

CHAPITRE 1

L'universel a une adresse postale

Il y a quelque chose de presque comique dans la manière dont l'universel aime se présenter. Il arrive sans accent, sans passeport, sans odeur de pays, sans classe sociale, sans sexe, sans couleur, sans propriétaire apparent. Il se donne comme une pure abstraction, une grande idée blanche de craie posée au tableau noir de l'humanité. L'universel prétend parler depuis nulle part. C'est même sa force : s'il vient de nulle part, il peut prétendre parler à tous.

Sauf qu'en histoire, les idées ne viennent jamais de nulle part.

Elles sortent de bibliothèques, de salons, de parlements, de guerres, de révolutions, de fortunes, de crises fiscales, de conflits religieux, d'empires, de luttes sociales et de corps très concrets. Elles naissent dans des langues précises, dans des sociétés traversées par des intérêts précis, à des moments où certaines questions deviennent brûlantes et où d'autres restent soigneusement étouffées. L'universel moderne a des lieux de naissance. Il a des auteurs, des institutions, des classes sociales, des États, des imprimeurs, des tribunes, des adversaires, des bénéficiaires et des oubliés. Il a une adresse postale, même quand il fait semblant d'habiter le ciel.

Les droits humains modernes s'inscrivent dans cette contradiction. Ils prétendent désigner ce qui vaut pour tout être humain, mais leur formulation historique s'enracine dans l'Europe des Lumières, dans les révolutions atlantiques, dans l'émergence de l'individu politique, du citoyen, du sujet de droit, de la propriété privée, de la souveraineté populaire et de l'État moderne. Ce n'est pas un défaut en soi. Toute pensée naît quelque part. Le problème commence lorsque ce quelque part se prend pour le monde entier sans regarder ce qu'il laisse à la porte.

Les Lumières européennes ont produit une secousse intellectuelle majeure. Il serait stupide de le nier au nom d'une revanche critique mal digérée. Locke, Rousseau, Kant et d'autres ont contribué à déplacer le centre de gravité de la pensée politique. Ils ont interrogé l'autorité, la liberté, la raison, le contrat social, la propriété, la légitimité du pouvoir, la dignité de la personne, l'autonomie morale. Ils ont aidé à construire l'idée moderne selon laquelle le pouvoir ne peut pas se justifier uniquement par la tradition, la naissance, la force, la coutume ou la volonté divine. Il doit rendre des comptes à des êtres humains reconnus comme sujets.

Ce déplacement est immense. Il ouvre la possibilité de juger le pouvoir au nom de principes qui le dépassent. Il introduit l'idée qu'un souverain n'est pas propriétaire de ses sujets. Il prépare le terrain des déclarations, des constitutions, des droits opposables à l'arbitraire. Il permet de penser que l'individu n'est pas seulement membre d'un ordre, d'une famille, d'une corporation, d'une Église ou d'un royaume, mais porteur d'une valeur qui précède la décision politique. Cette idée reste l'une des grandes fractures de la moder-

nité. Sans elle, il devient très difficile de parler de liberté individuelle, de résistance à la tyrannie, de limitation du pouvoir, d'égalité devant la loi ou de dignité humaine.

Mais cette naissance est située. Et le mot « située » n'est pas une injure. C'est une nécessité analytique.

Locke pense la liberté dans un monde où la propriété occupe une place centrale. Rousseau imagine un contrat social capable de fonder la volonté générale, mais la communauté politique qu'il dessine reste traversée par les limites de son temps. Kant affirme la dignité rationnelle de la personne, mais son universalisme moral s'inscrit dans une Europe qui pense encore largement le reste du monde depuis une position de surplomb. Ces penseurs ouvrent des portes considérables, mais ils ne sortent pas magiquement de leur époque. Aucun philosophe ne pense depuis une station orbitale de pureté. Même les plus grands ont des meubles, des angles morts, des voisins, des préjugés, et parfois une fâcheuse tendance à confondre leur salon avec l'humanité.

Le sujet n'est donc pas de distribuer des médailles ou des gifles posthumes. La petite police morale des siècles passés est un sport fatigant, souvent stérile, et très fière d'elle-même pour un résultat généralement médiocre. Le sujet est de comprendre que l'universel moderne a été formulé à partir d'une certaine image de l'être humain : un individu rationnel, autonome, capable de contracter, de posséder, de raisonner, de participer à l'ordre politique. Un individu abstrait, souvent masculin dans les faits, souvent propriétaire ou appelé à le devenir, souvent déjà placé du bon côté des seuils sociaux.

Cet individu abstrait a permis de penser des libertés fondamentales. Il a aussi permis d'effacer beaucoup de corps qui ne correspondaient pas au modèle.

L'homme des droits n'était pas toujours l'être humain réel. Il était souvent un prototype politique.

Ce prototype a produit des textes puissants. La Déclaration d'indépendance américaine de 1776 affirme l'égalité de tous les hommes dans un cadre révolutionnaire contre la domination britannique. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 affirme la liberté, l'égalité en droits, la souveraineté nationale, la sûreté, la résistance à l'oppression, la liberté d'opinion. Ces textes ne sont pas des détails. Ils ont transformé durablement l'imaginaire politique mondial. Ils ont fourni une langue de contestation qui a largement dépassé leurs contextes d'origine.

Mais leur grandeur n'efface pas leur étroitesse initiale. La Déclaration française parle de l'homme et du citoyen dans une société où les femmes ne

sont pas citoyennes à part entière. La Révolution américaine proclame l'égalité tout en maintenant l'esclavage dans plusieurs États. Les libertés modernes s'élaborent dans un monde où l'expansion coloniale, la traite atlantique, les hiérarchies de race, de sexe et de classe structurent encore la réalité. L'universel s'écrit avec une main, pendant que l'autre tient les clés de la plantation, du foyer patriarcal, de l'atelier, de la colonie ou du comptoir commercial.

Ce n'est pas une contradiction secondaire. C'est une faille de naissance.

Les sociétés qui ont formulé les droits modernes parlaient de liberté tout en maintenant des dépendances massives. Elles parlaient de raison tout en classant les peuples selon des échelles de civilisation. Elles parlaient d'égalité tout en réservant la citoyenneté réelle à une partie restreinte de la population. Elles parlaient de propriété comme garantie de liberté, alors que l'absence de propriété condamnait des masses entières à une liberté théorique. Elles parlaient d'humanité tout en organisant des systèmes où certains humains étaient marchandises, main-d'œuvre, sujets impériaux ou présences décoratives dans le grand récit du progrès.

Il faut tenir ensemble les deux faces de cette naissance. Les Lumières ont ouvert un langage d'émancipation. Elles ont aussi porté les limites, les exclusions et les arrogances de leur monde. Les grandes déclarations ont rendu possible une critique du pouvoir. Elles ont aussi commencé par protéger surtout ceux que le pouvoir reconnaissait déjà comme sujets politiques légitimes. L'universel n'est donc pas né pur, mais fendu. Et cette fente n'est pas un accident honteux que l'on pourrait cacher sous un tapis commémoratif. Elle est l'un des moteurs de toute l'histoire des droits.

Car une idée incomplète peut devenir dangereuse pour ceux qui l'ont formulée. Une fois qu'un texte affirme que les êtres humains naissent libres et égaux en droits, il devient plus difficile d'expliquer pourquoi certains êtres humains doivent rester esclaves, silencieux, mineurs politiques, colonisés ou exclus. La contradiction ne détruit pas immédiatement l'ordre ancien. Elle crée une brèche. Et dans l'histoire, les brèches comptent parfois plus que les proclamations.

La contradiction la plus brutale est celle de l'esclavage. Elle est si massive qu'elle rend obscène toute lecture trop propre des déclarations modernes. Comment célébrer la liberté naturelle des hommes dans un monde où des millions de personnes sont possédées, vendues, transmises, exploitées, punies, séparées de leurs familles et réduites juridiquement à des biens ? Comment proclamer l'égalité tout en construisant des économies entières sur la négation absolue de cette égalité ? Comment invoquer la dignité humaine

lorsque la richesse de certaines sociétés repose sur le refus d'accorder cette dignité à ceux qui produisent leur confort ?

Les révolutions atlantiques n'ont pas supprimé d'un coup cette contradiction. Elles l'ont souvent contournée, différée, rationalisée, maquillée. Aux États-Unis, plusieurs figures fondatrices de la république possédaient des esclaves tout en parlant de liberté politique. Ce fait n'annule pas l'importance historique de la révolution américaine, mais il interdit d'en faire une icône immaculée. La liberté proclamée n'était pas universellement appliquée. Elle était structurée par une frontière raciale, économique et juridique. Ceux qui écrivaient que tous les hommes étaient créés égaux vivaient dans une société où tous les hommes n'étaient manifestement pas traités comme tels. Le par-chemin avait de grandes ambitions. La plantation avait d'autres priorités.

La France révolutionnaire n'échappe pas à ce vertige. La Déclaration de 1789 affirme des principes qui deviendront fondamentaux, mais l'empire colonial français ne disparaît pas par enchantement au moment où Paris découvre la dignité universelle. Les esclaves des colonies ne deviennent pas immédiatement les bénéficiaires évidents de cette liberté proclamée. Il faudra des luttes, des soulèvements, des rapports de force, des décisions arrachées, puis des retours en arrière. La Révolution haïtienne rappelle brutalement que les esclaves n'ont pas attendu qu'on leur accorde l'universel par politesse. Ils l'ont pris au mot. Et cette prise au mot a terrifié les sociétés qui préféraient l'universel lorsqu'il restait une formule contrôlable.

C'est là que se révèle la puissance paradoxale des droits. Un principe peut être formulé par des dominants et retourné contre eux par ceux qu'il exclut. L'idée d'égalité peut naître dans un texte qui ne l'applique pas réellement, puis devenir une arme entre les mains de ceux qui exigent son application. Les esclaves de Saint-Domingue, les abolitionnistes, les femmes, les ouvriers, les colonisés, les militants des droits civiques, les peuples autochtones et tant d'autres n'ont pas seulement demandé un supplément de compassion. Ils ont forcé les sociétés modernes à répondre à leur propre langage. Vous dites liberté ? Très bien. Alors expliquez les chaînes. Vous dites égalité ? Très bien. Alors expliquez les exclusions. Vous dites humanité ? Très bien. Alors expliquez les catégories d'humains qui n'y entrent qu'en service minimum.

L'esclavage n'est pas la seule contradiction de naissance. Les femmes, elles aussi, sont largement exclues de la citoyenneté politique moderne. Elles apparaissent dans l'humanité abstraite, mais disparaissent souvent de la souveraineté concrète. On leur reconnaît une âme, une sensibilité, parfois une influence morale, mais pas nécessairement une pleine capacité politique. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ne produit pas l'égalité politique des femmes. Olympe de Gouges répondra avec sa Déclaration des droits

de la femme et de la citoyenne, texte essentiel précisément parce qu'il montre la faille : lorsque l'universel oublie la moitié de l'humanité, il ne suffit pas de le répéter plus fort. Il faut le forcer à se regarder dans un miroir moins flatteur.

Les pauvres et les non-propriétaires, eux aussi, se heurtent aux limites du modèle. La liberté moderne est souvent pensée à travers la propriété, l'autonomie économique, la capacité à participer à la vie publique. Or ceux qui ne possèdent rien, ceux qui dépendent d'un patron, d'un propriétaire, d'un maître, d'une rente, d'un salaire de survie ou d'une charité instable découvrent vite que la liberté juridique peut cohabiter avec une dépendance matérielle écrasante. Être libre en théorie n'empêche pas d'être soumis par nécessité. La faim n'a jamais eu besoin d'un code pénal pour discipliner les corps. Elle fait cela très bien toute seule, avec une efficacité que beaucoup de régimes envieraient.

Les peuples colonisés constituent une autre limite majeure. L'Europe peut proclamer les droits, tout en gouvernant ailleurs par exception, par hiérarchie, par administration différenciée, par violence militaire, par extraction économique et par discours civilisateur. Le colonisé n'est pas traité comme un sujet politique égal, mais comme un être à administrer, convertir, éduquer, discipliner, exploiter, parfois protéger malgré lui, souvent contre lui. La fameuse mission civilisatrice fonctionne alors comme une hypocrisie parfaitement huilée : on prive un peuple de sa liberté pour lui apprendre la liberté. Il faut reconnaître à l'argument une certaine audace dans l'absurde. L'histoire humaine n'a jamais manqué de bureaucrates capables d'étrangler quelqu'un au nom de sa respiration future.

La colonisation révèle une tension durable : les droits humains peuvent servir à dénoncer la domination, mais aussi à la justifier. Lorsque l'on affirme que certains peuples ne sont pas encore prêts pour la liberté, que certaines sociétés doivent être guidées, que certaines cultures doivent être redressées, l'universel devient un instrument hiérarchique. Il ne dit plus : chaque être humain possède une dignité. Il dit : certains savent ce qu'est la dignité mieux que les autres et peuvent donc administrer le chemin qui y mène. C'est la vieille ruse du paternalisme : dominer pour émanciper, confisquer pour préparer, humilier pour civiliser.

Là encore, il ne faut pas conclure que les droits humains ne sont qu'un masque colonial. Cette conclusion serait trop paresseuse, et surtout historiquement incomplète. Les droits ont aussi nourri des luttes anticoloniales. Les colonisés se sont emparés du vocabulaire de la liberté, de la souveraineté, de l'égalité, de l'autodétermination pour contester les empires. Ils ont utilisé les contradictions des puissances coloniales comme armes politiques. Ils ont

montré que les principes proclamés dans les métropoles ne pouvaient pas rester enfermés dans les frontières confortables de ceux qui les avaient rédigés.

C'est précisément ce mouvement qui compte. Les droits humains ne sont pas faux parce qu'ils ont été mal appliqués. Ils sont dangereux pour les hypocrisies parce qu'ils peuvent être retournés contre elles. Leur naissance imparfaite ne les invalide pas ; elle les condamne à être constamment élargis, corrigés, disputés, arrachés à ceux qui voudraient les réserver à leur propre cercle.

L'erreur serait de confondre l'origine et le destin. Un idéal peut naître dans un monde injuste et devenir l'un des langages de sa contestation. Mais il ne le devient pas tout seul. Les textes ne se réveillent pas un matin avec une conscience sociale. Les déclarations ne quittent pas spontanément les cadres dorés pour aller secouer les chaînes. Il faut des luttes. Il faut des corps qui refusent leur place. Il faut des voix qui utilisent la promesse contre l'ordre qui l'a trahie.

L'histoire des droits humains n'est donc pas seulement l'histoire des philosophes, des assemblées, des constitutions et des traités. C'est aussi l'histoire de ceux qui ont obligé ces textes à signifier davantage que ce que leurs auteurs avaient prévu. Les droits n'ont pas été seulement octroyés par le haut. Ils ont été imposés par le bas, par les marges, par les exclus, par ceux que l'universel abstrait avait commodément rangés dans les annexes de l'humanité.

Les abolitionnistes ont forcé la liberté proclamée à regarder l'esclavage en face. Ils ont documenté, dénoncé, organisé, résisté, parfois au prix de leur vie. Mais les premiers acteurs de cette rupture furent aussi les esclaves eux-mêmes : par les révoltes, les fuites, les sabotages, les insurrections, les formes quotidiennes de résistance, les reconstructions communautaires, les soulèvements. L'abolition n'est pas un cadeau de la conscience européenne soudain attendrie par sa propre noblesse. Elle est le résultat d'un conflit moral, économique, politique et physique. Les dominés n'ont pas attendu que les dominants deviennent meilleurs. Heureusement. L'humanité aurait pu patienter longtemps dans le vestibule.

Les luttes féministes ont forcé l'égalité à sortir du masculin générique. Elles ont rappelé que l'universel ne pouvait pas continuer à parler d'humanité en laissant les femmes hors de la citoyenneté, de la propriété, de l'éducation, du vote, du travail reconnu, de la liberté corporelle, de la protection contre les violences. À chaque étape, il a fallu contester l'évidence sociale. Et l'évidence, en matière de domination, est souvent le nom chic de l'habitude. On appelle naturel ce que l'on ne veut pas discuter. On appelle

ordre ce que l'on veut conserver. On appelle complémentarité ce qui ressemble parfois furieusement à une distribution des places écrite par ceux qui occupent les meilleures.

Les luttes ouvrières et sociales ont forcé la liberté à descendre dans l'usine, le logement, le salaire, le temps de travail, la santé, la sécurité, l'éducation. Elles ont posé une question que les libéraux abstraits préféreraient souvent éviter : que vaut la liberté d'un individu qui doit vendre toute son énergie pour survivre ? Que vaut l'égalité formelle entre celui qui possède les moyens de production et celui qui possède seulement son corps fatigué ? Les droits sociaux ne sont pas un supplément sentimental aux droits civils. Ils rappellent que la dignité ne vit pas seulement dans les tribunaux et les constitutions, mais aussi dans les assiettes, les lits, les ateliers, les hôpitaux, les écoles et les fins de mois.

Les luttes anticoloniales ont forcé l'universel à quitter l'Europe en tant que propriétaire et à revenir vers elle comme accusation. Les peuples colonisés ont repris les mots de liberté, souveraineté, égalité, autodétermination, droits des peuples, et les ont opposés aux empires qui prétendaient incarner la civilisation. Ce retournement est fondamental. Il montre que l'universel n'appartient jamais définitivement à ceux qui l'ont formulé les premiers. Une fois lancé dans l'histoire, un principe peut voyager, muter, se retourner, s'enrichir, devenir ingouvernable. Les empires voulaient exporter la civilisation ; ils ont parfois exporté les mots qui serviraient à les juger. L'ironie historique a de ces élégances qu'aucun ministère ne contrôle vraiment.

Les peuples autochtones ont, de leur côté, obligé les droits humains à interroger leurs propres catégories. L'individu abstrait ne suffit pas toujours à penser les terres, les langues, les mémoires, les cosmologies, les liens collectifs, les transmissions, les formes d'appartenance qui ne se réduisent pas à la propriété privée ou à la citoyenneté nationale. La dignité n'est pas seulement une affaire de libertés individuelles ; elle peut aussi passer par la survie d'un peuple, la protection d'un territoire, la continuité d'une langue, la reconnaissance d'un mode de vie. Là encore, l'universel doit apprendre qu'il n'est pas universel parce qu'il simplifie tout, mais parce qu'il accepte de se confronter à ce qu'il ne comprenait pas encore.

Les mouvements des droits civiques ont rappelé que l'égalité juridique ne suffit pas lorsque les institutions, les pratiques, les violences sociales, les exclusions économiques et les imaginaires collectifs maintiennent des hiérarchies. Une loi peut changer plus vite qu'un regard. Une constitution peut proclamer plus vite qu'une société n'accepte. L'histoire des droits est aussi celle de cet écart entre norme et réalité, entre victoire juridique et résistance so-

ciale, entre reconnaissance officielle et humiliations quotidiennes. Les droits ne deviennent pas réels parce qu'un texte les annonce. Ils deviennent réels lorsqu'ils modifient effectivement la vie de ceux qui en étaient privés.

Il faut donc renverser le récit habituel. Les droits humains ne sont pas une lumière pure descendue des sommets de la pensée européenne vers les peuples reconnaissants. Ils sont un champ de bataille. Un langage disputé. Une promesse incomplète que les exclus ont sans cesse forcée à s'agrandir. Les philosophes ont formulé des principes. Les assemblées ont voté des textes. Les États ont signé des conventions. Mais ce sont souvent les oubliés qui ont donné à ces principes leur portée réelle, parce qu'ils avaient dans leur chair la preuve que l'universel proclamé ne suffisait pas.

Cette histoire oblige à une prudence double. D'un côté, il serait absurde de rejeter les droits humains au motif de leur origine occidentale ou de leurs contradictions initiales. Beaucoup d'outils d'émancipation sont nés dans des mondes imparfaits. Un scalpel forgé dans un mauvais atelier peut tout de même couper juste. De l'autre, il serait dangereux de les sanctifier comme s'ils étaient naturellement purs, neutres, évidents et universellement acceptés. Leur histoire montre qu'ils ont toujours été pris dans des rapports de force, des exclusions, des réinterprétations et des luttes.

L'universel n'est pas un état. C'est une tension.

Il n'est pas donné une fois pour toutes par une déclaration, une constitution, une institution ou une puissance qui s'autoproclame gardienne de la civilisation. Il se construit dans l'affrontement entre ce qui est proclamé et ce qui est vécu. Il avance lorsque ceux qui étaient absents du texte y entrent de force. Il recule lorsque ceux qui le possèdent institutionnellement le transforment en marqueur de supériorité. Il devient vivant lorsqu'il accepte d'être contesté par ceux qu'il prétend inclure.

Voilà pourquoi il faut commencer par cette adresse postale. Non pour réduire les droits humains à leur lieu de naissance, mais pour refuser qu'ils se déguisent en vérité sans histoire. Un idéal qui oublie d'où il vient devient vite arrogant. Un idéal qui assume son origine peut devenir plus honnête. Il cesse de se prendre pour une parole tombée du ciel et accepte de devenir ce qu'il aurait toujours dû être : une construction collective, conflictuelle, inachevée.

Les droits humains ne sont pas nés universels. Ils le deviennent seulement lorsqu'on les arrache à leurs propriétaires initiaux.

Et c'est précisément ce qui dérange les pouvoirs : un principe vraiment universel finit toujours par se retourner contre ceux qui voulaient l'utiliser à usage limité.