaux (Camilleri 1998, 177).

277 Les ONG se sont fortement opposées au rapport des gouvernements. Ils se sont surtout opposés à la réaffirmation de la souveraineté proposée par les gouvernements et soulignant par exemple que la solidarité internationale « transcends the national order to refute claims of sovereignty and non-interference in the internal affairs of states » (ONU. Assemblée Générale 1993e, 6).

sans doute fortement contribué à jeter le discrédit sur les États qui défendaient la souveraineté sous prétexte de vouloir préserver le pluralisme culturel. Clairement, les ONG n'étaient pas d'accord avec eux et c'est sans doute pour cette raison que tout au long des étapes qui ont mené à la Conférence, les pays asiatiques vont chercher à limiter la participation des ONG.

En effet, dès la première session du Comité préparatoire, on cherche à limiter la participation des ONG lors des réunions régionales (ONU. Assemblée Générale 1992c). Lors du second Comité préparatoire, les Philippines et l'Inde vont, au nom du groupe asiatique, proposer successivement des projets de décisions concernant la participation des ONG aux réunions régionales en insistant pour limiter celle-ci aux organisations régionales (ONU. Assemblée Générale 1992b). De nouveau, lors de la troisième session, les pays asiatiques insistent pour que les ONG régionales seulement participent à ces réunions régionales. Les pays d'Amérique latine s'opposent vivement à cette volonté de limiter la présence des ONG aux réunions régionales, l'Argentine allant même jusqu'à souhaiter leur participation la plus nombreuse (ONU. Assemblée Générale 1992e, 6). La modification proposée est adoptée et signifie que les ONG ayant un statut consultatif auprès du Conseil économique et social pourraient participer aux régions régionales, après que leur secrétariat ait été consulté. Le coordonnateur de la Conférence souligne qu'il ne s'agit pas pour les régions d'exercer un droit de veto. Les pays nordiques (Suède, Norvège, Danemark, Finlande) espèrent que cette proposition soit « interprétée avec générosité » et qu'elle ne constitue pas un précédent (ONU. Assemblée Générale 1992e, 6).

Selon l'article 66 du règlement intérieur, la participation des ONG est limitée au rôle d'observateurs²⁷⁸. Les ONG vont faire pression pour participer

²⁷⁸ « Les organisations non gouvernementales dotées du statut consultatif auprès du Conseil économique et social et compétentes en matière de droits de l'homme et les autres organisations non gouvernementales qui ont participé aux travaux du Comité préparatoire (ou à des réunions régionales) peuvent désigner des représentants dûment accrédités pour participer en qualité d'observateurs à la Conférence, à ses grandes commissions et, le cas

au processus de la Conférence (ONU. Assemblée Générale 1992f). À cet égard, il faut souligner la visibilité importante des groupes de femmes pour discréditer l'argument culturaliste. Avant même que l'argument prenne de l'ampleur, cette question est adressée par le rapport du premier groupe de travail du Comité new-yorkais des ONG sur les droits humains. Celui-ci souligne que lorsque les droits des femmes sont violés, les droits culturels ne devraient en aucun cas être un prétexte (ONU. Assemblée Générale 1991e, 27). Étant souvent les premières victimes de ce genre d'argument, les femmes se retrouvent à l'avant-scène pour défendre l'universalisme lors de la Conférence de Vienne.

La défense de l'universalisme s'est également faite aussi pressante de la part du Secrétaire général de l'ONU Boutros-Ghali alors qu'il s'est senti dans l'obligation de réaffirmer ce qu'il considère comme un élément fondamental des droits humains avant que la Conférence commence. Selon lui, il n'est pas justifié de prétexter des exceptions culturelles, politiques et économiques pour faire fi des droits humains. Il a rappelé que « forces of repression often cloak their wrongdoing in claims of exception ». Ainsi, l'importance de préserver l'universalisme pour protéger les gens des abus a clairement été réaffirmée face aux revendications particularistes de certains gouvernements : « the people themselves time and again make it clear that they seek and need universality. Human dignity within one's culture requires fundamental standards of universality across the lines of culture, faith and state » (The New York Times 1993). Selon Boutros Boutros-Ghali, les droits humains sont « the ultimate norm of all politics » et c'est pourquoi les frontières politiques et territoriales ne devraient pas avoir priorité sur eux (Boutros-Ghali 1993).

Lors du discours d'ouverture de la Conférence de Vienne, le Secrétaire général des Nations unies a également fait pression pour que les charges impérialistes soient écartées dans une dernière tentative pour éviter que la

échéant, à ses autres commission ou groupe de travail pour ce qui est des question relevant de leur domaine d'activité » (ONU. Assemblée Générale 1992b, 38).

conférence ne se retrouve dans une impasse en raison de ce débat présentant des perspectives incommensurables. Il a déclaré que : « It must therefore be stated, in the clearest possible terms, that universality is not something that is decreed, nor is it the expression of the ideological domination of one group of States over the rest of the world » (Boutros-Ghali 1993). La perspective universaliste fut donc très farouchement défendue par l'ONU dans une ultime tentative pour sauver la Conférence.

Les débats entourant l'universalisme ne se sont pas conclus à l'avantage des États qui défendaient une approche relativiste. En dépit de leurs efforts, la Déclaration finale a réaffirmé le caractère universel des droits humains. Celle-ci a néanmoins incorporé les revendications relativistes sans toutefois compromettre la dimension universelle. Le caractère universel est réaffirmé à deux occasions principales dans la Déclaration. D'abord, « (t)he universal nature of these rights and freedoms is beyond question »²⁷⁹. Toutefois, la centralité des États souverains dans la promotion, la mise en application et la protection de ces mêmes droits est réaffirmée simultanément. La Déclaration insiste sur l'engagement de tous les États « to fulfil their obligations » et sur la responsabilité première des gouvernements dans ce rôle (Part 1, para. 1). Ce paragraphe, tout en reconnaissant la priorité qu'ont les États dans la mise en application des droits humains (comme revendiqué par les rapports régionaux), souligne également que c'est dans l'obligation des États de s'y conformer et non pas qu'il revient aux États de décider s'ils souhaitent s'y conformer ou non. Bref, il est du devoir et de l'obligation des États d'agir de telle sorte que les droits humains soient respectés, ce qui renvoie à une conception de la souveraineté autre que comme un rempart contre l'ingérence étrangère comme cela semblait être proposé dans le rapport asiatique²⁸⁰.

279 On retrouve la même phrase dans le Rapport régional africain (1992a).

280 L'intention était sans doute de viser les États autoritaires qui prétextent des circonstances exceptionnelles (comme le craignait Boutros-Ghali) pour déroger aux principes des droits humains.

Le paragraphe 5 de la Déclaration est le second endroit où l'universalisme des droits humains est réaffirmé. On peut y lire que « Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés ». Cette fois-ci, l'existence de particularités régionales et culturelles est reconnue. Mais en comparaison avec la perspective très défiante qui était défendue au départ sur cette base, la phrase suivante semble accorder très peu à ceux qui avaient posé un défi à l'universalisme au départ :

S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des États, quel qu'en soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales (ONU 1993, para. 5).

Le paragraphe ne suggère pas seulement que les interprétations culturelles sont subordonnées à l'universalisme des droits humains. Il affirme que les droits humains ne devraient pas être rejetés sur cette base et qu'il est du devoir des États de les protéger.

Finalement, ce qui ressort de la Déclaration est que les droits humains sont universels et que la reconnaissance de la diversité et du pluralisme culturel ne devrait pas empêcher les États de remplir leurs obligations envers leurs citoyens. L'universalisme a donc été reconnu et réaffirmé comme ayant la priorité sur les particularités culturelles. L'argument relativiste a été intégré, mais sans avoir de portée réelle et sans provoquer de changements dans la conceptualisation des droits humains et de l'universalisme. C'est-à-dire que la revendication de départ, jugée comme étant une menace au discours hégémonique, a été écartée et une variante très affaiblie lui a été substituée.

5.2.4. Universalisme et individualisme dans les débats de 1993

Malgré les attaques perpétrées envers les deux caractéristiques des droits humains, l'universalisme et l'individualisme, nous avons pu constater qu'elles ont été défendues avec succès lors du processus entourant la Conférence de Vienne de 1993. La critique asiatique reposant sur le relativisme culturel sera directement dirigée contre les deux grands piliers de la conception des droits humains.

D'une part, l'argument relativiste défendait une conception de la relation entre la communauté et l'individu qui accordait la priorité à la communauté en vertu de la valeur qu'elle concède à la culture. Les pays asiatiques ne seront pas les seuls à demander à ce que les spécificités culturelles soient respectées. Toutefois, seuls les pays de cette région vont rejeter la notion des droits sur cette base²⁸¹. Les autres (d'Afrique et d'Amérique latine) cherchent seulement à souligner l'importance pour les mécanismes d'application de tenir compte des particularités régionales. Cette revendication culturelle constituera également l'élément de défense de modèle de développement économique alternatif au modèle occidental ou libéral.

D'autre part, le relativisme culturel fait de la souveraineté un rempart contre l'universalisme et particulièrement contre la menace que représentent les discours moraux universels. Dans ce contexte, le discours des droits humains est considéré comme un discours étranger qui cherche à s'imposer sur les cultures locales. L'universalisme du discours est par conséquent assimilé à une forme d'impérialisme moral.

Malgré la force de la critique, le discours des droits est parvenu à préserver ses deux caractéristiques fondamentales lors de la Conférence de Vienne. L'étude du débat universalisme versus pluralisme nous démontre que le consensus a été reproduit par la réaffirmation de l'universalisme et

²⁸¹ À cet égard, la position cubaine tranche avec les pays de la région. Le gouvernement cubain pense que c'est une occasion de changer de cap pour éviter que le discours ne soit utilisé à des fins de domination. « (O)n utilise la question des droits de l'homme pour masquer des mesures de coercition et de chantage à l'encontre de pays souverains, ou pour imposer des modèles et des schémas qui n'ont rien à voir avec l'histoire, les traditions et la culture des peuples du tiers monde » (ONU. Assemblée Générale 1991d).

qu'aucune concession n'a été accordée en faveur de la perspective relativiste. Au contraire, la Déclaration affirme que le relativisme n'est en aucun cas un prétexte pour ne pas respecter les droits humains et que *tous* les États, peu importe leur culture, doivent remplir l'obligation de protéger ces droits. Remettre en question l'universalisme constituait une menace au discours des droits humains. Les revendications étant beaucoup trop subversives n'ont pas été considérées, mais ont plutôt été marginalisées et jugées indignes d'être débattues. Par conséquent, la Déclaration n'a pas inclus les demandes des « outsiders » et l'ensemble des requêtes relativistes a été rejeté dans la foulée. Ce rejet a été d'autant plus probant que les États occidentaux ont jugé préférable de ne pas adopter de Déclaration plutôt que d'en adopter une qui affaiblirait la Déclaration de 1948.

L'encadrement ou le processus de ré-encadrement du discours des droits humains et les limites acceptables des défis posés au discours des droits humains ont été réaffirmés dans ce débat.

5.3. Individualisme et universalisme en 1948 et en 1993

Au cours du processus menant à la Conférence de Vienne et pendant son déroulement, nous avons pu constater que les deux caractéristiques fondamentales du discours des droits ont été remises en question par les gouvernements asiatiques. L'étude de nos quatre débats nous a permis de mettre en évidence la manière dont ces caractéristiques ont été remises en question lors des deux périodes étudiées.

Toutefois, si les deux caractéristiques ne font pas l'objet d'un consensus au cours de ces deux périodes, les prétextes pour les rejeter ne sont pas les mêmes. En 1948, le rejet de l'individualisme vise à défendre une position idéologique bien précise. En effet, même si le communisme repose sur une conception du monde où la société se voit accorder la priorité sur l'individu, la perspective défendue par les socialistes interprète cette position comme signifiant la prépondérance de l'État. Le but ultime à atteindre est la

société sans classe et ce rejet de l'individualisme se manifeste pour l'essentiel, dans la sphère économique. En quelque sorte, les principaux opposants aux discours des droits de l'époque ne rejettent pas complètement ce discours puisqu'ils feront des efforts considérables pour qu'une certaine catégorie de droits soit intégrée à la Déclaration tout au long du processus²⁸². En 1993, il en va tout autrement. La remise en question de l'individualisme n'a pas de finalité particulière autre que la volonté de préserver l'idée de communauté. Dans un certain sens, l'argument reste strictement ontologique dans la mesure où elle renvoie à un débat plus profond sur la place de l'individu et de la communauté dans la vie sociale. Parallèlement à ce rejet de l'individualisme, on accorde une valeur particulière à la communauté au point où celle-ci sera au cœur de la remise en question de l'universalisme. Ce qui ne fut pas le cas en 1948 alors que l'universalisme a été remis en question d'une manière différente.

Comme nous avons pu le constater précédemment, la principale opposition à l'universalisme s'est manifestée d'abord concernant l'origine des droits et ensuite, à la toute fin des débats alors que l'URSS cherche à présenter une conception de l'universalisme qui tranche avec la majorité des autres pays. Au départ, la volonté d'intégrer une référence divine dans la Déclaration suppose que l'on veuille préserver une justification qui serait universelle pour les droits. Étant donné le désaccord sur cette question, l'universalité des droits sera sécularisée : l'être humain possède des droits en vertu de son appartenance à l'humanité. Plus tard, c'est lors de la Troisième Commission à l'automne de 1948 que l'universalisme sera de nouveau questionné, mais cette fois-ci, sur la base d'une volonté de préserver le principe de souveraineté. Au cours de cette période, la remise en question de l'universalisme n'est pas associée directement à la remise en question de l'individualisme comme c'est le cas en 1993.

En 1993, de nombreux pays s'opposent à l'universalisme, mais l'objection asiatique a comme particularité de remettre en même temps en

²⁸² Voir section 4.2.2.3.1. du présent chapitre.

question l'individualisme. En effet, les pays d'Amérique latine et d'Afrique cherchent davantage à se préserver contre l'interférence dans leurs affaires intérieures sans toutefois rejeter l'individualisme. Cela est particulièrement vrai pour la région africaine qui fait pression pour l'intégration du droit au développement. Celui-ci pose l'individu au centre de sa conception plutôt que la communauté. Mais chez les pays asiatiques, c'est la défense d'une conception du monde et la protection de celle-ci qui devient l'enjeu principal. Cette argumentation séduit un certain nombre de participants à la conférence qui proviennent de tous les horizons. Toutefois, tous ne sont pas d'accord avec l'aboutissement à laquelle elle conduit chez les pays asiatiques et qui consiste à défendre la souveraineté étatique. On constate que, en 1948 comme en 1993, la remise en question de l'universalisme a pour finalité de garantir une conception absolue de la souveraineté

5.4. Conclusion du chapitre

Après l'étude des débats de 1948 et l'étude préliminaire des débats de 1993, nous avons pu constater que les deux caractéristiques du discours des droits, l'universalisme et l'individualisme, ont été reproduites.

Après la Seconde Guerre, la dynamique est tout autre alors que les deux grandes puissances s'enlisent dans la Guerre froide. À cette époque, la menace impérialiste existe déjà, mais prend la forme d'un impérialisme économique. À la tête de cette lutte contre les pays capitalistes responsables de la guerre se trouve l'URSS qui usera sensiblement des mêmes armes pour se prémunir contre la menace impérialiste : la souveraineté. Toutefois, si au départ le bloc soviétique semble prendre la démarche de rédaction d'une Charte internationale des droits de l'homme plus ou moins au sérieux, plus le processus avancera, plus il aura quelque chose à redire à propos des droits. Ainsi, contrairement à la perspective asiatique qui rejette complètement le discours des droits humains, le bloc soviétique rejette la « vieille » version des droits et se fait le pourfendeur de la nouvelle conception de la démocratie et

des droits. Sans doute, leur effort combiné avec celui des pays d'Amérique latine aura permis d'intégrer les enjeux économiques au discours des droits. Une telle démarche n'avait pas été possible au cours du 19^e siècle, mais se concrétise avec l'adoption de la Déclaration universelle des droits de 1948.

Le défi posé envers le discours des droits et ses deux caractéristiques fut particulièrement important lors de la Conférence de Vienne de 1993. À cette époque, l'argument culturaliste s'associe à une critique impérialiste qui depuis plusieurs décennies déjà alimente les divergences entre les pays du nord et les pays du sud. Celle-ci étant bien articulée et inculquée, elle apparaîtra comme étant plutôt attrayante pour de nombreux pays qui revendiquent depuis longtemps une plus grande indépendance économique et politique par rapport aux pays riches. La volonté de préserver leur autonomie sera d'autant plus grande qu'au cours des années 1990, les pressions externes pour les réformes démocratiques sont fortes.

Si dans les deux cas les critiques ne sont pas tout à fait les mêmes, les craintes sont similaires : c'est-à-dire la menace d'ingérence que pose la perception qu'il y a une dynamique impérialiste à l'œuvre. La solution qui complète ce rejet, partiel ou total, du discours des droits est également la même dans les deux cas alors que ces pays cherchent la préservation ou le renforcement de la souveraineté étatique.

Mais même si les deux éléments caractéristiques du discours des droits que nous avons identifiés ont été reproduits en dépit des attaques perpétrées, le discours des droits s'est néanmoins transformé selon les contextes. En effet, la reconnaissance du droit au développement tel qu'énoncé dans la Déclaration de 1986 constitue un changement important et n'aurait sans doute pas pu être envisageable au plus fort de la Guerre froide. Même si l'importance des droits politiques et civils continue de transparaître et qu'ils sont réaffirmés dans la relation entre le « développement, la démocratie, les droits humains et les libertés fondamentales », il n'en demeure pas moins que les droits sociaux et économiques sont reconnus dans le droit au développement. Ainsi, même s'il est ancré dans la tradition occidentale en

vertu de l'universalisme et de l'individualisme qu'il défend, celui-ci n'est pas imperméable au contexte. Les débats entourant la réaffirmation du droit au développement sont venus démontrer que l'indivisibilité des droits est possible pourvu que l'individu demeure le sujet central de ces droits.

Tout aussi importante pour notre recherche, l'étude des processus de rédaction de la Déclaration de 1948 et de Vienne nous a permis de constater que ces documents n'étaient pas le seul fruit des États les plus puissants. Le discours des droits a été défendu par de nombreux acteurs dont, entre autres, les petits États. Leur poids et le rôle ont sans doute contribué en grande partie à forger ce discours et à le défendre dans les deux cas. En 1948, le rôle des ONG et des experts indépendants a été de faire avancer l'agenda des droits pour intégrer cette question dans la Charte. Par la suite, leur contribution sera davantage ponctuelle, leur nombre étant beaucoup plus limité qu'à la Conférence de Vienne de 1993. Dans les années 1990, la défense de l'universalisme a été soutenue par les ONG internationales et nationales, incluant les ONG asiatiques, de même que par de nombreux gouvernements, organisations internationales et organisations intergouvernementales. L'implication de différents acteurs ayant contribué à façonner les discours des droits renforce l'idée que le discours hégémonique n'est pas un phénomène qui se propage exclusivement du haut en bas.

Notre objectif dans ce chapitre était de faire ressortir le processus d'hégémomisation et de démontrer la dynamique qui participe à la production et à la reproduction d'un discours moral hégémonique. D'une part, les éléments caractéristiques du discours des droits humains qui perdurent depuis l'édification de celui-ci au 18^e siècle se sont perpétués malgré les changements de contextes de 1948 et de 1993. D'autre part, les contextes ont transformé ce discours alors que le droit au développement, impliquant l'interdépendance des droits, n'aurait pas pu être accepté dans le contexte de la Guerre froide par l'une ou l'autre des superpuissances.

Conclusion

L'objectif de cette thèse était d'offrir une alternative aux conceptions traditionnelles de la moralité en Relations internationales. Dans un contexte où l'on constate une multiplication des références aux droits humains sur la scène internationale, il nous est apparu important d'en étudier les paramètres. Pensons ici aux nombreuses interventions militaires armées entreprises depuis les années 1990 au nom des droits humains. Tout récemment encore, la volonté de mettre fin aux violations des droits en Libye a conduit l'ONU à adopter la Résolution 1973 (ONU 2011). Au-delà de ce type d'interventions, ce discours a soutenu la réorientation de politiques et de programmes de nombreuses agences et organisations internationales, la création d'une Cour pénale internationale, etc. Ce qui fait en sorte que les droits humains ne demeurent pas en reste en ce début du 21^e siècle. Pour toutes ces raisons, le discours des droits et les discours moraux de façon plus générale méritent d'être étudiés comme phénomènes à part entière de la discipline des Relations internationales.

Sans rejeter les conceptions traditionnelles de la moralité et leur pertinence pour analyser des enjeux moraux et politiques, nous les avons jugées insuffisantes pour mesurer le rôle et l'influence du discours moral dans la constitution du monde international contemporain. C'est pourquoi nous avons démontré la pertinence d'utiliser une approche à la fois soucieuse du contexte et intéressée par la continuité et la puissance constitutive des discours moraux. L'approche du discours moral hégémonique que nous avons développée dans cette thèse nous a permis de faire ressortir certains aspects de la moralité à l'échelle internationale. Lorsqu'analysés sous l'angle des conceptions traditionnelles de la moralité, ceux-ci demeuraient parfois sans réponses.

6.1. Les conceptions traditionnelles de la moralité versus l'approche du discours hégémonique

La perspective du discours hégémonique n'est pas totalement différente des approches traditionnelles dans la mesure où elle intègre plusieurs de leurs éléments. Elle s'en démarque toutefois par sa volonté de comprendre les variations du discours des droits dans le temps et par la méthode employée pour le faire.

D'abord, tout comme la moralité d'États, elle suppose que le discours moral est variable selon les contextes et les époques et cherche à mettre en valeur cette variabilité. En raison de ce caractère changeant, le discours est interprété comme étant un instrument de politique par les tenants de la moralité d'États. Elle se limite à accepter le caractère donné des droits en les considérant comme subordonnés à la finalité étatique²⁸³. Il en résulte qu'il est impossible d'envisager qu'une référence morale puisse avoir une existence indépendante de la volonté des États. Cependant, pour que l'argument moral auquel se réfère un acteur soit utilisé de manière intéressée et pour qu'il soit considéré comme valide, il doit trouver résonance auprès des autres acteurs. En d'autres termes, elle doit être connue des autres acteurs. Par conséquent, la principale faiblesse de cette approche est de ne pas être en mesure d'expliquer pourquoi, les acteurs choisissent d'utiliser un discours à certains moments de l'histoire, mais pas à d'autres.

L'approche du discours hégémonique cherche à souligner l'apport des éléments idéels qui ont permis à ce discours de se présenter comme une référence morale légitime pour la société internationale au 20^e siècle. À cet égard, Laclau et Mouffe ont jugé pertinent d'identifier un point nodal à partir duquel s'articule la formation hégémonique qui dans ce cas-ci renvoie au discours moral. Notre approche dépasse le caractère donné de ce discours en s'interrogeant sur la manière dont s'établissent les bases légitimes d'un discours moral avant même qu'elles ne soient instrumentalisées par les États. Elle s'intéresse aux tendances de fond qui permettent à certains

²⁸³ La conception de la moralité d'États est définie et décrite dans le chapitre 1, section 1.3.2.1.

comportements d'être perçus comme étant légitimes ou non dans des contextes donnés. Par exemple, elle s'interroge sur les raisons qui font qu'à la fin du 20^e siècle, l'intervention étrangère puise dans le discours des droits pour être légitime plutôt que dans d'autres discours alors qu'il n'en a pas toujours été ainsi.

En tenant compte des répercussions des transformations historiques qui ont conduit à l'établissement du fondement moral international, cette perspective holiste nous permet de nous détacher d'une compréhension purement instrumentale du discours des droits humains. Cela ne signifie pas qu'elle ne reconnaisse pas le caractère politique de celui-ci. Elle s'y intéresse tout simplement à un niveau différent, c'est-à-dire en lui reconnaissant un caractère constitutif. Elle met l'accent sur ce qui rend possible l'action plutôt que sur l'action elle-même; sur le « pouvoir de » plutôt que sur le « pouvoir sur »²⁸⁴. Les chapitres 3, 4 et 5 nous ont permis de démontrer l'émergence d'une forme « pouvoir de » plutôt que d'étudier « le pouvoir sur » du discours des droits qui se concentre davantage sur son utilisation ponctuelle. Ainsi, même si notre approche concède que le discours des droits puisse dépasser les époques, elle reconnaît que cette transcendance est le fruit d'un long processus mettant à contribution différents acteurs.

Dans la mesure où l'approche du discours moral hégémonique cherche à mettre en évidence l'apport constitutif des droits, elle se rapproche également de la conception cosmopolitique de la moralité. Cette dernière a l'avantage de souligner le caractère transcendant et universel d'un tel discours. Toutefois, elle ne permet pas d'expliquer l'origine de ce discours et les éléments qui ont contribué à faire de lui, un fondement moral pour la société internationale au 20^e siècle. À quel moment et dans quelles circonstances ce discours devient-il un discours moral légitime auprès des acteurs étatiques? Pourquoi les droits socioéconomiques n'ont-ils pas été considérés sous l'angle des droits au 19^e siècle et qu'ils l'ont été au 20^e siècle? Comment expliquer l'inconsistance dans l'application d'un tel discours au

²⁸⁴ Voir chapitre 2, section 2.2.1.

cours de l'histoire ou encore que l'on intervienne au nom des droits humains dans certains contextes et non dans d'autres? On peut s'imaginer qu'une telle référence à ce discours pour justifier une intervention militaire n'aurait pas trouvé preneur chez les Romains ou chez les Grecs. La perspective cosmopolitique ne parvient pas à expliquer les variations qui surviennent dans l'application des droits dans les différents contextes, qu'ils soient historiques ou actuels. Il en est ainsi étant donné qu'elle ne tient pas compte des dimensions politiques du discours des droits et de la charge normative qu'il véhicule.

Pour sa part, l'approche du discours hégémonique invite à la prudence en présence d'un discours moral qui prétend à l'universalité. Elle s'intéresse plutôt à l'origine des discours moraux et à la manière dont ceux-ci parviennent à maintenir leur hégémonie. Plutôt que de considérer ce discours comme étant naturel et donné, elle se penche sur le processus l'ayant conduit à acquérir la neutralité axiologique à laquelle il prétend. Cette démarche est importante dans la mesure où il arrive que le discours des droits soit défendu avec dogmatisme s'il est considéré comme donné ou naturel. Toutefois, comme nous l'avons constaté avec l'étude des cas de 1948 et de 1993, certains acteurs voient dans ce discours l'expression d'une volonté de domination de la part des plus puissants.

Si l'approche du discours hégémonique remet en question le caractère naturel des droits, elle cherche à atténuer également l'idée que ce discours est une forme d'impérialisme déguisé. En effet, elle ne se limite pas à assimiler les droits humains à la seule volonté de domination de grandes puissances. Même si le discours des droits trouve ses origines dans la tradition de la loi naturelle en Occident, nous avons pu constater qu'il n'était pas le seul fruit de la volonté des plus puissants à plusieurs reprises. Entre autres, ce sont des petits États qui ont fait pression auprès des grandes puissances pour que les droits de l'homme soient intégrés à la Charte de l'ONU. Ajoutons que la diversité et la quantité d'acteurs ayant défendu l'universalisme des droits en 1993 permettent également de relativiser la critique impérialiste qui n'a pas

cessé de s'amplifier depuis la période de décolonisation qui, comme nous l'avons vu, s'est avérée être une période féconde pour le discours anti-impérialiste²⁸⁵.

L'approche du discours moral hégémonique cherche à faire ressortir la dimension politique des droits en refusant de les considérer comme naturels et comme un simple instrument de politique. Pour ce faire, elle s'inspire des écoles néogramsciennes. Celles-ci considèrent que l'hégémonie ne s'exprime pas seulement en termes matériels, mais qu'elle se manifeste également sur le plan des idées. Voyons maintenant de quelle façon nous avons exploité cette perspective pour comprendre le rôle de la moralité internationale au 20^e siècle.

6.2. Approche du discours hégémonique moral et point nodal

Pour rendre compte des aspects proprement discursifs de la moralité, nous avons fait appel à la notion d'hégémonie chez Ashley²⁸⁶. Rappelons que pour lui, l'hégémonie est un « ensemble of normalized knowledgeable practices, identified with a particular state and domestic society (or perhaps a number of states and domestic societies), that is regarded as a practical paradigm of sovereign political subjectivity and conduct » (Ashley 1989, 269). Cette définition suppose qu'à un certain moment et pour une période donnée, un discours domine les autres discours et qu'il constitue en quelque sorte le point de référence ou le point nodal autour duquel la formation hégémonique évolue. Laclau et Mouffe (2001) proposent d'étudier les formations hégémoniques à partir de ce point nodal. Afin d'éviter toute conception essentialiste de l'hégémonie, ils mettent l'accent sur son caractère contingent²⁸⁷. Cependant, à la différence de ces auteurs, il nous est apparu nécessaire de souligner une certaine permanence du discours hégémonique. Ainsi, notre conception de l'hégémonie se démarque de celle de Laclau et

²⁸⁵ Section 5.1., chapitre 5.

²⁸⁶ Section 2.3.2., chapitre 2.

²⁸⁷ Section 2.2.3., chapitre 2.

Mouffe dans la mesure où elle propose un point d'ancrage afin de pouvoir différencier les éléments permanents de ce discours et ceux qui se transforment selon les époques. Pour démontrer la pertinence de cette approche, une démarche en deux étapes a été proposée. Elle nous a permis d'identifier le point nodal du discours moderne des droits dans un premier temps et d'évaluer si celui-ci s'était reproduit au 20^e siècle dans un deuxième temps.

6.2.1. Identification du point nodal

Dans le chapitre 3, nous avons identifié l'universalisme et l'individualisme comme étant les éléments fondamentaux du discours moderne des droits, c'est-à-dire comme point nodal. L'étude de l'évolution de ces deux caractéristiques à partir de notre grille d'analyse nous a permis de retracer leur parcours irrégulier dans l'histoire occidentale. Nous avons pu constater qu'une articulation particulière entre ces deux caractéristiques a pris naissance à la fin du 18^e siècle et qu'elle est réapparue au 20^e siècle. Étant donné qu'elle a déjà été présentée dans le chapitre 3, nous allons nous limiter à en souligner les principaux éléments dans cette section²⁸⁸.

L'idée de l'universel précède l'époque moderne. Elle trouve alors sa source dans la Nature ou Dieu. C'est en partie en raison du processus de subjectivisation qui caractérise le monde occidental que l'individu acquiert une place prépondérante dans le discours des droits. Cela s'est manifesté entre autres par un passage de la loi naturelle vers le droit naturel. Alors que l'origine de l'universalisme trouvait sa source à l'extérieur à l'homme, il loge dorénavant au cœur même de l'individu-sujet avec la modernité. La nature humaine commune à tous les hommes se présente comme étant le fondement de l'universalisme. Plus précisément, c'est la raison qui établit ce pont entre l'universel et l'individuel.

²⁸⁸ Voir section 3.2. du chapitre 3. Le développement de ce processus fut nécessaire au développement du discours moderne des droits et a rendu possible la convergence entre l'universalisme et l'individualisme.

Cet agencement a donné lieu à une conception particulière des droits au 18^e siècle et nous avons pu constater que le texte de la Déclaration de 1948 s’y référait. À la suite d’une étude critique de l’évolution de l’individualisme et de l’universalisme, nous avons pu observer leur centralité dans le discours moderne des droits. C’est-à-dire que leur identification comme le point nodal à partir duquel la formation hégémonique du discours moderne des droits évolue a été confirmée. L’identification d’un tel point fixe s’est avérée nécessaire pour poursuivre et évaluer l’influence du 20^e siècle sur la constitution du discours des droits et pour en reconnaître la capacité transformative. Voyons maintenant comment le discours des droits a su préserver à la fois ces caractéristiques « immuables » depuis le 18^e siècle tout en s’adaptant au contexte du 20^e siècle.

6.2.2. Continuité et transformation du discours des droits au 20^e siècle

Une fois les caractéristiques « objectifiées » du discours des droits humains mises au jour, nous avons pu évaluer la dynamique d’un discours hégémonique particulier en considérant les éléments qui gravitent autour du point nodal. L’étape suivante visait à vérifier si ces caractéristiques du discours moderne des droits s’étaient reproduites depuis leur internationalisation au 20^e siècle. Les chapitres 4 et 5 portent respectivement sur les cas de la Déclaration universelle de 1948 et de la Déclaration de Vienne de 1993 et sont consacrés à cette démonstration. Dans les deux cas, nous avons pu constater que le discours des droits, tout en préservant les caractéristiques qui lui étaient essentielles, a su s’ajuster par rapport aux contextes.

Rappelons que cette capacité d’adaptation est fondamentale à la préservation du discours hégémonique. En effet, notre conception de l’hégémonie suppose que le discours des droits évolue autour d’un point nodal sans toutefois exclure les oppositions. Celles-ci peuvent exister pourvu qu’elles ne représentent pas une menace au point nodal. Non seulement les

oppositions peuvent exister dans la formation hégémonique, mais elles sont également nécessaires à la survie du point nodal qui a besoin des discours opposés pour se réaffirmer en tant que vérité.

6.2.2.1. Reproduction des caractéristiques fondamentales des droits au 20^e siècle

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la Déclaration universelle de 1948 reproduit les caractéristiques du discours moderne des droits dans le texte même du document. La notion de dignité inscrite dans le préambule et la référence à la raison dans l'article premier offrent une base individuelle et universelle pour le discours des droits. Bien que la relation entre ces deux termes ne soit pas explicite dans la Déclaration, elle suppose que la raison humaine permette la réalisation de dignité humaine considérée comme bien suprême à atteindre. Ainsi, l'universalisme persiste par l'entremise de l'attribution d'une caractéristique commune que l'on accorde aux hommes et par le fait même, consacre l'individu comme sujet de la Déclaration.

Au moment de la rédaction de la Déclaration de 1948, les rédacteurs préfèrent ne pas débattre directement de l'universalisme des droits étant donné qu'ils recherchent avant tout le consensus. C'est d'ailleurs pourquoi toutes références à Dieu ou à la Nature ont été évitées dans la Déclaration. En dépit de cette absence, l'universalisme comme caractéristique du discours des droits a été maintenu. Toutefois, tous ne lui accordent pas la même signification. Pour l'URSS, le caractère universel de la Déclaration est en réalité l'expression d'un consensus atteint par les États plutôt que le fait de caractéristiques universelles propres à l'homme. Même si l'URSS cherche à rejeter l'universalisme du discours des droits dans le sens où ceux-ci seraient transcendants, ils ne parviendront pas à maintenir cette position. Celle-ci sera facilement discréditée et jugée comme étant purement « politique ». Cette position est difficile à soutenir dans la mesure l'idéologie communiste reconnaît elle-même le potentiel de l'existence d'un idéal universel et universalisable. Il en résulte que si les pays communistes rejettent

l'individualisme sur une base idéologique, ils ne peuvent pas rejeter l'universalisme sur cette même base.

Le rejet de l'universalisme, dans le sens où le discours serait indépendant des gouvernements, ne trouvera pas de fondement légitime auprès des autres gouvernements. Lors de la Troisième Commission, d'intenses pressions provenant de l'extérieur du bloc soviétique se feront sentir pour réaffirmer le caractère universel des droits. La conception de l'universalisme qui a été défendue est directement rattachée aux individus et dépasse le cadre des frontières étatiques.

Même si les deux caractéristiques du discours moderne des droits ont été reproduites, cela ne s'est pas fait sans contestations et oppositions. Celles-ci sont venues principalement des pays communistes. Par contre, même s'ils ont été réticents à accepter le discours des droits au départ, nous avons pu constater que plus la rédaction de la Déclaration progresse, plus leurs revendications s'insèrent dans les paramètres du discours des droits. La fréquence avec laquelle ils utilisent le vocable des droits socioéconomiques est là pour en témoigner.

En 1993, les fondements de cette remise en question se sont avérés différents. Le rejet des deux caractéristiques évolue autour d'une valeur intrinsèque accordée à la communauté culturelle. Celle-ci est posée comme le fondement moral pour la société internationale. L'individu est alors relégué au second plan sur la base d'une valeur morale supérieure accordée à la communauté. Parallèlement, cela suppose que la communauté est le lieu ultime de définition de la moralité, ce qui signifie que le discours moral universel n'est pas nécessairement légitime à l'intérieur de ces limites culturelles. Ainsi, la position défendue par les pays asiatiques contribue à la négation simultanée des deux caractéristiques fondamentales du discours moderne des droits.

Même si les régions africaine et latino-américaine reconnaissent le poids de l'argument culturaliste, ils ne rejettent pas pour autant l'universalisme des droits. Les revendications culturalistes provenant de ces

régions reposent davantage sur une volonté de reconnaissance plutôt que sur une volonté de rejeter l'universalisme et l'individualisme des droits. De leur côté, les pays africains se portent avant tout à la défense d'une position qui s'appuie sur la tension érigée au cours de la Guerre froide. Cette conception de la vie sociale sous-tend davantage un argument économique en faveur de l'égalité qui a été repris par de nombreux pays en quête d'indépendance dans les années qui succèdent à la Déclaration de 1948. Ainsi, tout en accordant la primauté à l'individu, ils reconnaissent l'importance de la société sans pour autant adopter une perspective morale relativiste. Il en va de même pour les pays de l'Amérique latine qui cherchent quant à eux à préserver de leur indépendance économique. Après plus d'une décennie d'austérité résultant des interventions du Fonds monétaire international (FMI) et de la BM dans la région, ils sont particulièrement sensibles à l'argument anti-impérialiste. Ils vont néanmoins insister eux aussi sur le caractère individuel des droits et en souligner l'universalisme. En fin de compte, l'argument culturaliste sert à mettre en garde les pays occidentaux contre toutes formes d'impérialisme, plus particulièrement économique.

L'anti-impérialisme économique fait également partie du discours des pays asiatiques. Mais à la différence des régions d'Afrique et d'Amérique latine, ils proposent comme solution de rechange, l'établissement de frontières morales culturelles qui correspondent aux frontières étatiques. Cela implique que sous prétexte de vouloir préserver la diversité et le pluralisme, les pays asiatiques cherchent à éliminer toutes possibilités de critique provenant de l'extérieur des frontières étatiques. Ce qui les entrainera parfois à défendre un relativisme moral dont la garantie se présentera sous la forme d'une réaffirmation du principe de souveraineté vis-à-vis d'une conception des droits qui prétend être universelle.

Malgré la force de l'argument relativiste dans un contexte international pluralisme reconnu par le principe de souveraineté, on a pu assister à un processus de ré-encadrement du discours des droits humains. Les limites acceptables traduites par les deux caractéristiques du discours des droits

humains ont résisté aux attaques dans le cadre du débat « universalisme et pluralisme » et du débat « individu et communauté ».

6.2.2.2. Transformation du discours

Comme l'approche du discours hégémonique le suggère, il est possible que le discours des droits se transforme, pourvu que son existence ne soit pas menacée. L'étude de nos cas nous a permis de constater qu'en effet, même si le vocable a su préserver ses caractéristiques fondamentales malgré les oppositions, il s'est néanmoins transformé au cours du 20^e siècle. L'intégration des droits socioéconomiques à la Déclaration et leur reconnaissance dans la Convention de 1986 constituent les points de départ de la transformation du discours des droits au 20^e siècle.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, les pays communistes vont rejeter le discours des droits et faire obstruction aux travaux dès les premiers instants du processus de rédaction. Mais au fur et à mesure que la rédaction avance, ils affirment regretter l'absence de référence aux droits socioéconomiques dans la Déclaration. Ils recevront l'appui de la plupart des pays, entre autres, de ceux de l'Amérique latine. Toutefois, les pays communistes soutiennent que l'État est essentiel à la réalisation des droits socioéconomiques, ce qui les amène à vouloir rejeter l'universalisme. Ce qui n'est pas le cas de tous ceux qui soutiennent cette catégorie de droits.

Tout au long de la Guerre froide, la tension entre les droits sociaux et économiques et les droits politiques et civils s'accroît alors que de nouveaux États voient le jour. La multiplication des États favorables à la reconnaissance des droits socioéconomiques comme droits à part entière aura sans doute eu un effet considérable sur la place qu'ils auront acquise au sein du discours des droits. La Déclaration sur le droit au développement de 1986 constitue le point culminant de ces efforts et confirme la transformation importante de ce discours. Elle sera d'ailleurs reconnue de nouveau dans la Déclaration de Vienne, et ce, malgré la réticence des États-Unis.

Contrairement au relativisme qui constitue une menace aux deux caractéristiques du discours des droits, le droit au développement préserve la centralité de l'individu et ne s'oppose en rien à l'universalisme. Cela vient confirmer que même si la possibilité de changement est possible, elle demeure néanmoins limitée à la préservation du point nodal. Ce constat a été d'autant plus évident en 1993 alors que les transformations demandées constituaient une menace envers l'individualisme et l'universalisme. Elles n'ont pas été consenties, contrairement à celles concernant le droit au développement. En effet, aucune concession n'a été accordée en faveur de la perspective relativiste qui découle de la position asiatique. La Déclaration affirme au contraire que le relativisme ne peut être en aucun cas un prétexte pour ne pas respecter les droits humains et que tous les États, peu importe leur culture, doivent remplir leurs obligations à cet égard. Apparemment, la revendication était beaucoup trop subversive et a été jugée indigne d'être débattue. Elle a donc été marginalisée.

Il est intéressant de constater que des types de revendications différents ont conduit à des résultats distincts. Non seulement nous pouvons affirmer que l'existence d'un point nodal suppose la possibilité de transformation du discours, mais nous avons clairement constaté qu'il en établit les limites. En effet, lorsque les changements demandés sont trop importants comme dans le cas des demandes des pays asiatiques en 1993, ils sont rejetés. Par contre, lorsque ceux-ci ne menacent pas le point nodal, ils sont intégrés.

Ces constats mettent surtout en doute la capacité analytique de la moralité cosmopolitique pour qui, les droits sont donnés. Elle est parfois insensible au contexte et parvient mal à expliquer leur effet sur la transformation du discours des droits. Pourtant, il semble que celui-ci joue un rôle considérable dans la pérennité et la transformation du discours moral.

Parmi les contextes qui ont une influence considérable sur la dynamique des relations internationales, il y a celui du système interétatique. En effet, les États et la souveraineté qui leur est sous-jacente constituent des

éléments incontournables de l'application du discours des droits à l'échelle internationale. Ainsi, l'application des normes morales peut difficilement se faire de manière systématique dans un monde où les rapports de force entre les États influencent souvent l'issue des décisions. Dans de telles circonstances, la conception de la moralité cosmopolitique s'avère inappropriée pour comprendre la place de la moralité sur le plan international. Dans la mesure où elle suppose qu'il existe des normes morales à partir desquelles certains enjeux peuvent être évalués, il s'agit sans doute d'un point de départ intéressant pour guider l'élaboration de politique ou la prise de décision. Mais dès lors, elle offre une perspective éthique plutôt qu'analytique.

De plus, bien que l'universalisme et l'individualisme des droits humains aient été réaffirmés lors de la Conférence de Vienne, il faut garder en tête que ce discours moral évolue parmi d'autres discours qui parfois, peuvent entrer en conflit avec le discours des droits humains. Considérant l'existence de valeurs et de principes qui sont en compétition et que les différents droits eux-mêmes peuvent parfois se faire concurrence, il est difficile de considérer les droits comme normes morales universelles et transcendantes. De plus, bien que notre approche nous ait permis d'identifier le discours moderne des droits comme discours moral hégémonique, elle ne rejette pas la possibilité que ses caractéristiques essentielles laissent éventuellement la place à une autre conception des droits ou à un autre discours moral hégémonique sur une période de temps plus longue. En effet, celui-ci résulte de l'interaction entre les différents acteurs et contextes dans lesquels ils évoluent et n'est pas fixe ou donné.

Enfin, l'étude de notre cas a su démontrer la variabilité du discours des droits, elle a également fait ressortir des éléments qui n'étaient pas aussi sensibles aux changements de contextes. En effet, l'existence d'un point nodal nous permet de croire que le discours des droits est hégémonique dans le sens où il ne change pas uniquement au gré de la volonté des grandes puissances et de leurs intérêts immédiats. D'ailleurs, l'analyse de la

dynamique entre les acteurs au cours des deux périodes étudiées nous a permis de constater que les grandes puissances n'avaient pas toujours le dernier mot en matière de production et de reproduction du discours hégémonique.

6.2.3. Conceptions de la moralité et comportement des acteurs

Notre approche nous a permis de mettre en évidence le caractère construit de l'hégémonie morale en étudiant la dynamique entre les acteurs ayant participé à la consolidation du discours des droits au 20^e siècle et à sa reproduction. Si l'exercice précédent nous a permis de souligner les limites de la moralité cosmopolitique, celui-ci nous permet de souligner celles de la moralité d'États. Selon la moralité d'États, la finalité morale ultime de l'État est son autopréservation. Ainsi, les acteurs étatiques devraient accorder la priorité à la préservation de l'État plutôt qu'à toutes autres conceptions de la moralité. Toutefois, l'étude de la position adoptée par les différents acteurs lors des deux périodes nous a permis de constater que tous les acteurs étatiques ne s'en tenaient pas strictement à une conception de la moralité d'États. Au contraire, nombreux sont ceux qui adoptent une conception de la moralité cosmopolitique en se portant à la défense des droits.

En 1948, une poignée de représentants étatiques vont participer au à la rédaction de la Déclaration. Néanmoins, les pays ayant défendu l'intégration des droits dans la Charte (entre autres, les pays d'Amérique latine et l'Australie) vont maintenir leur position tout au long du processus de rédaction et chercher à défendre une conception cosmopolitique de la moralité. Les représentants étatiques qui sont amenés à rédiger la Déclaration sont clairement prompts à défendre l'universalisme des droits, sauf les pays communistes qui brandissent le principe de souveraineté devant la crainte d'ingérence que représente pour eux ce discours. Mais comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, la version transcendante de l'universalisme des droits sera réaffirmée par la majorité des pays lors de la Troisième Commission. La

tendance est plutôt à accepter qu'il existe un discours articulé autour de l'individu qui puisse transcender les intérêts de l'État. Ce qui va à l'encontre de la perspective selon laquelle l'État est la priorité morale ultime pour les acteurs étatiques.

La même chose se produit en 1993 alors que les États se porteront à la défense de l'universalisme et d'un discours moral qui transcende l'intérêt étatique. Bien que le nombre d'États ayant participé au processus soit plus important qu'en 1948, le soutien à une conception qui dépasse le cadre étatique est fortement réaffirmé. Nous avons vu que d'autres acteurs que les acteurs occidentaux (qui sont généralement perçus comme les défenseurs de l'hégémonie) étaient largement impliqués dans le processus. Les gouvernements africains et latino-américains ont défendu l'universalisme de même que certains États asiatiques en marge de la position adoptée par leur région. L'opposition à la perspective relativiste conduisant à une volonté de préserver le principe de souveraineté est venue de différents canaux, notamment des ONG de la région asiatique. L'implication de différents acteurs renforce l'idée que le consensus et par conséquent la notion de discours hégémonique n'est pas un phénomène qui se propage exclusivement du haut vers le bas, mais qui se définit dans l'intersubjectivité.

Les limites de la moralité d'États ont pu être démontrées à deux niveaux. Dans un premier temps, comment expliquer pourquoi certains États se portent à la défense de normes morales et valeurs ayant comme conséquence probable de limiter leur propre pouvoir? En d'autres termes, la moralité d'États ne prescrit pas de limites à la nécessité de préserver l'État (Walzer 2000; Smith 1997). C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on affirme que la moralité est subordonnée à la politique et que la nécessité est justifiée par le but ultime qu'est la préservation de l'État (Machiavel). Comment expliquer alors que certains États adopteraient un discours qui limiterait cette même notion de nécessité centrale à la perspective réaliste? En effet, les droits humains agissent comme des limites et ont été réaffirmés très fortement dans la Déclaration. Il a été rappelé qu'il était de l'obligation des États de les

protéger. Dans le cas des superpuissances, il peut être avancé que de toute façon, des limites morales peuvent être transgressées étant donné qu'elles constituent un instrument politique parmi d'autres. Mais rappelons qu'elles n'ont pas été toujours très enclines à défendre le discours des droits, plus particulièrement après la Seconde Guerre. Autrement, si la préservation de la souveraineté est une nécessité absolue, comment expliquer que les États moins puissants jugent que la défense de normes morales en vaille la peine? Ainsi, la Déclaration de Vienne peut être perçue comme une réaffirmation de la part des États de s'imposer des limites. La perspective du discours hégémonique reconnaît que la nécessité peut être moralement circonscrite et propose de compléter cette compréhension en étudiant comment ces limites se construisent de manière intersubjective au cours de l'histoire et dans le monde contemporain.

Dans un deuxième temps, si c'était seulement les États et de surcroît les États jugés comme dominants qui avaient été les seuls à défendre la notion de droits humains, nos cas auraient sans aucun doute pu être analysés à partir d'une perspective réaliste. La défense de l'universalisme et de l'individualisme aurait pu être interprétée comme étant le fruit de l'instrumentalisation d'un discours moral de la part de l'hégémon (disons les États-Unis ou l'Occident) pour assurer leur domination sur le monde. Toutefois, comment expliquer dans ce cas, la grande participation d'acteurs qui en principe, ne devraient pas rechercher la préservation des intérêts de l'État ou de l'hégémon? En d'autres termes, si le seul prétexte pour défendre les droits humains est la préservation de l'hégémon et de ses intérêts, comment expliquer que les ONG luttent pour défendre un discours hégémonique alors que leurs intérêts ne sont pas des intérêts étatiques? Ajoutons à cela que la perspective de la moralité des États explique mal en quoi la défense du discours des droits humains constitue un avantage pour les différents États qu'il s'agisse de puissances moyennes ou de pays en développement. À cet égard, la perspective du discours hégémonique a l'avantage de considérer que les discours moraux puissent se construire au-

delà des intérêts imminents des États et qu'il puisse avoir un effet constituant sur ceux-ci. Elle s'intéresse au caractère « objectifié » de ce discours.

Enfin, l'observation de la position des acteurs étatiques pendant les deux périodes à l'étude nous permet d'observer que, contrairement à ce qu'affirme la conception de la moralité d'États, ceux-ci n'adoptent pas automatiquement une conception de la moralité d'États et que certains adoptent une conception de la moralité cosmopolitique. Cette position est plutôt défendue par les États qui s'opposent au discours des droits en 1948 comme en 1993 et qui ont tendance à concevoir le discours des droits comme étant impérialiste.

6.2.4. Conceptions traditionnelles de la moralité suite aux études de cas

Alors que la moralité d'États accorde une attention particulière aux comportements des acteurs, elle ne permet pas d'expliquer la persistance de ce discours dans le temps autrement que par la présence d'une puissance hégémonique. De plus, cette approche a tendance à subordonner les discours moraux comme expression de la force matérielle sans considérer que celui-ci puisse avoir une force ou une existence indépendante à cette dernière. Ainsi, étant donné la persistance d'un discours moral qui dépasse les frontières étatiques et que les acteurs qui se portent à la défense de celui-ci varient dans le temps, cette approche s'avère limitée pour comprendre la place du discours des droits humains dans la société internationale contemporaine.

Alors que la moralité d'États soutient une perspective de la moralité qui serait exempte de qualités universelles ou transcendantes, la moralité cosmopolitique semble souffrir du problème inverse en accordant une place trop importante à l'existence de caractéristiques essentielles ou naturelles de la moralité. Cela résulte de sa conception transcendante et naturelle des droits. Elle parvient mal à tenir compte des contextes dans lesquels s'articule la moralité et à considérer l'effet du contexte dans la transformation de ce discours.

Enfin, l'étude de nos deux cas nous a permis d'analyser le discours moderne des droits sous l'angle de l'approche du discours hégémonique et de constater que la principale faiblesse des conceptions traditionnelles de la moralité : c'est-à-dire leur incapacité à reconnaître simultanément le caractère permanent et changeant du discours moral.

6.4. Conclusion

Est-ce que l'approche du discours moral hégémonique nous permet de mieux comprendre la place qu'occupe la moralité dans la société internationale? Telle est la question théorique à laquelle nous avons tenté de répondre dans cette thèse. Après l'étude de nos cas, nous pouvons conclure sur la pertinence d'utiliser une telle approche pour comprendre la place de la moralité à l'échelle internationale. Cette perspective nous a permis de faire ressortir certains aspects du discours moral et de l'hégémonie qui demeurent inexplicables du point de vue des conceptions traditionnelles de la moralité. Les discours moraux ne devraient pas être compris uniquement comme des instruments de politiques (moralité d'États) ou encore comme une norme morale absolue (moralité cosmopolitique).

La méthode associée au discours moral hégémonique nous a permis de décortiquer et d'analyser les éléments qui sous-tendent le discours des droits et de faire la part entre les éléments qui transcendent le temps et ceux qui sont le reflet des contextes immédiats. En analysant la dynamique de constitution du discours, nous avons pu constater la présence d'éléments propres aux contextes et en même temps d'éléments qui constituent une constante de ce discours sur une période de temps plus longue. Les approches traditionnelles parviennent mal quant à elles à établir une distinction entre les deux éléments et se concentrent respectivement sur l'un ou l'autre de ces aspects.

Au-delà de l'apport purement théorique, nous croyons que l'approche proposée offre une avenue différente pour aborder les enjeux éthiques même

s'il ne s'agissait pas là du but premier de la thèse. Dans un contexte où les discours moraux sont fréquemment utilisés pour légitimer différentes actions internationales, la nécessité de bien comprendre les contextes dans lesquels il s'inscrit s'impose. Outre les conceptions traditionnelles de la moralité, il existe d'autres façons d'aborder les enjeux éthiques internationaux. Dans le chapitre 1, nous avons présenté ces approches qui semblaient plus sensibles au contexte dans lequel se déroule l'action. Il a été question entre autres des perspectives de Walzer et de Rawls dans *The Laws of People*. Toutefois, ces approches ne semblent pas plus concernées par le caractère construit des droits et l'importance de leur origine dans un monde pluraliste²⁸⁹. Or, il apparaît important de reconnaître cette dimension alors que le discours des droits apparaît parfois comme une forme d'impérialisme déguisé.

Concrètement, la reconnaissance de l'origine de ce discours et du contexte dans lequel il évolue constitue une mise en garde dans l'utilisation du discours dans le cas par exemple, d'interventions armées menées sous prétexte de vouloir préserver les droits. Si le doute règne sur la reconnaissance du principe moral qui justifie la transgression d'un principe sanctionné par la Charte, cela pose de sérieux problèmes de légitimité. L'approche du discours hégémonique permet de contextualiser l'utilisation du discours des droits et d'en évaluer la pertinence pour justifier certaines actions politiques internationales. Une telle manière de comprendre la moralité permet de reconnaître la flexibilité du discours des droits tout en reconnaissant ses limites.

Cette approche permet également de relaxer la critique impérialiste. Par exemple, notre relecture de l'histoire des droits nous a permis de mettre en relief la trajectoire non linéaire de ce discours et le processus dynamique derrière sa constitution, et ce, particulièrement au 20^e siècle. Nous avons pu constater que différents acteurs ont alimenté et continue d'alimenter ce discours. Par conséquent, même si le discours des droits peut parfois être

²⁸⁹ Cet argument est défendu plus en détail dans le chapitre 1.

utilisé pour des finalités étatiques, il comporte des éléments qui transcendent le seul intérêt de l'État.

Enfin, l'approche du discours hégémonique nous invite à réfléchir sérieusement sur l'utilisation de tout discours moral pour justifier l'action politique. Cette manière de comprendre la moralité sous-entend une réflexion sur la relation entre la moralité et le politique et refuse la dichotomisation de ces éléments²⁹⁰.

6.4.1. Les limites de l'approche du discours hégémonique et recherches ultérieures

Si l'approche du discours hégémonique s'est avérée fertile, elle présente également des limites importantes qui finalement constituent pour nous un prétexte pour la développer davantage. Au cours de cette recherche, certaines limites ont pu être observées et méritent d'être adressées dans le futur.

La première difficulté nous est apparue dès le départ et est avant tout méthodologique. En effet, il peut s'avérer difficile d'établir les paramètres d'une approche qui souhaite étudier la dimension transformative du monde social et des phénomènes politiques. Le découpage est d'autant plus difficile que cette perspective n'adopte pas un seul point de vue normatif pour tout expliquer, mais qu'elle cherche plutôt à comprendre l'émergence et la persistance de ceux-ci. La recherche d'un point d'ancrage à partir duquel serait étudiée la dimension transformative du discours hégémonique a été le principal défi. Cette difficulté a été d'autant plus grande dans la mesure où le vocabulaire ne change pas toujours avec le sens des mots et c'est indubitablement le cas pour les droits. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3, ceux-ci prennent un sens différent selon les périodes historiques. Afin de déterminer le point de départ de notre analyse, nous avons dû procéder de manière inductive pour déterminer les deux caractéristiques du discours moderne des droits. C'est sur les résultats de cette première analyse

²⁹⁰ Voir la section « Un problème théorique et pratique » de l'introduction.

que repose notre seconde partie qui elle, procède plutôt sur une démonstration.

Ensuite, nous avons pu constater que si cette approche nous a permis de comprendre la dynamique de constitution du discours des droits, elle n'explique pas quels pourraient être les facteurs qui participent à la transformation des caractéristiques fondamentales du discours des droits et par conséquent du discours hégémonique moral. Par conséquent, il pourrait être intéressant de se pencher sur la transformation d'autres discours dans l'histoire et dans d'autres civilisations pour identifier des éléments ou des contextes qui sont susceptibles d'annoncer une transformation des discours moraux.

Enfin, en voulant adopter une perspective plus générale de la définition du discours moral, cette approche met l'accent sur le contexte. Toutefois, elle n'offre pas de réponses concernant les motivations profondes des acteurs particuliers. La perspective de la moralité d'États offre pour sa part une explication et pose l'intérêt étatique comme motif de toutes actions de la part des États. Or, notre approche demeure silencieuse sur les motifs de l'action des acteurs impliqués dans le processus intersubjectif. Toutefois, il semble clair que le motif d'action n'est pas uniquement la volonté de préserver les États. Mais la question qui se pose alors : est-ce que les motifs changent selon les acteurs et quels sont-ils? Est-ce qu'il existe d'autres motifs que la seule volonté de préserver l'État ou d'agir sur une base purement morale? Il pourrait être intéressant de développer davantage cet aspect lors de recherches subséquentes.

Pour conclure, nous croyons que cette étude constitue un point de départ intéressant pour développer davantage l'approche. Entre autres, une étude de la dynamique entre les acteurs en 1993 pourra être effectuée de la même manière que celle que nous avons effectuée pour la période de 1948 lorsque les procès-verbaux des rencontres qui se sont déroulées lors de la Conférence de Vienne seront rendus accessibles au public 2013. Cela nous

permettrait de compléter l'étude préliminaire et de faire une recherche plus approfondie du processus de Vienne.

Bibliographie

- Allison, Graham et Philip Zelikow. 1999. *Essence of Decision. Explaining the Cuban Missile Crisis (1971)*. 2e ed. New York: Longman.
- American Anthropological Association, Executive Board. 1947. «Statement on Human Rights.» *American Anthropologist, New Series* 49 (4): 539-43.
- An-Na'im. 1990. *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Anderson-Gold, Sharon. 2001. *Cosmopolitanism and Human Rights*. Cardiff: University of Wales Press.
- Arat, Zehra F. Kabasakal. 2006. «Forging A Global Culture of Human Rights: Origins and Prospects of International Bill of Rights.» *Human Rights Quarterly* 28: 416-37.
- Arendt, Hannah. 2009. «The Decline of the National-State and the End of the Rights of Man.» Dans M. Goodale, dir. *Human Rights. An Anthropological Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 32-57.
- Aristote. 1990. *Les Politiques*. Paris: Gallimard.
- Ashley, Richard K. 1989. «Imposing International Purpose: Notes on a Problematic of Governance.» Dans E.-O. Czempiel et J. N. Rosenau, dir. *Global Changes and Theoretical Challenges*. Massachusetts/Toronto: Lexington Books, 251-90.
- Badie, Bertrand. 2002. *La diplomatie des droits de l'homme*. Paris: Fayard.
- Bain, William. 2000. «Deconfusing Morgenthau: Moral Inquiry and Classical Realism Reconsidered.» *Review of International Studies*, 26, 445-64.
- Baldwin, David A. 1979. «Power Analysis and World Politics: New Trends versus Old Tendencies.» *World Politics* 31 (2): 161-94.
- Baldwin, David A. 1980. «Interdependence and Power: A Conceptual Analysis.» *International Organization* 34 (4): 471-506.
- Baldwin, David A. 2002. «Power and International Relations.» Dans W. Carlsnaes, T. Risse et B. A. Simmons, dir. *Handbook of International Relations*. London: Sage, 177-91.
- Bandman, Bertram. 1978. «Are There Human Rights?» *The Journal of Value Inquiry* 12 (3): 215-24.
- Barnett, Michael et Raymond Duvall. 2005. «Power in International Politics.» *International Organization* (Winter): 39-75.
- Bass, Garry J. 2008. *Freedom's Battle. The Origins of Humanitarian Intervention*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bauer, Joanne R. et Daniel A. Bell. 1999. *The East Asian Challenge for Human Rights*. New York: Cambridge University Press.
- Beate, Jahn (ed.). 2006. *Classical Theory in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, Charles. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

- Beitz, Charles. 2003. «What Human Rights Mean.» *Daedalus* 132 (11): 36-47.
- Beitz, Charles. 2009. «The Moral Standing of States Revisited.» *Ethics & International Affairs* 23 (4): 325-47.
- Beitz, Charles R. 2001. «Human Rights as A Common Concern.» *American Political Science Review*, 95 2, 269-82.
- Benedetto, Fontana. 2008. «Hegemony and Power in Gramsci.» Dans R. Howson, Smith, Kylie, dir. *Hegemony. Studies in Consensus and Coercion*. New York: Routledge, 80-106.
- Berger, Thomas U. 1993. «From Sword to Chrysanthemum: Japan's Culture and Anti-Militarism.» *International Security*, 17 4, 119-50.
- Berlin, Isaiah. 1969. «Two Concepts of Liberty (1958).» Dans I. Berlin, dir. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bertrand, Maurice. 2006. *L'ONU*. Edited by La Découverte. 6e ed. Paris.
- Bierstecker, Thomas J. 1996. *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Binder, Guyora. 1999. «Cultural Relativism and Cultural Imperialism in Human Rights Law.» *Buffalo Human Rights Law Review* 5: 211-22.
- Bobbio, N. 1996. *The Age of Rights*, trad. Allan Cameron. Cambridge: Polity Press.
- Boniface, Pascal, dir. 2007. *Le dossier: La morale, nouveau facteur de puissance internationale*. Edited by La Revue internationale et stratégique. Vol. 67.
- Boucher, David. 2006. «Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes: Rawl's Law of Peoples in Context.» Dans R. Martin et D. A. Reidy, dir. *Rawls's Law of People: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 19-37.
- Boucher, David. 2009. *The Limits of Ethics in International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Boutros-Ghali, Boutros. 1993. «Address by the Secretary-General of the United Nations at the opening of the World Conference on Human Rights at the World Conference on Human Rights», Document officiel, Vienne, 14 juin.
- Boyle, Joseph. 1992. «Natural Law and International Ethics.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ehtics*. Cambridge: Cambridge University Press, 112-35.
- Boyle, Kevin. 1995. «Stock-Taking on Human Rights: The World Conference on Human Rights, Vienna 1993.» *Political Studies* 43: 79-95.
- Brass, Paul R. 2000. «Foucault Steals Political Science.» *Annual Review of Political Science* 3: 305-30.
- Brown, Chris. 2002. «Marxism and International Ethics.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 225-49.
- Brown, Chris, Terry Nardin et Nicholas J. Rengger. 2002. *International Relations in Political Thought : Texts from the Ancient Greeks to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Buchanan, Allen. 2006. «Taking the Human Out of Human Rights.» Dans R. Martin et D. A. Reidy, dir. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* London: Blackwell Publishing Company.
- Bull, Hedley. 1995. *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics. Third Edition (1977)*. New York: Columbia University Press.
- Burgers, Jan Herman. 1992. «The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century.» *Human Rights Quarterly* 14: 447-77.
- Burke, Edmund. 1986. *Reflections on the Revolution in France (1790)*. Londres: Penguin Classics.
- Burke, Roland. 2008. «From Individual Rights to National Development: The First UN International Conference on Human Rights.» *Journal of World History* 19 (3): 275-96.
- Burke, Roland. 2010. *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Buzan, Barry, David Held et Anthony McGrew. 1998. «Realism Vs Cosmopolitanism.» *Review of International Studies* 24 (3): 387-98.
- Camilleri, Joseph A. 1998. «Regional Human Rights Dialogue in Asia Pacific: Prospects and Proposals.» *Pacifica Review* 10 (3): 167-85.
- Campbell, Tom. 2006. *Rights: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Canada. 2001. *La responsabilité de protéger. Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États*. Canada.
- Caney, Simon. 1992. «Liberalism and Communitarianism.» *Political Studies*, June, 273-90.
- Carr, E. H. 1981. *The Twenty Years Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations (1939)*. New York: Palgrave.
- Carr, E. H. 1981 (1939). *The Twenty Years Crisis, 1919-1939: an Introduction to the Study of International Relations*. New York: Palgrave.
- Cerny, Philip G. 2009. «Reconfiguring Power in a Globalizing World.» Dans S. R. Clegg et M. Haugaard, dir. *The SAGE Handbook of Power*. London.
- Chandler, David. 2002. *From Kosovo to Kabul: Human Right and International Intervention*. Sterling: London Press.
- Châtelet, François. 1992. *Une histoire de la raison*. Paris: Éditions du Seuil.
- Chun, Lin. 2001. «Human Rights and Democracy: The Case fo Decoupling.» *The International Journal of Human Rights* 5 (3): 19-44.
- Chung, Ryoa. 2001. «La portée cosmopolitique du paradigme kantien en éthique internationale.» Dans V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher, dir. *Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: de Gruyter, 92-9.
- Chung, Ryoa. 2009. «Limites et pertinence de la guerre juste face au terrorisme et aux nouvelles guerres.» *International Review of Sociology - Revue internationale de Sociologie* 19 (3): 489-507.
- Churchill, Winston Sir. 1941. «Prime Minister Winston Churchill's Broadcast to the World about the Meeting with President Roosevelt», British Library Information, Londres, 24 août

- Cicéron. 2008. *The Republic and The Laws*. Edited by J. Powell. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Ann Marie, Elisabeth J. Friedman et Kathryn Hochstetler. 1998. «The Sovereign Limits of Global Civil Society: A Comparison of NGO Participation in UN World Conferences on the Environment, Human Rights, and Women.» *World Politics* 51 (1): 1-35.
- Coady, C.A.D. 2003. «War for Humanity.» Dans D. K. Chatterjee et D. E. Scheid, dir. *Ethics and Foreign Intervention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colonomos, Ariel. 2005. *La morale dans les relations internationales*. Paris: Odile Jacob.
- Commission to Study the Organization of Peace. 1944. «International Safeguard of Human Rights.» *International Conciliation* 403: 545-73.
- Conseil de l'Europe. 1993. *Les droits de l'homme à l'aube du XXIe siècle*. Service de la publication et de la documentation.
- Corey, William. 2001. *NGOs and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Palgrave.
- Cox, Robert W. 1983. «Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method.» *Millennium: Journal of International Studies* 12 (2): 162-75.
- Cox, Robert W. 1989. «Production, the State, and Change in World Order.» Dans E.-O. Czempiel et J. N. Rosenau, dir. *Global Changes and Theoretical Challenges*. Massachusetts/Toronto: Lexington Books, 37-50.
- Crowder, George. 2010. *Isaih Berlin*. En ligne. <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/index.html#note-17> (Page consultée le 20 novembre /2010).
- De-Shalit, Avineri et. 1992. *Communitarian and Individualism*. Oxford: Clarendon.
- Desch, Michael C. 1998. «Culture Clash. Assessing the importance of Ideas in Security Studies.» *International Security*, 23 1, 141-70.
- Donnelly, J. A. 2003a. «The Social Construction of International Human Rights.» Dans T. Dunne et N. Wheeler, dir. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnelly, Jack. 1982. «Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights.» *The American Political Science Review* 76 (2): 303-16.
- Donnelly, Jack. 1984. «Cultural Relativism and Universal Human Rights.» *Human Rights Quarterly* 6 (4): 400-19.
- Donnelly, Jack. 1992. «Twentieth-Century Realism.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 85-111.
- Donnelly, Jack. 2000. *Realism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnelly, Jack. 2003b. *Universal Human Rights in Theory and Practice. 2nd Edition*. Ithaca and London: Cornell university Press.

- Doppelt, Gerald. 1978. «Walzer's Theory of Morality in International Relations.» *Philosophy & Public Affairs* 8 (1): 3-26.
- Douzinas, Costas. 23. *The End(s) Of Human Rights*. En ligne. <http://www.austlii.edu.au/au/journals/MULR/2002/23.html> (Page consultée le 14 octobre 2010/23).
- Doyle, Michael W. 1986. «Liberalism and World Politics.» *American Political Science Review* 80 (4): 1151-69.
- Doyle, Michael W. 2010. «A few Words on Mill, Walzer, and Nonintervention.» *Ethics & International Affairs* 23 (4): 349-64.
- Dunne, Tim et Nicholas J. Wheeler, dir. 1999. *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elshtain, Jean Berthke, dir. 1992. *Just War Theory*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- États-Unis. 2010. *The Declaration of Independence*. En ligne. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (Page consultée le 16 octobre/2010).
- Farer, Tom. 2003. «Humanitarian Intervention before and after 9/11.» Dans J. L. Holzgrefe et R. O. Keohane, dir. *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-89.
- Femia, Joseph. 1975. «Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci.» *Political Studies* 23 (1): 29-48.
- Finnemore, Martha et Kathryn Sikkink. 1998. «International Norm Dynamics and Political Change.» *International Organization*: 887-917.
- Finnis, John. 1982. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Forsythe, David P. 1982. «Socioeconomics Human Rights: The United Nations, the United States, and Beyond.» *Human Rights Quarterly* 4 (4): 433-49.
- Forsythe, David P. 2000. *Human Rights in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- France. 2011. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* (Page consultée le 30 avril/2011).
- Freeman, Michael. 2002. *Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Frost, Mervyn. 2002. *Constituting Human Rights: Global Civil Society and the Society Democratic States*. New York: Routledge.
- Fukuyama, Francis. 1989. «The End of History.» *The National Interest* 16 (Summer): 3-18.
- Gaer, Felice D. 1995. «Reality check: human rights nongovernmental organisations confront governments at the United Nations.» *Third World Quarterly* 16 (3): 389-404.
- Gallie, W. B. 1955/56. «Essentially Contested Concepts.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-98.
- Ghai, Yash. 2000. «Human Rights and Governance: The Asia Debate.» *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 1: 9-52.
- Giesen, Klaus-Gerd. 1992. *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaine contemporaines*. Bruxelles: Bruylant.

- Gill, Stephen et David Law. 1993. «Global Hegemony and the Structural Power of Capital.» *International Studies Quarterly* 33: 475-99.
- Gilpin, Robert. 1986. «The Richness of the Tradition of Political Realism.» Dans *Realism and Its Critics*. New York: Columbia University Press.
- Glaser, Charles. 1994-95. «Realists as Optimists: Cooperation as Self-Help.» *International Security* 19: 50-90.
- Glaser, Charles et Chaim Kaufmann. 1998. «What is the Offense-Defense Balance?» *International Security* 22: 44-82.
- Glendon, M. A. 1991. *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. New York: Free Press.
- Glendon, Mary Ann. 1999. «Foundations of Human Rights: The Unfinished Business.» *The American Journal of Jurisprudence* 44 (1-14).
- Glendon, Mary Ann. 2002. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (2001)*. Random House Trade Paperbacks: New York.
- Glendon, Mary Ann. 2003. «The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea.» *Harvard Human Rights Journal* 16: 27-39.
- Gramsci, Antonio. 2010. «The Intellectuals.» Dans Q. Hoare et G. N. Smith, dir. *Selections from the Prison Notebooks (1971)*. New York: International Publishers.
- Green, Leslie. 2011. *Legal Positivism* (Page consultée le 5 août/2011).
- Griffin, James. 2001. «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights in the International Law of Human Rights.» *Proceedings of the Aristotelian Society* (101): 1-26.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutmann, Ann. 1985. «Communitarian Critics of Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs*, 14 3, 308-22.
- Guzzini, Stefano. 1993. «Structural Power: The Limits of Neorealist Power Analysis.» *International Organization* 47 (3): 444-78.
- Guzzini, Stefano. 2000. «A Reconstruction of Constructivism in International Relations.» *European Journal of International Relations* 6 (2): 147-82.
- Hall, Rodney Bruce. 1997. «Moral Authority as a Power Resource.» *International Organization* 51 (4): 591-622.
- Hattori, Thomohisa. 2006. «A Critical Naturalist Approach to Power and Hegemony: Analyzing Giving Practices.» Dans M. Haugaard et H. H. Lentner, dir. *Hegemony and Power: Consensus and Coercion in Contemporary Politics*. Lanham: Lexington Books.
- Hendrickson, David C. 1997. «In Defense of Realism: A Commentary on *Just and Unjust Wars*.» *Ethics & International Affairs* 11 (1): 19-53.
- Hinsch, Wilfried et Markus Stepanians. 2006. «Human Rights as Moral Claim Rights.» Dans R. Martin et D. A. Reidy, dir. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 117-33.
- Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan (1651)*. Oxford: Oxford University Press.

- Hoffman, Stefan-Ludwig. 2011. «Introduction: Genealogies of Human Rights.» Dans S.-L. Hoffman, dir. *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-28.
- Holmes, Steven A. 1993. «Clinton Reverses Policies at U.N. On Rights Issues.» *The New York Times* (New York), May 9.
- Holzgrefe, J. L. et Robert Keohane. 2003. *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howarth, David. 2002. «An Archeology of Political Discourse? Evaluating Michel Foucault's Explanation and Critique of Ideology.» *Political Studies* 50: 117-35.
- Howarth, David et Yannis Stavrakakis. 2000. «Introducing Discourse Theory and Political Analysis.» Dans D. Howarth, A. J. Norval et Y. Stavrakakis, dir. *Discourse Theory and Political Analysis. Identifies, Hegemonies and Social Change*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Hudson, Valery. 1995. «Foreign Policy Analysis. Yesterday, Today and Tomorrow.» *Mershon International Studies Review* 39 (2): 209-38.
- Hunt, Lynn. 2007. *Inventing Human Rights: A History*. New York: W.W. Norton & Company.
- Hurka, Thomas. 2008. «The Justification of National Partiality.» Dans T. Pogge et K. Horton, dir. *Global Ethics: Seminal Essays. Global Responsibilities Volume II*. St Paul: Paragon House, 379-403.
- Hutchings, Kimberly. 1999. *International Political Theory: Re-Thinking Ethics in a Global Era*. Edited by S. Publications. Londres.
- Ignatieff, Michael. 2001a. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Ignatieff, Michael. 2001b. *The Rights Revolution*. Toronto: House of Anansi.
- Information of the State Council. 1991. «Human Rights in China.» *Beijing Review* Nov. 4-10: 8-45.
- Ishay, Micheline R. 2008. *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press.
- Ives, Peter. 2006. «Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism.» Dans A. Bieler et A. D. Morton, dir. *Images of Gramsci. Connections and Contentions in Political Theory and International Relations*. New York: Routledge.
- Jackson, Robert H. 1990. *Quasi States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacoby, Tamar. 1986. «The Reagan Turnaround on Human Rights.» *Foreign Affairs* 64 (5): 1066-86.
- Johnston, Alastair Iain. 1995. «Thinking about Strategic Culture.» *International Security*, 19 4, 32-64.
- Kant. 1970, 1991. «Perpetual Peace: A Philosophical Sketch.» Dans *Kant Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-130.

- Kant, Immanuel. 1991. «Perpetual Peace: A Philosophical Sketch (1795).» Dans *Kant Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-130.
- Kant, Immanuel. 1994. *Métaphysique des moeurs (1785)*. Paris: Flammarion.
- Katzenstein, Peter J., dir. 1996. *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press.
- Keeley, James F. 1990. «Toward a Foucauldian Analysis of International Regimes.» *International Organization* 44 (1): 83-105.
- Kendall, Gavin et Gary Wickham. 2003. «Using Foucault's Methods (1999).»
- Kennan, G. F. 1985-1986. «Morality and Foreign Policy.» *Foreign Affairs* 64 (2): 205-18.
- Keohane, R. O. . 1984. *After Hegemony. Cooperation and Discord in World Political Economy*. New York: Cornell University Press.
- Keohane, R. O. et Joseph S. Nye. 1973. «World Politics and the International Economic System.» Dans F. Bergsten, dir. *The Future of the International Economic Order*. Heath: Lexington.
- Keohane, R. O. et Joseph S. Nye. 1977. *Power and Interdependence in World Politics*. Boston: Little, Brown.
- Keyman, Fuat E. 1997. *Globalization, State Identity/Difference: Toward a Critical Social Theory of International Relations*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Kier, Elizabeth. 1995. «Culture and Military Doctrine: France Between the Wars.» *International Security* 19 (4): 65-93.
- Kindleberger, Charles P. 1986. «La grande crise mondiale, 1929-1939 (1973). Traduction.»
- Kirkpatrick, J. 1983. «The Regan Phenomenon and Other Speeches on Foreign Policy.» Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- Kleingeld, Pauline et Eric Brown. 2006. «Cosmopolitanism (2002).» *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (20 août 2009).
- Klug, F. 2000. *Values for Godless Age: The Story of the UK's New Bill of Rights*. London: Penguin.
- Koontz, Theodore. 1997. «Noncombattant Immunity in Michael Walzer's *Just and Unjust Wars*.» *Ethics & International Affairs* 11 (1): 55-82.
- Krasner, Stephen D. 1999. *Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
- Krauthammer, Charles. 1988. «Beyond the Cold War.» *New Republic* (19 décembre).
- Kymlicka, Will. 2001. «Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspective.» Dans D. Miller et S. H. Hashmi, dir. *Boundaries of Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Laclau, Ernesto et Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. . Secnd Edition ed. New York: Verso.
- Lauren, Paul Gordon. 1998. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Legro, Jeffrey W. 1994. «Military Culture and Inadvertent Escalation in World War II.» *International Security*, 18 4, 108-42.
- Lewis, Paul. 1993. «Differences Are Narrowed at the U.N. Talks on Rights.» *The New York Times* (New York), June 21.
- Lu, Catherine. 2000. «The One and Many Faces of Cosmopolitanism.» *The Journal of Political Philosophy* 8 (2): 244-67.
- Luban, David. 1980. «Just War and Human Rights.» *Philosophy and Public Affairs* 9 (1): 160-81.
- Lukes, Steven. 1971. «The Meanings of "Individualism".» *Journal of the History of Ideas* 32 (1): 45-66.
- Lukes, Steven. 1993. «Five Fables About Human Rights.» Dans S. Shute et S. Hurley, dir. *Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: BasicBooks.
- Lyons, Gene M. et Michael Mastanduno, dir. 1995. *Beyond Westphalia: State Sovereignty and International Intervention*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- MacDonald, M. 1984. «Natural Rights.» Dans J. Waldron, dir. *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Machiavel. 1980. *Le Prince et autres textes*. Edited by Gallimard. Paris.
- Machiavel, Nicolas. 1985. *Discours sur la première décade de Tite-Live (1531)*. Paris: Flammarion.
- MacIntyre, Alasdair. 2006. *Après la vertu (1981)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahoney, Jack. 2007. *The Challenges of Human Rights. Origins, Development and Significance*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Mahoney, Kathleen et Paul Mahoney. 1993. *Human Rights in the Twenty-First Century: A Global Challenge*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Mairet, Gérard. 1997. *Le principe de souveraineté: histoire et fondements du pouvoir moderne*. Paris: Éditions Gallimard.
- Makinda, Sam. 2005. «Following Postnational Signs: The Trail of Human Rights.» *Futures* 37: 943-57.
- Manglapus, Raul S. 1978. «Human rights are not a western discovery.» *Worldview* 4: 4-6.
- Martin, Rex. 1982. «The Development of Feinberg's Conception of Rights.» *The Journal of Value Inquiry* 16: 29-45.
- Martin, Rex et David A. Reidy. 2006. «Introduction.» Dans R. Martin et D. A. Reidy, dir. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 3-18.
- Marx, Karl. 2010. *On the Jewish Question*. En ligne. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/> (Page consultée le 12 septembre /2010).
- McDougal, Myres S., Harold D. Lasswell et Lung-chu Chen. 1980. *Human Rights and World Public Order: the Basic Policies of an International Law of Human Dignity*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Mearsheimer, John J. 2001. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: Norton & Company.

- Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford: Oxford university Press.
- Miller, David. 2008. «Disturbing Responsibilities.» Dans T. Pogge et K. Horton, dir. *Global Ethics: Seminal Essays. Global Responsibilities Volume II*. St Paul: Paragon House, 481-506.
- Miller, Richard W. 2004. «Moral Closeness and World Community.» Dans D. K. Chatterjee, dir. *The Ethics of Assistance: Morality and Distant Needy*. Cambridge: Cambridge University Press, 101-22.
- Milner, Helen V. 1998. «International Political Economy: Beyond Hegemonic Stability.» *Foreign Affairs* 110 (Spring): 112-23.
- Mitoma, Glenn Tatsuya. 2008. «Civil Society and International Human Rights: The Commission to Study the Organization of Peace and the Origins of the UN Human Rights Regime.» *Human Rights Quarterly* 30: 607-30.
- Morgenthau, Hans. 1948. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* New York: Alfred A. Knopf.
- Morgenthau, Hans. 1979. *Human Rights and Foreign Policy*. New York: Council on Religion and International Affairs.
- Morrice, David. 2000. «The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and Its Significance for International Relations.» *Review of International Studies* 26: 233-51.
- Morsink, Johannes. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mulhall, Stephen et Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians. Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nardin, Terry. 1992. «Ethical Tradition in International Affairs.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nardin, Terry. 2003. «The Moral Basis for Humanitarian Intervention » Dans A. F. J. Lang, dir. *Just Intervention*. Washington: Georgetown University Press.
- Nicholson, Michael. 1998. «Realism and Utopianism Revisited.» Dans T. Dunne, M. Cox, K. Booth et C. Brown, dir. *The Eighty Year's Crisis: International Relations 1919-1999*. Cambridge: Cambridge University Press, 65-82.
- Nickel, James W. 1987. *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Nonhoff, Martin. 2007. «L'analyse hégémonique: à propos du développement récent de l'analyse de discours politique dans les sciences politiques.» *Langage & Société* 2 (120): 77-90.
- Normand, Roger et Sarah Zaidi. 2008. *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchie, État, Utopie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Nye, Joseph S. 1990. «Soft Power.» *Foreign Policy* 80 (Automne): 153-71.

- OÉA. 2011. *Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme adoptée à la Neuvième Conférence Internationale Américaine*. En ligne. <http://www.cidh.oas.org/Basicos/French/b.declaration.htm> (Page consultée le 21 février/2011).
- ONU. 2011. *Charte des Nations Unies*. En ligne. <http://www.un.org/fr/documents/charter/> (Page consultée le 14 février /2011).
- ONU. 1946-1947. *Yearbook of the United Nations 1946-1947*. United Nations.
- ONU. 2010. *Déclaration universelle des droits de l'homme*. En ligne. <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=frn> (Page consultée le 24 novembre/2010).
- ONU. 1966a. *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*. Document officiel.
- ONU. 1966b. *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*. Document officiel.
- ONU. 1968. *Final Act of the International Conference on Human Rights, Teheran, 22 April to 13 May 1968*. Document officiel.
- ONU. 2010. *Déclaration et programme d'action de Vienne*. En ligne. <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28symbol%29/a.conf.157.23.fr> (Page consultée le 26 mai /2010).
- ONU. 2011. *Declaration by United Nations*. En ligne. <http://www.un.org/aboutun/charter/history/declaration.shtml> (Page consultée le 13 juin/2011).
- ONU, Conseil de sécurité, 6498e séance. 2011. *Libye: Le conseil de sécurité décide d'instaurer un régime d'exclusion aérienne afin de protéger les civils contre des attaques systématiques et généralisée*. (17 mars 2011) (CS/10200). Document officiel.
- ONU. 2011. *The Universal Declaration of Human Rights. An Historical Record of the Drafting Process*. En ligne. http://www.un.org/Depts/dhl/udhr/members_pchang.shtml (Page consultée le 20 janvier/2011).
- ONU. Assemblée Générale, 3e session. 1948a. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme. Amendement à l'article premier du projet de Déclaration (E/800) / Chine: 07/10/1948 (A/C.3/236)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, 3e session, Troisième Commission. 1948b. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme. États-Unis d'Amérique: Amendements au projet de Déclaration des droits de l'homme (6 octobre 1948) (A/C.3/223)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, 3ième session. 1948c. *Cent-quatre-vingt-troisième séance plénière. Suite de la discussion sur le projet de déclaration universelle des droits de l'homme: rapport de la Troisième Commission (A/777) (10 décembre 1948) (A/PV.183)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, 3ième session. 1948d. *Cent-quatre-vingtième séance plénière. Projet de déclaration universelle des droits de l'homme: rapport de la*

- Troisième Commission (A/777) (9 décembre 1948) (A/PV180). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 3^{ème} session, 180^{ème} séance plénière. 1948e. *Projet de déclaration universelle des droits de l'homme: rapport de la Troisième Commission (9 décembre 1948)(A/177) (A/PV.180). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 3^{ème} session, Troisième Commission. 1948f. *Projet de déclaration des droits de l'homme. Cuba: Amendement au projet de Déclaration (E/800), articles 23 à 27 (12 octobre 1948) (A/C.3/261). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 41^{ème} session. 1986. 97^{ème} séance plénière. *Déclaration sur le droit au développement. (4 décembre 1986) (A/RES/41/128). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 44^{ème} session. 1989. 82^e séance plénière. *Conférence mondiale des droits de l'homme (15 décembre 1989) (A/RES/44/156). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 48^{ème} session. 1993a. *Conférence mondiale sur les droits de l'homme. (20 décembre 1993) (A/RES/48/121). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 69^{ème} séance. 1991a. 45/155. *Conférence mondiale sur les droits de l'homme (18 décembre 1990) (A/RES/45/155). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 947^e séance plénière. 1960. *Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux peuples et aux pays coloniaux (12 décembre 1960) (A/RES/1514 (XV). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, 1498^e séance plénière. 1966. *Année internationale des droits de l'homme (Résolution 2081) (20 décembre 1965) (A/RES/2081 (XX). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme. 1992a. *Rapport de la réunion régionale pour l'Afrique de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Tunis, 2-6 novembre 1992. (24 novembre 1992) (A/CONF.157/AFRM/14 - A/CONF.157/PC/57). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme. 1993b. *Déclaration de Mohammed Java Zarif à la Réunion régionale de l'Asie sur les droits de l'homme (31 mars 1993) Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme. 1993c. *Rapport de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Vienne (14-25 Juin 1993) (A/CONF.157/24 (Part I). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme. 1993d. *Rapport de la réunion régionale pour l'Amérique latine et les Caraïbes, San José (Costa Rica), 18-22 janvier 1993. (11 février 1993) (A/CONF.157/LACRM/15 - A/CONF. 157/PC/58). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme. 1993e. *Rapport de la réunion régionale pour l'Asie de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme. Bangkok, 29 mars - 2 avril 1993. (7 avril 1993) (A/CONF.157/ASRM/8-A/CONF.157/PC/59) Document officiel.*

- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 1^{ière} session. 1991b. *Discours d'ouverture prononcé par le Secrétaire général de la Conférence mondiale à la première session du comité préparatoire de la Conférence mondiale sur les droits (20 septembre 1991) (A/CONF.157/PC/12)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 1^{ière} session. 1991c. *Lettre datée du 13 septembre 1991, adressée au Secrétaire général adjoint aux droits de l'homme par le représentant permanent du Venezuela auprès de l'Office des Nations Unies et des organisation internationale à Genève (13 septembre 1991) (A/CONF.157/PC/11)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 1^{ière} session. 1991d. *Recommandations concernant la Conférence mondiale sur les droits de l'homme et ses préparatifs qui ont été présentées en application du paragraphe 10 du dispositif de la résolution 45/155 de l'Assemblée générale (22 août 1991) (A/CONF.157/PC/6)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 1^{ière} session. 1991e. *Recommandations concernant la Conférence mondiale sur les droits de l'homme et ses préparatifs qui ont été présentées en application du paragraphe 10 du dispositif de la résolution 45/155 de l'Assemblée générale. Rapport sur les travaux de la consultation des organisations non-gouvernementales concernant la Conférence mondiale sur les droits de l'homme (12 juin 1991) (A/CONF.157/PC/6/Add.2)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 2^{ième} session. 1992b. «Rapport du Comité préparatoire de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme (7 mai 1992) (A/CONF.157/PC/37)». Genève: Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 2^{ième} session. 1992c. «Rapport du Président de la Commission des droits de l'homme à sa quarante-huitième session (31 mars 1992) (A/CONF.157/PC/29)». Genève: Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 3^{ième} session. 1992d. *Ordre du jour provisoire de la Conférence mondiale et Documentation; Résultat de travaux. Argentine, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, Costa Rica, Cuba, Equateur, Mexique, Nicaragua, Pérou, Uruguay et Venezuela: projet de décision (17 septembre 1992) (A/CONF.157/PC/L.3)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 3^{ième} session. 1992e. «Rapport du Comité préparatoire de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme (8 octobre 1992) (A/CONF.157/PC/54)». Genève: Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 3^{ième} session. 1992f. *Recommandations concernant la participation des organisations non gouvernementales aux réunions*

- régionales tenues en vue de la Conférence sur les droits de l'homme (17 septembre 1992) (A/CONF.157/PC/50/Rev.1). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Comité préparatoire, 4^{ème} session. 1993f. *Adoption du rapport du Comité préparatoire. Rapport du Comité de rédaction (17 mai 1993) (A/CONF.157/PC/97). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Quarante-septième session. 1993g. *Résolution adoptée par l'Assemblée générale (sur le rapport de la Troisième Commission (A/47/67/Add.2) Conférence mondiale sur les droits de l'homme (22 février 1993) (A/RES/47/122). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission. 1948g. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme. Récapitulation des amendements à l'article 27 du projet de Déclaration (E/800) (20 novembre 1948) (A/C.3/304/Rev.2). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 89^{ème} séance. 1948h. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (suite) (30 septembre 1948) A/C.3/SR.89. Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 90^{ème} séance. 1948i. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (1^{er} octobre 1948) (A/C.3/SR.90). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 91^{ème} séance. 1948j. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (A/C.3/SR.92). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 92^{ème} séance. 1948k. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (2 octobre 1948) A/C.3/SR.92). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 93^{ème} séance. 1948l. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (4 octobre 1948) A/C.3/SR.93). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 95^{ème} séance,. 1948m. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (6 octobre 1948) A/C.3/SR.95). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 96^{ème} séance. 1948n. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (7 octobre 1948) (A/C.3/SR.96). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, troisième Commission, 98^{ème} séance. 1948o. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (7 octobre 1948) (A/C.3/SR.98). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 99^{ème} séance. 1948p. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (11 octobre 1948) (A/C.3/SR.99). Document officiel.*
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 100^{ème} séance. 1948q. *Projet international de déclaration des droits de l'homme (E/800) (suite) (A/C.3/SR.100) (12 octobre 1948). Document officiel.*

- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 104^{ième} séance. 1948r. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (16 octobre 1948) (A/C.3/S.R104)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 105^{ième} séance. 1948s. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (18 octobre 1948) (A/C.3/SR.105)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 153^{ième} séance. 1948t. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (23 novembre 1948) (A/C.3/SR.153)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 154^{ième} séance. 1948u. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (24 novembre) (A/C.3/SR.154)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 164^{ième} séance. 1948v. *Projet de déclaration internationale des droits de l'homme (E/800) (suite) (29 novembre 2011) (A/C.3/SR.164)*. Document officiel.
- ONU. Assemblée Générale, Troisième Commission, 178^{ième} séance. 1948w. *Projet de déclaration universelle des droits de l'homme (E/800): rapport de la Sous-Commission 4 (A/C.3/400 et A/C.3/400/Rev.I) (suite) (6 décembre 1948) (A/C.3/SR.178)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 1^{ère} session. 1946a. *Résolution adoptée sur le rapport de la Commission mixte des Première et Troisième Commissions. Projet de Déclaration sur la liberté et les droits fondamentaux de l'homme. (11 décembre 1946) (43(I))*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 4^e session. 1947a. *Rapport au Conseil économique et social sur la première session de la Commission (27 janvier au 10 février 1947) (E/259)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 4^{ième} session. 1947b. *Report of the Commission on Human Rights. Letter from the Chairman of the Commission on Human Rights to the President of the ECOSOC (27 mars 1947) (E/383)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 6^e session. 1948a. *Supplément No 1. Rapport de la Commission des droits de l'homme (E/600) (SUPP)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 7^e session. 1948b. 215^{ième} séance. *Rapport de la troisième session de la Commission des droits de l'homme (E/800, E/800/Corr.1, E/800/Add.1, E/AC.27/W.1, E/857 et E/1009) (25 août 1948) (E.SR.215)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, 49^{ième} séance. 1996. 1996/31. *Consultative relationship between the United Nations and non-governmental organizations (25 juillet 1996) (E/RES/1996/31)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme. 1946b. *Rapport de la Commission des droits de l'homme à la seconde session du Conseil économique et social (21 mai 1946) (E/38/Rev.1)*. Document officiel.

- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme. 1948c. *Lebanon: Amendment to article 13 of the international declaration human rights (2 juin 1948) (E/CN.4/95)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 1e session. 1947c. *Compte-rendu de la huitième séance (31 janvier 1947) (E/CN.4/SR.8)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 1e session. 1947d. *Compte-rendu de la neuvième séance (1er février 1947) (E/CN.4/SR.9)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 1e session. 1947e. *Compte-rendu de la quatorzième séance (4 février 1947) (E/CN.4/SR.14)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2e session. 1947f. *Compte rendu de la vingt-troisième séance (2 décembre 1947) (E/CN.4/SR/23)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2e session. 1947g. *Compte-rendu de la trente-septième séance (13 décembre 1947) (E/CN.4/SR/37)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2e session. 1947h. *Compte-rendu de la vingt-septième séance (3 décembre 1947) (E/CN.4/SR/27)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2e session. 1947i. *Procès-verbal de la vingt-neuvième séance (5 décembre 1947) (E/CN.4/SR.30)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2e session. 1947j. *Procès-verbal de la vingt-sixième séance tenue à huis-clos au Palais des Nations (3 décembre 1947) (E/CN.4/SR/26)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 2ième session. 1947k. *Procès-verbal de la vingt-cinquième séance (2 décembre 1947) (E/CN.4/SR.25)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3e session. 1948d. *Compte rendu analytique de la cinquantième séance (27 mai 1948) (E/CN.4/SR.50)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3e session. 1948e. *Compte rendu analytique de la soixante-dix-septième séance (17 juin 1948) (E/CN.4/SR.77)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3e session. 1948f. *Observations des gouvernements sur le projet de déclaration internationale des droits de l'homme, le projet international relatif aux droits de l'homme et les mesures d'application. Communication reçue du gouvernement français (6 mai 1948) (E/CN.4/82/Add.8)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3ième session. 1948g. *Ordre de mise aux voix des propositions et amendements concernant l'article 13 du projet de déclaration. Mémoire du Secréariat général (4 juin 1948) (E/CN.4/106)*. Document officiel.

- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3^{ème} session. 1948h. *Rapport de la Troisième session de la Commission des droits de l'homme (24 mai au 18 juin 1948) (E/800)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3^{ème} session,. 1948i. *Compte rendu analytique de la quarante-huitième séance (26 mai 1948) (E/CN.4/SR.48)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3^{ème} session,. 1948j. *Compte rendu analytique de la quarante-sixième séance (24 mai 1948) (E/CN.4/SR.46)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3^{ème} session,. 1948k. *Compte rendu analytique de la soixante-quatrième séance (8 juin 1948) (E/CN.4/SR.64)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, 3^{ème} session,. 1948l. *Inde et Royaume-Uni: Proposition d'amendements au projet de déclaration des droits de l'homme (24 mai 1948) (E/CN.4/99)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 1^{ère} session,. 1947l. *Déclaration internationale des droits de l'homme. Compte rendu analytique de la treizième séance (20 juin 1947) (E/CN.4/AC.1/SR.13)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 1^{ère} session,. 1947m. *Déclaration internationale des droits de l'homme. Textes suggérés par le représentant de la France pour les articles du projet de Déclaration internationale des droits de l'homme (20 juin 1947) (E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 1^{ère} session,. 1947n. *Procès-verbal de la cinquième séance (12 juin 1947) (E/CN.4/AC.1/SR.5)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 2^e session,. 1948m. *Compte rendu analytique de la vingtième séance (3 mai 1948) (E/CN.4/AC.1/SR.20)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 2^e session,. 1948n. *Observations sur le projet de déclaration internationale des droits de l'homme, le projet de Pacte international relatif aux droits de l'homme et les mesures d'application. Liste des communication reçues par le Secrétariat au 3 mai 1948 (E/CN.4/AC.1/17)*.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction 2^{ème} session,. 1948o. *Compte rendu analytique de la trente-huitième séance (18 mai 1948) (E/CN.4/AC.1/SR.38)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction de la Déclaration international des droits de l'homme, 1^{ère} session. 1947o. *Rapport du Comité de rédaction à la Commission des droits de l'homme (1er juillet 1947) (E/CN.4/21)*. Document officiel.

- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction, 1947p. *Memorandum sur l'historique du Comité (29 mai 1947) (E/CN.4/AC.1/2)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction, 1ère session. 1947q. *Compte rendu de la première séance (10 juin 1947) (E/CN.4/AC.1/SR.1)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Comité de rédaction, 2e session, 1948p. *Vingt et unième séance (4 mai 1948) (E/CN.4/AC.1/SR.21)*. Document officiel.
- ONU. Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme. Comité de rédaction, 2e session, 1947r. *Proposition belge (3 décembre 1947) (E/CN.4/44)*. Document officiel.
- Organizations, United Nations Information. 1945. *Documents de la Conférence des Nations unies sur l'organisation internationale*. Édités en collaboration avec la Library of Congress.
- Owen, J. M. 1994. «How Liberalism Produces Democratic Peace.» *International Security* 19 (2): 87-125.
- Paden, Roger. 1997. «Reconstructing Rawls's Law of Peoples.» *Ethics & International Affairs* 11: 215-32.
- Parekh, Serena. 2008. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge.
- Perry, Michael J. 1997. «Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters.» *Human Rights Quarterly* 19 (3): 461-509.
- Perry, Micheal J. 2005. «The Morality of Human Rights: A Non-Religious Ground?» *Emory Law Journal* 54: 97-150.
- Pettit, Philip. 2006. «Rawls's Peoples.» Dans R. Martin et D. A. Reidy, dir. *Rawls's Law of People: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 38-55.
- Philpott, Daniel. 1997. «Ideas and the Evolution of Sovereignty.» Dans S. H. Hashmai, dir. *State and Sovereignty: Change and Persistence in International Relations*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Philpott, Daniel. 2001. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton university Press.
- Pin-Fat, Veronique. 2005. «The Metaphysics of the National Interest and the 'Mysticism' of the Nation-State: Reading Hans J. Morgenthau.» *Review of International Studies* 31 (2): 217-36.
- Platon. 1993. *La République*. Paris: Gallimard.
- Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell Univeristy Press.
- Pogge, Thomas. 1994. «An Egalitarian Law of Peoples.» *Philosophy and Public Affairs* 23: 208-14.
- Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Polity Press.
- Pogge, Thomas, W. 1992. «Cosmopolitanism and Sovereignty.» *Ethics*, 103 1, 48-75.
- Powell, Catherine. 1998/1999. «Introduction: Locating Culture, Identity, and Human Rights.» *Columbia Human Rights Law Review* 30: 201-24.

- Rawls, John. 1985. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*, 14 3, 223-51.
- Rawls, John. 1993. «The Law of Peoples.» *Critical Inquiry* 20: 36-68.
- Rawls, John. 1997. *Théorie de la justice* (1971). Paris: Éditions du Seuil.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard university Press.
- Rawls, John. 2006a. «Le constructivisme politique (1993).» Dans J. Rawls, dir. *Libéralisme politique*. Paris: Presses universitaires de France, 123-67.
- Rawls, John. 2006b. *Libéralisme politique* (1993). Paris: Presses universitaires de France.
- Raz, Joseph. 2010. «Human Rights Without Foundations.» Dans Besson Samantha et J. Tasioulas, dir. *The Philosophy of International Law*. Oxford: Oxford University Press, 321-37.
- Rengger, Nicholas J. 2002. «On the Just War Tradition in the Twenty-First Century.» *International Affairs* 78 (2): 353-63.
- Renteln, Alison Dundes. 1985. «The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights.» *Human Rights Quarterly* 7 (4): 514-40.
- Republic of South Africa. 2011. *The Non-Aligned Movement: Description and History* (Page consultée le 21 janvier/2011).
- Reus-Smit, Christian et Duncan Snidal. 2008. «Reuniting Ethics and Social Science: The Oxford Handbook of International Relations.» *Ethics and International Affairs*, 22 3, 261-71.
- Riding, Alan. 1993. «Human Rights: The West Gets Some Tough Questions.» *The New York Times* (New York), June 20.
- Risse, Thomas, Ropp Stephen C. et Kathryn Sikkink, eds. 1999. *The Power of Human Rights. International Norm and Domestic Changes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Fiona. 1999. *Globalizing Care: Feminist Theory, Ethics and International Relations*. Boulder, CO: Westview Press.
- Robinson, Fiona. 2001. «Exploring Social Relations, Understanding Power, and Valuing Care: the Role of Critical Feminist Ethics in International Theory.» Dans H. Seckinelgin et S. Hideaki, dir. *Ethics and International Relations*. New York: Palgrave, 30-55.
- Roosevelt, Franklin Delano. 2011. *Discours sur les Quatre Libertés prononcé devant la 77ième session du Congrès des États-Unis, le 6 janvier 1941*. En ligne. http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_05.htm (Page consultée le 2 mars/2011).
- Roosevelt, Franklin Delano. 2011. *The Four Freedoms delivered the 77th Congress, January 6, 1941*. En ligne. <http://usinfo.org/facts/speech/fdr.html> (Page consultée le 2 mars/2011).
- Roosevelt, Franklin Mrs. 1948. «The Promise of Human Rights.» *Foreign Affairs* 26 (3): 470-7.
- Rorty, Richard. 1993. «Human Rights, Rationality, and Sentimentality.» Dans S. Shute et S. Hurley, dir. New York: Basic Books, 111-34.

- Russie. 2010. *Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité*. En ligne. <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ru1918.htm#1> (Page consultée le 24 novembre/2010).
- Ryan, Kevin. 2006. «Hegemony and the Power to Act.» Dans M. Haugaard et H. H. Lentner, dir. *Hegemony and Power. Consensus and Coercion in Contemporary Politics*. Oxford: Lexington Books.
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Samnoy, Ashild. 1993. «Human Rights as International Consensus. The Making of the Universal Declaration of Human Rights 1945-1948.» Dans *CMI Report Series*, ed. A. Ofstad et H. Stokke. Bergen, Norway: Chr. Michelsen Institute.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, Samuel. 1999. «Conceptions of Cosmopolitanism.» *Utilitas* 11 (3): 255-76.
- Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries of Allegiances*. Oxford: Oxford University Press.
- Schick, K. 2006a. «Beyond Rules: A Critique of Liberal Human Rights Regime.» *International Relations* 20 (3): 321-7.
- Schick, Kate. 2006b. «Beyond Rules: A Critique of the Liberal Human Rights Regime.» *International Relations* 20 (3): 321-7.
- Schmidt, Brian C. 1998a. «Lessons from the Past: Reassessing the Interwar Disciplinary History of International Relations.» *International Studies Quarterly*: 433-59.
- Schmidt, Brian C. 1998b. «The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations.»
- Schmidt, Brian C. 2002. «On the History and Historiography of International Relations.» Dans *Handbook of International Relations*. Londres: Sage Publications, 3-22.
- Sciolino, Elaine. 1993. «U.S. Rejects Notion That Human Rights Vary With Culture.» *The New York Times* (New York), June 15.
- Sen, A. 2000. «Chapitre 10: Culture et droits de l'homme.» Dans A. Sen, dir. *Un nouveau modèle économique: développement, justice et liberté*. Paris: Odile Jacob.
- Seymour, Michel. 1999. «Rawls et le droit des peuples.» *Philosophiques* 26 (1): 109-37.
- Shestack, Jerome J. 1997-1998. «Globalization of Human Rights Law.» *Fordham International Law Journal* 21: 558-68.
- Shestack, Jerome J. 1998. «The Philosophic Foundations of Human Rights.» *Human Rights Quarterly* 20 (2): 201-34.
- Simpson, Smith. 1941. «The Commission to Study the Organization of Peace.» *American Political Science Association* 35 (2): 317-24.
- Smith, Michael Joseph. 1992a. «Liberalism and International Reform.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 201-24.

- Smith, Michael Joseph. 1997. «Growing Up with Just and Unjust Wars: An Appreciation.» *Ethics & International Affairs* 11 (1): 3-18.
- Smith, Michael Joseph. 2002. «Liberalism and International Reform (1992).» Dans T. Nardin, dir. *Traditions in International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S. 1987. «Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science.» *Millennium: Journal of International Studies* 16 (2): 189-206.
- Smith, S. 1992b. «The Forty Years' Detour: The Resurgence of Normative Theory in International Relations.» *Millennium: Journal of International Studies* 21 (3): 489-506.
- Snyder, R., Bruck H. et B. Sapin. 2003. *Foreign-Policy Decision-Making. An Approach to the Study of International Politics (1974)*. Londres: Macmillan.
- Spykman, Nicholas, J. 1942. *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*. New York: Hartcourt, Brace and Company.
- Staline, J. V. *Speech delivered by J.V. Stalin at the Meeting of Voters of the Stalin Electoral District, 9 February 1946*. En ligne. <http://www.marx2mao.com/Stalin/SS46.html> (Page consultée le 18 janvier 2011)/.
- Stammers, Neil. 1993. «Human Rights and Power.» *Political Studies* 44: 70-82.
- Steiner, Henry J., Philip Alston et Ryan Goodman. 2007. *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals. Third Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Stout, J. 1992. «Truth, Natural Law, and Ethical Theory.» Dans R. P. Georges, dir. *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Strange, Susan. 1987. «The Persistent Myth of Lost Hegemony.» *International Organization* 41 (4): 551-74.
- Strange, Susan. 1989. «Toward a Theory of Transnational Empires.» Dans E. O. Czempiel et J. N. Rosenau, dir. *Global Changes and Theoretical Challenges: Approaches to World Politics for the 1990s*. Toronto: Lexington Books, 161-76.
- Strauss, Leo. 1992. *Natural Rights and History*. London: University of Chicago Press.
- Sutch, Peter et Juanitas Elias. 2007. *The Basics. International Relations*. New York: Routledge.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tamir, Yael. 1999. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tan, K.-C. 2004a. *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, Kok-Cor. 2004b. «Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism.»
- Taylor, Charles. 1989. «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate.» Dans N. L. Rosenblum, dir. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 159-82.

- Taylor, Charles. 1997. *La liberté des modernes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tesón, Fernando R. 1984-1985. «International Human Rights and Cultural Relativism.» *Virginia Journal of International Law* 25 (4): 869-98.
- Tesón, Fernando R. 1995. «The Rawlsian Theory of International Law.» *Ethics & International Affairs* 9: 79-101.
- The New York Times. 1993. «Ending Torture Isn't Colonialism.» *The New York Times* (New York), June 13.
- Thompson, Kenneth W. 1994. *Fathers of International Thought: The Legacy of Political Theory*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Thorsen, Dag Einar. 2004a. «Value Pluralism and Normative Reasoning.» Dans *Paper delivered for the course "normative begrunnelse"*. Department for Political Science, University of Oslo.
- Thorsen, Dag Einar. 2004b. «Value Pluralism and Normative Reasoning.» Dans *Paper delivered for the course "normativ begrunnelse"*. Department for Political Science, University of Oslo.
- Tierney, Brian. 2004. «The Idea of Natural Rights- Origins and Persistence.» *Northwestern Journal of International Human Rights* 2. En ligne. <http://www.law.northwestern.edu/journals/JIHR/v2/2> (Page consultée le Date Accessed).
- Tilley, John J. 2000. «Cultural Relativism.» *Human Rights Quarterly* 22 (2): 501-47.
- Trigg, Roger. 2005. *Morality Matters*. Oxford: Blackwell.
- Tuck, R. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UN. 1968. «Final Act of the International Conference on Human rights.»
- UNESCO. 1947. «Les fondements d'une déclaration internationale des droits de l'homme. Rapport du Comité de l'Unesco sur les principes philosophiques des droits de l'homme à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies. (31 juillet 1947) (PHIL/10).» Paris: Unesco.
- UNESCO. 1948. *Les droits de l'homme. Problèmes, vues et aspects. Textes originaux publiés par l'Unesco avec une introduction de Jacques Maritain (25 juillet 1948) (PHS/3 (Rev.))*. Document officiel.
- Vincent, R. J. 1986. *Human Rights and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vincent, R. J. 1992. «The Idea of Rights in International Ethics.» Dans T. Nardin et D. R. Mapel, dir. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 250-69.
- Waldron, Jeremy. 1987. *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. New York: Methuen.
- Wallerstein, Immanuel. 1984. *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walt, Stephen M. 1998a. «International Relations: One World, Many Theories.» *Foreign Policy* 110 (Spring): 29-32+4-46.

- Walt, Stephen M. 1998b. «One World, Many Theories.» *Foreign Policy* 110: 29-45.
- Waltz, Kenneth N. 1979. *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.
- Waltz, Susan. 2001. «Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights.» *Human Rights Quarterly* 23: 44-72.
- Waltz, Susan. 2002. «Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declaration of Human Rights.» *Third World Quarterly* 23 (3): 437-48.
- Waltz, Susan. 2004. «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States.» *Human Rights Quarterly* 26 (4): 799-844.
- Walzer, Michael. 1980. «The Moral Standing of State: A Response to Four Critics.» *Philosophy and Public Affairs* 9 (3): 209-29.
- Walzer, Michael. 1992. «Against "Realism".» Dans J. B. Elshtain, dir. *Just War Theory*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 36-54.
- Walzer, Michael. 2000. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. Third Edition (1977)*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael. 2006. *Thick and Thin: At Home and Abroad (1994)*. Notre-Dame: University of Notre-Dame.
- Wells, H.G. 1939. «Letter, War Aims: The Rights of Man.» *Times* (Londres), 25 octobre.
- Welsh, Jennifer. 2004. «Introduction.» Dans J. Welsh, dir. *Humanitarian Intervention and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1-10.
- Wheeler, Nicholas. 2002. *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Wight, Colin. 2002. «Philosophy of Social Science and International Relations.» Dans W. Carlsnaes, T. Risse et B. A. Simmons, dir. *Handbook of International Relations*. Londres: Sage Publications.
- Wight, Martin. 1995. «Why is There no International Theory? (1966).» Dans J. Der Derian, dir. *International theory. Critical Investigations*. New York: New York University Press, 15-35.
- Wilkins, Burleigh. 2008. «Rawls on Human Rights: A Review Essay.» *The Journal of Ethics* 12: 105-22.
- Williams, Gwyn. 1960. «Egemonia in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation.» *Journal of the History of Ideas* 21 (4): 586-99.
- Wilson, Peter. 1998. «The Myth of the 'First Great debate'.» Dans *The Eighty Year's Crisis: International Relation 1919-1999*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-15.
- Young, I. M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.