Les expériences d'injustice et la fonction émancipatrice des droits de l'homme

Mongi Serbaji

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/revdh/11336>

DOI : [10.4000/revdh.11336](https://doi.org/10.4000/revdh.11336)

ISSN : 2264-119X

Éditeur

Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux

Référence électronique

Mongi Serbaji, « Les expériences d'injustice et la fonction émancipatrice des droits de l'homme », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 19 | 2021, mis en ligne le 05 mars 2021, consulté le 31 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/11336> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revdh.11336>

Ce document a été généré automatiquement le 31 mars 2021.

Tous droits réservés

Les expériences d'injustice et la fonction émancipatrice des droits de l'homme

Mongi Serbaji

Introduction

- 1 La quête humaine de l'émancipation est sans doute plus ancienne que n'importe quelle énonciation ou déclaration des droits de l'homme. Cependant, c'est dans ces droits que cette quête a trouvé, du moins depuis l'époque moderne, son socle normatif le plus solide. En effet, ces droits expriment clairement l'aspiration de l'homme à la liberté et sa disposition à résister aux diverses formes d'oppression et de domination injuste. Mais la liberté n'est pas simplement une valeur centrale des droits de l'homme. Elle est surtout la quintessence de la thèse de l'autonomie de l'individu en tant que personne et en tant que citoyen ; et ce n'est qu'en vertu de cette autonomie que l'être humain se reconnaît comme un être qui « a le droit d'avoir des droits ». Dissociés de l'objectif d'émancipation, les droits de l'homme seraient sans objet, perdraient leur raison d'être. Émanciper l'être humain est, de ce point de vue, la fonction fondamentale des droits de l'homme.
- 2 Mais, aujourd'hui, cette fonction semble être mise en question sous l'effet, notamment, d'une instrumentalisation inquiétante de ces droits. En effet, nombreuses sont les situations où les droits de l'homme ont servi d'appui pour conférer une certaine légitimité aux ambitions et aux politiques hégémoniques des plus grandes puissances mondiales. Alors même qu'ils sont considérés comme le cœur normatif du droit international, leur instrumentalisation ne cesse d'abolir leur validité universelle. C'est surtout dans de telles situations, que se creuse le hiatus entre la normativité de leur énoncé comme étant un script d'émancipation et la factualité des rapports de force et d'intérêt dont les politiques de dominations globales ne sont qu'une expression. Ainsi donnerait-on raison au discours les plus sceptiques à l'égard des droits de l'homme :

ces discours qui trouvent souvent refuge dans des positions culturalistes réclamant, ici, le respect « des valeurs asiatiques », là, la reconnaissance de la « particularité islamique », etc.

- 3 Ce n'est qu'en reconsidérant leur fonction émancipatrice que l'on peut libérer les droits de l'homme eux-mêmes des manipulations instrumentalistes et des réactions culturalistes. En mettant en évidence cette fonction, nous allons essayer de montrer, l'articulation qui existe entre la validité universelle de ces droits et leur rapport irréductible à un contexte historique et social spécifique. Plus précisément, nous défendrons la thèse que les droits de l'homme ont un aspect complexe. Ils sont en effet, à la fois, des constructions socio-historiques réalisées par des êtres humains à travers leurs luttes contre l'oppression et des idéaux normatifs universellement réclamés. Ceci dit, le débat sur l'universalité des droits de l'homme doit aller au-delà des contextes de l'identité et de l'hégémonie culturelle. Cette universalité doit être reconstruite sur la base du double aspect du processus d'émancipation : qu'il est attaché à l'expérience particulière de chaque peuple et qu'il est réitératif d'un peuple à l'autre. Pour ce faire, nous allons explorer, tout d'abord, le sens de la notion d'émancipation. Ensuite, on va mettre en perspective le pluralisme des expériences d'injustices auxquelles l'émancipation peut renvoyer ainsi que l'articulation qui existe entre le refus d'un ordre injuste de domination et la revendication d'un ou de plusieurs droits de l'homme.

I Parcours d'émancipation et expériences d'injustice

A. De l'émancipation

- 4 Quasi synonyme de la notion de libération, « l'émancipation peut être considérée comme le grand récit du dix-huitième siècle¹. » En effet, c'est surtout au cours de ce siècle que le mot émancipation a pris une connotation sociale et politique pour signifier l'action de se dégager d'une autorité ou d'une domination². Elle est désormais associée à la revendication de la liberté dans toutes ses dimensions et ne se limite plus au sens juridique du terme *emancipare* : s'affranchir de l'autorité parentale. Pour les discours des Lumières qui, comme chez Kant, annoncent la sortie de l'homme de son état de minorité, aussi bien que pour les discours humanistes chrétiens et laïques, l'homme est quelque chose qui doit être affranchie³. *S'e-mancipare* décrit le changement de la condition humaine d'un régime de soumission à un régime de liberté. En ce sens, l'émancipation ne peut être apparentée exclusivement à un courant de pensée ou à un groupe social spécifique. Plus qu'une partie de l'imaginaire politique moderne⁴, elle est ce qui régit cet imaginaire puisqu'elle est le point nodal dans lequel se croisent la plupart des discours philosophiques de la modernité.
- 5 Ceci ne veut dire ni que l'émancipation est une revendication exclusivement moderne, ni que sa dynamique pourrait s'achever dans un modèle définitif de l'homme émancipé. En tant que dynamique de changement qui met en question le *statu quo* des relations du pouvoir dans un contexte donné, elle traverse les différentes sociétés et les différentes cultures quoiqu'avec des limites et des enjeux variables. De ce point de vue, la thèse de Boaventura De Sousa Santos selon laquelle la modernité est tiraillée par la tension entre émancipation sociale et régulation sociale⁵ peut être étendue à d'autres sociétés en différentes époques de l'histoire de l'humanité. La volonté de s'émanciper et de reconstruire des modèles de socialisation plus justes ne peut être l'attribut distinctif

d'un seul groupe ou d'une seule époque. Néanmoins, ce qui distingue la modernité politique, c'est que l'idée d'émancipation qui se réalise à travers la déconstruction des rapports sociaux hiérarchiques y est associée aux processus de délégitimation/légitimation du pouvoir politique. En effet, l'idée d'émancipation est l'essence même du contrat social égalitaire et positif, c'est-à-dire qu'elle est la condition nécessaire pour faire des rapports politiques une *res-publica*. L'émancipation exprimerait la récupération du champ de la politique par le public jusque là exclu par un ordre social génératif de l'exclusion car structurellement hiérarchique. C'est uniquement par cette récupération qu'il deviendrait possible de reconstruire un pouvoir légitime, et c'est dans ces conditions, également, que le thème de l'émancipation a été itérativement abordé à l'époque moderne. Non pas, donc, qu'il est un thème proprement moderne, mais qu'à l'époque moderne uniquement les processus d'émancipation véhiculent les processus de légitimation. C'est, peut-être, ce qu'a permis à Thomas Paine de défendre, contre le traditionalisme de Burke, les révolutions américaines et française qui s'attaquaient au principe même de l'autoritarisme et qui n'étaient pas simplement un changement de personne puisqu'elles (re)génèrent « un système de principes aussi universel que la vérité et l'existence de l'homme⁶. » Devrait-on admettre, alors, que la modernité a pu nous transmettre un modèle spécifique et bien déterminé d'émancipation ?

- 6 L'émancipation ne peut être définie que de manière relative, entendons, relativement à son objet, à ses moyens et à son enjeu : de quoi veut-on s'émanciper, par quels moyens et pour quel nouvel ordre ? Comme les rapports de pouvoir qu'elle tient à délégitimer, elle est une dynamique et non une substance susceptible de modélisation. Ceci dit, la volonté de s'émanciper, si universelle soit-elle, ne peut se rendre compte de son objet, et donc se réaliser objectivement, que dans des situations et contextes socio-historiquement conditionnés. A l'époque moderne, c'est le libéralisme centré sur les idées de propriété et de liberté qui a, en un premier moment, porté la promesse d'émancipation. Il s'agissait, pour lui, de s'affranchir de la tradition et des ordres hiérarchiques qu'elle soutenait, reconnaître à l'individu son autonomie et sa liberté subjective et au droit sa fonction de limiter la tendance du pouvoir à l'autoritarisme. Il est question en effet de s'émanciper, outre de la superstition et de l'ignorance, du complexe théologico-politique qui a eu la mainmise sur toutes les institutions de la société. Il y avait certes en arrière-plan toute une toile de présupposés anthropologiques et ontologiques qui justifiaient cette position. Mais il y avait surtout un diagnostic socio-historique des sources des pratiques injustes et autoritaires. L'émancipation est la subversion du complexe institutionnel responsable de situations d'injustice vécues et ressenties. Les révolutions démocratiques et les déclarations des droits de l'homme étaient les expressions politiques et juridiques de l'émancipation libérale moderne. En l'absence d'un support canonique à ces droits dans les systèmes de droits en exercice, la volonté de s'émanciper cherchait sa légitimation dans l'idée du droit naturel.
- 7 Lorsque les révolutions bourgeoises ont montré leurs limites à réaliser la promesse d'émancipation et que l'État de droit bourgeois a exhorté ou, du moins, protégé des rapports sociaux inéquitables, de nouvelles revendications d'émancipation ont vu le jour ayant rapport à de nouvelles situations d'injustice et notamment celles d'ordre socio-économiques. Dans la littérature marxiste et dans sa zone d'influence, surtout chez les philosophes de la théorie critique, le thème de l'émancipation occupe une place centrale. Il est abordé dans le contexte de la critique radicale du système de la

production capitaliste et des rapports sociaux qu'il a mis en place. Pour Marx, s'émanciper c'est essentiellement créer un nouvel ordre social qu'est le communisme. Mais c'est là un processus qui commence par s'émanciper de la nécessité, des besoins naturels, et qui ne finit pas forcément avec l'abolition des deux formes de domination : l'aliénation et la domination de classe. Ceci requiert une conscience individuelle des aspects de ces deux dominations et un agir collectif pour changer les conditions matérielles de l'existence humaine. Contrairement aux « émancipateurs politiques⁷ » libéraux, Marx considère que l'émancipation politique qui moyennait les droits de l'homme n'est finalement que la réduction de l'homme au membre de la société bourgeoise⁸, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une forme d'aliénation des forces sociales de l'homme. Dans cette perspective il serait difficile d'inscrire ou de réinscrire l'intention émancipatrice de Marx – à partir d'une lecture à la fois historique et analytique de sa pensée – dans la tradition des droits de l'homme. Il serait, par contre, très subtile de remarquer que pour Marx, l'émancipation politique doit être complétée et parachevée dans l'émancipation sociale en étendant la liberté politique à la sphère sociale et, par conséquent, en dénonçant la séparation entre les droits de l'homme et les droits du citoyen.⁹

- 8 A travers ses différentes générations, la Théorie critique a repris le thème de l'émancipation comme horizon du changement social. Si, pour Horkheimer, le but de la Théorie critique n'est pas d'accroître la connaissance humaine mais d'émanciper l'homme de la servitude¹⁰, Marcuse met en garde surtout contre le rôle de la science et de la technologie, donc de la connaissance, dans la consolidation de la domination de classe et de l'État bureaucratique. Il estime qu'en raison du progrès technologique, l'économie de consommation et les politiques du capitalisme corporatif ont créé chez l'homme une deuxième nature qui l'attache libidinalement et agressivement à la forme de la marchandise¹¹. Pour cette raison, l'émancipation doit, à son avis, s'opérer à un niveau biologique : lorsque l'être humain s'affranchit des besoins transformés par la société de consommation en une seconde nature. Il retrouve ainsi Marx mais il conclut par ailleurs qu'en vertu de ses qualités, la dimension esthétique peut servir de garantie pour une société libre¹². Habermas, lui, attribue à la raison communicationnelle, et donc aux acteurs effectifs eux-mêmes, la tâche de tracer, à travers leur engagement pratique à la discussion, leurs propres chemins d'émancipation.
- 9 Tout au long du vingtième siècle et jusqu'à nos jours, des revendications d'émancipation irréductibles au libéralisme et au marxisme ont marqué la scène politique : les mouvements de libération nationale, la lutte contre l'apartheid, les luttes des groupes subalternes, etc. Les philosophes et intellectuels qui se définissent comme postcoloniaux, par exemple, ont ouvert de nouvelles perspectives pour penser l'émancipation comme un anti-hégémonisme critique à l'égard de la mainmise occidentale sur tous les champs de l'échange entre les sociétés humaines.
- 10 L'approche libérale, marxiste ou postcoloniale ont pu mettre en œuvre des processus d'émancipation de ce que, chacune, considère une forme d'oppression et de déshumanisation. En considérant l'émancipation comme un projet universel, elles agissaient, toutes, dans le cadre de ce que Laclau appelle « un imaginaire égalitaire¹³ », c'est-à-dire contre les types d'exclusion respectivement politiques, sociales et culturelles. Une exclusion est un déni de reconnaissance et une légitimation de la distribution non égalitaire, voire même discriminatoire des privilèges. Dans cette mesure elle est l'essence même de toute injustice. S'il est vrai que, comme l'atteste

Lyotard, s'émanciper c'est échapper à un manque¹⁴ qui pourrait justifier d'ailleurs la tutelle des uns sur les autres, elle serait aussi une lutte contre l'exclusion. Certes, l'égalitarisme formel des libéraux et la réduction marxiste de toutes les formes d'oppression à la seule origine sociale ont montré combien peu limités sont les projets promis d'une émancipation universelle. Mais leurs différences nous permettent du moins de dégager quelques aspects de l'émancipation.

- 11 En premier lieu, l'émancipation est une dynamique sociale qui vise le changement. Par dynamique, entendons un processus, un cheminement ou un parcours qui se distingue par la permutation perpétuelle des rôles de ses acteurs. La destruction d'un système d'oppression ouvre des perspectives d'émancipation, mais ne mettrait pas fin, forcément, à tous les rapports oppressifs. Il s'agit, donc, d'une dynamique de contestation ou de luttes contre des systèmes de dominations locaux ou globaux considérés comme injustes dans la mesure où ils génèrent systématiquement ou occasionnellement des politiques d'exclusion. En deuxième lieu, ce changement est considéré comme un processus d'émancipation uniquement dans la mesure où il vise à établir un nouvel ordre moins injuste, c'est-à-dire plus inclusif, plus libre et plus égalitaire. C'est au tour, donc, de la lutte contre l'exclusion, contre une situation où l'homme serait transformé en nullité, en un citoyen de second degré¹⁵ que tourne l'idée d'émancipation. Nombreux qu'ils soient les processus d'émancipation et le type de domination qu'ils s'efforcent à abolir, leurs revendications peuvent être, et l'ont souvent été effectivement, formulées dans le langage des droits de l'homme.
- 12 Dans la mesure où les droits de l'homme sont des droits égaux et réciproques qui doivent être conférés à tout homme, ils peuvent être considérés non seulement comme ayant un « potentiel émancipateur¹⁶ » mais aussi comme ayant une fonction émancipatrice. Celle-ci ne peut être – analytiquement – justifiée que vis-à-vis d'un système de domination considéré injuste. Les droits de l'homme sont souvent conçus comme une protection de la sphère individuelle contre le tort qu'un sujet pourrait subir et qui toucherait son intégration physique ou ses rapports à autrui. Pour saisir leur fonction émancipatrice et en décomposer les niveaux, il conviendrait, alors, d'établir une typologie des situations d'injustice. On pourra ainsi montrer comment le langage des droits de l'homme a été formulé et enrichi en rapport avec la volonté de s'émanciper de ces situations.

B. Expériences d'injustice et construction historique des droits de l'homme

- 13 Une classification des expériences d'injustice court le risque inévitable d'en réduire l'aspect individuel et personnel. Ces expériences expriment, en fait, des situations vécues et interceptées initialement par des individus ; elles impactent leur psyché même si elles sont partagées par des groupes ou des communautés. En revanche, pour comprendre les structures institutionnelles et les dynamiques qui génèrent des situations d'injustice, une classification de ces expériences, peut être fructueuse. Sans prétendre être exhaustive, une typologie de l'injustice aura un double mérite. A un niveau descriptif, elle met en exergue aussi bien la complexité que l'universalité des expériences d'injustice et, donc, la complexité et l'universalité des luttes pour l'émancipation ainsi que de l'appareil normatif – juridique et morale – qui devrait légitimer et soutenir ces luttes. A un niveau pratique, elle a le mérite de d'identifier les

systèmes de domination institutionnalisés responsables des politiques d'exclusion. En effet, ce n'est que dans cette condition, c'est-à-dire lorsqu'une domination autoritaire et inéquitable est révélée et ciblée que des êtres humains devenus conscients de leurs situations blâmables peuvent exprimer leurs revendications d'émancipation dans le langage et la grammaire des droits de l'homme. Ceci ne nous permet pas, certes, de conclure que toute injustice est *ipso facto* une violation d'un droit humain. Il nous permet, en revanche, de confirmer que les droits de l'homme sont plutôt des constructions sociales-historiques et non pas, uniquement, des normes universelles à contenu moral. Plus précisément, ces constructions s'établissent en fonction d'une certaine représentation des valeurs universelles inhérentes aux normes des droits de l'homme dont surtout la liberté et l'égalité.

- 14 Dans les dernières décennies, il y a eu plusieurs tentatives d'établir une typologie de l'injustice. Selon Nancy Fraser, par exemple, on peut distinguer entre trois formes d'injustice : politique, socio-économique et culturelle¹⁷. Cependant, Iris M. Young définit l'injustice en termes de domination et d'oppression et essaie d'en distinguer les faces¹⁸. Quant à Miranda Fricker, elle met l'accent sur un type spécifique d'injustice qu'est l'injustice épistémique¹⁹. Sans mettre en question ces typologies qui, foncièrement, sont complémentaires en ce qu'elles renoncent au réductionnisme du modèle de la justice distributive, on pourra les reformuler en pointant les formes d'exclusion qu'elles entraînent et le type de droits de l'homme auxquels elles peuvent renvoyer.
- 15 Une première forme d'injustices peut avoir trait à l'activité politique de l'homme. Il y a injustice politique lorsque le cercle des intéressés par une décision politique est plus grand que le cercle de ceux qui ont le droit de participer aux processus de prise de cette décision. Il est question, donc, d'une situation d'exclusion des processus de participation et de formation de la volonté politique. Cette exclusion peut être la conséquence, par exemple, de politiques discriminatoires ou d'interdiction de la liberté d'opinion et d'expression. Elle engendre à son tour une socialisation dans laquelle la volonté des uns ôte celle des autres et le droit à l'autodétermination politique perd son aspect égalitaire et universel. Fraser reconsidère ce droit dans un contexte post-westphalien. Elle entend par une injustice politique un déni de représentation devenu de plus en plus exclusiviste à l'âge de la mondialisation²⁰. En effet, alors que les prises de décision se font de plus en plus dans des cercles globaux transcendant les États-nations, les règles de participation et d'appartenance sont encore conditionnées par le territoire. Cette situation fait que l'opinion publique et la volonté politique des citoyens pèsent de moins en moins sur des décisions qui ont un impact direct ou indirect sur leur vécu. Une émancipation politique revendiquerait l'égalité des droits de participation, la liberté d'opinion et d'expression et une restructuration démocratique et inclusive des processus de prise de décision non seulement au niveau national mais aussi au niveau mondial. Les droits politiques et civils ont souvent été associés à ce type d'émancipation.
- 16 Une deuxième forme d'injustices est d'ordre socio-économique. Elle a trait notamment aux rapports d'exploitation et donc d'aliénation, à une distribution jugée inéquitable des biens produits par le travail social et à une situation où le statut social de la personne devient une condition qui limite ses chances de mobilité sociale et ses capacités à participer aux différentes activités y compris l'activité politique. Il s'agit, donc, d'un processus de marginalisation relatif au statut social de la personne et qui

peut être décrit comme un processus d'exclusion²¹. Le champ de cette exclusion est d'autant plus extensible que ces inégalités socio-économiques sont reproduites par les différentes institutions sociales et surtout par l'école. La mondialisation du marché et des rapports économiques a produit également une division inéquitable du travail au niveau local comme au niveau mondial, d'une manière qui a élargi l'écart entre les plus riches et les plus pauvres. Les instances financières mondiales se sont, pour leur part, emparées d'un pouvoir dont les décisions – de notation financière, d'octroi de prêt, etc. – touchent la vie quotidienne des personnes et leurs choix. En contrepartie, les mouvements d'immigration sont de plus en plus jugés comme une menace à la sécurité et au bien-être des citoyens des pays les plus riches. Dans ce contexte, Emmanuel Renault a montré que « la question sociale » a surgi lorsqu'on a eu conscience que le respect des droits individuels civils et politiques « ne semble pas en mesure d'assurer des conditions d'existence satisfaisantes à tous les membres de la société²². » Le recours aux droits créances répond donc au besoin d'élargir et de renforcer le processus d'émancipation en protégeant les sujets de l'exclusion relative au statut social. Mais aujourd'hui, une volonté d'émancipation ne peut point atteindre son objectif si elle réagit uniquement contre l'iniquité des revenus ou l'iniquité de l'accès aux services sociaux comme la santé ou l'éducation. Encore faut-il tenir compte des politiques et législations internationales qui soutiennent cette iniquité, la géographie des marchés mondiaux du travail et le rôle même des institutions sociales qui, comme l'école, sont devenues dans plusieurs contextes un facteur d'exclusion. Les droits de l'homme sociaux et économiques rempliraient leur fonction émancipatrice dès que, à travers des systèmes de droits positifs, ils assurent cette protection.

- 17 Une troisième forme d'injustice a trait à la non-reconnaissance de l'identité d'une personne ou d'un groupe. Il y a injustice dans ce sens lorsqu'une personne se sent méprisée ou marginalisée en fonction de son appartenance identitaire (culturelle, sexuelle, ethnique, etc.). Comme la marginalisation relative au statut social, la marginalisation relative à l'identité peut être décrite en termes d'exclusion. Un déni de reconnaissance de la valeur d'une appartenance est un rapport rompu à autrui. Stigmatiser autrui comme étant inférieur c'est non seulement porter atteinte à sa dignité mais aussi légitimer son exclusion des sphères de l'interaction humaine. Dans son débat avec Axel Honneth, Fraser distingue entre deux dimensions de la justice : la dimension redistributive et celle relative de la reconnaissance²³. Ce n'est qu'en tenant compte, en amont, de ces deux dimensions que l'on peut, en aval, surpasser les injustices qu'ils supposent. Il s'en suit que le parcours d'émancipation sociale doit prendre en considération l'atteinte que représentent ces deux paradigmes à la dignité et à la liberté humaine. Il trouve sa légitimité non pas dans des droits créances qui assurent une sorte de sécurité sociale et économique mais dans des droits qui protègent les personnes des pratiques de discrimination en raison de leur identité et qui favorisent des politiques de différence. Dans cette perspective, les droits aux libertés civils et politiques et ceux des libertés culturelles sont complémentaires, voire interdépendants. La lutte pour les droits civils et politiques dans plusieurs contextes contemporains, aux Etats-Unis ou en Afrique du Sud par exemple, était une lutte pour la reconnaissance. En effet, le tort subi par certains groupes en les stigmatisant comme inférieurs prend la forme, entre autres, de dénis de l'égalité de droits. Dans ce cas, la protection juridique vise à traiter de manière similaire et égalitaire des individus appartenant à des groupes culturels, ethnique ou sexuels différents. Cependant, des groupes de population autochtones ou des groupes minoritaires dans des Etats

multiculturelles peuvent revendiquer des droits d'un traitement spécifique prenant en considération leurs particularités. Dans ce cas, la protection juridique, à travers les droits culturels par exemple, vise à favoriser des politiques de différence : l'égalité de traitement requiert dans certaines situations un traitement différencié.

- 18 Une quatrième et dernière forme d'injustice a trait à ce que l'on peut appeler une pauvreté culturelle. Entendons par pauvreté culturelle la situation où une personne se trouve privée des ressources nécessaires (éducation, information, communication, etc.) qui lui permettent de disposer d'un capital cognitif et symbolique à travers lequel elle peut se reconnaître, se présenter aux autres « sans avoir honte » et développer ses différentes capacités de manière adéquate. Fricker et De Sousa Santos ont relevé certains aspects de la pauvreté culturelle et des formes d'injustice auxquelles elle est associée. Fricker a mis l'accent sur l'injustice épistémique. Il s'agit de l'incapacité de certaines personnes ou groupes à exprimer leur propre sentiment d'injustice faute de ressources épistémiques et culturelles nécessaires pour décrire ce sentiment. Il y a injustice dans ce sens lorsqu'« une personne est lésée en sa capacité en tant qu'une personne qui sait²⁴ » ainsi que dans sa capacité de témoigner et de produire et transmettre le sens et la connaissance sociale. Dans cette perspective également, l'injustice peut être décrite en termes d'exclusion : une exclusion du champ de la production du sens et du savoir et qui, conséquemment, nourrit les autres formes d'exclusion politiques et sociales. Ce que Fricker a décrit comme une injustice épistémique vécue par des membres d'une société particulière, De Sousa Santos le décrit, à une échelle globale, comme une expression de l'hégémonie culturelle occidentale. A son avis, la modernité a tracé une ligne sécante entre le monde moderne de l'humanité, celui du savoir et de la loi, et le monde qui se trouve au-delà de cette ligne, la zone du colonisé, et dont l'image coïncide avec l'ignorance et l'absence de la loi. Il met en cause ainsi l'eurocentrisme épistémique et épistémicide qui impose aux autres ses paradigmes du savoir au risque de stigmatiser leur image en tant que sous-humains²⁵. Bien que ce jugement ne mette pas au clair les courants de pensée qui, en occident même, luttent contre ces formes de stigmatisation coloniales et néocoloniales, il attire l'attention à des pratiques invisibles d'exclusion cherchant leur fondement dans l'« évidence » de la suprématie de la science moderne. Ici également, le revers du monopole du vrai et du sensé détenu par les uns est l'exclusion de l'autre dont l'image est associée à l'ignorance et au non sens. Autant ces formes d'injustice épistémique consolident la domination culturelle d'une partie de la société – locale ou humaine – au détriment, parfois, de larges populations, autant le parcours d'émancipation doit les prendre au sérieux. Les droits de l'homme à une éducation adéquate, à l'information, à l'accès aux sources du savoir, aux médias et autres sphères de communication pourraient être compris comme une protection contre les processus d'exclusion déclenchés par les formes d'injustice épistémiques.
- 19 Cette typologie nous permet de voir clair, d'une part la diversité, l'entrelacement et l'interdépendance des expériences d'injustice et, d'autre part, l'articulation qui existe entre le refus d'une domination aussi bien oppressive qu'exclusiviste et la revendication d'un ou de plusieurs droits de l'homme. Une théorie de la justice qui ne prend pas ces données en considération n'aurait du sens que du point de vue du théoricien, alors que pour la victime elle ne serait qu'une normativité abstraite. Ceci dit, une volonté effective d'émancipation devrait se rendre compte, en premier lieu, non pas des principes standards de la justice mais des dynamiques à travers lesquelles des pouvoirs locaux et mondiaux, sociaux, politiques et culturels, visibles et invisibles

se rapportent les uns aux autres, s'allient et se dissocient pour donner lieu à des formes de domination autoritaires qui peuvent passer inaperçues. Dans la mesure où chaque société est soumise d'une manière différente à ces formes de dominations, il n'y a pas une raison de supposer qu'il n'existe qu'un seul paradigme d'émancipation. Dans la mesure où toutes les sociétés connaissent ou ont connu ces expériences d'injustice, les parcours d'émancipation s'entrecroisent comme des étapes de l'histoire de l'expérience de l'émancipation humaine. Tout comme ces injustices se nourrissent les unes les autres et se soutiennent mutuellement, l'émancipation humaine est un processus multidimensionnel.

- 20 La description de ces expériences nous a permis de noter comment la volonté de s'émanciper peut être justifiée par un ou plusieurs droits de l'homme. Les droits de l'homme ne peuvent, dans ce sens, faire preuve de leur potentiel et, à plus forte raison, de leur fonction émancipatrice que s'ils sont également saisis dans leur complexité et s'ils sont à même de se légitimer et à un niveau local et à un niveau universel. Mais comment comprendre cette fonction émancipatrice ? Doit-on entendre par là que ce sont les processus factuels d'émancipation qui attisent la conscience de l'importance des droits de l'homme et en déterminent le contenu normatif et pragmatique ? Ou doit-on entendre, au contraire que ces processus puisent leur légitimité dans le contenu normatif universel des droits de l'homme qui seraient, dans ce cas, des valeurs universelles transcendant toute contextualité ?
- 21 Pour répondre à ces questions, en somme relatives à la tension entre historicité et normativité des droits de l'homme, il va falloir, tout d'abord, mettre en évidence la fonction émancipatrice de ces droits. Ceci nous permettra de dégager leur aspect complexe qu'aucune approche unidimensionnelle ne peut prendre en charge.

II Entre historicité et normativité : la fonction émancipatrice des droits de l'homme

A Mise en évidence de la fonction émancipatrice des droits de l'homme

- 22 Que l'on reconnaisse aux droits de l'homme une fonction émancipatrice cela implique que l'émancipation n'est pas simplement l'un de leurs aspects, mais ce qui donne sens à leurs revendications en tant que droits et à toutes les formes de luttes qui leurs sont associées. Sans la volonté de s'émanciper, les droits de l'homme auraient perdu le motif essentiel de leur réclamation. En effet, réclamer ces droits c'est aussi mettre en cause les formes d'oppression et de servitude humaine. En revanche, sans être, itérativement, articulés à la revendication d'émancipation, ils seraient l'objet d'un réductionnisme instrumentaliste quand bien même seraient-ils intégrés dans le système des droits étatiques ou dans le système du droit international. D'aucun reproche, à raison, quoique parfois pour conclure des torts, aux droits de l'homme qu'ils sont devenus des instruments de justification normative des politiques hégémoniques et qu'ils servent les intérêts des acteurs les plus forts aux dépens des autres acteurs²⁶. Pour court-circuiter la conclusion qui peut être tirée de cet argument et éviter un cheminement tragique vers « la fin des droits de l'homme » et vers une « humanité monolithique²⁷ », il est indispensable de pointer l'hiatus qui existe entre la fonction instrumentaliste des droits de l'homme et leur fonction émancipatrice initiale et mettre celle-ci en exergue

chaque fois qu'il est question de défendre, d'interpréter ou de critiquer les droits de l'homme.

- 23 Nous allons maintenant essayer d'extraire cette fonction à partir de : (1) l'histoire moderne des droits de l'homme ; (2) leur grammaire en tant que discours ; et (3) leur pouvoir de légitimation en tant que normes.

(1) L'histoire des droits de l'homme

- 24 Dans un texte datant de 1795, soit quelques années après les révolutions américaine et française, Benjamin Erhard établit un lien entre l'unanimité du peuple à faire une révolution et le « sentiment » qu'il a de ses droits²⁸. A son avis une révolution n'est en fait légitime que si les inégalités observées dans la société deviennent une menace pour les droits de l'homme. Les droits de l'homme sont, donc, à la fois, ce qu'une révolution doit établir, et ce qui rend légitime l'acte révolutionnaire bien qu'il soit, selon Erhard, un acte violent. Il estime que l'émancipation à travers une révolution n'est pas un acte subversif, c'est-à-dire un simple acte de rébellion ou d'insurrection. La rébellion est le refus d'obéir aux dirigeants sans œuvrer à changer le gouvernement. L'insurrection c'est le rejet des lois oppressives décrites par le gouvernement mais pour des fins particulières. L'insurrection est un moyen de lutte. Elle devient une révolution lorsque l'enjeu est de changer les droits constitutionnels du peuple en vue d'établir les droits de l'homme. Dans ce texte, les droits de l'homme acquièrent, à travers la révolution, une fonction émancipatrice dans un double sens : en tant que droits moraux qui donnent à la révolution sa légitimité malgré son aspect violent et en tant que droits, dans le sens juridique, dont l'établissement évite la reproduction de l'oppression : « Du fait que, dans le cas d'une révolution, il est exclu de juger au moyen du droit existant, lequel est opposé à toute révolution mais doit reconnaître la morale comme l'instance suprême à laquelle il doit rendre des comptes, une révolution du peuple n'est pas une affaire que l'on puisse trancher au niveau juridique. En revanche, toute révolution du peuple a la sanction de la morale lorsqu'elle est le seul moyen pour faire valoir les droits de l'homme²⁹ ».
- 25 Cette idée qu'un changement politique ne peut être à l'intérêt du peuple qu'autant qu'il œuvre au respect des droits de l'homme est l'essence même des expériences de la justice transitionnelle du XX^e et du XXI^e siècles. En effet, dans tous les processus des transitions démocratiques contemporaines la rupture avec l'injustice et la prévention des violations des droits de l'homme vont de pair. L'institution de la justice transitionnelle représentait, dans ce contexte, « un processus de mécanismes et de moyens approuvés pour appréhender et traiter les atteintes aux droits de l'homme commises par le passé³⁰. » La justice transitionnelle, dans plus de quarante pays, est identifiée à la volonté d'un peuple de mettre terme à une domination autoritaire et de reconstruire un régime démocratique veillant au respect des droits de l'homme. Au-delà de la différence des contextes culturels, sociaux, ethniques, politiques, etc. ces expériences s'entrecroisent à un point précis : garantir la non-répétition des violations – massives – des droits de l'homme. Les chemins d'émancipations sont multiples. Leur diversité fait partie de la diversité humaine universelle. Mais ces chemins sont en même temps transculturels dans le sens où toutes les sociétés humaines, à travers leurs propres expériences, selon leur propre rythme, revendiquent l'émancipation comme une réaction à un sentiment d'injustice devenu insupportable. Les peuples puisent la légitimité de leur revendication dans un certain sentiment qu'ils ont le droit à

s'émanciper, le droit à être majeur, eux qu'on ne leur reconnaît aucun droit. Les droits de l'homme sont, dans ce cas, conçus uniquement dans leur aspect émancipateur et non pas en fonction d'une quelconque appartenance culturelle.

- 26 Entre ces deux bouts de l'histoire moderne des droits de l'homme, N. Stammers a donné plusieurs exemples historiques qui mettent au clair l'articulation entre les revendications des droits de l'homme et les luttes contre l'injustice à travers les trois derniers siècles. En explorant l'histoire des révolutions américaine, anglaise, française et haïtienne, il affirme, contre une lecture se référant à la thèse de l'individualisme possessif, que les droits civils et politiques au dix-huitième siècle pourraient être aperçus plus comme des demandes de libération de l'oppression que comme des constructions de « l'homme capitaliste³¹ ». Allant plus loin dans l'histoire, R.J. Vincent a cherché à montrer que, même avant l'âge moderne, l'idée de droit (à la liberté, à la propriété, etc.) a été associée à une « mentalité de résistance et de limitation de la domination³² ». Mais qu'est-ce que dans cette articulation historique nous permet de reconnaître aux droits de l'homme une fonction émancipatrice ?

(2) La grammaire des droits de l'homme

- 27 Bien que les droits de l'homme trouvent aujourd'hui leur forme juridique et leur normativité contraignante à l'échelle internationale dans La Déclaration de 1948 et les pactes de l'ONU, ils ne peuvent être, d'un point de vue génétique-causal, réductible à aucune déclaration canonique qu'elle soit universelle ou régionale. Non seulement parce que ces déclarations sont historiquement articulées à certains types d'injustice plus qu'à d'autres comme on vient de le montrer, mais aussi parce que certaines déclarations reflètent plutôt la volonté des Etats et non pas les aspirations d'individus ou de peuples. C'est le cas par exemple pour La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 elle-même qui exprimait certainement la décision de prévenir la reproduction des atrocités de la première moitié du siècle. Le contenu normatif de certaines autres déclarations est si profondément imprégné par le souci identitaire que même le sujet des droits, l'homme, y est réduit à une identité religieuse ou ethnique. Pourtant, les déclarations des droits de l'homme, y compris celles hantées par le souci de la particularité, ainsi que les textes des constitutions des Etats démocratiques, nous donnent une idée sur le langage des droits de l'homme et sur la centralité de l'idée de l'émancipation dans ce langage. Il est possible d'aborder cette grammaire en tenant compte du sujet – et de ses rapports – et des attributs – et de leurs conjonctions.
- 28 S'agissant du sujet, le porteur des droits dans ces discours est l'homme, tantôt en tant qu'homme tantôt en tant que citoyen. Cette référence ultime à l'homme est une révocation, théoriquement évidente, de toutes les formes de maîtrise extérieure de l'homme dans son rapport à soi-même comme dans sa gestion de la chose publique. L'homme est porteur de ces droits dans sa qualité de sujet individuel. Mais, puisqu'il s'agit de droits de tout homme, ceux-ci ne peuvent être que réciproques. Une émancipation mobilisée par les droits de l'homme doit tendre continuellement vers l'universel. Néanmoins, attribuer les droits de l'homme à l'individu en tant que sujet ne veut point dire qu'ils mettent ce sujet contre – ou face à – sa communauté. En effet, les sujets peuvent jouir de leurs droits individuels d'une manière collective et intersubjective. Tous les droits n'ont de sens que sur la base d'un rapport de reconnaissance à autrui, et donc sur la base de la convivialité.

- 29 S'agissant des attributs, les discours des droits de l'homme confèrent à l'être humain certains caractères – comme celui d'être libre ou égal en droit à tous les autres – ainsi que certaines prérogatives de par sa qualité comme membre d'une communauté politique, sociale ou culturelle. Ces attributs ou prérogatives décrivent moins la nature de l'être humain – les droits de l'homme ne sont pas un traité d'anthropologie – que la condition fondamentale selon laquelle l'être humain peut adhérer à des contextes de socialisation tout en préservant son individualité particulière (ses droits négatifs) et, en même temps, s'individualiser tout en se réalisant en tant qu'être sociale (ses droits positifs). Cette condition est la protection de la sphère privée. En accordant à leur porteur certains attributs et prérogatives, les droits de l'homme, supposent toujours déjà l'existence d'une autorité qui risque de les transgresser. C'est pour cette raison qu'ils mettent souvent les droits du côté des individus et les devoirs du côté des forces publiques. Ce jeu de droits et de devoir est présent par exemple dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 où le terme de devoir est utilisé dans deux contextes. Le premier se rapporte toujours aux forces publiques pour les obliger à protéger la sphère privée. Le second se rapporte aux sujets des droits dans la mesure où l'acceptation de ces devoirs est nécessaire pour la jouissance réciproque des droits : le devoir d'obéir aux lois de la nation, le devoir de payer l'impôt et le devoir de ne pas nuire à autrui. Dans la déclaration de l'indépendance américaine, il est même prescrit que « lorsqu'une suite d'abus et d'usurpations [...] marque le dessein de [...] soumettre [les hommes] au despotisme absolu, il est de leur droit, il est de leur devoir de rejeter un tel gouvernement ». Ce même droit à la résistance sera reconnu par plusieurs constitutions démocratiques notamment après la deuxième guerre mondiale.

(3) Dynamiques de légitimation

- 30 Toute lutte pour les droits de l'homme est une lutte contre l'injustice. Une lutte est une forme d'agir humain, qui se réalise par des acteurs en chair et en os, dans un espace et un temps déterminé mais qui est, en même temps, guidée par une volonté de changement et par la certitude qu'une condition humaine meilleure est possible. C'est donc un agir socio-historiquement conditionné, mais qui ne peut s'en passer ni des expériences des autres ni des idéaux moraux qui constituent la dimension normative des droits de l'homme : la dignité, la liberté et l'égalité. Une lutte est plutôt un processus de destruction, c'est-à-dire de dé-légitimation. Le cas échéant, il s'agit d'une dé-légitimation des pratiques oppressives et des systèmes de normes et des valeurs dans lesquelles ces pratiques puisent leur légitimité. Aussi longtemps que cette lutte exprime un refus de l'exclusion, elle donne la parole aux opprimés, à ceux qui sont, dans la logique de l'oppression, des êtres invisibles. C'est par le moyen de la lutte – pour et par les droits de l'homme – que se forme le public. Les principes de discussion et de justification qui, selon Habermas et Forst, sont le fondement de la justification des droits, n'interviennent qu'après coup, c'est-à-dire après que le cercle des intéressés ne soit configuré. Cette configuration ne peut se faire par la discussion, car celle-ci n'est rien d'autre que la délibération entre acteurs qui se reconnaissent comme pairs. La discussion présuppose nécessairement l'existence d'un public capable d'argumenter rationnellement. Or, une situation d'injustice ne peut être définie comme une situation de reconnaissance.
- 31 Une approche reconstructive des droits de l'homme, dans le sens habermasien comme dans le sens forstien, devrait accepter la lutte contre l'injustice comme une condition

pré-discursive de la reconnaissance mutuelle entre les participants à la discussion – ou à la justification. Or, cette lutte *pour* les droits de l'homme supposés fournir une garantie juridique d'une situation moins injuste, trouve elle-même sa légitimité *dans* les droits de l'homme comme principes moraux suprêmes et abstraits, valides en dehors de tout système juridique. La fonction émancipatrice des droits de l'homme réside, donc, dans le fait que :

- 32 a) ces droits inspirent nos luttes et en confèrent une légitimité morale. Leur langage fournit à la lutte contre l'injustice un champ sémantique à travers lequel les victimes justifient leurs actions et transmettent leurs aspirations communes. Le sens libérateur des droits de l'homme est, de ce point de vue, au profond des expériences et des pratiques de libération.
- 33 b) Les droits de l'homme intégrés dans des systèmes juridiques positifs protègent juridiquement notre intégrité physique et symbolique et élargissent systématiquement le champ de nos libertés, qui sont sur le plan juridique et moral des libertés individuelles mais dont la jouissance objective ne se fait que de manière collective et intersubjective.
- 34 c) Ce sont les expériences de l'injustice qui, en contrepartie, attisent la conscience de l'importance et de la nécessité des droits de l'homme, en accordent une légitimité locale justifiée, non pas à partir d'une quelconque considération identitaire ou culturaliste mais à partir de l'exigence de prévenir la reproduction de ces situations.
- 35 Cette articulation entre l'expérience de l'injustice et l'énoncé des droits est aussi le point de rencontre entre le citoyen et l'homme.³³ Les droits de l'homme sont, donc, *à la fois* des idéaux moraux universels qui nous inspirent, des constructions socio-historiques et des normes juridiques qui ne peuvent être intégrées dans les systèmes de droits positifs qu'à travers la délibération démocratique des intéressés.

B. Universalisme et particularité : au-delà du débat de l'identité.

- 36 La fonction de légitimation inhérente aux droits de l'homme confirme l'idée qu'ils ont un aspect complexe. La diversité des approches, dont ces droits font l'objet, provient foncièrement de cette complexité. En réponse à la question « que sont les droits de l'homme ? », Dembour distingue entre quatre approches : que les droits de l'homme sont des droits naturels et sont, donc, donnés ; que les droits de l'homme sont un objet d'accord à travers la délibération ; qu'ils sont ce que l'on lutte pour ; et qu'ils sont l'objet de discours qui n'existent que parce que les gens en parlent³⁴. En fait, il s'agit plutôt d'une distinction entre des aspects différents, et qui ne sont pas nécessairement contradictoires des droits de l'homme. Que les droits de l'homme soient des objectifs que l'on lutte pour atteindre ne contredit pas le fait que leur imbrication dans les systèmes de droit positif, par exemple, devrait passer par les canaux de la délibération démocratique. Qu'ils aient une forme juridique en tant que fondements de la loi constitutionnelle ne contredit pas non plus la possibilité de leur accorder un contenu moral universel. Pour cette raison, saisir la fonction émancipatrice des droits de l'homme ne requiert pas autant leur donner une définition basée sur un aspect exclusif que prendre en charge leur nature complexe. J. Donnelly, qui atteste que les droits de l'homme ont comme origine la nature humaine³⁵, reconnaît qu'ils sont en même temps « des constructions sociales profondément enracinées qui façonnent notre vie³⁶. » En discutant les thèses de Stammers, Joas et De Sousa Santos, on va essayer de montrer

qu'une conception qui part de la fonction émancipatrice des droits de l'homme nous place au-delà de tout souci identitaire. Sans reprendre alors la polémique improductive entre universalistes et relativistes, on pourra conclure que l'instrumentalisation de ces droits risque de mettre fin et à l'universalité des normes et aux identités culturelles particulières.

- 37 Neil Stammers défend la thèse que les droits de l'homme, à travers leur histoire, ont été construits et articulés comme des contestations des relations et des structures de pouvoir. Mais, à son avis, ces droits ne sont pas construits et utilisés uniquement d'une manière instrumentale pour concrétiser des revendications politiques ou économiques. Ils ont également une dimension expressive qui consiste à construire, articuler et légitimer les normes, les valeurs, les identités et les styles de vie. C'est que le développement historique de ces droits est le résultat, essentiellement, des luttes menées par les mouvements sociaux³⁷. L'enjeu pour lui est d'établir une « sociologie historique non-eurocentrique des droits de l'homme³⁸. » Mais, en insistant sur ce côté historique et culturel, Stammers ne met pas en perspective la haute complexité des droits de l'homme pour montrer que leur conditionnement socio-historique n'exclut pas forcément leur validité universelle. Il s'engage plutôt à étudier les apories relatives à leur institutionnalisation³⁹.
- 38 En défendant une « généalogie affirmative de l'universalisme des valeurs⁴⁰ » Hans Joas essaie, de sa part, d'établir une articulation entre le niveau de l'expérience historique en tant que lieu de formation des idéaux et d'avènement des valeurs d'une part et, d'autre part, la tendance des individus à la généralisation de ces valeurs. Sceptique à l'égard des tentatives de fondation philosophique, Joas prend une distance de l'idéalisme anhistorique. En même temps, il confirme que la reconstruction généalogique du passé et le retour qu'elle opère sur les processus de formation des idéaux ne nie pas notre attachement à ces idéaux⁴¹. Par conséquent, ce qui est décisif dans l'histoire de l'avènement des droits de l'homme, c'est « la manière dont les acteurs se les approprient à leur époque, dans les conditions spécifiques et dans le champ de tension entre pratiques, valeurs et institutions dans lequel ils se trouvent⁴² ». Avec Joas on partage cette tendance d'articuler l'historiquement contingent à l'universellement valide à travers une interprétation toujours nouvelle des valeurs et des idéaux. On peut même soutenir sa thèse que l'histoire des droits de l'homme est associée à l'histoire de la sacralisation de la personne⁴³. Mais, doit-on peut-être préciser que cette sacralisation ne peut gagner en effectivité que dès le moment où l'émancipation, à son tour, devient un processus factuel et qu'elle jalonne les manières d'interprétation des droits de l'homme. A la différence de Stammers, Joas insiste moins sur le rôle des luttes sociales dans le développement de la conscience des droits de l'homme que sur la philosophie latente qui a régi leur avènement et leur développement.
- 39 De Sousa Santos, de son côté, a pu mettre en exergue le potentiel émancipateur des droits de l'homme. Il appelle potentiel émancipateur la possibilité qu'ont les droits de l'homme aujourd'hui de reconstituer le langage de l'émancipation à partir de leur propre langage⁴⁴. S'il accepte l'idée que l'universalité des droits de l'homme n'est que l'expression d'un « localisme globalisé » et que, du fait, elle joue une fonction idéologique qui consiste à justifier l'hégémonisme mondialiste occidentale, il ne refuse pas l'aspect universaliste des droits de l'homme. Il plaide plutôt pour un cosmopolitisme contre-hégémonique. Conçus dans leur aspect cosmopolitique, les droits de l'homme devraient être interculturellement reconstruits⁴⁵. C'est uniquement

lorsque cette reconstruction est rendue possible, que ces droits peuvent prétendre à une légitimité à la fois locale et globale. Adoptant une perspective postcoloniale, le sociologue portugais se base, cependant, sur une conception restreinte d'émancipation. En effet, il s'agit pour lui du processus de la lutte contre l'hégémonisme multidimensionnel de l'occident. Or, au sein des sociétés occidentales comme dans toutes les autres sociétés, il existe plusieurs formes d'oppression et d'autoritarisme qui ne sont pas liées forcément à ce type d'hégémonisme. Lorsqu'il s'agit de la légitimité locale, De Sousa Santos abandonne l'idée d'émancipation en faveur de celle d'une interprétation large de la tradition.

- 40 A la différence de Stammers, on montre dans ce qui suit que les droits de l'homme sont à la fois des constructions sociohistoriques et des idéaux universels. A la différence de Joas, on insiste moins sur leur avènement historique que sur leur connexion très étroite avec les revendications d'émancipation dans différentes sociétés et cultures. Enfin, à la différence de De Sousa Santos, On montre que les processus de légitimation des droits de l'homme ne doivent pas résider dans la recherche d'une conciliation pour ainsi dire théorique entre la tradition et la grammaire des droits de l'homme mais dans l'engagement moral et politique de lutter contre une injustice et de prévenir sa reproduction.
- 41 Comme tout système de normes, les droits de l'homme sont une construction socio-historique qui fait partie de toute une vision du monde. Par construction, on n'a pas à entendre l'établissement d'un système de normes dont la validité n'est observable que dans les limites d'un contexte socio-historique. S'il en était ainsi, tout système de normes ne serait saisissable qu'à l'intérieur d'un système clos de signification qui échapperait, de ce même fait, à toute critique. C'est pourquoi, l'approche constructiviste que l'on défend doit garder un rapport à l'universel qui peut être confirmé par deux illustrations. La première illustration se rapporte à la manière de justifier les droits de l'homme. Dans cette perspective, la construction est à comprendre dans un sens plutôt kantien, c'est-à-dire comme une capacité des personnes qui partagent une même situation historique – un même monde de l'expérience pour ainsi dire – de produire leurs univers normatifs. Comme pour Kant la construction de la connaissance suppose la possibilité de lier le divers de l'expérience par le moyen des concepts de l'entendement, considérer les droits de l'homme comme des constructions socio-historiques suppose la possibilité d'établir un lien entre la conscience inéluctablement historique de ces droits et le fait qu'ils sont des aspirations communes pour des êtres humains disposant d'un sens de l'injustice. Il y a donc une certaine intuition de la validité morale universelle des valeurs des droits de l'homme qui demeure latente à toute position d'indignation envers l'injustice. De ce point de vue, il revient aux personnes, dans leur condition historique et en fonction de la situation d'injustice dont ils sont les victimes ou les témoins, de donner aux droits de l'homme un contenu normatif déterminé. Ce qui veut dire que ce contenu normatif, la grammaire spécifique des droits de l'homme, les définitions qu'ils énoncent ou supposent et le mode selon lequel ils se rapportent les uns aux autres, sont le résultat d'une interprétation historiquement conditionnée. Mais cette interprétation ne serait-elle pas alors une réconciliation inévitable entre la tradition et les normes abstraites des droits de l'homme, à l'instar de ce qu'une pléthore de déclarations régionales propose ?

- 42 Selon une lecture qui focalise sur la fonction émancipatrice des droits de l'homme, ceux-ci ne doivent pas être justifiés d'un point de vue culturel. S'il y a, comme on vient de le montrer, une articulation entre les expériences de l'injustice et la revendication des droits de l'homme comme source de légitimation et comme des garantis possibles de la non-reproduction de ces injustices, la tradition ne pourrait servir de seule référence à une herméneutique des droits de l'homme, ni même être la référence privilégiée. En effet, la lutte contre l'injustice prend souvent la forme d'une lutte contre la tradition, ou du moins, contre certaines formes de domination oppressive soutenues par la tradition. Ce n'est qu'à travers une critique de la tradition qu'une herméneutique des droits de l'homme est possible, et peut être, dans ce cas, progressiste et émancipatrice. Une critique n'est ni un rejet ni une transcendance. Elle est une reconnaissance de l'incomplétude de toute culture et une recherche à surmonter cette incomplétude en dégagant l'aspect émancipateur inhérent au système de valeur existant. Les droits de l'homme qui, au début, se présentent aux acteurs de la lutte comme des idéaux universels abstraits inspirant, ainsi, leur lutte reçoivent par la suite un contenu déterminé à travers un effort d'interprétation. « Par la suite » c'est-à-dire au moment où on s'applique à intégrer objectivement ces idéaux dans des systèmes juridiques et éducatifs locaux. De ce point de vue, les droits de l'homme ne pourraient être un ensemble de normes prescrites, en postscriptum, par un observateur impartial et projetés de l'extérieur sur les pratiques historiques de libération. Le contenu normatif des droits de l'homme doit être explicité – c'est-à-dire reconstruit – par les acteurs engagés eux-mêmes. Cette référence à des acteurs réels, dans un contexte historiquement conditionné, fait que la construction sociale de ces droits ne peut échapper à la perspective herméneutique. Cependant, pour garantir une lecture émancipatrice et non pas culturaliste ou instrumentaliste des droits de l'homme, cette herméneutique constructive doit être soumise à deux conditions : le contexte culturel et la nécessité de non-reproduction des injustices. La première condition contribue à renforcer la légitimité locale des droits de l'homme. La seconde, dégage leur aspect émancipateur jusque là encapsulé dans les pratiques de libération. Une herméneutique des droits de l'homme ne devrait, donc, pas privilégier une réconciliation simpliste entre les droits de l'homme et les dogmes d'une certaine foi ou conception du monde au détriment de l'objectif de l'émancipation.
- 43 L'approche constructiviste maintient un rapport à l'universel selon une deuxième illustration, celle de l'aspect universel des expériences de l'injustice. Les différentes sociétés humaines ont connu, à travers leurs histoires, des expériences d'injustice semblable. Certes, chaque société vit son expérience et produit ces formes de luttes selon sa propre réalité, son propre rythme, ces propres concepts, etc. Mais en même temps, ces histoires ne sont pas des flux parallèles, indépendants les uns par rapport aux autres. Au contraire, ce sont des parcours qui s'entrecroisent et dont le croisement laisse son impact sur notre savoir y compris notre savoir de ce qu'est injuste ou de ce qui relève du droit. C'est le pluralisme des rivières qui accroît la fertilité de la vallée. Walzer avait raison de dire que « la libération est une expérience particulière qui se répète pour chaque peuple opprimé⁴⁶ ». Il fallait ajouter, peut-être, qu'autant les sociétés vont assez loin dans leurs chemins de libération, autant ces chemins se rapprochent les uns des autres et convergent involontairement. Certes, cette convergence se fait vers un point intangible, et il n'y a pas de raison de croire qu'il sera mieux de l'atteindre. Cependant, elle rompt avec le mythe d'une identité culturelle cloîtrée dans sa propre histoire. Ce mythe n'est que le revers de

l'instrumentalisation des droits de l'homme au nom de leur universalité. Elle précipite en fait de remplir par la tradition le champ normatif évacué par les droits de l'homme tombés, à son avis, en discrédit.

- 44 Le colonialisme, Auschwitz, l'apartheid ou la discrimination contre les femmes sont des expériences d'injustice qui font partie aujourd'hui d'une histoire humaine globale. Non pas que toutes les sociétés ont vécu ces expériences ou les ont vécus de la même manière. Mais les formes de résistance contre ces pratiques – au nom de valeurs que tout être ayant un sens moral ne peut méconnaître – les a rendus l'objet d'une mémoire commune de l'humanité. L'universalité des droits de l'homme se construit sur cette mémoire commune, c'est-à-dire sur le partage des expériences de l'injustice. Ce qui est juste, on n'en a qu'une intuition ou une idée abstraite. Ce qui est injuste, on en a l'expérience. L'incomplétude des cultures signifie qu'aucun modèle de justice ne peut être absolument émancipateur. Par contre, elle montre que les injustices sont inhérentes à toute régulation sociale et politique. Par conséquent, ni la construction ni l'herméneutique des droits de l'homme ne sont des tâches limitées dans le temps historique ou dans l'espace culturel. Elles sont itératives dans le sens que donne Derrida au terme itération : une reproduction incessante du sens où la répétition est aussi, nécessairement, une altération.
- 45 Sur le plan de principe, les droits de l'homme sont un réservoir de valeurs inspirant les luttes contre l'injustice pour une redistribution équitable des pouvoirs. Sur le plan des faits, une lutte contre l'injustice ne peut éradiquer d'un coup les rapports de pouvoir existant, ni se faire une conception des droits et de l'homme complètement indépendante d'une certaine conscience historique. Du fait, l'intégration des droits de l'homme dans des systèmes juridiques positifs n'implique pas la fin de toutes les formes d'exclusion. On aurait annoncé alors la fin du parcours de l'émancipation lui-même ! Ceci peut expliquer pourquoi La déclaration d'indépendance en Amérique ou celle des droits de l'homme et du citoyen en France ont cohabité avec des pratiques exclusivistes envers, par exemple, les noirs ou les femmes. Aucune lutte menée au nom des droits de l'homme n'a abouti à une émancipation totale de la société, et encore moins de l'humanité. Toutefois aucune émancipation progressiste ne s'est réalisée sinon en énonçant ou en recelant une certaine représentation d'un ou des droits de l'homme.
- 46 Si, maintenant, on donne chaque fois aux droits de l'homme, en tant que constructions sociales, un contenu normatif adapté aux expériences de l'injustice, on pourrait voir clair combien sont enrichissantes les différences de formulations et de conceptions. Enrichissantes, d'un côté, car les droits de l'homme nous transmettent un savoir relatif à une expérience humaine différente de la nôtre et, d'un autre côté, car ils incitent chaque culture à mettre en valeur ses aspects émancipateurs au lieu d'instrumentaliser les droits de l'homme pour justifier l'immutabilité illusoire de la tradition. Ce que Stammers appelle « une dimension expressive » des droits de l'homme gagnerait, alors, en richesse à mesure qu'elle pourrait être ouverte aux expériences des autres.

Conclusion

- 47 S'opposer à l'instrumentalisation politique des droits de l'homme ne peut justifier le scepticisme à leur égard ni le recours à une position culturaliste. De même, croire en la possibilité d'une conception émancipatrice anti-hégémonique des droits de l'homme ne doit point tolérer la possibilité de leur instrumentalisation au nom de la particularité et

de lutte contre la globalisation. Ce qui doit être mis en valeur c'est, au contraire, la fonction émancipatrice des droits de l'homme que ce soit dans les sphères locales, intra-culturelles ou dans les sphères globales et interculturelles.

- 48 Peut-être les droits de l'homme ne sont-ils pas les seules réclamations des mouvements de résistance et des luttes pour l'émancipation. Mais, qu'il y ait eu des expériences d'émancipation qui revendiquaient l'indépendance, le nationalisme ou le communisme⁴⁷, ne veut point dire que ces revendications ne peuvent pas être traduites dans le langage des droits de l'homme. La lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud réclamait un simple principe : un homme, une voix, c'est-à-dire le droit à une participation politique égale⁴⁸. Il n'y a pas eu une littérature sur les droits de l'homme parmi les leaders des mouvements de libération nationale au Maghreb, ceci n'a pas empêché des figures emblématiques de la résistance de renoncer, contre la colonisation, le fait de son non respect de ces droits⁴⁹. C'était aussi le cas pour les Zapatans au Mexique⁵⁰.
- 49 Les droits de l'homme sont ce *pourquoi* on lutte contre l'oppression, et sont ce *par quoi* on défend la légitimité de la lutte. Leur légitimité se construit dans ce rapport complexe à la réalité. Ils sont à la fois un réservoir de sens dont s'inspirent les opprimés et des droits dans le sens juridique, c'est-à-dire qui peuvent être intégrés aux systèmes positifs de droits et donc qui sont à même d'assurer la protection juridique des personnes. Mais, tant qu'ils ne perdent pas le rapport à une réalité historique évolutive et changeante, leur contenu normatif serait déterminé en fonction d'un conflit inévitable d'interprétation. D'une part, ce rapport à la réalité, c'est-à-dire à un contexte socio-historique, leur donne une authenticité chez les sociétés qui les ont réclamés. On se reconnaît dans ces droits, on se les approprie. D'autre part, ce rapport renvoie toujours aux expériences d'injustice auxquelles ils sont articulés. Ces expériences qui, par leur réitération, deviennent une partie de la mémoire commune de l'humanité. C'est ainsi que l'universalité des droits de l'homme peut se construire, car l'injustice est la chose la mieux partagée entre les hommes.

NOTES

1. Olivier ABEL, « Kant et l'émancipation de l'humanité », *Autre temps*, n° 25, 1990, pp. 7-15.
2. Voir Le Robert de la Langue Française, thème : émancipation.
3. Jean-François LYOTARD, « La mainmise », *Autres temps*, n° 25, 1990, pp. 16-26.
4. Ernesto LACLAU, *Emancipation*, Verso, London, 2007, p. 1.
5. Boaventura DE SOUSA SANTOS., *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*, Butterworths, London, 2002.
6. Thomas PAINE, *Droits de l'homme : En réponse à l'attaque de Burke sur la révolution française*, Paris, Chez Buisson, Imprimeur libraire. 1791, p. 143.
7. Karl MARX, *La question juive : Suivie par La question juive par Bruno Bauer*, Paris, Union générale des éditions, version numérique de Tremblay, collection Les classiques des sciences sociales, 1968, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 26.
9. Voir Justine LACROIX et Jean-Yves PRANCHERE, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? Emancipation individuelle et théorie des droits », *Revue française de sciences politiques*, vol. 62, n° 3, Juin 2012, pp. 433-451 (surtout pp. 434 et 437).
10. Max HORKHEIMER, « Traditional and Critical Theory », in *Critical Theory: selected Essays*, Continuum, New York, 2002, p. 246.
11. Herbert MARCUSE, *Essai on Liberation*, Beacon Press Boston, 1969, p. 11.
12. *Ibid.*, p. 27.
13. LACLAU, Ernesto, *Emancipation*, *op.cit.*, p. 80.
14. LYOTARD, Jean-François, « La mainmise », *op. cit.*, p. 20.
15. Rainer FORST, « The Power of the Critique », *Political Theory*, n° 39/1, 2011, (pp. 118-123), p. 122.
16. Boaventura DE SOUSA SANTOS, « Human Rights as an Emancipatory Script ? Cultural and Political Conditions », in *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Ed. par Boaventura De Sousa Santos, Verso, London and New York, 2007, (pp. 3-40), p. 6.
17. Nancy FRASER, « Reframing Justice in a Globalized World », *New Left Review*, n° 36, 2005, (pp. 69-88), p. 73.
18. En y incluant la dimension politique, Young suggère que le champ de la justice est plus large que celui de la distribution, voir : Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press. Princeton, 1990, p. 34. Elle définit l'injustice en fonction de deux conditions sociales. Ces deux conditions sont l'oppression – à travers ses cinq faces : l'exploitation, la marginalisation, l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence (p. 48-63) – et la domination à travers le contrôle bureaucratique rationalisé (p. 76).
19. Miranda FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and the ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
20. FRASER, Nancy, « Reframing Justice in a Globalized World », *op. cit.*, pp. 76-79.
21. Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, *op. cit.*, pp. 53.
22. Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice : Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris, 2004, p. 141.
23. Nancy FRASER, « Social Justice in the Age of Identity Politics : Redistribution, Recognition, and Participation », in Axel HONNETH and Nancy FRASER, *Redistribution or Recognition: A political-philosophical Exchange*. Verso, London and New York, 2003, p. 9.
24. FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice*, *op.cit.*, p. 1 ; Fricker distingue entre une “discriminatory epistemic injustice” qui peut être décomposée en “injustice testimoniale et injustice herméneutique, et une “distributive epistemic injustice” reliée à une distribution inéquitable des bien épistémiques comme l'éducation ou l'information.
25. Boaventura DE SOUSA SANTOS, « Beyond Abyssal Thinking : From Global Lines to Ecologies of Knowledges », *Review*, n° 30, 2007, (pp. 45-89), pp. 52-53.
26. Charles R. BEITZ, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 6.
27. Costas DOUZINAS, 2000, *The End of Human Rights : Critical Legal Thought at the Turn of the century*, Hart Publishing Oxford, p. 380.
28. Johann B. ERHARD B. « Sur le droit d'un peuple à la révolution », *Aufklärung : Les Lumières allemandes*, Gérard RAULET (Ed.), Flammarion, Paris, 1995, (pp. 376-383), p. 378.
29. *Ibid.*, pp. 376-377.
30. La loi organique tunisienne 2013-53 du 24 décembre 2013 relative à l'instauration de la justice transitionnelle et à son organisation, article premier.
31. Neil STAMMERS, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, London, 2009, p. 49.
32. R. J. VINCENT, *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 23-24.

33. Voir : Etienne BALIBAR, « 'Droits de l'homme' et 'droits du citoyen'. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Actuel Marx*, n° 8, 2/1990, (pp. 13-32), p. 23.
34. Marie-Bénédicte DEMBOUR, « What are Human Rights ? », *Human Rights Quarterly*, n° 32/1, (pp. 1-20), 2010, pp. 2-4.
35. Jack DONNELLY, *Universal human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 2003, p. 13.
36. *Ibid.*, p. 61.
37. Neil STAMMERS, « Social Movements and the Social Construction of Humans Rights », *Human Rights Quarterly*, n° 21/4, 1999, (pp. 980-1008), p. 984.
38. STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, *op. cit.*, 231.
39. STAMMERS, Neil, *Ibid.*, p. 103-109.
40. Hans JOAS, *Comment la personne est-elle devenue sacrée*, Labor et Fides Genève, 2016, p. 24.
41. *Ibid.*, p. 198.
42. *Ibid.*, p. 211.
43. *Ibid.*, p. 27.
44. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, « Human Rights as an Emancipatory Script ? », *op. cit.*, p. 3 ; *Toward a New Legal Common Sense*, *op. cit.*, p. 39.
45. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, « Human Rights as an Emancipatory Script ? », *op. cit.*, pp. 11-15.
46. Michael WALZER, « Les deux universalismes », *Esprit*, n° 187/12, 1992, (p. 114-133), p. 117.
47. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *If God Were a Human Rights Activist ?*, Stanford University Press Stanford, 2015, p. 3.
48. Eduard SAÏD, « Memory, Inequality and Power : Palestine and the Universality of the Human Rights », *Alif : Journal of Comparative Poetics*, n° 24, 2004, (pp. 15-33), p. 31.
49. Abdel-Aziz THÂALBI, *La Tunisie Martyre : Ses revendications*, Jouve & C^{ie} éditeurs, Paris, 1920, p. 207-212.
50. STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, *op. cit.*, pp. 207-208.

RÉSUMÉS

Selon une approche des droits de l'homme qui met en avant leur fonction émancipatrice, ceux-ci sont à la fois des constructions socio-historiques conçues et établies dans des contextes factuels de lutte contre l'injustice et des idéaux normatifs universellement réclamés. En effet, par leur histoire comme par leur grammaire, les droits de l'homme sont l'expression des aspirations d'hommes et de femmes qui, au-delà de leur appartenance culturelle, luttent pour se libérer des formes de domination autoritaires et oppressives. Les droits de l'homme sont ce *pourquoi* on lutte contre l'injustice, et sont ce *par quoi* on confirme la légitimité de cette lutte. C'est en tenant compte de cette fonction émancipatrice que l'on peut, non seulement, se placer au-delà des débats identitaires sur l'universalité et la relativité des droits de l'homme mais aussi délégitimer leur instrumentalisation politique contemporaine.

In this paper, the Author elaborates an approach of the human rights that underscores their emancipatory function. He argues that these rights are both socio-historical constructions, conceived and established in factual contexts of struggle against injustice and oppressive forms of domination, and normative ideals universally claimed. In this context, he emphasizes that

human rights, according to their history as well as to their grammar, seem to be the expression of human beings who, beyond their cultural identity, strive for the sake of freedom and dignity. Human rights are what we are factually struggling for; and at the same time, they are what confer normative legitimacy to this struggle. It is by considering this emancipatory function that we can, not only, get beyond the identity debates about universality and relativity of the human rights, but also de-legitimize their contemporary political instrumentation.

INDEX

Mots-clés : droits de l'homme, émancipation, expériences d'injustice, universalité

Keywords : human rights, emancipation, experiences of injustice, universalism

AUTEUR

MONGI SERBAJI

Mongi Serbaji est un Enseignant chercheur à l'Institut supérieur des sciences humaines, Université de Gabès, Tunisie