



SÉMINAIRE DE L'INSTITUT DU TOUT-MONDE

Session 2012-2013 : "Poétique des humanités"

MIREILLE DELMAS-MARTY

L'HUMANISME JURIDIQUE ENTRE MYTHE ET UTOPIE

Associer humanisme et droit n'est pas évident : dans la plupart des civilisations, l'humanisme a peu de relation directe avec le droit et tout se passe comme si, frappé d'un conservatisme originel, le droit restait un instrument au service du pouvoir. Ainsi en Chine, malgré des liens obligés, les confucianistes et les légistes se sont durement affrontés au cours de l'histoire et l'on ne pense pas spontanément au droit pour incarner les vertus d'humanité. Même en Europe, la rencontre fut d'abord conflictuelle entre les doctrines de l'humanisme littéraire et la pensée juridique.

Il faut donc suivre un long chemin, de la rétrospective - la naissance du mythe et ses métamorphoses - à la prospective - la mort du mythe pouvant annoncer sa transformation - pour entrevoir ce qui pourrait annoncer une utopie réaliste. « Utopie » car l'avenir reste imprévisible, « réaliste » parce qu'elle substituerait à un humanisme dogmatique des processus d'humanisation qui puissent s'inscrire concrètement dans l'espace et le temps.

1. Rétrospective

A défaut d'une définition impossible, les auteurs s'accordent au moins sur la polysémie du terme « humaniste ». Il désigne d'abord une position philosophique qui met l'homme et ses valeurs au dessus des autres valeurs (« l'homme est la mesure de toutes choses ») et relève d'une anthropologie dualiste qui sépare l'homme des autres vivants et se donne pour mission, selon une formule d'Erasmus, de « débestialiser l'homme ».

En ce sens, il ne faut pas oublier l'ancienneté et la diversité des humanismes. Du code d'Hammourabi au 2^{ème} millénaire, à la littérature biblique au 1^{er} millénaire, mais aussi à Confucius en Chine, Zoroastre en Perse ou un peu plus tard en Inde l'empereur bouddhiste Ashoka. En Europe, l'antiquité gréco-latine (malgré la pratique de l'esclavage) a également célébré l'homme, en grec avec Sophocle comme en latin avec Térence, esclave affranchi originaire d'Afrique du nord (« je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ») (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*). Reprise par Cicéron et Sénèque, la sentence figure sur les poutres de la librairie de Montaigne.

Car malgré l'histoire tumultueuse des relations entre culture chrétienne et culture islamique (illustrée notamment au 10^{ème} siècle par le persan Avicenne et un siècle plus tard, par l'auteur andalou Averroès), et même s'il y eut à la Renaissance rejet de la culture arabe par certains humanistes, d'autres comme Pic de la Mirandole y font référence expresse en la citant parmi les huit grandes écoles philosophiques permettant de définir ce qui est le propre de la condition humaine. Dans son discours célèbre *Oratio de Hominis dignitate* (1486) Pic affirme que le libre arbitre fonde la dignité spécifique à l'homme et que cette dignité l'autorise, et même l'oblige, à s'humaniser.

Mais la Renaissance est aussi le moment où l'humanisme prend en Europe son second sens, de retour aux textes antiques. Or ces textes antiques ne sont pas seulement littéraires, mais juridiques. C'est donc à travers un retour au droit romain que naîtra le mythe de l'humanisme « juridique », avant de se métamorphoser à travers les significations contradictoires qu'il porte en lui.

Naissance du mythe de l'humanisme « juridique »

Dès sa naissance, l'humanisme juridique porte en lui ses faiblesses car il est avant tout une réponse à la crise de crédibilité des juristes, à époque où la *scientia legalis*, désacralisée, est réduite à un « savoir-faire farineux »¹. En Italie, notamment, les juristes devront se défendre contre l'humanisme revendicatif d'un Pétrarque qui refuse, dans un Discours prononcé à Rome en 1341, de « mêler les douze tables aux neuf muses » et de « rabaisser son esprit des soucis célestes au bruit des tribunaux ». Les critiques, qui portent en grande partie sur la méthodologie et l'enseignement du droit, expliquent l'ambiguïté originelle de l'humanisme juridique, marqué à la fois par un retour au droit romain qui ouvre la voie d'une pensée juridique plus rationnelle et par un appel à la raison humaine qui porte l'ambition (ou la prétention ?) à l'universalisme.

Un mythe en effet car le retour au droit romain est idéalisé, tandis que l'appel à la raison universelle sera contesté. Et pourtant, même si circonscrit dans l'espace et le temps, l'influence du mythe marquera durablement la pensée juridique occidentale et plus largement le droit international, auquel, l'Occident impose sa vision.

Le retour au droit romain est incarné, notamment en France, par des humanistes formés au droit, au premier rang desquels Guillaume Budé, inventeur du Collège de France, qui est souvent présenté comme le père de l'humanisme juridique, aux côtés de Montaigne, conseiller au parlement de Bordeaux, et de Rabelais dont le principal personnage Pantagruel étudie le droit à l'université de Bourges, la seule à s'être ralliée à ce courant qui remet en cause la scholastique des universités médiévales.

D'emblée la rencontre des juristes avec l'humanisme littéraire né en Italie exprime la volonté d'un retour à la pensée gréco-latine et au droit romain, déformé selon eux, par les glossateurs et postglossateurs ; mais elle tend aussi vers un rationalisme fondé sur la raison humaine et non sur la raison divine.

Pour l'historien et philosophe du droit Michel Villey, le retour au droit romain et aux doctrines de l'Antiquité que la culture médiévale avait négligées est la principale originalité de l'humanisme juridique du 16^{ème} siècle : le droit romain fut alors « retrouvé par les érudits, repensé par les philosophes et remis à la place d'honneur par les juristes »².

Pourtant il reproche à ces juristes humanistes de « manquer du sens de l'histoire » et d'avoir « châtré le droit romain de ses développements historiques, rêvé d'un droit romain immuable d'application universelle, parce que fondé sur les principes de la raison intemporelle ».

Le reproche paraît excessif dans le cas de Guillaume Budé, dont l'érudition est reconnue, notamment son travail sur les Pandectes où il pratiqua la chasse aux erreurs de copistes, aux extrapolations byzantines, aux gloses médiévales insérées dans le texte, aux lacunes des manuscrits. Il faut dire que Budé est particulièrement critique pour les juristes. Après sa lecture de l'Utopie, le célèbre ouvrage de Thomas Moore, il avait écrit en 1518 à l'ami qui lui avait envoyé le livre pour dire son enthousiasme envers un auteur qui osait dénoncer « la flagornerie des gens de loi », ou la « justice pervertie ».

¹ P. Gilli, « Humanisme juridique et science du droit au XV^{ème} siècle- Tensions compétitives au sein des élites et réorganisation du champ politique », *Rev de synthèse*, 2009, t. 130, p. 576.

² *La formation de la pensée juridique moderne*, p. 379.

On comprend ainsi que le renouvellement de l'enseignement du droit, lancé par Budé et des juristes comme Bodin en France, ou Althusius en Hollande, exprime un humanisme qui est aussi tourné vers l'avenir et annonce le rationalisme de l'École moderne qui suivra bientôt. Villey a raison de dire que l'apport essentiel de ces juristes fut une remise en ordre systématique du droit, animée par une volonté de le rendre accessible au plus grand nombre. On dirait aujourd'hui qu'il s'agissait de le démocratiser.

Après tout, peu importe qu'ils aient idéalisé le droit romain (qui varie d'ailleurs selon les époques) pour en faire un grand récit plus proche du mythe que de l'histoire. C'est un fait que ce droit romain mythique, reconstruit ou réinventé par les juristes de Renaissance (ceux du moins qui participaient au mouvement humaniste), semble avoir exercé une influence durable sur le droit à travers plusieurs courants : celui des stoïciens, comme Sénèque, chez qui la nature spécifique de l'homme est la raison, ce qui conduira au rationalisme ; celui des sceptiques, comme Cicéron, qui engendrera un certain conformisme positiviste (Montaigne se méfie des faiseurs d'utopie); enfin une sorte d'épicurisme conduisant à réduire le juste à l'utile, dont on peut repérer les effets sur les matérialismes, qu'il s'agisse du matérialisme historique (l'école des économistes anglais marquera la pensée de Marx, d'ailleurs auteur d'une thèse sur Epicure), ou de l'ultra libéralisme.

Par la suite, ces courants vont se séparer et s'entrecroiser, les échecs du rationalisme abstrait des grandes déclarations des droits de l'homme vont renforcer les courants matérialistes, dont les excès conduiront au scepticisme, voire au positivisme, de l'époque contemporaine.

Mais c'est d'abord l'appel à la raison humaine, et son ambition universaliste, mise au service des droits subjectifs, puis des droits de l'homme, qui domine l'humanisme juridique, même si cet universalisme abstrait est par la suite contesté, au vu des contradictions entre principes et pratiques.

L'appel à la raison humaine se développe en France, plus encore qu'en Italie, car son ambition universaliste permet de valoriser la science juridique à mesure que s'affirme l'activité législative du roi. L'humanisme juridique est d'abord un supplément d'âme pour les juristes ; mais certains historiens comme P. Gilli pensent aussi que le terme visait en France à « désitalianiser » ou « déboloniser » le droit commun³ (Bologne étant la capitale du droit romain). En tout cas il accompagne la montée en puissance des juges et des parlementaires. A partir du 17^{ème} siècle, les grands systèmes juridiques qualifiés d'humanistes sont nés en dehors des universités, qu'il s'agisse de Bodin en France ou du hollandais Grotius, dont le traité sur « Le droit de la guerre et de la paix » (*De jure belli ac pacis* 1625) offre le système le plus achevé de l'ensemble des matières de droit, car, malgré le titre, il ne se limite pas aux guerres entre Etats et, au-delà du droit international, inclut le droit interne.

D'où son influence immense qu'il gardera malgré les sarcasmes de Voltaire, puis ceux de l'un de mes prédécesseurs au Collège de France Eugène Lerminier qui apprécie peu ce vaste assemblage (droit public, droit des gens, droit civil et pénal, droit canonique) où rien n'est distingué, mais « tout est confusément réuni »⁴. Grotius n'en reste pas moins incontournable en droit international et sera plus largement salué au 20^{ème} siècle par Michel Villey comme « le prince de la science juridique moderne » et l'inspirateur de l'école de droit naturel.

Certes Grotius n'a pas été l'inventeur du droit naturel, mais en laïcisant cette doctrine sa culture humaniste a contribué à son essor. Sensible à l'influence stoïcienne, il déduit les règles de droit de la « nature de l'homme » : leur source n'est pas externe, elle se trouve dans l'homme et dans sa raison, même si cette raison du 17^{ème} siècle reste une raison christianisée.

Après lui, et procédant de lui, se développe l'École du droit naturel au sein de laquelle naît la première version, rationaliste et humaniste, du droit international classique. Adopté par les puissances européennes et théorisé par des juristes comme Pufendorf, Wolf et plus tard

³ Gilli précité p.585

⁴ E. Lerminier, chaire « Histoire des législations comparées », cours Collège de France, 1832.

Vattel, ce « droit de la nature et des gens » comme on disait alors (au sens latin de droit des peuples), privilégie la paix sur la question de justice et de juste cause. Un débat particulièrement actuel en ces temps où se met difficilement en place une justice pénale internationale à laquelle on reproche parfois de préférer la justice à la paix. C'est l'occasion de relire Vattel (1758) qui étend l'universalisme aux peuples : « les peuples traitent ensemble en qualité d'hommes et non en qualité de chrétiens ou de musulmans ».

Inspiré (éclairé) par les Lumières, bien que les philosophes de cette époque ne s'y réfèrent guère, l'humanisme juridique s'universalise à fin du 18^{ème} siècle : non seulement avec les déclarations américaine et française des droits de l'homme, mais aussi lorsque Kant publie son célèbre « Projet de Paix perpétuelle », à partir du triptyque droit civil (national), droit des gens (international) et droit cosmopolitique (supranational)⁵.

Mais ce droit cosmopolitique, que le philosophe qualifie lui-même de « beau songe », ne fait pas oublier les contradictions entre l'universalisme qui reste abstrait et le monde réel : alors que la Déclaration de 1789 proclame que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux », les pratiques excluent les pauvres, les femmes et les esclaves ; alors que Kant rêve d'hospitalité universelle, le droit international va exclure les peuples « non civilisés ». Le droit des gens va évoluer vers un droit spécifiquement européen et l'universalisme de principe se heurter à l'impérialisme des pratiques internationales⁶.

Le mythe d'un humanisme rationnel et universel n'est pas abandonné, mais relégué sous forme d'un droit théorique, le droit tel qu'il devrait être.

Il n'est donc pas étonnant qu'au 19^{ème} siècle les critiques de l'humanisme se durcissent contre le droit tel qu'il est. Celle de Karl Marx est connue : il s'attaque aux droits de l'homme en invoquant les droits sociaux qui impliquent l'abolition de la propriété privée afin de réintégrer l'homme et la vraie valeur des choses. A l'humanisme abstrait, il oppose dans l'Avant-propos à sa *Critique de la critique* (1845) « l'humanisme réel », qui « n'a pas d'ennemi plus dangereux en Allemagne que le spiritualisme ou idéalisme spéculatif qui met à la place de l'homme réel la Conscience de soi ou L'esprit »⁷.

Marx n'est pas seul. Les juristes eux-mêmes sont conscients des dangers de l'engouement pour l'abstraction. A l'abstraction « tournant sur elle-même », Lerminier, dans son cours au Collège de France en 1832, oppose l'homme en action, qu'il nomme « l'homme société », considérant que dans la vie de l'humanité, homme et société sont « la même chose ». Son rationalisme, qui se veut concret, n'en reste pas moins attaché à un certain universalisme : « la généralité est le génie et la loi du siècle » et « la société veut invinciblement l'harmonie de l'ensemble ». Mais il ne précise ni quand ni comment passer de « l'infinie variété » que révèle l'étude des législations comparées à ce nouvel état du monde. Aussi contribuera-t-il finalement à la nationalisation de la science juridique.

Par la suite, les juristes, abandonnant tout discours universaliste, vont ouvertement défendre les colonisations, sans renoncer pour autant à invoquer l'idéal humaniste. Il suffit de camoufler les visées impérialistes au nom d'une mission dite « civilisatrice », à laquelle beaucoup d'entre eux croient d'ailleurs sincèrement.

C'est ainsi que le mythe de l'humanisme juridique, changeant de signification à mesure que le monde évolue, amorce ses métamorphoses.

Métamorphoses du mythe

Dès la Renaissance, les humanistes avaient dû concilier l'universalisme avec les guerres de conquêtes, la colonisation étant déjà défendue au nom de la civilisation. Christophe Colomb

⁵ E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Gallimard, La Pléiade, vol. 3, p. 329 sq.

⁶ E. Jouannet, « Universalisme du droit international et impérialisme : le vrai-faux paradoxe du droit international », in *Impérialisme et droit international en Europe et aux Etats-Unis*, SLC 2007.

⁷ Œuvres, Gallimard (La Pléiade, vol.II, p. 427)

croit dans la victoire universelle du christianisme et Sepulveda, l'humaniste espagnol opposé à Las Casas dans la célèbre controverse de Valladolid, soutient que les indiens sont esclaves par nature.

Mais au 19^{ème} siècle, ce sont les juristes qui renoncent à l'universalisme : de la nature humaine à la nature « civilisée », ou de la raison humaine à la « conscience civilisée », ils trouveront les mots pour justifier la grande vague d'expansion coloniale européenne qui se développera jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle : telle sera la première métamorphose de l'humanisme juridique. Ses excès mêmes susciteront un réveil de l'universalisme, pourtant impuissant à contrer la montée des nationalismes dont le triomphe, autre métamorphose, conduira à la déshumanisation qui marquera la seconde guerre mondiale.

Humanisme et impérialisme : la formule de « nations civilisées » permet de consacrer politiquement la discrimination entre Etats et de légitimer juridiquement l'appropriation des terres et la gestion des territoires (droit d'occupation, système des mandats, tutelles etc). Alors que les juristes de la fin du 18^{ème} siècle, comme Wolf ou Vattel, avaient privilégié le respect absolu de la souveraineté de chaque Etat pour garantir paix et stabilité en Europe, au 19^{ème} siècle, la paix va passer au second plan (il faut justifier les conquêtes) et l'idée de justice est constamment postulée comme ultime idéal pour le droit des gens.

Certes les manuels de droit international ne reconnaissent que très rarement un droit d'intervention pour imposer la civilisation européenne (on n'a pas encore inventé le droit d'ingérence humanitaire), et la notion de guerre juste est abandonnée ; mais la guerre n'est pas disqualifiée (elle reste un « mal nécessaire ») et surtout le droit d'occupation des territoires « sauvages » est entériné notamment en ce qui concerne l'Afrique (cf conférence de Berlin inaugurée par Bismark, 1884-85). L'objectif était d'éviter les conflits et les rivalités entre anciennes et nouvelles puissances coloniales et de faciliter à toutes les nations l'abord de l'intérieur de l'Afrique. Dans les territoires occupés, la guerre devient action de police interne et l'humanisme est invoqué pour tenter de masquer la violence de la conquête.

Il est vrai qu'au tout début du 20^{ème} siècle, le rêve d'un droit commun de l'humanité continue à hanter des précurseurs comme le comparatiste français Raymond Saleilles, même s'il limite son rêve à l'humanité « civilisée ».

Le désastre de la première guerre mondiale va alors contribuer au réveil de l'universalisme, mais un universalisme trop abstrait pour ne pas attirer, par son impuissance, des désillusions. D'autant que l'amertume du peuple allemand à l'égard du traité de Versailles, considéré comme injuste et humiliant, nourrit la montée des nationalismes dans leur versant totalitaire.

Humanisme et nationalisme : la première guerre mondiale entraîne d'abord un renouveau de l'universalisme chez les philosophes et les juristes. C'est ainsi qu'en 1930, Paul Valéry, membre de l'Organisation de la coopération intellectuelle, fera un éloge vibrant de la Société des nations (SDN) : « fondée sur une croyance en l'homme, sur une certaine conception de l'homme qui implique la confiance dans son intelligence ». Il ajoute une comparaison plus surprenante : « cette croyance et cette confiance sont de même espèce que la croyance et que l'espoir qui sont essentiels à toute recherche scientifique, et d'ailleurs à tout effort de l'esprit désintéressé ». C'est pourquoi la coopération des esprits serait selon lui la forme de coopération internationale la plus importante à favoriser.

A la même époque, le juriste Georges Scelle explique dans la préface de son *Précis du droit des gens*, que les termes de droit international, ou de droit interétatique, sont dépassés car il s'agit désormais (en 1932 !) de décrire et analyser les rapports entre individus formant une société universelle. Il souligne que « gens » ne doit pas être pris exclusivement selon son étymologie latine qui implique encore l'idée de collectivité, mais dans son sens courant, désignant des individus, considérés à la fois isolément comme tels et collectivement comme

membres de sociétés politiques. Marqué par l'influence de Durkheim, il évoque, entre membres de collectivités politiquement distinctes, « une solidarité organique » au sommet de laquelle se trouve désormais « la *Société globale*, ou *Communauté du Droit des gens* »⁸.

Pourtant, la même année, le juriste allemand Carl Schmitt revient à la nécessité d'un droit des gens interétatique : « c'est sur l'Etat et sa souveraineté que reposent les limitations que le droit des gens a su imposer jusqu'à présent à la guerre et à l'hostilité »⁹. Privilégiant la politique extérieure, il craint d'affaiblir l'Etat et de réveiller la relation ami / ennemi que l'Etat moderne a réussi à cantonner depuis Bodin et Hobbes. D'où sa critique virulente des faiblesses de la république de Weimar, qui précipiteront l'avènement d'Hitler, et des contradictions au sein de la SDN, prise entre « garantie interétatique des frontières des Etats et société universelle dépolitisée ». Farouche adversaire d'un universalisme fondé sur le concept d'humanité, « instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes et sous sa forme éthique et humanitaire, véhicule spécifique de l'impérialisme hégémonique », son ouvrage marque la renaissance d'un nationalisme anti humaniste.

Mais la métamorphose ne se limite ni à l'amertume de la défaite allemande, ni à la critique du traité de Versailles. Elle se nourrit aussi d'un désenchantement plus général qui va peu à peu gagner toute l'Europe. Valéry lui-même a perdu, dans ces années charnières, la croyance et la confiance qu'il invoquait en 1930. En 1938 il commence ainsi ses *Fluctuations sur la liberté* : « Liberté, c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plus qu'ils ne répondent »

Dans un tel contexte, la fin de la seconde guerre mondiale constitue un tournant radical. Avec la Déclaration universelle (DUDH) et les dispositifs qui ont suivi, l'humanisme juridique redevient universaliste. Même si l'expression de « nations civilisées » est encore maintenue par la charte des Nations unies pour la Cour internationale de justice, elle disparaît dans le statut de la Cour pénale internationale. Mais la véritable révolution juridique est que l'on peut désormais condamner un Etat au nom des droits de l'homme et un chef Etat au nom des droits de l'humanité. Or cette entrée dans le droit positif ne résout pas la contradiction entre un humanisme à la fois universaliste et nourri de la diversité des sociétés. Bien au contraire

D'où la question qui sous-tend tout ce livre : que se passe-t-il quand un mythe devient réalité? C'est ce que nous vivons depuis un demi siècle, à mesure que la jurisprudence fait apparaître en plein jour les ambivalences, voire les contradictions, qui sont celles du monde réel : qu'il s'agisse des instruments de protection des droits de l'homme (bouclier et épée de la répression), du droit humanitaire, notamment quand l'ingérence humanitaire devient guerre humanitaire, ou du droit international pénal, soupçonné de partialité, voire de visées hégémoniques quand on découvre que les premières poursuites devant la Cour pénale internationale concernent exclusivement l'Afrique. Sans oublier que la globalisation économique pourrait précipiter la mort de l'humanisme juridique, si elle devait conduire à l'ultra libéralisme, au moment où la fin de la guerre froide ouvre la voie d'une globalisation du marché sans précédent ; ni que la « guerre contre crime » déclenchée par les attentats du 11 septembre 2001, combinée avec l'utilisation des nouvelles technologies, contribue à l'avènement d'une société de surveillance.

S'il est vrai que le marché global, comme les nouvelles technologies, sont des phénomènes ambivalents, il est sans doute trop tôt pour paraphraser René-Jean Dupuy et situer l'humanisme juridique, comme il avait situé la communauté internationale, « entre le mythe et l'histoire ». En revanche, la mort du mythe pourrait annoncer une « transfiguration » au sens littéral, de la figure du mythe à celle l'utopie, de la rétrospective à la prospective.

⁸ G. Scelle, *Précis de droit des gens, Principes et systématique*, éd. Sirey 1932; rééd. Dalloz 2008, préface C. Santulli, pp. 50-51.

⁹ Carl Schmitt, "Préface", in *La notion de politique*, trad. ML Steinhäuser, préface J. Freund, éd. 1992, Flammarion, coll. Champs, pp. 44-45

2. Prospective

Comment meurent les mythes et pourquoi naissent les utopies ? Cette double question nous renvoie de Claude Lévi-Strauss à Paul Ricoeur. Le premier s'interroge sur la mort des mythes, notamment dans un texte dédié à Raymond Aron¹⁰, où il montre qu'à force de devenir de moins en moins plausible, le mythe finit par craquer. Apparemment Lévi-Strauss n'aborde pas la question inverse, qui est la nôtre, celle du mythe qui meurt lorsqu'il commence à devenir réalité, car du même coup apparaissent ses faiblesses, la force des choses révélant l'incomplétude des idées. Toutefois, il évoque ce qu'il nomme « le remploi des mythes aux fins de légitimation historique ». Un remploi qui peut être, selon lui, de deux types ; rétrospectif, pour fonder un ordre traditionnel sur un lointain passé ; ou prospectif, pour « faire de ce passé l'amorce d'un avenir qui commence à se dessiner ».

C'est cette « amorce d'un avenir » qui nous intéresse ici, mais une période de transition comme la nôtre est d'une fragilité extrême : le mythe de l'humanisme juridique semble avoir perdu son autorité, et les pratiques qui le feraient entrer dans l'histoire réelle (conventions, jurisprudence internationale en matière de droits de l'homme, droit humanitaire ou justice pénale internationale) sont encore éparées, ineffectives, parfois contradictoires. Les droits de l'homme sont désormais perçus comme « l'actualisation positive et concrète de l'humanisme juridique »¹¹ et considérés comme « emblématiques du nouvel humanisme juridique et de cet universel matériel nouveau qui concurrence l'ancien droit international classique fondé sur la souveraineté nationale »¹².

Mais, précisément parce qu'ils concurrencent l'ordre fondé sur une souveraineté limitée à la défense des intérêts nationaux, les droits de l'homme dérangent, même en Europe où la Cour européenne des droits de l'homme fait l'objet de critiques de plus en plus vives, notamment lors de la conférence de Brighton, sous présidence britannique (21 avril 2012). En dehors de l'Europe leur universalisme reste contesté et les valeurs islamiques ou asiatiques sont encore invoquées, alors qu'elles avaient été écartées lors de la conférence de Vienne en 1993. Il en est de même avec les autres formes d'actualisation de l'humanisme juridique. L'intervention humanitaire est contestée en ce qu'elle pourrait servir à légitimer les dérives sécuritaires, voire guerrières, et la justice pénale internationale parce qu'elle resterait sélective. En somme les persifleurs ont beau jeu de dénoncer – et à court terme ils n'ont pas toujours tort – la « religion des droits de l'homme » et ses « ayatollahs intégristes ».

L'avenir est lent à venir et l'histoire ne s'écrit pas sur une seule génération. C'est pour réintroduire, au-delà de nos courtes vies humaines, un peu de la longue durée, que l'utopie est si importante en période de transition. Quand la ligne d'horizon est brouillée, elle joue un rôle dynamique, pour élargir champ des possibles, mobiliser les énergies, mettre en mouvement l'imagination et la volonté humaine : « nous pouvons imaginer une société sans idéologie ; mais nous ne pouvons imaginer une société sans utopie car ce serait une société sans dessein »¹³.

Mais pour avoir un dessein, au sens de la formule de Paul Ricoeur, il faut d'abord comprendre comment des courants « antihumanistes » extrêmement disparates ont pu conduire à la mort du mythe humaniste, puis s'interroger sur les tentatives de refondation qui pourraient

¹⁰ « Comment meurent les mythes ? », *Anthropologie structurale Deux*, Plon, 1973, pp. 391-315.

¹¹ D. Gutmann, « Les droits de l'homme sont-ils l'avenir du droit ? », in *L'avenir du droit, Mélanges en hommage à François Terré*, Dalloz, PUF, éd Jurisclasseurs, 1999, p. 328s.

¹² E. Jouannet, précité

¹³ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997, p. 372 ; voir aussi « mythes du salut et raison », in *Ecrits et conférences*, Seuil, 2010, pp. 271-297.

contribuer à nourrir la nouvelle utopie, à la fois plus modeste et plus ambitieuse qu'un simple rappel des principes, car elle est aussi un appel à transformer les pratiques. Pour y parvenir, le simple discours ne suffit pas et c'est pourquoi les instruments juridiques sont particulièrement nécessaires.

Les courants « antihumanistes »

Le pluriel s'impose tant l'hétérogénéité est grande entre les divers courants antihumanistes. Même si les discours « savants » et les pratiques « marchandes » ont apparemment peu à voir entre eux, leurs effets cumulés contribuent pourtant de façon décisive à la mort du mythe. Déconstruit à la fois du dedans par les savants et du dehors par les marchands, l'humanisme juridique finit en effet par perdre toute crédibilité.

L'anti-humanisme « savant » ne doit pas donner à croire à une quelconque unité. Le pluriel s'impose pour viser des discours philosophiques ou juridiques dont les critiques portent sur les concepts d'humanité, d'humanisme, d'humanitaire.

Ce qui complique l'analyse, c'est ce que Foucault appelait la « polyvalence des discours : même quand les philosophes utilisent des formules analogues, leurs objectifs peuvent être différents, voire opposés. Tantôt l'objectif se veut purement ontologique et métaphysique, par exemple quand Heidegger, dans sa *Lettre sur l'humanisme*¹⁴, explique à Jean Bauffret que « tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait le fondement » par une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire et du monde, empêchant ainsi de poser la seule question qui vaille, celle de la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Tantôt l'objectif est ouvertement politique, notamment lorsque Carl Schmitt, citant la formule de Proud'hon « qui dit humanité veut tromper », s'en servait pour défendre la souveraineté des Etats (critiquant les faiblesses de l'Etat libéral, il fera ensuite l'apologie de l'Etat total). Du même coup, il récuse l'idée d'une quelconque unité politique du monde au profit d'un *pluriversum* politique¹⁵.

Tout à l'opposé du discours autoritaire, la vision « protestataire » de Nietzsche ou Foucault, entend paradoxalement critiquer l'humanisme pour mieux défendre les libertés individuelles, afin de « relancer aussi loin et aussi largement qu'il est possible le travail indéfini de la liberté »¹⁶. Souvent caricaturée, leur vision ne se résume évidemment pas aux formules provocatrices de la mort de Dieu et de la mort de l'homme. Quand on interrogeait Foucault à ce sujet, il répondait avec simplicité : « il faut se rappeler du contexte dans lequel j'ai écrit cette phrase. Vous ne pouvez pas imaginer dans quelle mare moralisatrice de sermons humanistes nous étions plongés dans l'après-guerre. Tout le monde était humaniste. Cela ne compromet pas l'humanisme, mais permet tout simplement de comprendre qu'à l'époque je ne pouvais plus penser dans les termes de cette catégorie »¹⁷.

Revenant à plusieurs reprises sur la pensée des Lumières, il souligne que l'*Aufklärung* s'est très rarement considérée elle-même comme un humanisme et qu'il faut éviter le « confusionnisme historique et moral qui mêle les deux ». Et il précisait sa position sans ambiguïté : « de cela il ne faut pas tirer la conséquence que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter, mais que la thématique est en elle-même trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion »¹⁸. La crainte d'un confusionnisme

¹⁴ *Lettre sur l'humanisme*, 1946, trad. Roger Munier, Aubier, 1964

¹⁵ *La notion de politique*, précité, p. 95-96.

¹⁶ Foucault *Dits et écrits*, Gallimard, vol.IV, p. 574.

¹⁷ Foucault précité, p.666

¹⁸ « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, vol.IV, p.572-573.

moralisateur est au cœur de la critique actuelle d'une « raison humanitaire »¹⁹ que Didier Fassin décrit comme sensible au déploiement des sentiments moraux et plus attentive aux vies biologiques qu'aux vies biographiques.

De même chez les juristes qui, craignant la perte de sens du droit international, ou la déconstruction du droit interne, en viennent à dénoncer l'éthique « droit de l'hommiste »²⁰. Dans la diversité des arguments juridiques, on retrouve la « polyvalence des discours philosophiques ». Les critiques portent avant tout sur l'affaiblissement du formalisme juridique par un déconcertant flou du droit. Ainsi Michel Villey, reproche aux droits de l'homme d'opérer à la fois « une confusion entre morale commune et droit commun et une régression ». Il considère que l'apparition des droits de l'homme « témoigne de la décomposition du concept de droit » et que leur application équivaut à « une plongée dans le brouillard », car le langage dangereusement flou des droits de l'homme serait « générateur d'illusions et de revendications impossibles à satisfaire »²¹.

Mais la crainte est aussi d'un droit qui s'affranchirait de toute assise sociale : « droits venus de nulle part », les instruments internationaux de protection des droits de l'homme « n'ont ni histoire, ni territoire : ils ont surgi d'abstractions » et Jean Carbonnier s'indigne de voir se généraliser l'appel aux juges de la CEDH qui devait être exceptionnel (un SOS), concluant avec son humour habituel : « la Cour européenne est sortie de son lit, l'ennui est qu'on ne voit pas comment l'y faire rentrer »²²

Il faut encore mentionner les courants plus politiques, et plus proches des philosophes protestataires, comme le mouvement *Critical legal studies* lancé par Duncan et David Kennedy à Harvard. Selon eux, en imposant les droits de l'homme, l'Etat de droit, ou la justice pénale internationale, les puissances occidentales pratiqueraient une sorte de néocolonialisme. Ces courants sont présents aussi en Europe. Ainsi lorsque le finlandais Martti Koskenniemi démontre qu'en droit international la décision juridique n'est pas un choix neutre mais nécessairement un choix politique, pris « entre apologie et utopie »²³. Il se méfie de l'une et de l'autre, par crainte des interprétations fondamentalistes de l'humanisme et des droits de l'homme, qu'il décrit sous trois formes : le messianisme qui tend à traiter les droits de l'homme comme un texte révélé à imposer sur Terre, le communautarisme qui réserverait les droits de l'homme au monde occidental et le scientisme qui soumettrait leur interprétation à des lois du comportement humain décryptées par la science.

Comment dans un tel contexte trouver le bon usage des droits de l'homme ? Les antihumanistes savants, si bien intentionnés soient-ils, s'arrêtent à mi-chemin car leur déconstruction est sans doute nécessaire mais très insuffisante : déconstruire n'est pas reconstruire. Foucault avait eu l'intuition qu'il était possible d'aller plus loin. Percevant que les relations savoir/pouvoir ne sont pas des formes données de répartition, mais des matrices (ou des processus) de transformation, il se proposait d'établir le codage stratégique des points de résistance qui dressent l'individu face aux institutions. Mais son codage reste inachevé et nous laisse sans argument face aux comportements des superpuissances économiques, alors que l'on commence à découvrir le rôle de certaines multinationales dans la violation des droits sociaux ou le pillage des ressources naturelles (selon l'OCED, ce pillage formait en 2009 la toile de fond de nombreux conflits, notamment en Afrique). D'où la nécessité d'explorer l'autre versant, celui du marché.

¹⁹ Didier Fassin, Gallimard/Seuil, 2010

²⁰ A. Pellet, « Droit-de-l'hommisme et droit international », *Droits fondamentaux*, n°1, 2001, www.droits-fondamentaux.org

²¹ Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983, p. xxx

²² *Droit et passion du droit sous la Vème république*, Flammarion, 1996, p. 48-56

²³ *La politique du droit international*, Pedone, 2007, Présentation par Emmanuelle Jouannet

Anti-humanisme « marchand » : l'expression peut surprendre, alors que, tout au contraire, le commerce, qui « unit les peuples » écrivait Montesquieu, contribue à l'humanisation et que la liberté du commerce va de pair avec les nombreux projets, dont celui de Sully, reprenant le « grand dessein » attribué à Henri IV, pour assurer une paix perpétuelle. Ce foisonnement annonce déjà le pouvoir pacificateur que Kant attribue à l'esprit du commerce.

Encore faut-il que les contraintes économiques ne paralysent pas les choix politiques et que l'éthique humaniste ne se réduise pas à un simple discours destiné à cacher le calcul économique. Il faut sans doute revenir à Carl Schmitt pour comprendre comment sa lecture du traité de Versailles (1919), qu'il qualifie de « phraséologie éthique et calcul économique », avait placé la mort du mythe humaniste sous le signe économique. La clé de sa pensée se trouve sans doute dans une note rédigée en 1927 et reproduite dans *La notion de politique* : l'article 22 du traité « va jusqu'à proclamer que c'est un geste d'humanité tout désintéressé d'ôter ses colonies à l'Allemagne ». Le pôle économique complémentaire de cet idéalisme étant constitué par les réparations, « exploitation économique durable et illimitée du vaincu ». Voyant plus loin Carl Schmitt décrit une pensée libérale qui « élude ou ignore l'Etat et la politique pour se mouvoir dans la polarité toujours renouvelée de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse ».

Pourtant l'histoire n'est pas univoque, et le traité de Versailles marque aussi la naissance de la SDN, et surtout de l'OIT, qui place l'objectif de justice sociale dans une perspective clairement universaliste à une époque où la concurrence économique relève encore des rapports entre Etats, et où le troisième objectif, la paix, ne repose plus que sur l'équilibre des forces en présence. Même après la disparition de la SDN, l'organisation, qui s'était installée en août 1940 au Canada, organisera en 1944 la conférence de Philadelphie. Dans le prolongement de la Charte de l'Atlantique signée par F. Roosevelt et W Churchill en 1941, la Déclaration de 1944 réaffirme les principes d'une justice sociale et renforce même le mythe humaniste par une définition de la justice qui place l'économie et les finances au service des hommes.

Alors comment en est-on venu à désormais traiter les hommes comme « du capital humain placé au service de l'économie »? La réponse d'Alain Supiot²⁴ est qu'un « grand retournement » aurait aboli les leçons sociales tirées de l'expérience de la période 1914-1945. Le constat semble confirmer les prévisions de Carl Schmitt, annonçant une certaine « dépolitisation par la polarité éthique et économique ». Mais le contexte a profondément changé : il n'y a plus seulement les vainqueurs et les vaincus mais des Etats qui doivent tous faire face aux risques globaux liés à la mondialisation et aux interdépendances croissantes qui l'accompagnent ; en outre les deux pôles se sont dissociés, le pôle marchand prenant d'autant plus facilement le contrôle de la mondialisation que le pôle éthique, plus lent à évoluer, aurait perdu sa crédibilité, au risque de parachever la mort de l'humanisme juridique.

Tout se passe comme si, par un effet de convergence inattendu, le vide créé par l'antihumanisme savant avait laissé s'épanouir une idéologie de la rentabilité: poussée à l'extrême, la sélection par la concurrence économique conduirait, selon la formule de Geneviève de Gaulle, au « totalitarisme de l'argent ». A l'Etat total se substitue, ou s'ajoute, le « marché total » qui mobilise toutes les ressources, humaines, techniques et naturelles. C'est cela le grand retournement : de l'Etat social inscrit dans la déclaration de Philadelphie au marché total qui signe la mort du mythe de l'humanisme juridique.

Le processus se développe simultanément à plusieurs niveaux.

Au niveau national, la force de l'Etat social, dans les pays démocratiques, était de ne pas imposer aux hommes une vision a priori, mais de s'appuyer sur l'action et les conflits collectifs pour forger des règles nouvelles et apparemment maîtriser l'individualisation et les

²⁴ A. Supiot, *L'esprit de Philadelphie, la justice sociale face au marché total*, éd. Seuil, 2010.

interdépendances au sein des sociétés industrielles. Mais cela conduit en même temps à l'affaiblissement du lien social de proximité par la création de réseaux larges de solidarité, comme la sécurité sociale ou l'instruction publique, laissant les plus démunis sans protection lorsque l'Etat social sera lui-même fragilisé au profit d'intérêts catégoriels.

C'est ce qui se produit au niveau européen, avec la conversion des pays communistes à l'économie de marché et la contre-révolution ultra libérale anglo-américaine. Les « noces du capitalisme et du communisme » n'auront pas lieu car l'esprit de Philadelphie cède la place à l'esprit de profit au service d'intérêts privés, une privatisation facilitée par la CJCE qui s'emploie à éliminer les obstacles dans cette course au « moins-disant social », par exemple en limitant le droit de grève quand il est susceptible d'entraver la libre prestation des services²⁵.

Enfin au niveau mondial, la globalisation économique et financière, liée à l'émergence d'un ordre international fondé sur la concurrence, achève de tuer le mythe humaniste car elle mine à leur tour les solidarités nationales, admises seulement si elles n'entravent pas la libre circulation des marchandises et des capitaux.

En somme, l'État est cerné de toutes parts et des concepts, comme la sécurité sociale, la solidarité, ou la responsabilité, qui avaient été forgés lorsque le droit était identifié à l'Etat, ne fonctionnent plus, ou de plus en plus mal.

C'est ainsi, en opposant l'universalisme du marché au particularisme des systèmes de droit, que le libéralisme économique peut aboutir, dans sa forme radicale, à un anti-humanisme marchand qui se conjugue avec l'anti-humanisme savant pour enlever toute crédibilité au mythe de l'humanisme juridique.

A moins que les tentatives de refondation réussissent à transformer le mythe en utopie porteuse d'avenir.

Les tentatives de refondation et la transformation du mythe en utopie

La mort intervient quand le mythe devient incapable de légitimer les réponses de la société aux problèmes essentiels qui lui sont posés. C'est alors que, pour échapper à la désintégration du lien social, il faut passer de la figure du passé à celle l'avenir. Tel est le sens de la transfiguration, ou en termes moins mystiques, la transformation du mythe en utopie.

Elle est annoncée par des courants très différents : d'une part les courants « néohumanistes », qui s'efforcent de dégager un horizon humaniste à la lumière des conditions actuelles, mais sans dire par quels moyens l'atteindre ; d'autre part les courants trans ou posthumanistes qui offrent de nouveaux moyens, mais sans dire sur quels critères se fondent leur vision de l'humain

Les courants néohumanistes sont marqués par le souci de conjuguer l'humanisme, dans sa prétention à l'universel, avec la diversité, malgré le relativisme qu'elle porte en elle.

Paul Ricoeur invitait déjà à « assumer le paradoxe », c'est-à-dire à la fois « maintenir la prétention universelle attachée à quelques valeurs où l'universel et l'historique se croisent » ; et « offrir cette prétention à la discussion, non pas à un niveau formel, mais au niveau des convictions insérées dans des formes de vie concrète »²⁶

Plus récemment des auteurs, comme François Jullien ou Alain Renaut, ont tenté d'assumer le paradoxe, mais à un niveau d'abstraction parfois difficile à suivre.

Stimulé par la question « étonnamment récente » du dialogue entre les cultures, le premier, familier de la comparaison entre la Chine et l'Occident, se sentant « pris à parti par de bruyants défenseurs d'un humanisme mou », propose, en guise de réponse, de « mettre

²⁵ CJCE 6 déc. 2007 aff. C6438/05 *Viking* et 18 déc. 2007, aff C-341/05, *Laval*, Supiot précité, p.71

²⁶ *Soi-même comme un autre*, Seuil

l'universel en tension, aussi bien avec son envers, l'uniforme, qu'avec ce qui l'inspire : le commun »²⁷. Son ouvrage s'efforce de renouveler l'humanisme en renonçant à « saturer les possibles », pour jouer plutôt comme un « désaturateur » qui s'attache à explorer les diverses voies à ouvrir. S'inscrivant à la façon chinoise dans une dynamique des processus, il fait aussi appel à la sentence de Térence (« Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ») pour baliser un chemin qui conduirait de « l'Homme » en tant que notion strictement définie à « l'humain » comme catégorie ouverte et exploratoire.

De son côté Alain Renaut n'hésite pas à intituler son dernier livre « Un humanisme de la diversité, essai sur la décolonisation des identités »²⁸. Ayant repéré les enjeux d'un anti-universalisme qui ressemble fort à notre anti-humanisme savant, il plaide « pour un universalisme critique », excluant « toute assignation qui pourrait être faite à l'humain d'une nature ou détermination particulière ». Renonçant à une universalité pleine pour une universalité vide, « arrachée à une quelconque détermination naturalisante », il l'ouvre à l'autonomie et postule l'arrachement de l'homme à ses liens naturels. Toutefois il reconnaît in fine que l'arrachement ne suffit pas à garantir l'humain en l'homme et préconise une forme d'attachement, ou d'ancrage culturel spécifique, à condition qu'il soit déterminé par la liberté et non par une histoire imposée.

Si séduisantes soient-elles pour l'esprit, de telles subtilités ne disent pas comment parvenir à cette humanisation ouverte et évolutive. En revanche, le philosophe danois Peter Kemp s'attache à montrer de façon plus concrète la possibilité de construire une communauté cosmopolite « entre l'éthique et le droit », reprenant l'idée d'un pluralisme ordonné par le droit²⁹.

Mais ces tentatives de refondation sont d'autant plus difficiles à mettre en œuvre qu'il faut aussi tenir compte des contradictions dont témoignent plus ouvertement les courants trans ou posthumanistes.

Les courants trans ou posthumanistes évoquent une humanité en transit, parfois symbolisée par H+ou h+, synonyme d'une « amélioration humaine » qui serait issue de la convergence des biotechnologies, des sciences de l'information, des nanotechnologies et des sciences cognitives. En nous « délivrant » des limitations de la nature humaine, ces nouvelles technologies peuvent déclencher des processus imprévisibles : les uns y voient « la perspective d'ouvrir le champ d'une diversité qui permettra à l'humanité de s'élargir et trouver son regain, puisque la richesse évolutive est subordonnée à la profusion des variations, donc un processus d'humanisation ; tandis que d'autres soulignent que « la technologisation équivaut à une réduction du hasard – une réduction de diversité – et qu'en ce sens elle provoquera à terme l'impossibilité de muter »³⁰. Donc un risque de déshumanisation

Pour se rassurer, car ces processus sont non seulement imprévisibles, mais aussi irréversibles, certains suggèrent qu'ils remonteraient à la quête de l'immortalité dès l'Antiquité et trouveraient leurs racines dans l'humanisme de la Renaissance, citant la formule de Pic de la Mirandole, empruntée à Plotin, pour appeler l'homme à « sculpter sa propre statue ». Pourtant la formule, comme plus récemment le surhomme de Nietzsche, évoque un épanouissement fondé sur un effort personnel plutôt qu'une transformation technologique.

Or ce sont les technologies qui sous-tendent l'idée que l'humanité aurait désormais les moyens de contrôler son évolution. Alors, on sollicite aussi Darwin pour légitimer la

²⁷ *De l'universel, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, p.8

²⁸ *Un humanisme de la diversité, Essai sur la décolonisation des identités*, Flammarion, 2008

²⁹ Communications 26^{ème} et 30^{ème} Symposium international d'Eco-Ethica, *L'imaginaire du droit et la réalité des lois*, Copenhague 2007 ; *Le nouvel ordre du monde*, Paris, 24 oct.2011.

³⁰ JM Besnier, « Comment penser le post humanisme ? », in *Darwin : deux cents ans*, dir. A. Prochiantz, éd. Odile Jacob, 2010, p. 214.

transformation de l'évolution naturelle en une évolution délibérée, oubliant que « L'origine des espèces » a peu à voir avec l'idée d'anticipation qui commande les nouvelles technologies.

Enfin on postule les effets bénéfiques du post humain, décrit comme un être qui, parce qu'il est fabriqué de façon délibérée, serait inaccessible à la souffrance grâce aux neurosciences, échapperait à la maladie comme à la vieillesse grâce à la nano médecine, voire à la mort grâce à la technique du téléchargement du contenu de son cerveau sur quelque matériau inaltérable. S'il en résulte un certain malaise (qualifié de « philosophique »), Dominique Lecourt³¹ l'attribue au fait que les biotechnologies bousculent les certitudes de la pensée contemporaine : l'erreur serait de n'avoir pas su redéfinir les notions de « technique » et de « nature humaine ». D'où sa défense d'une utilisation technique raisonnée des progrès scientifiques.

C'est toutefois une confiance, moins raisonnée que naïve, dans l'avenir de cette nouvelle humanité qui semble inspirer, en dépit de leur diversité, les courants de pensée qui ont adhéré à la déclaration transhumaniste adoptée en 1999 par l'Association transhumaniste mondiale. Décrivant l'avenir radieux d'un homme « radicalement transformé par la technologie », ce texte énumère les bienfaits tels que « le rajeunissement, l'accroissement de l'intelligence par des moyens bio ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers ». Il prône « une large liberté de choix quant aux possibilités d'amélioration individuelles », mêlant l'amélioration de la mémoire, de la concentration et de l'énergie mentale, avec les thérapies permettant d'augmenter la durée de vie ou d'influencer la reproduction et, plus largement encore, « la cryoconservation, et beaucoup d'autres techniques de modification et d'augmentation de l'espèce humaine ».

Cet hymne au progrès technologique et à « l'augmentation de l'espèce humaine » ne précise cependant pas sur quels critères, quantitatifs ou qualitatifs, ces techno-prophètes définissent les objectifs de l'humanité. En revanche on voit déjà comment le cyberspace et les technologies du virtuel, par leurs effets de « dématérialisation » et « décorporation », favorisent une « désaffection pour l'humanité qu'il faut sans doute prendre au sérieux »³².

Mais on ne peut réduire le débat à une simple alternative binaire - autoriser ou interdire ces technologies nouvelles - dont Anne Fagot-Largeault a montré qu'elle conduit à une impasse : « pour s'autoriser à intervenir, il faut s'autoriser à penser que l'ordre naturel n'a rien de sacré »³³ ; en somme que tout ce qui est possible doit être permis. En revanche pour interdire il faut considérer « que la nature sait mieux que nous ce qui est bon pour l'humanité ». L'interdit juridique aurait partie liée avec le sacré.

Pour tenter d'équilibrer prise de risque (car l'humanité n'a jamais cessé d'inventer) et précaution (car l'homme a déjà en mains des moyens de destruction massive), on a sans doute besoin de principes plus complexes, interactifs et évolutifs, qui respectent un certain pluralisme mais l'ordonne autour d'objectifs communs. Plutôt que d'invoquer le mythe de l'humanisme juridique, trop marqué par son époque et son lieu d'origine, il faut sans doute tenter de dégager ces objectifs communs de la diversité des visions de l'humanité, autrement dit de transformer le mythe de l'humanisme juridique en processus d'humanisation réciproque. Ce n'est donc pas un hasard si les courants néo humanistes valorisent aujourd'hui le Droit, peu considéré il y a seulement vingt ans.

Mais humaniser la mondialisation n'est encore qu'un pari³⁴. Avant de s'engager dans cette voie, encore faut-il prendre la mesure des contradictions de la mondialisation, qui loin de se limiter aux nouvelles technologies, n'ont cessé de se déployer dans l'ensemble du monde réel.

³¹ *Humain, post humain*, PUF 2003

³² JM Besnier, précité, p. 217

³³ Anne Fagot-Largeault, « L'évolutionisme comme science historique », in *Darwin*, précité, p. 100

³⁴ Voir M. Delmas-Marty, *Résister, responsabiliser, anticiper*, éd. Seuil, 2013

