

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume VIII - Numéro 15 Juin 2018 ISSN : 2313-7908
N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr. Abou SANGARÉ, Maître de Conférences
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Dr. Steven BROU, Maître de Conférences
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. Pouvoir politique et richesse matérielle en Afrique à l'aune du penser platonicien, Bi Gooré Marcellin GALA.....	1
2. Montesquieu, philosophe ancien ou moderne ?, Daniel Chifolo FOFANA.....	21
3. Le développement durable en Afrique subsaharienne : de l'indifférence aux actions concrètes, Salif YÉO.....	39
4. Isaiïah Berlin : un critique de la liberté chez Jean-Jacques Rousseau, Marceline EBIA.....	59
5. Vice et éthique de la participation dans les processus de délibération publique, Anicet Laurent QUENUM.....	87
6. Y a-t-il un humanisme de la mondialisation ?, Ezechiel Kauhoun Kpangba KOUAKOU	105
7. Le défi de la <i>glocalisation</i> dans la recherche sur les droits de l'homme et leur éclosion en Afrique, Bilakani TONYEME.....	115
8. Conséquences sociales des mesures de lutte contre le virus Ebola en Côte d'Ivoire, Noel Kouadio AHI, Antoine DROH et Djané dit Fatogoma ADOU	134

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décroisement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décroisement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

LE DÉFI DE LA GLOCALISATION DANS LA RECHERCHE SUR LES DROITS DE L'HOMME ET LEUR ÉCLOSION EN AFRIQUE

Bilakani TONYEME
Université de Lomé (Togo)
tonyemetheophile@gmail.com

Résumé :

Les droits de l'homme, tels que nous les connaissons de nos jours, ont une origine occidentale. Même si l'Afrique emprunte aujourd'hui le discours et les outils de défense des droits humains, comment la recherche sur ceux-ci peut-elle permettre une appropriation et une incarnation de ces droits dans les mentalités à partir des cultures africaines ? Notre approche méthodologique consiste à analyser comment dans les cultures africaines, les droits de l'homme étaient protégés en vue d'en dégager les principes généraux et les référents principaux servant de repères pour l'enracinement et l'éclosion des droits de l'homme en Afrique.

Mots-clés : Droits de l'homme, globalisation, glocalisation, multiculturalisme, universalisme culturel.

Abstract :

Human rights, as we know them today, have a Western origin. But even if Africa today borrows the discourse and the tools of defense of the human rights, how can research on these allow an appropriation and incarnation of these rights in the mentalities in Africa? Our methodology is to analyze how, in African cultures, human rights were protected in order to identify the general principles and main references of this protection that can serve as landmarks for rooting and hatching human rights in Africa.

Keywords : Cultural universalism, Globalization, Glocalization, Human rights, Multiculturalism.

Introduction

Les révolutions française et américaine du XVIII^e siècle sont considérées comme les bases des droits de l'homme et de leur universalité tels que nous les connaissons de nos jours. Jusque dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les

droits de l'homme et leur universalité étaient considérés comme évidents et allant de soi. Mais les critiques socialistes et plus récemment les critiques culturelles démontrent que ces droits de l'homme et leur universalité sont culturellement d'origine occidentale ; ce qui peut être un obstacle à leur universalisation car les autres milieux culturels ne s'y retrouvent pas forcément. Ceci constitue un défi pour la recherche sur les droits de l'homme et leur éclosion en Afrique : partant du principe que chaque milieu culturel se préoccupe de la protection de l'homme à sa manière, comment envisager les droits de l'homme pour qu'ils incarnent cette préoccupation universelle qui prend en compte toutes les particularités identitaires, notamment celles de l'Afrique ?

Même si la plupart des études (P. Hounsounon-Tolin, 2017) montrent assez clairement que le souci de protéger les humains a été la préoccupation essentielle de toutes les sociétés sans exception, il est important de noter que cette préoccupation s'est traduite de différentes manières suivant les milieux. C'est ainsi que les méthodes de protection des droits de l'homme ont été toujours fonction de la culture de chaque société. Mais la *Déclaration universelle des droits de l'homme* a prétendu à une universalisation qui vise l'uniformisation. Or, tout droit est un droit situé culturellement, exception faite du droit naturel qui reste en général une virtualité dont l'incarnation concrète n'échappe pas aux chaînes culturelles. On ne peut donc défendre des droits en dehors de la culture au sein de laquelle ces droits se déploient. Mais ceci n'implique pas que les droits de l'homme soient fonction exclusivement de la culture du milieu, étant donné que ces droits sont considérés comme des droits inhérents à l'humanité en l'homme. Alors se pose la question de la conciliation entre la défense des droits humains en tant que donnée universelle et leur enracinement dans les cultures locales, notamment en Afrique. Comment la recherche sur les droits de l'homme peut-elle permettre une appropriation et une incarnation de ceux-ci dans toutes les cultures dans le contexte multiculturel du monde actuel ? Plus particulièrement comment la recherche permettra-t-elle d'incarner l'universalité des droits de l'homme dans les pratiques quotidiennes des cultures africaines ? Partant du principe que toutes les cultures se soucient de la protection de l'homme, on peut avancer l'hypothèse que si les droits de l'homme peinent à s'enraciner dans toutes les

cultures, notamment dans les cultures africaines, c'est que leur protection ne se base pas sur les éléments culturels du milieu où ils se déploient. Il importe donc de comprendre comment dans les cultures africaines, les droits de l'homme étaient protégés. Ce qui permet de dégager les principes généraux de la protection de ces droits. Cette démarche consiste essentiellement en une analyse documentaire des divers travaux sur les droits de l'homme en général et dans les cultures africaines en particulier en vue de dégager les référents communs de protection de l'homme en Afrique. L'objectif de cette étude est de comprendre comment la recherche sur les droits de l'homme pourrait permettre que ceux-ci puissent éclore dans les différents milieux socioculturels dans le contexte multiculturel mondial actuel, notamment dans les milieux africains sans que leur universalité ne soit l'imposition de la conception et de la pratique des droits humains d'un milieu culturel au reste du monde. Autrement dit, comment envisager, concernant les droits de l'homme, un « global » localisé ou un « local » globalisé en vue de leur éclosion universelle ? Pour parvenir à cet objectif, la démarche consiste à comprendre l'avènement des droits de l'homme dans la modernité, notamment leurs fondements et les postulats de leur universalité ; ensuite à aborder les critiques culturelles du fondement et de l'universalité de ces droits, ce qui conduit enfin à les envisager dans un contexte multiculturel et à postuler la glocalisation pour leur enracinement dans tous les milieux.

1. Les droits de l'homme dans la modernité politique

1.1. Les fondements des droits de l'homme

Les droits de l'homme sont l'une des inventions les plus significatives de la modernité. C'est pourquoi l'avènement des droits de l'homme est en même temps l'avènement de la société moderne. Mais l'une des grandes questions qui ont fait l'objet de débat sur les droits de l'homme depuis leur naissance est leur fondement. J. Rivero (1980, p. 21) observe que « le paradoxe majeur du destin des droits de l'homme depuis deux siècles est sans doute le contraste entre le dépérissement de leurs racines idéologiques et le développement de leur contenu et de leur audience à l'échelle universelle ». Autrement dit l'accroissement et l'élargissement du discours sur les droits de l'homme

contraste avec les vifs débats et l'évanouissement progressif des évidences sur leur fondement.

Les premiers fondements esquissés des droits l'homme se sont basés sur le mythe de l'origine. Chez J. Locke comme chez T. Hobbes, la théorie des droits « procède par rationalisation mythique de l'origine. Elle projette dans le passé abstrait de l'état de nature, passé hors histoire, la recherche d'une norme primordiale en elle-même intemporelle quant à la composition du corps politique » (M. Gauchet, 2002, p. 108). Les droits de l'homme, dans cette optique, seraient ce que tous les hommes sont censés « posséder » au seul motif qu'ils sont des hommes.

Cette légitimation par la nature humaine apparaît clairement dans les grands textes fondateurs. La *Déclaration d'indépendance américaine* dit que tous les hommes ont été créés égaux, qu'ils sont pourvus par leur Créateur (Dieu) d'un certain nombre de droits inaliénables. La *Déclaration universelle* de 1948 proclame dès son article premier : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». C'est parce qu'ils seraient naturels que les droits seraient inaliénables et imprescriptibles, c'est-à-dire universels.

Beaucoup de tenants de l'idéologie des droits de l'homme s'en tiennent aujourd'hui encore à ce raisonnement. F. Fukuyama affirme que « toute discussion sérieuse sur les droits de l'homme doit se fonder en dernière instance sur une vision des finalités ou des objectifs de l'existence humaine qui, à son tour, doit presque toujours se fonder sur une conception de la nature humaine » (F. Fukuyama, 2001, p. 19). Selon lui, seule « l'existence d'une unique nature humaine partagée par tous les habitants du monde peut fournir, au moins en théorie, un terrain commun pour fonder des droits de l'homme universels » (Fukuyama F., 2001, p. 24).

Mais un tel fondement se heurte à de très grandes difficultés, notamment celle de la théorie de la « nature humaine » qui est un sujet de débat dont les conclusions ne sont pas tranchées. Au cours de l'histoire, la notion même de « nature » a fait l'objet des définitions les plus contradictoires. Pour les Anciens, la nature humaine n'ordonne pas les individus au bien commun. En

plus, le fait d'invoquer la nature n'est pas une preuve suffisante pour démontrer que de l'existence de la nature humaine, il en découle des droits au sens de la doctrine des droits de l'homme. G. W. F. Hegel (2004, p. 314) remarquait déjà la difficulté à fonder l'égalité des hommes sur la nature : « Il faut dire que, par nature, les hommes sont bien plutôt seulement inégaux ».

L'autre fragilité de cette théorie tient au fait que la nature ne contient et ne fournit en elle aucune norme de vie. Si l'on voulait partir du constat pour tirer des lois, il aurait été plus probable que ces lois soient l'opposé des grands principes défendus par la théorie des droits de l'homme. En effet, la tradition libérale anglo-saxonne n'a cessé d'affirmer, à la suite de D. Hume, que de l'être on ne saurait tirer un devoir-être : l'erreur du « naturalisme » consisterait à croire que la nature peut fournir une justification philosophique de la morale ou du droit. Même si cette affirmation peut être discutable, d'un point de vue libéral, elle entre en contradiction avec l'idée que le fondement des droits de l'homme serait à rechercher dans la nature humaine. Tel est précisément l'argument que J. Bentham faisait valoir contre les droits de l'homme : compte tenu de la scission entre le droit et le fait, on ne saurait tirer du fait aucune prescription. La même argumentation se retrouve, dans une autre optique, chez H. Kelsen (1998) comme chez K. Popper (1979).

L'idée d'un « état de nature » ayant précédé toute forme d'existence humaine apparaît aujourd'hui, de moins en moins tenable. Certains philosophes des droits de l'homme le reconnaissent ouvertement. J. Habermas (1998, p. 252) dit que « la conception des droits de l'homme doit être libérée du poids métaphysique que constitue l'hypothèse d'un individu donné avant toute socialisation et venant en quelque sorte au monde avec des droits innés ».

N. Bobbio (1998) conclura qu'une fondation philosophique ou argumentative des droits de l'homme est tout simplement impossible, et même inutile. Selon lui, les droits de l'homme, loin de former un ensemble cohérent et précis, ont eu historiquement (et continue d'avoir) un contenu variable. De plus, nombre de ces droits peuvent se contredire entre eux. La théorie des droits de l'homme se heurte à toutes les apories et à tous les paradoxes du

fondationnisme, car aucun consensus ne pourra jamais s'établir sur les postulats initiaux.

Faut-il alors conclure qu'il est impossible, voire inutile de chercher un fondement aux droits de l'homme ? Si les droits de l'homme ne sont pas fondés, leur portée peut être sérieusement compromise : ils ne seraient que des conséquences sans prémisses. Au bout du compte, le fondement des droits de l'homme ne doit-il pas être ramené au plus simple des bases d'un droit humain : le bon sens ? Celui-ci voudrait que l'on constate qu'il est préférable de ne pas subir d'oppression, que la liberté vaut mieux que la tyrannie, qu'il n'est pas bien de faire du mal aux gens et que les personnes doivent être considérées comme des personnes plutôt que comme des objets, toutes choses qui se basent sur un principe simple, celui de la réciprocité.

1.2. Universalité des droits de l'homme et diversité culturelle

L'idéologie qui fonde le respect des droits de l'homme soutient que tous les êtres humains ont des droits fondamentaux. Ces droits apparaissent comme des droits inhérents à l'être humain. Pour B. Barret-Kriegel. (1996, p. 118 et 119),

La nature humaine comporte des droits inaliénables. C'est la nature avec la loi, c'est-à-dire un univers où l'exigence mathématique conduit en même temps à définir des lois de rapport entre les êtres et à décrire l'égalité fondamentale des conditions. Le fondement du respect des droits de l'homme est donc, ici, leur caractère obligatoire et leur inhérence à la nature humaine.

Mais cette nature de l'homme considérée dans le sens de B. Barret-Kriegel comme le résultat d'une création divine a plutôt ses racines dans la réalité humaine. Dans le concret, ces droits se réfèrent à la satisfaction des besoins essentiels de l'homme, à l'exercice de ses libertés, à ses rapports avec les autres personnes. Comprise par E. Kant (1990, p. 76) comme « ce qui est au-dessus de tout prix et n'admet nul équivalent, n'ayant pas une valeur relative mais une valeur absolue » et par R. Guimbo (1997, p. 73) comme une « certaine conception de soi qui s'oppose aux actes dégradants dont l'individu serait responsable ou dont autrui se rendrait coupable à son égard », la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine n'a de sens que parce qu'elle s'adresse à l'homme concret. Ces conceptions mettent en exergue le

caractère universel des droits de l'homme. Que peut-on entendre par l'universalité des droits de l'homme ?

Selon B. P. G. Martinez (p. 2004, p. 271), l'universalité des droits de l'homme couvre trois choses distinctes qui sont toutes liées aux fondements des droits. D'abord, sur un plan rationnel qui est du domaine de la philosophie, l'universalité désigne l'attribution des droits à tous les êtres humains quels qu'ils soient : « ces droits sont rationnels et abstraits, en accord avec le fait qu'ils sont attribués à tous les hommes et qu'ils sont porteurs d'une prétention de validité générale du fait des critères de moralité qui les fondent ». Sur un plan temporel, l'universalité reposant sur le caractère général et abstrait des droits de l'homme, ces droits doivent être attribués à l'homme indépendamment du facteur historique. Enfin, sur le plan spatial, les droits de l'homme doivent concerner toutes les sociétés sans distinction aucune.

La définition de l'universalité montre bien cette dimension abstraite de l'être humain, l'universalité rationnelle supposant par définition l'attribution des droits à tous les hommes indépendamment de leurs race, nationalité, sexe ou religion qui ne font pas partie intégrante de l'humanité en l'homme, mais sont de simples accidents. Suivant le modèle exposé par B. P. G. Martinez (p. 2004, p. 272), l'universalité rationnelle est basée sur le principe selon lequel « ... la condition d'être humain suffit pour être titulaire des droits de l'homme quel que soit le contexte et en toute circonstance ». C'est en ce sens que J. Mourgeon (1981, p. 54) affirme 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 ». F. Sudre (2001, p. 43) estime qu'« au cœur du concept des droits de l'homme, il y a l'intuition de l'irréductibilité de l'être humain à tout son environnement social ». Allant dans ce sens, M. Levinet (2006, p.164) affirme que « la personne humaine constitue la pierre angulaire de toute société ». Ainsi la primauté de l'être humain constitue le premier fondement de l'universalité des droits de l'homme.

Mais, malgré que l'universalité des droits de l'homme semble être ainsi fondée sur une certaine rationalité universelle de l'homme, le débat sur la question demeure toujours l'une des questions les plus controversées de la théorie des droits de l'homme. Malheureusement, ce débat a été souvent mené de manière stéréotypée : universalisme et relativisme sont présentés comme les deux pôles d'une dichotomie rigide, donnant l'impression qu'il fallait forcément choisir un terme d'une alternative, qu'il fallait se positionner pour ou contre la suprématie des droits de l'homme sur les différences culturelles. Il existe certes un antagonisme fondamental entre les principes de base de l'universalisme d'une part, et ceux du relativisme de l'autre, et la question de savoir laquelle de ces deux perspectives saisit avec le plus de justesse les « droits de l'homme dans le monde » constitue un enjeu réel. Mais cette dichotomie stricte repose sur une conception réductrice tant de la notion de « droits » que de celle de « culture ». Les relations entre ces deux concepts sont en réalité beaucoup plus complexes et dynamiques que cette vision simplifiée.

La réflexion actuelle sur l'universalité des droits de l'homme reste en grande partie tributaire du cadre conceptuel se situant en faveur de l'un ou de l'autre pôle de l'alternative : universalisme ou relativisme. Mais nombreux sont ceux qui commencent à contester les postulats sous-jacents à cette représentation classique des rapports entre droits de l'homme et différences culturelles. Ces critiques réfutent le caractère essentialiste et a-historique de la conception des droits de l'homme et de la culture qui domine cette doctrine (S. E. Merry, 2001, p. 35). Une certaine doctrine universaliste et a-culturaliste des droits de l'homme appréhende généralement les cultures comme des ensembles homogènes, harmonieux, consensuels et essentiellement stables. Ainsi devrait-on trouver les mêmes référents culturels partout, constituant la base de la défense et de l'universalité des droits de l'homme. Or, si de nos jours le discours des droits humains s'est mondialisé, c'est moins grâce à une homogénéisation culturelle qu'en référence aux significations concrètes qu'il reçoit dans différents contextes culturels. Le langage des droits de l'homme est devenu, selon l'expression de R. Rorty (1997, p. 27), « un fait du monde ». Mais ce fait global n'a pas de sens par lui-même, il n'acquiert de signification qu'à travers les utilisations qui en sont faites dans des contextes culturels locaux.

Le concept de « droit humain » peut être décrit comme un « signifiant vide » (E. Lacan et C. Mouffe, 1986, p. 36), constamment, mais toujours provisoirement, empli de signifiés locaux. C'est un signifiant global vide qui se remplit des signifiés locaux particuliers. Ainsi donc les droits de l'homme ont un fondement rationnel théorique et n'ont de sens réel que dans leur pratique concrète à travers les différents milieux. La globalisation des droits humains (leur fondement rationnel et leur universalité) n'a de sens et de portée concrets que parce qu'ils sont localisés. Ceci pose à l'humanité actuelle et plus particulièrement aux chercheurs africains le défi d'une approche « globale »¹ concernant la réflexion sur les droits de l'homme.

2. Les défis d'une approche complexe des droits de l'homme

2.1. Les droits de l'homme entre dynamique locale et mouvement global

R. Vachon, dans un article (2000, p. 9)), soulevait des questions essentielles de débat à propos des droits de l'homme, questions relatives à leur caractère universel et à leur encrage local.

Une des découvertes les plus troublantes (insécurisantes) et en même temps les plus libératrice de notre temps est qu'il n'existe pas de critères universels qui nous permettent de tout juger sous le soleil. Non seulement Dieu n'est pas un universel culturel, mais l'homme et le Cosmos non plus. Encore moins les notions de développement, de démocratie, de droits de l'homme, ... Les droits de l'homme, le droit lui-même et l'ordre (même négocié) ne constituent qu'une culture parmi d'autres et pas nécessairement plus valable que d'autres. Reconnaître ce fait dans la pratique me paraît de prime importance, sinon on tombe dans le colonialisme et le totalitarisme du droit, des droits de l'homme. Il faut donc se poser des questions sérieuses et délicates par rapport aux notions d'interculturalisation et d'universalisation des droits de l'homme.

R. Vachon remarquera que les référents, à partir desquels les discussions sont menées à propos des droits de l'homme, sont souvent considérés comme universels. Or ces référents sont particuliers et de type occidental. C'est pourquoi, toute discussion sur les droits de l'homme doit commencer par un certain désarmement des mentalités qui relativise les positions de départ.

¹ Pour la définition de ce concept, voir dans la section suivante.

Le point de référence est universel si on le contemple de la position où est établie la culture qui l'affirme, mais pas universel si le regard qu'on porte sur lui vient du dehors. Personne n'a accès direct à toute la gamme universelle de l'expérience humaine. Toute culture exprime son expérience de la réalité et de l'humanum par des concepts et symboles qui appartiennent à cette tradition et, comme tels, ne sont pas universels, ni très vraisemblablement universalisables. Non seulement les réponses des civilisations à nos questions ne sont pas nécessairement les mêmes, mais les questions elles-mêmes (et les présupposés) ne le sont pas. Ce n'est donc pas en regardant par la même fenêtre (le droit, les droits de l'homme, l'ordre, etc.) que je vais connaître ce que représente le tout vu par l'autre fenêtre. Je devrais commencer à faire l'effort de regarder le tout tel que vu par les autres fenêtres. De cette façon, elles me révéleront mes propres mythes, et le caractère particulier de ce que je crois être leur universalité (R. Vachon, 2000, p. 10).

Cette prise de conscience mène à distinguer deux approches radicalement différentes, mais complémentaires, des droits de l'homme. On peut effectuer une relativisation contextuelle en s'interrogeant sur la réception, la traduction, l'inculturation des droits de l'homme dans divers contextes culturels et en inscrivant cette interrogation dans les cadres conceptuels de la culture dont les droits de l'homme sont une expression. Ou alors, on peut procéder à une relativisation radicale qu'il ne faudrait pas confondre avec le relativisme culturel. Il ne s'agit pas d'enfermer les cultures dans des « ghettos », mais plutôt de reconnaître la relativité radicale du monde dans lequel nous vivons. Cette relativité radicale ne signifie pas que les cultures n'ont pas de points communs et ne peuvent pas se rencontrer, mais plutôt elles constituent les différentes manières de traduire la diversité de la réalité humaine. D'où la nécessité du dialogue car chaque culture traduit ce qui manque à l'autre et dont elle a besoin pour mieux comprendre le monde.

L'enjeu, selon C. Eberhard (2002), n'est pas de savoir si les autres cultures ont une conception des droits de l'homme et, si oui, laquelle, et comment rentrer en dialogue avec elle en vue d'une interculturation des droits de l'homme. Il s'agit plutôt de voir ce qu'une conception (la conception occidentale des droits de l'homme) peut apprendre d'une perspective extérieure si elle laisse éclairer ses propres constructions qui sont enracinées dans un univers de sens bien différent. Ainsi, il semble aujourd'hui possible, avec l'émergence du « plurivers » ou « pluriversalisme » (en opposition à univers ou universalisme), de commencer à explorer de manière plus approfondie les enjeux du local et du global, c'est-à-dire le glocal à propos des droits de l'homme.

Les définitions de « glocal » et de « glocalisation » proposées par *The Oxford Dictionary of New Words*, indiquent que l'idée de glocal se comprend dans le contexte japonais où elle a été introduite en premier dans le domaine de l'agriculture comme un processus d'adaptation des techniques agricoles à des conditions locales. Dans les années 1980, le terme de « glocalisation » a fait son entrée dans le business dans le sens de « localisation globale », c'est-à-dire comme technique d'élaboration d'une perspective globale tenant compte des conditions locales. Autrement dit, il faut se livrer à un jeu dual, à la fois objectif et subjectif, composé des variables de local et de global. Cette dialectique entre le local et le global est un jeu perpétuel entre deux composants interconnectés et interdépendants. C'est dans cette dynamique que doivent s'inscrire les droits de l'homme de nos jours.

2.2. Les droits de l'homme à l'épreuve de la glocalisation

La réflexion sur les droits de l'homme porte aujourd'hui, entre autre, sur les relations de l'universel et du relatif : l'universalité de l'humain en rapport avec la diversité des cultures. G. Berthoud, (1992, p. 142) résume cette approche et ses limites comme suit :

Les deux extrémismes universaliste et relativiste constituent deux univers opposés mais inséparables. L'un est la stricte inversion de l'autre. Ou encore, ils forment une unité cachée dont les deux composantes sont toujours présentées dans une relation d'extériorité totale. À suivre les arguments des défenseurs inconditionnels de l'universalisme abstrait, nous sommes alors vite pris dans le jeu facile des positions simplistes et réductrices, et donc porteuses de graves dérives idéologiques et politiques. Comme la vue individualiste et universaliste du monde tient lieu de vérité exclusive sur l'homme et la société, toute autre idée est rejetée dans l'univers douteux du différentialisme culturel.

Cependant, on assiste maintenant depuis quelques années à une reconfiguration au sein de ces champs de recherche. La problématique de l'unité / diversité humaine se réarticule dans le contexte contemporain de globalisation de plus en plus autour de la tension entre global et local. Ainsi, ce qui se trouve de plus en plus au cœur des réflexions est cet « espace intermédiaire » que constitue le *glocal* et où s'actualisent en se rencontrant, s'entrechoquant, s'enrichissant, etc. non seulement les discours, les logiques et les visions du monde des acteurs impliqués, mais aussi leurs pratiques.

Cette irruption du « glocal », met au goût du jour la question du pluralisme concernant les droits de l'homme et ses enjeux contemporains. Une approche globale des droits de l'homme fait fi d'analyses opposant modernité occidentale et traditionalité des autres cultures, notamment les cultures africaines. La thématique des droits de l'homme se fondant sur un humanisme normatif s'inscrit explicitement dans l'entre-deux du global et du local, du prescriptif et du descriptif.

Se dessine ainsi un champ nouveau pour la réflexion sur les droits de l'homme. Nous vivons aujourd'hui une époque marquée par l'incertitude, le flou, le mouvant, le risque. Nos approches modernes fondées sur des perceptions plus figées de la réalité, que ce soit aux niveaux politiques, juridiques, sociaux ou individuels montrent leurs limites. Nous sommes obligés de réinventer des rapports au monde qui prennent en compte la fragilité de nos existences ainsi que leur impermanence. La pensée moderne s'est trouvée déconstruite par diverses approches postmodernes qui remettent en cause beaucoup de nos « croyances » : l'universalité de la raison, l'orientation téléologique de l'évolution en direction du progrès, le contrôle du réel par notre savoir. Ces approches postmodernes insistent sur nos subjectivités, nos limites, nos imperfections, l'absence de buts ultimes... Cela demande non seulement de déconstruire nos cadres de pensée hérités de la modernité, mais aussi de les réinventer pour permettre l'émergence de nouveaux rapports au monde qui fassent sens. En s'inspirant de l'intuition de R. Panikkar (1984), on peut postuler que c'est par la déclinaison cosmothéandrique des responsabilités humaines que se trouveront enrichies et approfondies les approches des droits de l'homme.

3. Les droits de l'homme et leur enracinement dans un monde multiculturel : l'approche globale

3.1. La réflexion postmoderne sur les droits de l'homme : multiculturalisme et découverte du pluriel

La réflexion sur les droits de l'homme, abordée à partir des acteurs, au lieu du système, nous amène à la découverte du pluralisme. En effet, et comme le remarque justement J. Vanderlinden (1989, p. 153), c'est en prenant la perspective de l'individu, plutôt que celle du « système juridique » qu'émerge

la problématique du pluralisme dans le domaine des droits de l'homme, l'individu se trouvant confronté dans sa vie quotidienne à une multitude d'ordres régulateurs relatifs à ses différentes inscriptions sociales.

Penser le pluralisme des droits de l'homme nous oblige à penser le pluralisme de la personne, à penser le « je » comme ayant du « jeu » nous permettant ainsi de jouer le je(u) social voir les je(ux) sociaux. Cette reconnaissance du pluralisme nécessite une analyse dynamique pour pouvoir rendre compte de la complexité des situations et des processus et peut se faire sous la forme d'un « jeu de lois » : lois régissant le jeu social (E. Le Roy, 1998, p. 252-254).

Mais dans le cadre d'un dialogue interculturel sur les droits de l'homme, on peut découvrir un pluralisme encore plus radical et encore plus fondamental : il s'agit, au-delà d'un pluralisme conceptuel, du mythe du pluralisme tel que défini par R. Vachon (2000). En effet, tout en pensant un certain pluralisme dans le domaine des droits de l'homme, on est resté dans une perspective anthropocentrique qui caractérise la modernité occidentale. Cette perspective constitue encore le paradigme des théories et pratiques contemporaines des droits de l'homme. Mais l'ouverture à un monde multiculturel doit amener les théories modernes des droits de l'homme à s'émanciper de ce cadre anthropocentrique. Il importe d'enrichir la modernité occidentale des droits de l'homme, en trouvant « des ensembles sécants » entre les valeurs, les représentations et les formulations des modes de protection des droits de l'homme qui tiennent compte des modes diversifiés de vie. Car au-delà de la pensée occidentale, d'autres cultures (celles de l'Afrique par exemple) adoptent d'autres perspectives concernant les droits de l'homme. R. Panikkar remarque que contrairement à la perspective anthropocentrique caractéristique des droits de l'homme tels qu'abordés en Occident, la perspective africaine est plutôt cosmo-théocentrique ou même cosmo-théo-andrique. La protection des droits de l'homme n'ayant de sens que par rapport à l'univers dans lequel l'on se trouve, mais aussi par rapport aux dieux et à l'homme (culture). Cela donne aux droits de l'homme une dimension plus globale au lieu qu'ils ne soient centrés que sur l'individu et tout le reste servant de moyens pour lui.

S'il est vrai que de nombreuses cultures traditionnelles ont Dieu pour centre, et que certaines autres sont fondamentalement cosmocentriques, la culture qui est apparue avec la notion des droits de l'homme est nettement anthropocentrique. Peut-être devons-nous maintenant nous tourner vers une vision cosmo-théo-andrique de la réalité, dans laquelle le divin, l'humain et le cosmique sont intégrés en un tout, lequel est plus ou moins harmonieux selon que nous exerçons plus ou moins complètement nos véritables « droits humains » (R. Panikkar 1984, p. 22).

Il importe donc de lier la réflexion sur les droits de l'homme dans le dialogue interculturel à une réflexion plus générale sur notre condition globale et sur nos rapports avec les autres, la nature, les générations futures, la vie, « Dieu », sans toujours forcément aborder ces questions à travers un prisme juridique unique, mais en les éclairant dans un véritable dialogue interculturel à travers les différentes perspectives - ou « fenêtres » - culturelles.

Si dans son contexte, on peut être d'accord avec la remarque de F. Mayor (1997, p. 3), ex-Directeur Général de l'UNESCO, qu'« Une paix durable est la condition préalable de l'exercice de tous les droits et devoirs de l'être humain », construire la paix comme un droit fondamental, en l'incorporant dans une seule vision du monde (vision occidentale) limiterait les potentialités que pourrait renfermer un dialogue entre la tradition des droits de l'homme, qui peut être comprise comme une tradition de paix, avec d'autres traditions de paix (qui ne sont pas occidentale). Pour pouvoir entrer en véritable dialogue interculturel sur des questions aussi essentielles que celles des droits de l'homme et de la paix, il faudrait que chaque vision des droits de l'homme et de la paix accepte l'existence d'autres manières de poser ces questions et d'y répondre et ainsi de s'inscrire dans le mythe d'un pluralisme sain, en n'essayant pas de trouver une unité mais plutôt de vivre dans la complémentarité de nos différences.

Ce qui divise les hommes et cause leur conflit perpétuel, c'est que chacun croit avoir raison, s'oppose à toute opinion différente, affirme et nie catégoriquement. Dépasser toute affirmation catégorique, toute négation tranchée, et apercevoir la complémentarité d'une affirmation et d'une négation données, voilà le salut de l'homme (Tchouang-Tseu, 1997, p. 18 et 19).

Et c'est le chemin par excellence aujourd'hui pour aborder et faire éclore les droits de l'homme dans toutes les sociétés. C'est par ce respect de l'autre à travers la découverte et la reconnaissance du pluralisme de la réalité qu'on

peut poser quelques jalons permettant, dans le cadre de la problématique des droits de l'homme, d'aborder un « pluralisme sain » à travers le dialogue interculturel et en vue de permettre l'invention d'un futur partagé et pacifié dans la complémentarité de nos différences.

3.2. Les droits de l'homme entre glocalisation et postmodernisme : l'enracinement dans le multiple

Repenser les droits de l'homme dans une perspective interculturelle nous oblige, non seulement à prendre en compte l'autre et à l'intégrer dans nos paradigmes scientifiques et dans nos matrices culturelles mais aussi à fondamentalement ouvrir le cadre du dialogue, à créer de nouveaux espaces qui demandent de notre part une véritable transformation (C. Eberhard, 2002, p. 114).

Il n'est pas juste de considérer les stades parcourus par une société pour parvenir à un certain niveau de développement comme l'unique chemin du progrès. Ce genre d'« ethnocentrisme est souvent à l'œuvre dans le discours moderne à relent occidental sur les droits de l'homme, spécialement lorsqu'est postulée leur universalité » (C. Eberhard, 2002, p. 114). L'universalisme n'est pas synonyme d'homogénéisation des différences. De même, les droits de l'homme ne sont pas l'apanage d'une seule culture qui se considère comme unité de mesure des autres, productrice absolue de la réalité, unique source d'émanation des valeurs.

Il convient de penser de manière plurale le pluralisme, de rompre avec le credo de l'unitarisme pour ne retrouver l'unité que là où elle s'impose comme somme des données identifiées (principe d'addition) et non comme un ensemble dont une partie des constituants font l'objet de récusation ou de réduction (principe de soustraction) (E. Le Roy., 1997, p. 37 et 38).

Une universalité hégémonique des droits de l'homme est porteuse d'injustice parce qu'elle rend subalternes les dissemblances, nie toute relation vraie et provoque révolte et violence.

Ces deux extrémismes (universalisme/relativisme) peuvent cacher une prétention d'une culture à abriter toutes les cosmovisions ; ceci est à l'origine de la pollution de l'écosystème des droits de l'homme. Il convient d'extirper ces extrémismes à travers la particularisation de l'universel et l'universalisation du particulier sans préjugés : c'est le « pluriversalisme » ou le « mutiversalisme », conséquence de la multiplicité et de la pluralité de

l'expérience humaine. Cela invite à un particularisme non réfractaire de l'universalisme en constituant l'espace de transformation de nos attitudes surhumaines en attitudes humaines, de nos sociétés fermées en sociétés ouvertes. Le modèle « pluriversaliste » n'est pas synonyme de localisme fermé ni d'universalisme totalitaire des droits de l'homme. Il exige la « traversée » de ces derniers pour aboutir à un droit transculturel, à un ordre juridique global et innovateur des droits de l'homme. Il ne s'agit pas de rejeter le particularisme juridique occidental qui offre encore des services significatifs ; il s'agit plutôt de reconnaître « l'interculturalité » des droits de l'homme qui sous-tend le droit à la différence sans être un prétexte de fermeture ou de formation des monades culturelles où rien n'entre ni ne sort. Aucune culture ne saurait incarner à elle seule l'universel parce que celui-ci se fonde sur le pluriel et la multiplicité des cultures. Le globalisme qui va désormais de pair avec le localisme propulse la réflexion sur les droits de l'homme vers la « glocalisation ». Il faut alors sortir des dilemmes « universalisme et relativisme », « universalisme et particularisme » pour s'éveiller au « pluriversalisme » qui exige l'abandon du « monoculturalisme » au profit du multiculturalisme.

Le pluralisme de la réalité est le fondement théorique de l'interculturalisation et de la multiculturalisation des droits de l'homme. Pour R. Vachon (1997, p. 7), le pluralisme est

L'éveil non pas au relativisme mais à la relativité [...], l'éveil non pas à l'hétéronomie mais à l'autonomie. C'est l'éveil à l'autre non pas comme simple objet ou terme d'intelligibilité, mais comme source d'autocompréhension (...) On pourrait dire que c'est l'éveil à l'autre, non comme un vide à remplir, mais comme une plénitude à découvrir.

Le pluralisme est considéré comme un corps dont l'existence est assurée par le fonctionnement de chacune de ses parties. Il « apparaît lorsque la pluralité devient un problème non seulement intellectuel mais existentiel, quand la contradiction devient aiguë et la coexistence impossible, quand on découvre l'irréductibilité ultime de nos différences, l'unité totale de chaque être » (R. Vachon, 1997, p. 7). Le pluralisme de la réalité et de la vérité nous révèle donc que nos différences sont non seulement d'ordre profondément existentiel, mais aussi fondatrices de l'« interculturalité » des droits de l'homme.

Conclusion

On ne peut plus continuer à soutenir une conception universaliste des droits de l'homme en tant qu'unicité, alignement sur un mode de pensée des droits de l'homme. En effet, nous sommes dans un monde ouvert qui laisse entrevoir l'existence, non d'une réalité, mais de plusieurs réalités qui sont autant de civilisations et de vies. Ces différents modes de vie, nés de différentes cosmovisions du monde contiennent, chacun en son sein, une vision de l'homme, de sa dignité et par conséquent, de la manière de la protéger. Ce sont ces différentes visions et façons de protéger l'homme qui nous posent aujourd'hui le défi de l'universalisation des droits humains.

Celle-ci doit partir de la réalité de la mondialisation ambiante. La mondialisation, considérée comme processus de valorisation des richesses socioculturelles en vue qu'elles contribuent au patrimoine mondial, a pour base les particularismes identitaires. Elle est inclusive.

C'est dans ce processus que doit s'inscrire l'universalité des droits dans notre monde postmoderne. En tant qu'incarnés dans les différentes cosmovisions, les droits de l'homme doivent porter ce pluriel caractéristique de notre réalité. Autrement dit, ils doivent refléter cet entre-deux d'un localisme globalisé et d'un globalisme abstrait. C'est pourquoi le terme « glocalisation » reflète mieux cette nouvelle posture de l'universalisme des droits de l'homme dans la postmodernité : un universalisme multiculturel. Un tel universel laisse la porte ouverte à la découverte et l'adoption d'autres réalités. On comprend par-là que l'universalisme multiculturel se place dans une posture dynamique, de perpétuelle évolution et non d'une fixation définitive. Il faut ouvrir nos cercles culturels pour accueillir l'autre à travers le dialogue entre les cultures. Il est vrai que nos cercles culturels sont généralement clos, nos mentalités assez rigides pour être fléchies. Mais, l'universalisme postmoderne passe par la relativisation de nos évidences culturelles. Un dialogue sur les droits de l'homme, pour en faire un signe identitaire fort, est indispensable et ce dialogue n'est possible que lorsque nous laissons tomber nos rigidités pour avancer vers l'autre. Ce dialogue devra avoir lieu dans l'entre-deux des « territoires » culturels.

Références bibliographiques

BARRET-KRIEGEL Blandine, 1996, *Cours de philosophie politique*, Paris, Librairie Générale Française.

BERTHOUD Gérard, 1992, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Berne, Librairie Droz.

BOBBIO Norberto, 1998, *Essai de théorie du droit*, Paris, LGDJ.

CALOGERO Guido, 1974, « Il fondamento dei diritti dell'uomo » in *La Cultura*, 1974.

EBERHARD Christoph., 2002, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Editions des Écrivains, 2002.

FUKUYAMA Francis, 2001, « Natural Rights and Natural History » in *The National Interest*, été, p. 13-32.

GAUCHET Marcel, 2002, « Les tâches de la philosophie politique », revue *Mauss*, premier semestre, p. 101-122.

GUIMBO René, 1997, *Les droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant.

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

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2004, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome 2 : *Philosophie de la nature*, Paris, Ellipses [1817].

HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, 2017, *Droits de l'homme et droits de la femme*, Paris, l'Harmattan.

KANT Emmanuel, 1990, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin.

KELSEN Hans, 1998, *Théorie pure du droit*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière.

LEVINET Michel, 2006, *Théorie générale des droits et libertés*, Bruxelles, Bruylant.

LACLAU Ernesto, MOUFFE Chantal, 1986, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London / New York, Verso, 1986.

LE ROY Etienne, 1997, « L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité » in

LE ROY Etienne, 1998, « Logique institutionnelle et logique fonctionnelle, de l'opposition à la complémentarité », Tessier Stéphane (éd.), *A la recherche des enfants des rues*, Paris, Karthala.

MARTINEZ Barba Peces Gregorio, 2004, *Théorie générale des droits fondamentaux*, Paris, LGDJ.

MAYOR Federico, 1997, *Le droit de l'être humain à la paix*, déclaration du Directeur Général de l'UNESCO, SHS-97/WS/6, p. 3.

MOURGEON Jacques, 1981, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF.

PANIKKAR Raymond, 1984, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n°1, Cahier 82, p. 3-27.

POPPER Karl, 1979, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil.

RIVERO Jean, 1980, *Les droits de l'homme, droits individuels ou droits collectifs ?* Actes du colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, Paris, LGDJ.

SUDRE Frédéric, 2001, *Droit international européen des droits de l'homme*, Paris, PUF.

TCHOUANG-TSEU, 1997, *Œuvre complète*, Saint Amand, Gallimard/UNESCO.

VACHON Robert, 1997, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire : *Pluralisme et société, Discours alternatif à la culture dominante*, séminaire organisé par l'Institut Interculturel de Montréal le 15 février.

VACHON Rober, 2000, « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié », *Bulletin de liaison du LAJP*, n°25, p. 9-21.

VANDERLINDEN Jacques, 1989, « Return to Legal Pluralism, Twenty Years Later » *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 28, 149-157.