



HAL
open science

Que reste de l'universel? Les droits de l'homme à l'épreuve de la critique post-coloniale

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Que reste de l'universel? Les droits de l'homme à l'épreuve de la critique post-coloniale. Lumières, 2019, Controverses sur les Lumières 2, 34, pp.45-60. hal-03149767

HAL Id: hal-03149767

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03149767v1>

Submitted on 23 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Que reste-il des Lumières ?
Les droits de l'homme à l'épreuve des études post-coloniales.
Céline Spector (Sorbonne Université, SND)

Résumé : Cette contribution est consacrée à la critique post-coloniale de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. L'octroi des droits dépend-il de certaines conditions, comme le développement de la raison – ce qui supposerait un processus préalable de « civilisation » ? Il conviendra également de faire droit à l'idée selon laquelle l'« individualisme possessif » a imprégné l'esprit des Déclarations au point de justifier la dépossession des nations sans Etat ni droit de propriété. Enfin, l'article tentera de réfuter la thèse selon laquelle la philosophie des droits de l'homme, développée au sein de grandes puissances coloniales esclavagistes, est ipso facto illégitime.

What is left from the Enlightenment? The Post-colonial critique of human rights

This contribution is devoted to the post-colonial critique of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of 1789. Do rights depend on certain background conditions, such as the development of reason, which would require a prior process of "civilization"? The idea that "possessive individualism" has permeated the spirit of the Declarations to the point of justifying the dispossession of nations without a state or property rights will also be reassessed. Finally, the article will challenge the claim that the philosophy of human rights, developed within major colonial slave powers, is ipso facto illegitimate.

Céline Spector est Professeur de philosophie politique à l'UFR de philosophie de Sorbonne Université. Ses travaux sont consacrés à la philosophie des Lumières et à son héritage contemporain. Elle est notamment l'auteur de *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison* (Paris, Seuil, 2016) ; *Rousseau et la critique de l'économie politique* (Presses Universitaires de Bordeaux, 2017) ; *Rousseau* (Cambridge, Polity Press, 2019).

Céline Spector is Professor at the Philosophy Department of Sorbonne University. She works on the French Enlightenment and their legacy in contemporary political philosophy. Her publications include *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison* (Paris, Seuil, 2016) ; *Rousseau et la critique de l'économie politique* (Presses Universitaires de Bordeaux, 2017) ; *Rousseau* (Cambridge, Polity Press, 2019).

Mot clés : Droits de l'homme, études post-coloniales, justice, esclavage, colonisation.

Dès la fin du XVIII^e siècle, la philosophie des droits de l'homme a été soumise à de puissantes objections, venues d'horizons très différents¹. Il est d'emblée apparu que les droits de l'homme, dits « inaliénables » et « sacrés », ne pouvaient fonder leur naturalité et leur universalité. A la fois évidents et advenus au terme de révolutions, incontestables et contestés, naturels et historiques, innés et civiques, universels et situés, les droits de l'homme ont très tôt été considérés comme de pures fictions ou de simples illusions. Acte révolutionnaire et performatif politique, la *déclaration* des droits ne pouvait concerner que des hommes aptes à être citoyens et législateurs.² La question de l'inclusion, surtout, s'est immédiatement posée. L'exclusion des femmes, des esclaves ou d'autres minorités ne jouissant pas du statut de citoyenneté a conduit à s'interroger sur la volonté véritable des révolutionnaires américains ou français : désiraient-ils réellement étendre les bienfaits de la liberté et de l'égalité à tous les êtres humains ? Reconstituant de nouveaux privilèges, les droits de l'homme, selon leurs détracteurs, ne pouvaient dissimuler leur hypocrisie et leur impuissance : déclarés pour préserver la liberté et la justice contre toutes les formes d'oppression et d'exploitation, ils devenaient un pur idéal dénué de substance, incapable de lutter contre les abus de pouvoir commis par les révolutionnaires eux-mêmes.

Néanmoins, de nouvelles théories venues du courant des études post-coloniales ont récemment ajouté leur salve d'objections contre les droits de l'homme, en dénonçant l'ethnocentrisme étroit de la raison des Lumières³. Depuis les années 1980, sous l'influence d'Edward Saïd notamment, les théories post-coloniales⁴ ont développé une critique acérée des Lumières, viciées par le colonialisme. Quoique les références soient surtout prégnantes aux Etats-Unis, l'enquête étendue (sans prétention à l'exhaustivité) permet d'exhumer un corpus en expansion constante, qui ne relève pas seulement des départements de littérature, mais également d'histoire, de droit, d'études culturelles et de sciences politiques. Dans ce corpus, la critique de l'universalisme des Lumières, de ses mirages et de son arrogance, n'est pas anecdotique. Au nom de la diversité culturelle, la dénonciation des « droits de l'homme » à l'Occidentale y est devenue centrale.

Distincte de la critique marxiste et de la critique féministe, et a fortiori de la critique conservatrice ou communautarienne, la critique post-coloniale de la Déclaration américaine d'indépendance et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen repose sur cinq arguments majeurs : 1) les droits de l'homme ne sont pas universels mais européens (nés en Europe, ils sont voués à protéger les citoyens européens, non les peuples non-européens ni les esclaves) ; 2) les droits de l'homme sont des droits qui n'ont de « naturels » que le nom ; ce sont des fictions idéologiques qui ont pu servir la colonisation et justifier la « mission

¹ Voir Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le Procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2016.

² Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 591-607.

³ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillecazes, Paris, Amsterdam, 2009 [2000].

⁴ Nous ne les distinguerons pas ici des théories « décoloniales ». Pour une mise au point précieuse, voir *Universalisme et pensée décoloniale, En quête d'Afrique(s)*, Jean-Loup Amselle, Souleymane Bachir Diagne, Anthony Mangeon (éds.), Paris, Albin Michel, 2013.

civilisatrice » des puissances européennes ; 3) les droits de l'homme sont associés à une certaine conception de la « raison » et de la « civilisation » en Europe : les peuples décrits comme « sauvages » ou « barbares » sont donc incapables d'accéder à l'idée de droits subjectifs inhérents à l'humanité comme telle ; ils ne peuvent jouir de ces droits ; 4) la liste des droits est arbitraire, voire abusive : y inclure le droit de propriété revient à exclure tous les peuples nomades ou privilégiant une forme de propriété commune, sans appropriation exclusive ; dès lors, les droits de l'homme peuvent servir à exproprier plutôt qu'à protéger ; 5) les droits de l'homme sont ceux des colons ou de leurs complices, qui n'avaient pas la volonté politique de mettre fin au pillage des colonies ni à l'assujettissement des esclaves.

Dans une étude récente, Antoine Lilti a proposé une réappréciation nuancée du discours des études post-coloniales : une fois conjuré le spectre des Lumières racistes et colonialistes, il s'agit de faire droit à l'idée selon laquelle toute prétention universaliste, énoncée depuis une situation précise (depuis l'Europe et au nom de l'Europe), menace toujours d'être illégitime et dangereuse. On peut alors mettre en évidence les contradictions, les ambivalences, les limites de l'universalisme proclamé des Lumières, en évitant l'injonction du *pour* ou du *contre*⁵. En prolongeant cet acquis, notre approche fera ici un pas de côté. Sans nier, à l'évidence, les usages tragiques des droits de l'homme dans les guerres impérialistes ni l'usage de la « langue des droits » contre les communautés indigènes et les esclaves coloniaux, cette contribution se propose de revenir sur les objections énoncées par les *post-colonial studies*. De ce fait, nous laisserons de côté l'approche des sources et des textes des déclarations pour privilégier l'analyse des arguments. Il ne s'agit évidemment pas de reconduire sans médiation les Déclarations aux seuls philosophes qui ont inspiré, lors des délibérations préparatoires, leurs rédacteurs. Sans adopter la lecture (paradoxalement) idéaliste de Jonathan Israël⁶, nous suivrons le raisonnement des post-coloniaux qui affirment l'existence d'une filiation intellectuelle entre Locke, Montesquieu ou Rousseau et les délibérations préparatoires aux déclarations américaine et française – en laissant de côté Condorcet, dont la contribution directe fut pourtant la plus importante. Nous ne pourrons faire droit ni aux questions classiques sur la généalogie intellectuelle complexe des droits de l'homme, ni au « travail déclaratoire »⁷, ni à la dimension performative des déclarations, qui ne sont curieusement jamais abordés par les auteurs des études post-coloniales que nous avons recensés.

Le lien entre le lieu d'origine de la réflexion sur les droits de l'homme et sa portée mérite d'abord un examen approfondi (I) : doit-on établir une corrélation stricte entre l'origine européenne de la philosophie des droits de l'homme et le déni d'une portée universelle de ces

⁵ Antoine Lilti, « Le défi colonial et la mondialisation des Lumières », in *L'Héritage des Lumières*, Paris, Seuil, 2019, chapitre 1. Voir également Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment, Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford University Press, 2009, en partic. l'introduction des éditeurs.

⁶ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013. Voir la critique d'Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 64, n° 1, 2009, p. 171-206 ; et Dan Edelstein, « A Response to Jonathan Israël », in *Self-Evident Truths ? Human Rights and the Enlightenment*, ed. Kate E. Tunstall, NY, Bloomsbury, 2012, p. 127-135.

⁷ *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, S. Rials éd., Paris, Hachette, « Pluriel », 1988. Voir aussi Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, qui insiste sur les différences entre le contexte américain et le contexte français.

droits ? L'octroi des droits dépend-il de certaines conditions, comme le développement de la raison – ce qui supposerait un processus préalable de « civilisation » ? En second lieu, il conviendra de faire droit aux réflexions sur la propriété privée. Les études post-coloniales évoquent en effet la justification de la colonisation au nom de l'argument de la sédentarisation et de la « plantation », qui aurait servi à exproprier les peuples nomades de leurs terres. Les Déclarations, en justifiant le droit de propriété au nom des droits sacrés et inaliénables de l'homme, n'auraient fait que conforter cette justification. Il convient donc de revenir sur la question délicate de la propriété opposée aux usages des peuples « sauvages » ou « barbares » qui utilisaient en commun terres et troupeaux. L'« individualisme possessif » a-t-il nécessairement imprégné l'esprit des Déclarations au point de justifier la dépossession des nations sans Etat ni droit de propriété (II) ? Enfin, l'accusation la plus puissante de certains auteurs associés au courant des études post-coloniales concerne la colonisation et l'esclavage. Il s'agira donc de mettre à l'épreuve l'argument selon lequel la défense du droit de résistance à l'oppression contre la tyrannie des souverains européens n'a pas pu servir à lutter en faveur de l'indépendance des colonies et de l'émancipation des esclaves. La « réduction contextualiste » (l'idée selon laquelle la philosophie des droits de l'homme est invalidée car elle a été établie au sein de grandes puissances coloniales, au moment même de leur expansion) est-elle illusoire (III) ?

I. Naturalité, universalité, européanité

Parfois associées aux théories post-modernes⁸, les théories post-coloniales ne se contentent pas de propos généraux sur les effets pervers du sentiment de supériorité des Européens, issu de la bonne conscience des Lumières. Elles se demandent également, de manière récurrente, *qui est l'homme des Droits de l'homme* déclarés au XVIII^e siècle. La lecture du soupçon s'appuie sur des faits évidents : les « droits » ne furent pas d'emblée inclusifs dans leur application. La conclusion est immédiate : l'idéal des droits de l'homme – celui de l'accès à l'égalité, à la sécurité, à la propriété, à la résistance à l'oppression – serait immédiatement trahi par l'exclusion de certains groupes de la jouissance de ces droits. A l'instar des conquérants hispano-portugais du Nouveau Monde, les philosophes et leurs disciples auraient introduit une hiérarchie entre l'homme blanc catholique ou protestant et l'Amérindien, réservant au premier les privilèges des lois naturelles et des droits naturels (parfois confondus). Aussi les déclarations des révolutionnaires américains ou français se seraient-elles soldées par le déni de la possibilité, pour certaines cultures parfois identifiées à certaines « races », de bénéficier de la protection des droits de l'homme : au XVIII^e siècle, les droits de l'homme sont ceux de l'homme blanc, de l'Européen, mais ne concernent en rien les peuples colonisés ou les esclaves des colonies américaines ou françaises ; ils n'affectent pas les peuples considérés comme « sauvages » ou « barbares », car il est nécessaire d'avoir accompli les « progrès de l'esprit humain » pour devenir sujet des droits de l'homme. La raison est alors considérée non comme un attribut universel de l'humanité, mais comme l'apanage de certains : les Européens qui, s'estimant « civilisés » auraient le privilège des droits créés par leur civilisation. L'idée de

⁸ José A. Lindgren Alves, « The Declaration of Human Rights in Postmodernity », *Human Rights Quarterly*, Vol. 22, No. 2 (May, 2000), p. 478-500.

« perfectibilité » participerait de cette vision des choses : seuls ceux qui actualisent leur perfectibilité et développent leurs facultés dans un modèle linéaire du progrès de l'esprit humain mériteraient d'être titulaires des droits (d'où l'exclusion des peuples non européens jugés « barbares » ou « sauvages », au même titre que l'exclusion des femmes).

Cette critique peut être interprétée, au fond, comme une nouvelle version de la critique marxienne, malgré les critiques récurrentes adressées par les auteurs des *post-colonial studies* à la philosophie marxiste de l'histoire et à son progressisme jugé naïf : l'homme des droits de l'homme n'est plus l'individu de la société civile⁹, le *bourgeois* membre des classes possédantes qui conçoit sa liberté sur le modèle de la propriété ; c'est l'homme blanc, le maître, le propriétaire d'esclaves éventuellement chrétien qui conçoit sa liberté comme l'envers de la servitude des autres. Ainsi la *Contre-Histoire du Libéralisme* du philosophe marxiste Domenico Losurdo trouve-t-elle de nombreux échos dans les articles des théoriciens post-coloniaux : pour les seconds comme pour le premier, la tradition « libérale » des Lumières aurait défendu la pleine jouissance des droits civils comme privilège réservé à une minorité. La « communauté des hommes libres » connaîtrait des bornes raciales et sociales rigoureuses¹⁰.

Quelle est donc l'originalité de la critique post-coloniale des droits de l'homme ? Elle attire l'attention, non sur le fondement ni sur la liste des droits, mais sur la question de leur application : sa cible est l'usage du concept de « civilisation » issu des Lumières, ainsi que le rôle pervers de l'universalisme et de l'abstraction, interprétés comme un déni des rapports de force en situation. Dans tous les cas, le chef d'accusation des écrivains post-coloniaux contre les Lumières et les droits de l'homme est double : il est à la fois d'avoir été la justification idéologique a posteriori de l'oppression coloniale et d'avoir contenu les germes de telles pratiques, à travers leur prétention universaliste et civilisatrice.

La première objection porte sur l'usage pernicieux du schème et de l'idéal de la « civilisation ». Dans un article intitulé « Postcolonial Approaches to Human Rights », Owen Brown (doctorant au Département de Sciences politiques de Northwestern University) dénonce avec ardeur le constitutionnalisme des Lumières : de son fait, les droits des citoyens européens et américains furent garantis au prix de ceux des non-Européens, en particulier des peuples colonisés¹¹. La croyance en un processus de civilisation a été utilisée par les Européens pour différer indéfiniment la reconnaissance des droits. Seuls les peuples dits « civilisés » furent alors considérés comme pleinement humains – quand bien même ces « civilisés » se comportaient par ailleurs en « barbares », réduisant les peuples indigènes à l'état de « sous-hommes ». Selon Vivienne Jabri, ce caractère toujours différé de l'octroi des droits a été étayé par « la dichotomie de la modernité et des traditions, de la civilisation et de la barbarie, de la liberté et de la non-liberté », le premier item de chaque binôme étant perçu comme

⁹ Marx, *Sur la question juive* (1843), trad. J.-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006. Certaines lectures récentes ont récusé toute caricature de la position marxienne et en ont restitué la subtilité (Voir Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le Procès des droits de l'homme*, op. cit., p. 215-254).

¹⁰ Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013, p. 112.

¹¹ Voir aussi Boaventura de Sousa Santos, « Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges », 2007, p. 9. Accessible at <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/AbyssalThinking.pdf>.

caractéristique du citoyen ou sujet « libéral », reproduisant ainsi un discours « racialisé, culturaliste et sexiste »¹². Dès lors, la plupart des auteurs en tirent la conclusion selon laquelle les droits de l'homme ne sont qu'un instrument au service du désir de domination, puisque l'Occident s'octroie le droit de juger du niveau de « civilisation » des peuples en développement¹³.

La deuxième critique des post-coloniaux dénonce le caractère abstrait, métaphysique et individualiste, du sujet des droits de l'homme. La catégorie d'homme elle-même s'avère suspecte : elle constitue une forme d'aveuglement à l'égard du problème de la « race » autant que du « genre ». Julia Suarez-Krabbe (Post-doctorante en « Intercultural Studies » à Roskilde University, Danemark) affirme ainsi que la défense des droits de l'homme méconnaît l'information de l'humain par ces deux catégories : « *the category 'man' characteristically ignores race and naturalizes gender* »¹⁴. Les tentatives pour extraire les droits de l'homme de leur contexte d'origine impérialiste sont jugées insuffisantes¹⁵. Aussi Julia Suarez-Krabbe utilise-t-elle l'œuvre de Franz Fanon et la distinction entre « zone d'être » et « zone de non être » pour poser que les droits ne protègent pas ceux qui sont « construits » contre les normes dominantes, ou que les droits « exigent », c'est-à-dire supposent, des victimes opprimées ou exploitées¹⁶. Une démarche analogue se fait jour dans l'article récent de Nelson Maldonado-Torres (Associate Professor en Comparative Literature à Rutgers University), « On the Coloniality of Human Rights », qui invoque Franz Fanon ou Aimé Césaire pour mieux démystifier la généalogie sentimentaliste de Lynn Hunt¹⁷. Aux yeux des post-coloniaux, trouver une place pour l'homme et ses droits, entre Dieu et la Nature, supposa de créer une nouvelle catégorie : les *damnés* de la terre¹⁸.

Dès lors, si les droits de l'homme « européens » ne peuvent être d'aucun secours dans les luttes anti-coloniales¹⁹, deux réponses semblent envisageables : assumer le relativisme ou le « culturalisme » éthique et politique, en prônant une approche des droits de l'homme enracinée dans les pratiques culturelles locales, africaines ou asiatiques ; défendre un universalisme jugé plus authentique, dont les sources seraient non chez les Philosophes mais dans les révoltes d'esclaves.

¹² Vivienne Jabri, *The Postcolonial Subject: Claiming Politics/Governing Others in Late Modernity*, New York, Routledge, 2013, p. 3.

¹³ Eve Darian-Smith et Peter Fitzpatrick, « Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction », in E. Darian-Smith et P. Fitzpatrick (eds.), *Laws of the Postcolonial*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, p. 1-15.

¹⁴ Julia Suarez-Krabbe, « The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective », in *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Nikita Dhawan éd., Opladen, Barbara Budrich Publishers, 2014, p. 211-226, ici p. 215.

¹⁵ Voir la critique de Costas Douzinas, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Oxford, New York, Routledge-Cavendish, 2007.

¹⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁷ Lynn Hunt, *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, trad. S. Klelman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2013.

¹⁸ Nelson Maldonado-Torres, « On the Coloniality of Human Rights », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 114, 2017, p. 117-136.

¹⁹ La désaffection progressive à l'égard des droits de l'homme dans les luttes anti-coloniales semble avérée entre les années 1940-50 et les années 1960-70. Voir Roland Burke, *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2010.

La première voie défendant l'autonomie, voire l'autochtonie des traditions de pensées non occidentales, est notamment défendue par un Professeur de droit au Sénégal à Emory University, Abdullahi Ahmed An-Na'im, qui donne pour titre à l'un de ses récents articles : « *The Spirit of Laws is not Universal. Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights* »²⁰. L'argumentaire est subtil : peu importe à l'auteur que Montesquieu ait ou non directement contribué à l'idéologie coloniale des droits de l'homme. Quoi qu'il en soit, les idées du philosophe ont contribué à inspirer une certaine vision de la « mission civilisatrice » de l'Europe et à encourager la manière dont les Etats-nations européens ou nord-américain se sont sentis autorisés à imposer un modèle stato-centré, coercitif et bureaucratique des droits de l'homme. Pourtant, les disciples de Montesquieu auraient dû être plus sensibles à son concept d'« esprit des lois » qui permettait précisément de définir une forme de relativisme juridique : tout ordre juridique dépend, pour sa signification même, de la différence des cultures. Les droits de l'homme eux-mêmes doivent se définir contextuellement, en situation²¹.

La seconde voie, visant à restituer un universalisme authentique, s'éclaire à la lumière d'un excellent article de Siba N. Grovogui (Professeur au Africana Studies and Research Center de Columbia University), qui souligne que les colonisés disposaient de leurs propres notions des droits de l'homme – notions intégrées à leurs principes révolutionnaires tout comme dans la Constitution élaborée durant la Révolution haïtienne²². Laurent Dubois avait d'ores et déjà établi l'originalité de la révolution haïtienne en récusant la théorie de la « contagion » des idées révolutionnaires depuis le continent²³. Siba N. Grovogui lui emboîte le pas : alors que le sujet de la Déclaration d'indépendance et de la Déclaration française n'était nullement l'homme défini par ses capacités physiques et ses facultés mentales mais un propriétaire défini par sa race et sa classe, aspirant à « dominer d'autres hommes », alors que les Déclarations usèrent sans cesse de techniques linguistiques et de procédés rhétoriques qui permettent l'auto-référentialité et donc l'exclusion voire la répression des « autres » (esclavisés, colonisés, déportés, racisés), les révolutionnaires haïtiens surent « déracialiser » l'agentivité politique et dénoncer l'ontologie raciale des Lumières afin de résister à l'oppression. Siba N. Grovogui mentionne les articles de la Constitution haïtienne qui récusent toute référence à la couleur de la peau (art. 14), et abolissent les titres, avantages et privilèges autres que ceux qui viendrait du service rendu à la liberté et à l'indépendance (art. 3). L'auteur souligne encore que la Constitution donna égal accès à la propriété aux *anciens libres* et aux *nouveaux libres* (esclaves émancipés) et reconnut l'égale dignité de tous les hommes, tout en mettant en place des

²⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, « *The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights* », *Tilburg Law Review*, Vol. 21, Issue 2, Oct. 2016.

²¹ Voir Catherine Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999, p. 39-46.

²² Siba N. Grovogui, « To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions », *Indiana Journal of Legal Studies*, 18 (1), 2011, p. 41-63.

²³ Voir Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 2004.

systèmes de protection des femmes et des enfants. Inspirés par les préceptes de liberté, d'égalité, de justice, les esclaves noirs « produisirent des notions universelles des droits »²⁴.

A cet égard, Siba N. Grovogui dévoile l'originalité de la Constitution d'Haïti et son affirmation d'un véritable universalisme, plus inclusif que celui qu'avaient promu les révolutionnaires américains ou français. A ses yeux, les anciens esclaves comprenaient mieux ce que signifiait « être une personne » plutôt qu'un sujet de droit, soit une entité biologique dont les facultés élémentaires devaient être protégées. Là où les révolutionnaires américains promurent la vie, la liberté et la poursuite du bonheur, là où les Français firent droit à la liberté, à l'égalité et à la fraternité, les esclaves cherchèrent à institutionnaliser les libertés les plus « basiques ». Celles-ci peuvent se concevoir positivement comme intégrité du corps et de l'esprit, ou négativement comme liberté à l'égard de toute forme d'oppression ou d'exploitation. La supériorité de cette conception tiendrait en particulier au dépassement d'une vision étroite des droits civils et politiques et à l'invention d'une conception inédite des droits sociaux. L'explication de l'auteur est la suivante : pour les Français, le sujet serait le citoyen, pour les Américains l'individu, dans les deux cas l'agent souhaitant protéger ses droits contre les abus de pouvoir du gouvernement. Or comme en Haïti les esclaves n'avaient jamais bénéficié de la protection du droit, le but de la Constitution fut avant tout de garantir ce qui était nécessaire à la vie, ce pourquoi la Constitution inclut des dispositions en faveur de l'enfant illégitime, de l'orphelin, ou de la femme divorcée et abandonnée – dispositions normalement exclues de l'ordre constitutionnel. Les droits de l'homme en Haïti reposaient sur ce que Grovogui a appelé « la politique instinctive », à savoir l'émotion sans retenue qui caractérise ceux qui vivent dans l'élément de la corporéité et de la nature²⁵.

Tous ces arguments sont extrêmement précieux, mais doivent-ils faire conclure à l'avènement d'une voie non occidentale des droits de l'homme ? Faut-il renverser l'arrogance ethnocentrique européenne et décerner la supériorité intellectuelle et morale aux esclaves qui, quoique dépourvus d'éducation, ont su parvenir à la protection des femmes et à l'invention des droits sociaux – ce que les révolutionnaires américains et français, bardés de leurs références livresques, auraient été incapables de faire ? Une telle relecture de l'histoire peut être appauvrissante. Elle risque de confondre la réflexion sur la nature et la teneur des droits et l'analyse de leur champ d'application. Car l'universalité des droits naturels s'entend de Locke à Condorcet *sans distinction de race* : il s'agit plutôt d'envisager l'homme comme un être sensible, doté de besoins fondamentaux, qui use de sa raison pour les satisfaire.

II. Propriété et communalité

Le second enjeu de la discorde concerne le droit de propriété associé à une certaine conception de la société policée. Un article de Judith Schacherreiter, Privatdozentin à l'Université de Vienne, rappelle ainsi que le passage de l'état de nature à l'état civil ou de l'état « sauvage »

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Siba N. Grovogui, « Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse », 2006, http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc_papers.

à l'état de civilisation, chez les penseurs des Lumières, suppose la garantie de la propriété privée afin de se protéger des déprédations des monarques et contribuer au progrès de la civilisation. Ainsi, l'appropriation privative de terres autrefois partagées en commun ferait l'objet d'éloges unanimes de Grotius et Locke à Rousseau et Kant. Comme de nombreux exégètes récents l'ont relevé, la théorie lockienne de la propriété comporte des conséquences notables sur l'appropriation de l'Amérique²⁶. Appliquant les théories de Dipesh Chakrabarty à l'histoire de l'agriculture mexicaine, l'auteure soutient que la généralisation du régime de la propriété associée à la colonisation fut très préjudiciable aux formes d'utilisation des terres par les communautés amérindiennes, considérées comme archaïques. Considérés par les philosophes des Lumières comme des êtres non civilisés, les peuples autochtones des Amériques furent contraints de privatiser leur propriété. J. Schacherreiter dénonce l'imposture : au lieu d'être considéré comme une forme de propriété parmi d'autres, l'usage commun des terres fut réduit à un statut d'antécédent dans un espace dénué de loi et de culture nommé « état de nature »²⁷. L'argumentation se retrouve peu ou prou chez un sociologue de l'Université de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos, militant altermondialiste, selon lequel le mode de vie moderne ou « civilisé » n'a pu prévaloir que par la disparition des modes de subsistance traditionnels²⁸. Aux Amériques et en particulier au Mexique, cette croyance entraîna la dépossession massive de terres précédemment détenues par les populations autochtones.

Il reste que cette critique revient à confondre les effets destructeurs de la colonisation et ceux des théories philosophiques qui ne la défendirent pas. Les théories de la « plantation » à l'origine du droit de propriété ont certes pu être instrumentalisées dans le contexte d'une défense idéologique de l'empire britannique²⁹ ; mais elles n'expliquent en rien le phénomène. Surtout, dans le contexte de la menace absolutiste, la propriété individuelle a été défendue face aux risques tyranniques d'abus de pouvoir – ce qui explique, comme le souligne Pierre Crétois, que la doctrine de la propriété de soi de Locke ait été reprise par Sieyès en préambule de sa Déclaration des droits de l'homme et du citoyen³⁰. Enfin, il serait abusif d'extrapoler le paradigme lockien en dénonçant la pseudo-philosophie des droits de l'homme qui sacralise la propriété privée au nom de l'idéal de civilisation³¹. Comme l'ont notamment montré

²⁶ Barbara Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Oxford, Clarendon Press, 1996 ; Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Boaventura de Sousa Santos, « Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge », art. cit., 2007.

²⁹ Voir Anthony Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492–1830*, New Haven, Yale University Press, 1998.

³⁰ L'article 5 de son projet de déclaration stipule que « Tout homme est seul propriétaire de sa personne (...) cette première propriété est inaliénable » (Pierre Crétois, *Le Renversement de l'individualisme possessif*, Paris, Garnier, 2015, p. 75, p. 270-273).

³¹ « *Common usage of land was not understood as an alternative form of land tenure by philosophers of the Enlightenment; instead, it was viewed as land in a state of « not yet property », awaiting its appropriation and propertization* » (Judith Schacherreiter, « Propertization as a Civilizing and Modernizing Mission: Land and Human Rights in the Colonial and Postcolonial World », art. cit., p. 230).

Stéphane Rials et Marcel Gauchet, les débats préparatoires témoignent de controverses profondes relatives à l'insertion de la propriété privée dans la liste des droits³².

III. Liberté politique, servitude civile ?

Enfin, contre les idéaux des droits de l'homme, leurs inspirateurs et leurs rédacteurs, un dernier argument semble dirimant : l'idée d'humanité associée à la rationalité et à la moralité devait mécaniquement conduire à exclure les esclaves du champ de juridiction des droits. Les études post-coloniales décèlent l'hypocrisie d'un discours fondé sur les principes de justice, de liberté et de tolérance qui servirait, comme jadis le message évangélique, à condamner les coutumes traditionnelles ou les croyances irrationnelles – justifiant ainsi la colonisation³³. Tel serait le péché originel des Lumières : la théorie traditionnelle des droits de l'homme et ses applications ne seraient d'aucune valeur dès lors que les droits de certains groupes auraient été omis. La critique évoque alors le silence complice sinon la collusion idéologique des Lumières. En luttant contre le despotisme « at home », les philosophes (Locke ou Rousseau notamment) et les révolutionnaires occultèrent l'usage civil, et non politique, de la catégorie d'esclavage, ou – pire encore – le naturalisèrent en Asie et en Afrique (Montesquieu). *In fine*, l'émancipation des esclaves ne doit rien aux idées des philosophes ; elle procède purement et simplement des luttes violentes des esclaves et de l'abolitionnisme noir³⁴.

Or là encore, il s'agit pour une part d'un malentendu. La critique a jadis été réfutée par Sankar Muthu, qui a restitué dans toute leur vigueur les critiques radicales de la domination européenne et de l'esclavage produites par de nombreux philosophes des Lumières, qui articulèrent une conception unitaire de la nature humaine et une reconnaissance de la diversité culturelle : l'universalisme de Rousseau, de Diderot ou de Kant n'avait rien d'un rationalisme naïf³⁵. Comme le rappellent également Jean Ehrard ou Marcel Dorigny, il serait absurde de restituer une version monolithique des Lumières et d'incriminer les philosophes comme Locke, Montesquieu ou Rousseau qui, quoiqu'anti-esclavagistes, n'étaient pas abolitionnistes³⁶. Le philosophe Jean-Louis Pranchère l'a récemment rappelé : l'idée des droits de l'homme a suscité des discours et des associations abolitionnistes et a finalement conduit la Convention à abolir l'esclavage (abolition amplement fêtée en France). Le blocage observé sous la Révolution contre les droits des femmes n'a pas été si fort pour l'esclavage : en dépit de l'intense lobbying

³² Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 235-240 (voir aussi les travaux de Y. Bosc et F. Gauthier).

³³ Owen Brown, « Rights from the Other Side of the Line: Postcolonial Perspectives on Human Rights », *Politikon*, n°25 ; Frederick Cowell, « Defense Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament », in N. Dhawan (ed.), *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Leverkusen, Barbara Budrich, 2014, p. 261-275. Voir aussi David B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1966 (réédition 1988).

³⁴ Robin Blackburn, « Slavery, Emancipation and Human Rights », in *Self-Evident Truths ? Human Rights and the Enlightenment*, *op. cit.*, p. 137-155, ici p. 138-139. Voir aussi du même auteur *The Overthrow of Colonial Slavery*, Londres, Verso, 1988. Il faut ajouter que, d'un point de vue historique, on ne peut sans doute assigner aux résistances des esclaves la seule origine des idées abolitionnistes (David Geggus, « Rights, Resistance and Emancipation: A Response to Robin Blackburn », in *Self-Evident Truths ?*, *op. cit.*, p. 157-167).

³⁵ Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

³⁶ Bernard Gainot, Marcel Dorigny, Jean Ehrard *et al.*, « Lumières et esclavage », *Annales historiques de la Révolution française*, 2015/2, n° 380, p. 149-169.

des négriers et des colons, en dépit des prudents qui voulaient des mesures graduelles, l'abolition a été décidée en février 1794, pas seulement pour des raisons d'intérêt militaire (Saint-Domingue où l'abolition a déjà eu lieu, la guerre contre les Britanniques, etc.). Il serait absurde de superposer le modèle des esclavagistes britanniques et des conventionnels français. Dans la diversité de ses formes, la philosophie des droits de l'homme n'a pas suffi à faire disparaître l'exploitation raciale ; elle n'a pas pour autant servi à la justifier. Pas plus que la « raison cartésienne », la « raison des Lumières » n'était intrinsèquement porteuse de schèmes dichotomiques ou hiérarchiques aptes à servir la « raison coloniale ». Ni les catégories binaires (inférieurs/supérieurs), ni les évolutions linéaires (de la barbarie à la civilisation), ne caractérisent uniformément les défenseurs des libertés civiles et politiques qui inspirèrent les déclarations.

Au-delà de ces exemples privilégiés, il faudrait revenir au concept même de « nature humaine » dont découlent les droits de l'homme afin de montrer que toute exclusion circonstancielle ne peut invalider le concept. Soutenir que la politique des droits de l'homme échoue parce que sa « référence » est le « mâle blanc » associée à une catégorie normative « d'humain »³⁷ suppose un usage vicié du concept de « référence ». Pour ne mentionner qu'un exemple célèbre, Condorcet est sans ambivalence en affirmant l'égale liberté de tous, femmes et esclaves compris : « Ou aucun individu de l'espèce humaine n'a de véritable droit, ou tous ont les mêmes »³⁸. Les défaillances historiques notamment liées au poids du lobby colonial en France ne changent rien au fond : il revient à « l'humanité » elle-même de garantir le « droit à avoir des droits »³⁹. Dans cet esprit, les travaux d'Etienne Balibar ont montré le sens qu'il convenait de donner à l'identification de la citoyenneté à l'humanité dans la proposition de l'égaliberté⁴⁰. Tout en dénonçant les contradictions internes de l'universalisme, les refoulements, les dénégations voire les répressions auxquelles il peut donner lieu, E. Balibar a rendu manifeste le potentiel critique persistant des droits de l'homme. Comme le souligne un article récent, la critique marxienne peut être surmontée en faisant valoir le potentiel insurrectionnel et anti-hégémonique des déclarations⁴¹. Dans le même esprit, Habermas a su répondre aux critiques post-coloniales en arguant du fait que les droits de l'homme sont des « standards » qui doivent moins à l'arrière-plan culturel particulier de la civilisation occidentale qu'à la tentative de répondre aux défis des temps modernes⁴². En récusant l'idée selon laquelle les cultures holistes d'Asie ou d'Afriques seraient essentiellement rétives à la logique individualiste des droits de l'homme, Habermas rappelle que ces droits peuvent parfaitement protéger une éthique tournée vers la communauté. Ce qui importe est plutôt que l'ordre juridique moderne dont les droits de l'homme sont le pilier repose sur les « nécessités de fonctionnement des sociétés

³⁷ Julia Suarez-Krabbe, « The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective », art. cit., ici p. 211.

³⁸ Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790).

³⁹ Arendt, *L'Origine du Totalitarisme*, op. cit., p. 602.

⁴⁰ Etienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Essais politiques, 1989 (rééd. PUF, 2010).

⁴¹ Etienne Balibar, « Une critique marxienne des droits de l'homme est-elle encore possible » ? *Raison publique*, février 2016, <http://raison-publique.fr/article806.html#nb8>. Voir également l'article séminal de Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83 et le numéro spécial d'*Esprit* consacré à Claude Lefort dirigé par J. Lacroix et M. Foessel (Juin 2019).

⁴² Jürgen Habermas, « De la légitimation par les droits de l'homme », *Éthique publique* [En ligne], vol. 1, n° 1, 1999, mis en ligne le 17 janvier 2017.

économiques qui ont besoin des décisions décentralisées de multiples acteurs indépendants »⁴³. A cet égard, il serait malvenu d'arguer de la prééminence des droits culturels sur les droits individuels pour conforter l'autoritarisme et le paternalisme, ou de critiquer les droits de l'homme pour mieux justifier les atteintes aux droits fondamentaux et aux libertés « à l'occidentale ». Habermas fait la part des choses : d'un côté, « la compréhension des droits de l'homme doit être libérée du poids métaphysique de l'acceptation d'un individu donné avant toute socialisation arrivant pour ainsi dire au monde avec des droits innés »⁴⁴. De l'autre, les droits humains refondés sur une base politique (alliés à la souveraineté populaire) peuvent toujours servir les luttes d'émancipation en faveur de l'autonomie.

*

Depuis le début du XIX^e siècle, les Lumières comme récit de l'avènement de la modernité européenne sont soupçonnées de jouer le rôle d'idéologie. Marx avait accusé la bourgeoisie montante d'avoir sanctuarisé ses valeurs et naturalisé ses désirs dans des droits prétendument inaliénables et imprescriptibles. Le procès des Lumières, désormais, ne reprend plus l'antienne marxiste : mais la critique, sur le fond, n'est pas si différente. Dénonçant le privilège que s'octroie lui-même l'homme blanc, le citoyen statutaire, le colon sans état d'âme, la critique post-coloniale dénonce le jeu de masques qui conduit les inspireurs et les rédacteurs des Déclarations à sombrer dans une défense naïve ou étroite de la lutte contre l'oppression, qui omet l'essentiel de l'humanité de son ambition théorique et pratique. Elle décèle les compromissions navrantes des Lumières avec une pensée racialisante, qui ne condamne que mollement les exactions coloniales, voire contribue à les renforcer. Elle conspue le faux humanisme et le cosmopolitisme de façade qui auraient conforté l'impérialisme et rejeté hors de l'histoire les peuples non européens⁴⁵. Les études post-coloniales n'incriminent pas seulement l'usage des droits de l'homme à une époque déterminée, celle de leur émergence et de la domination coloniale contemporaine ; elles s'en prennent à l'esprit des Lumières en général, en tant que ces dernières contribuent encore, d'une manière ou d'une autre, à justifier la domination néo-coloniale et raciste. La politique contemporaine des droits de l'homme menée avec arrogance par l'Occident, et en particulier les Etats-Unis, sert alors de témoin. N'étant qu'une nouvelle version de l'idéologie impériale appuyée sur l'idée de « mission civilisatrice », elle atteste de ce que le ver était dans le fruit : les Lumières furent d'emblée oppressives et le mot d'ordre émancipateur des Déclarations ne fut qu'une imposture. L'universel, étant toujours situé, ne pouvait que donner lieu à de fausses promesses.

Or il est toujours périlleux de reconduire à l'origine les vices observés dans l'histoire. En rétro-projetant sur les inspireurs et les rédacteurs des Déclarations tous les maux causés par l'impérialisme occidental, certains auteurs issus du courant des études post-coloniales

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

risquent à leur tour de souscrire à une vision manichéenne de l'histoire intellectuelle. Cette contribution a tenté de déceler les limites de la critique post-coloniale des droits de l'homme, afin de ne pas réduire l'héritage des Lumières à une caricature.