

Droits culturels et humanisme juridique

Mireille Delmas-Marty

Communication prononcée lors du Colloque [« Du partage des chefs-d'œuvre à la garantie des droits culturels : Ruptures et continuité dans la politique culturelle française »](#)

organisé par le Comité d'histoire en partenariat avec le musée du Louvre à l'occasion du 60^e anniversaire du ministère de la Culture, les 19 et 20 décembre 2019

L'important, dans cet intitulé, est le « et » qui marque le lien, mais aussi la tension, entre deux pôles du droit international. D'un côté, l'humanisme a pris sens « juridique » dans l'esprit universaliste de l'Europe de la Renaissance. Marqué à la fois par le retour à un droit romain paré de toutes les vertus, et par un appel à la raison, l'humanisme juridique est un mythe apparemment puissant. Mais son histoire est tumultueuse, entre les guerres de conquête et la grande vague d'expansion coloniale au nom de la civilisation. Ainsi un manuel de droit international n'hésite pas (en 1883 !) à diviser le monde humain en trois catégories : seule l'humanité « civilisée » bénéficie d'une pleine reconnaissance juridique ; les « barbares » sont reconnus de façon limitée par le droit international et les « sauvages » sont destinées à être civilisés de force¹. Au siècle suivant (années 20), cet humanisme inégalitaire sera impuissant à contrer la montée des nationalismes, dont le triomphe conduira aux pratiques de déshumanisation qui précèdent et accompagnent la seconde guerre mondiale. Il faut attendre l'Après-guerre pour que la communauté internationale reconnaisse les « actes de barbarie » commis par des nations dites « civilisées » et inscrive l'humanisme dans des textes à vocation universelle comme la Déclaration « universelle » des droits de l'homme (DUDH). Il entrera dans le droit positif, à travers le droit international des droits de l'homme (DIDH) et le droit international pénal (DIPén, incriminant le crime « contre l'humanité »). Mais ce cheminement que l'on trouvait lent, mais que l'on croyait irréversible, subit des coups d'arrêt, voire des régressions depuis les attentats de New York en 2001 et de Paris en 2015. En revanche, du côté des droits culturels, l'histoire est plus courte, mais plus complexe.

Une histoire complexe

Dans une 1^{ère} phase, l'histoire des droits culturels se confond avec celle du DIDH. Ainsi l'article 15 PIDESC (1966) est très proche de l'article 27 DUDH (1948) qui reconnaissait à chacun le droit « de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté », de « jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent », tout en ayant droit à la protection des droits d'auteur, à travers les « intérêts moraux et matériels découlant de toute production dont il est l'auteur ». Les droits culturels combinent les mêmes fonctions : énoncer des droits opposables aux Etats, prendre part à la vie culturelle, aux arts et aux sciences et assurer la transmission, y compris la transformation par anticipation.

¹ J. Lorrimer, *The Institutes of the Law of the Nation*, William Blackwood

En 2007, la Déclaration de Fribourg (venue de la société civile) ouvre une 2^{ème} phase. Par sa définition de la culture, qui associe identité culturelle et communauté culturelle (art. 3), elle suggère un rôle de passeur. En reliant le pacte international Onu sur les droits économiques, sociaux et « culturels » (Pidesc) et le pacte international sur les droits civils et politiques (PIDCivpol), les droits culturels deviennent garants de l'indivisibilité de tout l'ensemble de droits et conditionne leur universalisme. On commence à comprendre que donner à une personne accès aux droits culturels la rend plus apte à exercer ses droits. Le concept de « capacité » lancé par l'économiste Amartya Sen rejoint ainsi l'intuition du père Joseph Wresinski, fondateur du mouvement ATD Quart monde² : l'action culturelle est primordiale parce qu'elle permet de « poser la question de l'exclusion humaine d'une manière plus radicale que ne le fait le droit au logement, au travail, aux ressources ou à la santé. On pourrait penser que l'accès à ces autres droits devient inéluctable lorsque le droit à la culture est reconnu »

Enfin, dans une 3^{ème} phase, apparaît une autre spécificité des droits culturels, plus conflictuelle, sous la forme de la « diversité culturelle » ou de la diversité dans les « expressions culturelles », inscrite en 2001 dans la Déclaration Unesco, puis dans une convention en 2005. Le droit français y renvoie par trois lois récentes (NOTRe, 2015, LCAP2017, CNM 2019). C'est sans doute la crainte du choc des civilisations qui a conduit l'Assemblée générale de l'Unesco, réunie en novembre 2001, soit moins de trois mois après les attentats de New York, dans un Préambule que « le respect de la diversité des cultures, de la tolérance et du dialogue et de la coopération dans un climat de confiance et de compréhension mutuelles » est « l'un des meilleurs gages de la paix et de la sécurité internationales ». En effet, la diversité des cultures, « source d'échanges, d'innovation et de créativité », est, pour le genre humain, « aussi nécessaire que l'est la biodiversité dans l'ordre du vivant. » L'article 1 qualifie la diversité culturelle, reconnue et affirmée au bénéfice des générations présentes et futures, de « patrimoine commun de l'humanité ». Et l'article 2 affirme que le pluralisme culturel est la « réponse politique au fait de la diversité culturelle ». Il reste à savoir comment concilier le pluralisme des droits culturels (ou interculturels) et l'universalisme des autres droits de l'homme.

Les rédacteurs n'évident pas totalement la question car ils reconnaissent une tension entre la diversité culture et la « conscience de l'unité du genre humain ». Mais leur réponse se limite à encourager le développement des échanges interculturels et à faire appel aux nouvelles technologies de l'information et de la communication : bien que constituant un défi pour la diversité culturelle (parce qu'elles réduisent les différences ?), les nouvelles technologies « créent les conditions d'un dialogue renouvelé entre cultures et civilisations ». En revanche les rédacteurs ne disent pas comment surmonter l'apparente contradiction entre les deux pôles. D'une part le pluralisme des droits culturels pourrait conduire au relativisme, le risque consistant à nier l'universalisme et à se contenter de juxtaposer les différences. D'après le

² « Culture et grande pauvreté », *Cahiers Wresinski* n°7, févr. 2004

rapport présenté en 2019, à la 40^{ème} session du Conseil des droits de l'homme³: « L'un des principaux problèmes reste le relativisme culturel. A l'avenir il faudra continuer à distinguer entre les droits culturels qui amplifient les droits de l'homme et le relativisme qui les diminue au nom de la culture et qui est rejeté par le droit international ». Certes l'article 1 de la convention précise : « Nul ne peut invoquer la présente Convention pour porter atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales tels que consacrés par la DUDH ou garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée ». Mais il ne donne pas de mode d'emploi pour éviter à la fois le relativisme et l'impérialisme. D'autant que, d'autre part, l'universalisme inhérent à la notion d'humanisme (DIDH et DIPén), pris à la lettre, présente le risque inverse de nier le pluralisme et d'imposer la fusion de toutes les cultures et la disparition de toutes les différences au profit du modèle dominant qui ne serait que le nouvel habit d'un impérialisme qui ne dit pas son nom. D'où les deux propositions qui suivent, pour tenter une sorte de rééquilibrage, d'une part en « internationalisant » les différentes cultures, d'autre part en « pluralisant » l'universel.

Internationaliser les différentes cultures : le jeu des interactions

Que signifie l'expression de « différentes » cultures ? Edouard Glissant définissait la différence comme « la particule élémentaire de toute relation » : c'est « par elle que fonctionne la Relation avec un R »⁴. Et il recommandait « d'ouvrir nos poétiques particulières les unes par les autres ». Or cette ouverture a été facilitée à mesure que l'accroissement des interdépendances nées de la mondialisation (internet, migrations) multiplie les interactions faisant des droits culturels de véritables droits « interculturels », même si ces interactions sont à degré variable. La métaphore du langage permettant de distinguer, du plus modeste au plus ambitieux, trois modèles d'internationalisation : le dialogue, la traduction; la créolisation.

Le dialogue améliore la compréhension, la connaissance sur l'autre et par l'autre. Il facilite le rapprochement et permet selon Glissant de « changer en échangeant sans se perdre ni se dénaturer ». Cette méthode est parfois féconde, comme je l'avais montré à propos du « dialogue des juges sur la peine de mort »⁵. Mais elle suscite une critique tout à fait pertinente de Sophie Guérard de Latour⁶ : la vision libérale « dessine davantage un modèle de cohabitation culturelle qu'elle ne prend au sérieux la possibilité d'un dialogue interculturel ». Elle ne permet pas de dépasser une vision « essentialiste » qui suggère des frontières nettes entre cultures libérales et traditionalistes (plus attachées à la religion et aux communautés), alors que chaque culture est traversée par divers courants d'interprétation et d'évaluation des croyances ». Et il est vrai que parfois le dialogue tourne court. Ainsi, lors de l'élaboration de la DUDH, la commission de rédaction a décidé pour l'art 1^{er} d'écarter toute référence à

³ Karina Benoune, *Droits culturels* : Rapport marquant le 10^{ème} anniversaire du mandat, A/HCR/40/53

⁴ Edouard Glissant, *L'imaginaire des langues*, Gallimard 2010.

⁵ Mireille Delmas-Marty, *Le pluralisme ordonné*, Seuil, 2006, p. 53sq.

⁶ Sophie Guérard de Latour, « L'humanisme, une valeur à partager entre différentes cultures », *Observatoire des politiques culturelles*, 2017, p. 25s.

l'origine des humains. Ni la formule présentant les humains comme créés par « la nature », ni celle qui faisait référence à la création « par Dieu », ne seront finalement retenues. Ce silence prudent permettant de sauvegarder le « potentiel universalisable » de la Déclaration. Cet exemple illustre les limites de la méthode du dialogue. Et même quand il permet un véritable échange, le dialogue se limite, au mieux, à coordonner les cultures

Le modèle de la traduction (qui implique la recherche d'équivalences) peut aller plus loin dans l'interaction. Il rapproche les cultures en harmonisant les différences qu'il contribue parfois à rendre compatibles. Véritable « miracle », selon Ricoeur, la traduction « crée de la ressemblance là où il ne semblait y avoir que pluralité »⁷. En effet, elle « respecte les différences, tout en recherchant des équivalences ». Certes, il arrive de buter sur les intraduisibles et les malentendus qu'ils provoquent, mais il reste possible trouver des équivalents, même s'ils sont plus approximatifs et nécessitent un retour au dialogue pour décryptage. En voici un exemple, toujours à l'article 1 de la DUDH, qui commence ainsi : « les hommes sont doués de raison et de conscience ». Au départ le texte évoquait seulement la raison, mais le délégué chinois a fait ajouter le terme d'inspiration confucéenne *Liangxin*. Or ce terme fut traduit très approximativement par *Conscience*, alors qu'il s'agit plutôt d'une sorte d'altérité. Même faible, et proche du malentendu (la liberté « de conscience », qui figure à l'art. 18 DUDH est traduite en chinois par un mot différent *Yishi*). Du moins, l'équivalence a-t-elle eu le mérite d'ouvrir un dialogue.

Enfin la créolisation, forme ultime de l'interaction, fusionne les différences, mais ce « n'est pas une simple mécanique du métissage. C'est un métissage, disait Glissant, qui produit de l'inattendu »⁸. Produire de l'inattendu, c'est trouver, au-delà du dialogue et de la traduction, une signification vraiment commune, rejoignant l'idée que, même si toutes les valeurs ne se valent pas, toutes les cultures ont quelque chose à dire sur l'humanité. A condition de préciser que la créolisation, ainsi entendue, suppose la réciprocité : comme les autres droits de l'homme, les droits culturels procèdent d'un processus d'hybridation réciproque. Et il en va de même avec la notion de crime « contre l'humanité » qui se « créolise » en incorporant peu à peu plusieurs visions de l'humanité⁹. On en vient alors à la 2nde proposition.

Pluraliser l'universel : la spirale des humanismes

L'humanisme juridique se veut universel, mais renvoie pour l'essentiel à la modernité occidentale. Le pluraliser, c'est « débusquer les biais culturels qui confortent les processus d'oppression »¹⁰. C'est donc « déconstruire la prétention de toute culture dominante à incarner l'universel, afin de réhabiliter dans leur dignité propre les formes culturellement

⁷ P. Ricoeur, « Le paradigme de la traduction », in *Le juste*, Esprit, 2^{ème} éd 2001, p. 135

⁸ E. Glissant, *La Cohée du Lamentin*, Gallimad, 2005

⁹ M. Delmas-Marty, *Vers une communauté de valeurs*, Seuil, 2011, pp. 81-98.

¹⁰ Sophie Guérard de Latour, op.cit., p. 28.

diverses de l'humanisme »¹¹. C'est en somme accepter le caractère inachevé, incomplet, évolutif des cultures et exercer la raison critique, en tenant compte de l'évolution des sciences, techniques, savoirs, croyances. L'exemple de quelques grandes erreurs des cultures supposées les plus avancées est édifiant : hier on plaçait la Terre au centre du système solaire ; aujourd'hui beaucoup placent encore l'Humanité au centre de l'écosystème Terre.

D'où l'idée que les différentes visions de l'humanité ne sont pas déterminées une fois pour toutes car elles sont caractérisées par rapport aux autres humains (individus ou communautés) et par rapport à la nature (les vivants humains et non humains). Elles sont donc évolutives, suggérant l'image d'une spirale sur laquelle les divers humanismes se succèdent, se côtoient, se chevauchent, se combinent pour dessiner un universel pluriel

De l'humanisme de la Relation à l'humanisme de l'Emancipation »

L'humanisme est généralement défini comme la position reconnaissant et valorisant l'unité et la spécificité du genre humain. Dans une culture attachée au territoire, il valorise d'abord les liens de proximité : depuis l'Antiquité, les humains sont reliés à leur communauté (famille, clan, tribu, voire nation) par un principe de fraternité et, quand les liens sont étendus à l'étranger, par un « principe d'hospitalité » dont Kant disait qu'il tenait à la forme sphérique de la Terre qui empêche les humains, naturellement mobiles, de se disperser à l'infini. A travers la Déclaration des droits de l'homme de 1789, puis la DUDH et le crime contre l'humanité, se développe alors un humanisme « d'émancipation » inspiré de la philosophie des Lumières. Toujours selon Kant, cette philosophie accompagne le moment historique où les humains quittent leur « état de minorité » et conquièrent la liberté de penser par eux-même¹². Au début, l'émancipation concerne seulement certains individus (de sexe masculin et doté de revenus suffisants). En élargissant la citoyenneté, puis en ajoutant aux libertés l'égalité de dignité (DUDH 1948, pactes Onu 1966), on en arrivera à interdire les crimes qui transgressent ces droits (DIPén). Englobant désormais tous les êtres humains, l'humanité-victime n'est toujours pas définie, sinon par des énumérations évolutives : il y a quelque chose d'incantatoire dans la liste toujours recommencée des peurs du moment qui sous-tend le DIPén. On peut cependant repérer deux composantes communes à tous ces dispositifs : la singularité de chaque être humain et son égale appartenance à la communauté humaine, mais les textes internationaux restent silencieux sur les communautés de proximité.

C'est pourquoi l'humanisme de l'émancipation est à la fois nécessaire – il permet notamment d'opposer l'égalité de dignité aux excès sécuritaires - et insuffisant - il appelle en effet deux compléments. D'une part l'humanisme « relationnel » n'a pas disparu et les liens de proximité tissent d'autres pratiques, comme les Commissions « vérité et réconciliation » et leur valorisation à travers des notions comme l'*Ubuntu* qui situent les humains dans leur relation au groupe en Afrique du sud. Le DIPén accueille d'autres interdits, comme les destructions de biens culturels. Ainsi le Tribunal pour l'ex-Yougoslavie (TPY) a considéré dans une décision de 2001 que la destruction d'édifices consacrés à la religion ou à l'éducation, lorsqu'elle est

¹¹ *Ibidem*

¹² L a Pléiade, vol.II, p. 209

commise avec intention discriminatoire, équivaut à «une attaque contre l'identité religieuse même d'un peuple ». C'est donc un crime contre l'humanité, car «l'humanité dans son ensemble est affectée par la destruction d'une culture religieuse spécifique et des objets culturels qui s'y rattachent ». Dans des affaires plus récentes, il est significatif que la CPI ait nommé comme experte la rapporteuse spéciale dont l'approche sur les droits culturels est apparue pertinente pour évaluer les conséquences de la destruction du patrimoine culturel au Mali¹³.

D'autre part, et dans un autre domaine, en septembre 2016 le procureur de la CPI a fait savoir qu'elle tiendra désormais compte des ravages écologiques dans le choix des priorités dans la poursuite des crimes contre l'humanité. Elle élargit ainsi la vision occidentale qui sépare l'homme de la nature pour en faire le maître, au profit d'une vision reconnaissant les interdépendances.

De l'humanisme d'émancipation à l'humanisme des interdépendances

En pratique, on peut distinguer deux types d'interdépendance : entre Etats (comme en témoigne la création d'un fonds-climat) et entre humains vivants (comme en témoigne l'aide humanitaire). Il n'y a rien là de vraiment nouveau, mais le cercle des solidarités s'élargit désormais des générations présentes aux générations futures. Au-delà de cette solidarité humaine, (re)naît ainsi le principe plus révolutionnaire, de solidarité au sein de l'écosystème. Il évoque à la fois les pratiques ancestrales de certains peuples (protection de la *Pachamama*, ou Terre-mère, cf Constit. Équateur, Bolivie) et les propositions soutenues par de nombreux scientifiques, de créer un nouveau crime d'*écocide*, en cas d'atteinte grave et/ou irréversible à l'équilibre de l'écosystème. Cette évolution marque une rupture avec l'humanisme qui sépare l'Homme de la nature. Il ne s'agit plus de «débestialiser l'Homme » comme Erasme le préconisait à son époque, mais de reconnaître, comme le Conseil constitutionnel vient de le faire à propos de l'interdiction de certains produits phytopharmaceutiques¹⁴ que « l'avenir et l'existence même de l'humanité sont indissociables du milieu naturel » et qu'il revient au législateur de concilier les objectifs de protection de l'environnement et de protection de la santé avec l'exercice de la liberté d'entreprendre ». Encore faut-il reconnaître que les humains sont l'une des composantes de l'écosystème, mais n'en sont pas les propriétaires.

Cela dit, il n'est pas nécessaire pour autant de remplacer le séparatisme par l'animisme ou le totémisme, comme les procès intentée depuis quelques années au nom d'une rivière ou d'une montagne pourraient le suggérer¹⁵. Il n'est pas non plus nécessaire de reconnaître la personnalité juridique, ou d'attribuer de véritables « droits », aux vivants non humains (animaux ou forêts). Il suffit de reconnaître les devoirs humains à leur égard, car les êtres humains sont sans doute les seuls êtres responsables, précisément parce qu'ils sont « doués de raison et de conscience » (art. 1 DUDH précité). En tout cas, cet humanisme des

¹³ Aff *Ahmad al Faqi*, in *Rapport Onu* 2019, précité

¹⁴ CC 31 janvier 2020, n°219-23 QPC

¹⁵ *Les procès climatiques*, dir. Ch. Cournil et L. Varison, Pedone, 2018.

interdépendances appelle deux principes nouveaux, encore peu ou mal appliqués, élargissant à l'échelle planétaire la solidarité entre humains et la solidarité dans l'écosystème.

Mais la spirale est sans fin, symbolisant la permanence dans l'évolution : les interdépendances finiront-elles par supprimer l'indépendance des humains ? A l'heure où l'on s'interroge sur la notion de robots « autonomes », que devient l'autonomie de la volonté humaine ? Le débat était né à propos des biotechnologies (l'humain « fabriqué », « sélectionné », voire « programmé », nous renvoyant à l'eugénisme et au clonage, incriminés pénalement en France). A présent, le débat porte sur l'IA et l'homme « augmenté », ou plutôt « surélevé » (« *human enhancement* ») des post-humanistes, confronté aux objets « intelligents », et aux « villes intelligentes » (qui automatisent la sécurité dans le monde non humain, mais aussi dans le monde humain). On en vient ainsi à une nouvelle spire, ajoutée comme une tentative pour démontrer la nécessité de garantir un humanisme de la non détermination, qui était resté largement implicite jusqu'à présent. Il convient désormais de le rendre visible si l'on veut éviter que les interdépendances, combinées aux nouvelles technologies numériques, finissent par formater, et en quelque sorte robotiser les humains, annonçant alors, sinon la fin de l'homme telle que Foucault l'avait imaginée, mais la fin de l'humanité dans la forme ouverte et imprévisible que nous lui connaissons.

De l'humanisme d'interdépendance à l'humanisme de la non détermination

Il s'agit d'abord d'un constat : celui des dérives et des délires d'une justice et d'une police prédictives qui, au nom d'une dangerosité humaine, soupçonnée mais indémontrable, permet des surveillances de plus en plus intrusives dans les vies privées et des rétentions de plus en plus longues de condamnés qui, ayant exécuté leur peine, restent incarcérés pour un temps à durée indéterminée en raison d'une dangerosité supposée. Si l'on ajoute les « normes sensorielles » qui imposent des comportements sans qu'aucune désobéissance soit encore possible¹⁶, on mesure le risque d'un formatage humain. C'est à ce constat que répond cette dernière forme d'humanisme, peut-être la plus précieuse, qui s'attache à sauvegarder la non-détermination, dont il ne faut pas oublier qu'elle conditionne les principes de responsabilité et de créativité.

Une boussole inhabituelle

A mesure que de nouveaux défis sont lancés à l'échelle globale, la spirale des humanismes engendre de nouveaux principes régulateurs (fraternité, hospitalité, égalité, dignité, solidarité entre humains, solidarité dans l'écosystème, responsabilité et créativité), qui pourraient orienter la gouvernance mondiale, conçue comme une boussole. Une boussole inhabituelle car sans aiguille magnétique. Nous avons perdu le pôle nord qui était propre à chaque communauté particulière. En revanche, à l'échelle mondiale, nous découvrons la possibilité d'un centre stabilisateur où le rééquilibrage des vents contraires de la mondialisation

¹⁶ C. Thibierge, RTDCiv. n°3, 2018, p.587-590.

permettrait d'adapter la gouvernance aux agitations du monde sans le paralyser et de pacifier les sociétés humaines sans les uniformiser. Il suffit d'intégrer au cœur de la rose des vents de la mondialisation ces huit principes venus d'une même humanité mais de cultures différentes, formant un réceptacle octogonal, quasiment la quadrature du cercle.

Si nous acceptons le jeu de l'analogie entre les vents du monde et les vents de l'esprit, nous pouvons imaginer une boussole portant un fil à plomb au centre de la rose des vents, comme celui que les bâtisseurs de cathédrales immergeaient pour stabiliser les effets perturbateurs des vents. Sur le fil de la gouvernance mondiale, le plomb évoque l'ensemble de ces biens communs mondiaux (BCM), comme la nature, mais aussi les cultures, dont nous découvrons la fragilité, alors qu'ils conditionnent notre destin. « Communs », ils augmenteront s'ils sont partagés, mais provoqueront l'effondrement de la spirale s'ils sont monopolisés par quelques-uns ou détruits par tous. En somme, nous n'avons pas vraiment le choix : soit la communauté mondiale transmettra aux générations futures ces BCM nécessaires à leur survie, soit elle s'effondrera.

Le moment est venu d'une visite de courtoisie au cher Blaise Pascal. Il nous répétera sans doute sa formule, superbe et désespérée : « Ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force, ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien »¹⁷. Il sera difficile de convaincre ce précurseur de la collapsologie que l'effondrement n'est pas inéluctable et qu'il est encore possible que la justice soit fortifiée par les humanismes juridiques, et la force équilibrée par des principes régulateurs. Lançons quand même notre pari d'un humanisme ouvert et évolutif, vivifié par les droits culturels dans leur diversité.

Mireille DELMAS-MARTY, Collège de France, membre de l'Institut

¹⁷ Blaise Pascal, *Pensées, fragment Raison des effets 2*