

Jacques Bouineau

De quel homme parlent les droits de l'Homme ?

« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Tout le monde connaît l'art. 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen¹ de 1789. Tous ne savent pas que chacun des trois textes constitutionnels de la période révolutionnaire française est précédé d'une déclaration des droits. Ces déclarations ne sont ni les premières (il y en a eu d'autres, auparavant, en Amérique) ni les dernières, en France ou ailleurs dans le monde. Bien des critiques ont été formulées à l'encontre de ces textes : leur sexisme, leur discrimination en matière économique, etc.

Dans cette réflexion, nous voudrions formuler quelques interrogations. Il n'est pas question ici de faire une analyse conjointe de toutes les déclarations des droits qui émaillent le globe depuis presque deux siècles et demi. La littérature sur le sujet est considérable et connue dans ses grandes lignes². Pour demeurer dans des limites raisonnables, nous ne parlerons que de textes français (I), et encore de deux seulement : ceux de 1789 et de 1795.

L'objet de notre démarche est double. Nous voudrions proposer aux décideurs contemporains des outils conceptuels qui leur permettent d'avancer et, éventuellement, de lever certains blocages, que ce soit dans les décisions concrètes ou dans l'appréciation des phénomènes. Par ailleurs, sur le strict plan de l'analyse, nous voudrions mettre en lumière les présupposés des analyses communément retenues.

Une fois effectué ce travail, nous présenterons la pratique révolutionnaire (II) en matière d'application des droits de l'homme. C'est-à-dire qu'après avoir présenté la théorie, nous observerons la pratique. Cela a déjà été fait mille fois et le lecteur pensera qu'il ne reste plus rien à dire. Sans prétendre faire une révolution dans l'approche, nous aimerions toutefois utiliser des mots et des analyses qui nous sont personnels et qui s'inscrivent dans une élaboration d'un système d'ensemble³. Nous en éprouvons la nécessité pour deux raisons : d'une part, malgré les grands principes énoncés au XVIII^e siècle, nous sommes encore souvent englués dans des impasses ; d'autre part, au XVIII^e siècle, les hommes se trouvaient limités par des présupposés moraux et philosophiques qu'ils n'auraient pas songé à remettre en cause et qui apparaissent aujourd'hui surannés.

I/ Les textes

Les trois déclarations révolutionnaires françaises (1789, 1793 et 1795) énoncent chacune des droits de l'homme. La base qui sert aux deux autres se trouve bien sûr

¹ Désormais notée DDHC.

² Pour partir dans l'analyse, nous suggérons la présentation de S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1988, 771 p.

³ V. notre contribution « Devenir et limites des droits de l'Homme », publiée dans *Historia et ius*, n. 6, 2014 [<http://www.historiaetius.eu>].

dans le premier texte, celui de 1789 (A). La grande innovation de la déclaration de 1795 (an III) (B) tient à cela qu'elle offre une déclaration des devoirs à la suite de la déclaration des droits. Nous proposons donc de tenter de comprendre le sens des différences qui séparent les deux⁴ textes.

A/ Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789)

Dans son *Histoire des institutions du droit public français au XIX^e siècle, 1789-1914*⁵, Gabriel Lepointe (a) distingue les droits de l'homme et ceux du citoyen. Sa présentation est conforme à ce qui a été enseigné pendant fort longtemps de manière classique dans les facultés de droit. Nous proposerons une critique à cette analyse (b).

a) La distinction de Gabriel Lepointe

Cette distinction entre droits de l'homme (α) et droits du citoyen (β) est traditionnelle dans l'analyse du texte. On la retrouve, par exemple, dans la préface que Jacques Godechot écrit en présentation du texte de la Constitution de 1791⁶.

α) Droits de l'homme

Ils sont au nombre de trois : l'égalité, les libertés de droit naturel et la sûreté.

L'égalité est énoncée dans les articles 1, 6 et 13 de la DDHC dans les termes suivants :

Art. 1 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. »

Art. 6 : « La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. »

Art. 13 : « Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable. Elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés. »

Les libertés de droit naturel sont énoncées dans les articles 2 et 4 de la DDHC dans les termes suivants :

Art. 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ».

Art. 4 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent

⁴ Nous ne nous attarderons pas sur la DDHC de 1793, dans la mesure où le texte constitutionnel n'a pas été appliqué.

⁵ Paris 1953, p. 35-37.

⁶ J. Godechot, *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris 1979, p. 25-26.

aux autres membres de la société, la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ».

La sûreté est énoncée dans les articles 7, 8, 9, 10, 11 et 17 de la DDHC dans les termes suivants :

Art. 7 : « Nul homme ne peut être accusé, arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance ».

Art. 8 : « La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée ».

Art. 9 : « Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi ».

Art. 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ».

Art. 11 : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi ».

Art. 17 : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité ».

β) Droits du citoyen

Ils sont énoncés dans les articles 3, 6⁷, 12, 13⁸, 14, 15 et 16 de la DDHC dans les termes suivants :

Art. 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ».

Art. 12 : « La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée ».

Art. 14 : « Tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée ».

Art. 15 : « La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration ».

Art. 16 : « Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution ».

⁷ V. ci-dessus p. 2.

⁸ « L'article 13, déjà cité à propos de l'égalité, doit être cité encore, car il vise le but de la contribution pécuniaire qu'est l'entretien de la force publique et les dépenses de l'administration », écrit Gabriel Lepointe, *op. loc. cit.*

b) Critique de la distinction

Tout d'abord, l'art. 5⁹ n'est pas cité. Le principe paraît fort généreux. Mais qu'est-ce qu'une action « nuisible à la société » ? La réponse semble pouvoir se trouver dans l'art. 4 : « ce qui ne nuit pas à autrui », mais la question demeure entière. Il apparaît, à bien y réfléchir, que ce qui est stigmatisé peut se définir comme ce qui va à l'encontre de la morale dominante et des intérêts du moment. Aucune société ne peut se définir en dehors d'un système de valeurs, dont les gouvernants sont les gardiens. Mais rien n'est plus fluctuant sur le temps long. La DDHC de 1789 propose-t-elle un système éternel et atemporel ? En aucun cas, bien évidemment. Or deux siècles et demi plus tard, on constate que certaines des vérités de 1789 ont pris beaucoup de rides. Les paradoxes de notre époque sont bien connus : dans un monde globalisé, les mesures prises défendent des intérêts particuliers. Personne ne peut s'opposer à la pollution généralisée, au réchauffement climatique, au creusement des écarts de richesse, à l'aliénation d'une grande partie du monde par une petite frange de la population...

Car, au-delà du contenu de cet art. 5, le problème qui se pose est celui des gardiens, des juges et des juges d'application des peines qui devraient faire respecter ces dispositions « nuisibles à la société ». La « force publique » prévue à l'art. 12 est évidemment très nettement insuffisante. Derrière la disposition de l'art. 5, nous voyons se profiler l'*hybris* des Grecs. Cet excès susceptible de détruire l'homme, le père de famille et le citoyen, puisque chez les Anciens une même philosophie devait animer l'action de ces trois niveaux de conscience incarnés dans un même individu. Mais avant de stigmatiser l'*hybris*, la pensée grecque avait dénoncé les inégalités dans les conditions de vie et chacun sait que la démocratie n'aurait pas été possible si Solon n'avait pas, au préalable, conceptualisé l'*eunomia*. Avec toutes les atténuations qui doivent être faites – exclusion des femmes, des non citoyens, des esclaves... - le système grec a pu tenir parce qu'il faisait prévaloir le politique, entendu au sens large du gouvernement de soi-même et des hommes, sur l'économique.

Nous allons donc tenter de réfléchir à nouveau sur ces notions d' « homme » (α) et de « citoyen » (β).

α) Qu'est-ce que l'homme ?

Dans les articles 1, 4, 6 et 13, Lepointe confond homme et citoyen ; résultat : il n'y a pas d'égalité entre les hommes, mais entre les citoyens. Dans les trois premiers articles, il est question de « droit » ou de « loi ». Il n'est dit nulle part que la sensibilité de tous doit être préservée. Il est certes difficile de la cerner et de la rendre compatible avec la sensibilité d'autrui. Nous voyons ici le défi que notre époque doit relever.

Au XVIII^e siècle, tout pénétré que l'on est par la philosophie platonicienne, on fait prévaloir la raison sur le sentiment, car on redoute les débordements du sentiment et de la sensibilité vers l'*hybris*, précisément. Le résultat a été une négation de la sensibilité pendant tout le XIX^e siècle. Or qu'on le veuille ou non, et même si les risques sont grands, un homme est aussi un être sensible. L'expression artistique, qui constitue un

⁹ « La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas ».

des hauts lieux de la manifestation de la sensibilité, est-elle vraiment plus destructrice que la soif d'enrichissement sans frein de l'*homo aconomicus* moderne ?

Qu'est-ce que l'homme des droits naturels de l'art. 2 ? Il suffit d'ouvrir une bibliothèque historique pour s'apercevoir qu'il y a eu pratiquement autant de droits naturels que de penseurs des droits naturels ; ou du moins que d'écoles des droits naturels. Le changement auquel on assiste à la fin du XVIII^e siècle, et qui sera confirmé au siècle suivant, tient en cela que la nature va être de plus en plus perçue comme la normalité et, discours médical aidant, que ceux qui ne suivront pas le soi-disant ordre naturel seront stigmatisés non seulement comme peccamineux – ou dans l'erreur, si on ne veut pas avoir recours à un terme à connotation religieuse –, mais comme malades. Il conviendra donc de les soigner¹⁰.

Essayons d'approfondir.

Un flou étrange, dans l'art. 7, semble opposer « homme », qu'on ne peut arrêter et « citoyen » saisi « en vertu de la loi », qui doit obéir. Si le changement de mots n'est pas simplement là pour éviter une répétition, il semblerait bien y avoir une différence entre l'homme, qui est libre par nature et le citoyen, qui doit se conformer aux lois. Sauf que, on le verra, tous les bipèdes vivant au sein du Royaume de France¹¹ ne peuvent se prévaloir de cette qualité d'« homme ».

Un flou analogue se retrouve dans l'art. 11, mais il est ici plus aisément compréhensible : la marque de Rousseau transparaît à l'évidence. L'homme qui peut dire ce qu'il pense est l'homme de nature ; dès lors, une fois conclu le contrat social, le citoyen est protégé. Sous réserve que les pensées ne heurtent pas le référent dominant.

Quant à l'art. 17, il constitue un morceau d'anthologie, glosé à l'infini. Aristote assurait que la propriété exprimait un instinct fondamental de l'homme, aux côtés de la famille et de l'esclavage. On conserve cette vision sous la Révolution, mais ce faisant on rejette dans les ténèbres extérieures ceux dont la sensibilité, ou un autre système de valeurs, font opter pour d'autres choix. Leur dimension de citoyen sera amputée de manière telle que leur qualification d'homme n'a plus grand sens. Au surplus, qui est le « nul » qui figure à l'article ? Comment se fait-il que l'on ne conçoive ici que la privation des possédants et non pas l'absence de possession initiale des pauvres ?

L'art. 8 place l'observateur dans une position assez inconfortable. Il va de soi que le « nul » qui sera puni en vertu d'une loi antérieure est un citoyen. Mais il va aussi de soi que ce sera l'homme qui subira la peine dans sa chair et dans son âme.

Et l'art. 9 vient lui faire écho dans le même registre. La condamnation des questions préalable et préparatoire qu'il entraîne renvoie elle aussi au citoyen dans son principe et à l'homme dans son application. Sous l'Ancien Droit, un tel dédoublement de l'être n'était évidemment pas concevable de cette manière-là.

L'art. 10 pourrait sembler s'inscrire dans la même veine que les deux précédents. Il faut cependant, à notre sens, nuancer plus finement. Les opinions, lorsqu'elles s'expriment, engagent le citoyen. Tel est du moins ce que l'on perçoit de la manière la plus évidente en observant un corps social. Elles mettent pourtant aussi en jeu tout un

¹⁰ Il faut à ce sujet lire M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1964 [1961], 309 p.

¹¹ Rappelons que la République date du 10 août (chute de la Monarchie), du 21 septembre (proclamation de l'abolition de la Monarchie par les députés de la Convention) ou du 22 septembre (décision de dater les actes officiels de l'an I de la République) 1792 ; on retient en général le 21 ou le 22 septembre 1792.

système d'émotions : le choix politique et le choix religieux procèdent d'une certaine vision du monde, d'une certaine empathie entre le monde et l'homme. L'homme ? Etre sensible et libre ? Peut-être de manière moins évidente qu'il n'y paraît : qu'est-ce qui pousse à un choix philosophique ? Une sympathie personnelle, ou l'adhésion (ou le rejet) à une culture ? L'art. 10, en définitive, pourrait donc ne parler que du citoyen ? Ou d'un homme conditionné par son milieu. Est-ce encore un homme ? Qu'est-ce qu'un homme ? Nous tenterons d'approfondir encore plus avant.

β) Qu'est-ce que le citoyen ?

Dans le texte de la DDHC, un certain nombre de termes peuvent s'y rattacher : « citoyen », « membre de la société » et « agent public », qui sont situés dans l'orbe de la « loi », de la « constitution », du « droit », de la « nation », de la « société » donc, du « pouvoir » et de la « souveraineté ». Tous ces concepts renvoient à une réalité juridique : un être défini de manière juridique ou un espace défini de manière juridique.

L'être défini juridiquement peut se comprendre comme un homme flanqué de caractéristiques qui lui permettent d'agir au sein du corps social. Faut-il voir là le résultat de l'alchimie pensée par Rousseau : l'homme qui a conclu le contrat social est devenu un citoyen ? Si tel était le cas, nous aurions une raison supplémentaire de distinguer personne de *persona*¹². Selon nous, en effet la DDHC s'intéresse fort peu à l'homme, en fait, comme nous venons de le constater. Cela n'est guère surprenant dans un pays comme la France de 1789, tout pétri de culture romaine dans lequel la voix la plus sonore est celle des juristes¹³. L'individu qui est saisi dans le texte est en fait une *persona*¹⁴. Reprenons le texte.

Les caractéristiques de la *persona* sont données dans deux articles (6 et 13). L'art. 6 assimile la « volonté générale » au choix exprimé par les « citoyens », or comme on le sait et comme nous le rappellerons plus tard, la notion de citoyen ne se présente pas comme l'équivalent de tous les êtres vivant dans le royaume de France : outre les mineurs d'âge auxquels on ne reconnaît pas la capacité de discernement, plusieurs autres sont exclus. Or ce sont ces seuls citoyens qui non seulement peuvent faire entendre leur voix politique, mais qui sont « admissibles à toutes dignités, places et emplois publics ». Dit autrement : le fait de posséder un emploi public n'est pas un droit de l'homme, mais un droit du citoyen. Dans la mesure où l'on se trouve dans l'espace juridique¹⁵, il faut prévoir un impôt pour financer la « force publique » et l'administration, prévu à l'art. 13. Quel ordre public va être financé par ce biais : celui de l'homme ou celui du citoyen ? Très clairement celui du citoyen, or l'argent de

¹² V. notre article : « Personne, *persona* et contrat social », *Actes du XIX^e colloque de l'AFHIP, 6 et 7 septembre 2007, Aix-en-Provence 2008*, p. 187-210.

¹³ Rappelons que la DDHC doit beaucoup à l'avocat Mounier.

¹⁴ Pour un de nos derniers développements sur le sujet, v. « Lecture politique de la référence à l'Antiquité sous la Révolution française », *Historia et ius*, n° 3, 2013 [<http://www.historiaetius.eu>].

¹⁵ Auquel nous avons donné le nom de *logos*, car il se présente comme le fruit d'un verbe et d'une norme – v. J. Bouineau, *1789-1799 : Les Toges du Pouvoir ou la Révolution de Droit Antique*, Toulouse 1986, p. 173 *sq.*

l'impôt ôte à ceux qui ne sont qu'hommes (c'est-à-dire êtres humains¹⁶) une part de leur richesse et donc de leur capacité d'action, car si l'impôt est conceptuellement un instrument juridique permettant d'insérer le citoyen dans le *logos*, il est aussi, de manière concrète, une ponction dans l'argent des particuliers.

Par ailleurs, qu'est-ce que la « Nation » de l'art. 3 ? Une sorte de *demos* grec ; c'est-à-dire plus un ensemble de citoyens que d'hommes. En effet, si Olympe de Gouges écrit dans sa Déclaration des droits de la Femme et de la citoyenne¹⁷ : « la Nation, qui n'est que la réunion de la Femme et de l'Homme... »¹⁸, c'est qu'elle percevait l'art. 3 de la DDHC comme un ensemble d'hommes, c'est-à-dire de mâles¹⁹, qui se définissaient comme citoyens.

La confusion citoyen/homme se complique encore si l'on considère l'art. 12. En effet, la « force publique » à laquelle il fait référence protégera aussi ceux qui ne votent pas ou les femmes... Mais elle ne les protégera que dès lors que l'ordre des citoyens aura été menacé, pas celui des hommes. Dans cette mesure, les agents de la force publique ne sauraient outrepasser les compétences qui sont les leurs : c'est-à-dire agir pour la défense du *logos* et non de leur « utilité particulière », celle-ci étant donc implicitement et uniquement envisagée comme leur intérêt personnel, non pas comme leur intérêt philosophique « particulier »²⁰.

B/ Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen (1795)²¹

On le sait, ce citoyen mâle blanc et propriétaire se doit aussi d'être chef de famille. A l'image de la conscience que les Grecs possédaient, il devra se régenter comme il se comportera avec sa famille et au sein de la *res publica* : loin de l'*hybris*. Ce citoyen ainsi cerné au niveau intime, nous le nommons *personula*²². Le « bon père de famille » des juristes n'est en effet qu'une transposition d'un concept politique au niveau d'une famille, entendue non pas comme un regroupement d'êtres liés par l'affection, mais qualifiés par leur rôle au sein de cette structure de base de l'édifice social ; pour s'en tenir à l'exemple des femmes, le développement du culte marial durant tout le XIX^e siècle confortera une certaine idée de la femme, de l'homme et de la famille. Une idée dans laquelle les êtres ne sont plus perçus que comme des *personae* ou des *personulae* selon l'échelon à travers lequel on les saisit.

Cette mutation a été rendue possible par la rencontre du droit (a) et de la morale

¹⁶ Songeons simplement aux femmes.

¹⁷ Désormais notée DDFC.

¹⁸ Art. 3.

¹⁹ Hormis cet ajout, le texte des deux articles 3 est le même.

²⁰ Les guillemets s'imposent dans la mesure où si l'on retranche tous ceux qui ne sont pas des hommes blancs majeurs, voire citoyens actifs, on ne se trouve plus face à une majorité. Or qu'est-ce qu'un intérêt minoritaire ? Un intérêt « particulier » ou un intérêt « général » ?

²¹ Ci-après : DDDHC.

²² V. nos articles : « Les ambiguïtés de l'art officiel au XVI^e siècle : l'exemple de la *Sainte Anne* de Léonard de Vinci » (en collaboration avec Loïc Charpentier), à paraître dans la collection « Méditerranées » ; « Famille et *personula* », in *Pensée politique et famille*, XXIV^e colloque de l'AFHIP, Dijon, 21 et 22 mai 2015, à paraître.

(b) telle qu'elle s'effectue dans la DDDHC, et singulièrement dans la déclaration des devoirs.

a) Droit

La déclaration des devoirs de la DDDHC s'inscrit à l'intérieur d'une armature juridique à trois dimensions : une logique technique (α), une logique politique (β), une logique sociale (γ).

(α) Logique technique

Un certain nombre de détracteurs des valeurs contenues dans la DDHC ironisent sur le déséquilibre apparent du texte : on y parlerait en effet seulement des droits, mais point des devoirs. On sait que cette attaque est contournée. En effet, pour un juriste, il ne saurait y avoir de droits sans devoirs, sauf à remettre en cause le synallagmatisme contractuel dans son essence même ; or les auteurs de la DDHC sont des juristes.

Lorsqu'en 1795 on rédige l'art. 1 de la déclaration des devoirs²³, on dépasse la simple logique technique dans laquelle les scripteurs semblent se situer. Le début de l'article est une interprétation politique et non pas juridique. Dans une vision purement technique : les droits de l'homme lient à la fois le législateur et les citoyens ; celui-là n'étant au demeurant qu'une émanation de ceux-ci et non pas une entité d'une autre nature. La Constitution ligurienne de 1797 envisage bien des devoirs du corps social²⁴, mais d'une tout autre nature que ceux visés à l'art. 1 de la déclaration des devoirs de 1795 en France.

(β) Logique politique

L'art. 8²⁵ semble évidemment reprendre l'art. 17 de la DDHC et l'art. 5 de la déclaration des droits de 1795. En fait, il va beaucoup plus loin.

En 1789, l'art. 17 stipule que la propriété est un « droit inviolable et sacré ». On peut y voir un simple attribut de l'homme, la garantie d'un de ses trois instincts fondamentaux si l'on suit Aristote. On se trouve ici dans un stade purement déclaratoire : il va de soi que la propriété sera protégée, au même titre que n'importe quel droit qui serait atteint, comme la liberté, l'égalité ou la sûreté. En 1795, l'art. 5 de la déclaration des droits est purement descriptif : « La propriété est le droit de jouir et de disposer de ses biens et de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. » L'utilité de l'art. 8 de la déclaration des devoirs de la même année saute donc aux yeux : le maintien des propriétés devient la clef de voûte de l'édifice social.

Cela signifie en premier lieu que quiconque y porte atteinte est considéré comme

²³ « La Déclaration des droits contient les obligations des législateurs : le maintien de la société demande que ceux qui la composent connaissent et remplissent également leurs devoirs ».

²⁴ V. notre article : « La rédaction de la Constitution ligurienne (1797) », table ronde du RELHIIP, 3-4 juin 2010, Bastia, Aix-en-Provence 2011, p. 99-112.

²⁵ « C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail, et tout l'ordre social ».

en état de guerre vis-à-vis de la société. Ensuite, cela revient à dire que ceux qui ne sont pas propriétaires ne sont pas dans la société. Décidément le citoyen ne sera pas un homme, or quelles que soient ses convictions, nul ne pourra nier qu'un homme dans la pauvreté la plus absolue demeure un homme. En vérité l'art. 8 ouvre la porte à un système de domination sociale. Grâce à lui, un certain nombre d'hommes pourront se prévaloir du titre de « propriétaire » et le faire figurer dans la rubrique « profession » des actes d'état civil. Surabondamment l'énumération de l'art. 8 unit trois termes de départ qui renvoient à une réalité « naturelle »²⁶ et un quatrième terme (« l'ordre social ») que la logique sémantique invite à ranger dans la même catégorie. L'ordre social sera donc naturel et la propriété qui le garantit sera elle aussi naturelle.

D'où il appert que ceux qui en viendraient à contester cet ordre-là iraient contre la nature.

(γ) Logique sociale

La logique technique et la logique politique nous ont permis de définir de l'extérieur celui qui va exercer la domination au sein de l'ordre issu de la Révolution française. L'homme nouveau est en fait un citoyen, une *persona*, qui, en vertu de l'art. 9 de la déclaration des devoirs²⁷, doit défendre un ensemble constitué par une patrie et par les valeurs qui cimentent cette dernière : liberté, égalité, propriété. Tel est l'ensemble que nous qualifions de *logos*. Cela signifie que les droits de l'homme, durant la période révolutionnaire, n'étant et ne cherchant à être que les droits du citoyen, n'auraient pu imaginer le migrant²⁸ qui, n'étant pas un citoyen, n'est pas un homme. Telle est la première grande leçon pour nous, au début du XXI^e siècle. Certes les textes ont évolué depuis. De quelle manière ?

Un début de réponse peut peut-être être trouvé dans l'art. 4 de la déclaration des devoirs : « Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux. » Ici, l'assimilation est faite entre le citoyen (*persona*) et d'autres qualités qui relèvent de la *personula*. Cette *personula* s'apprécie de manière objective, ce qui est toujours le cas de la *personula*, dans la mesure où sont énumérés dans l'article les rôles que peut et que doit jouer le citoyen au niveau de sa sphère privée. Le migrant pourrait-il être protégé dans cette acception-ci ? Evidemment non : la migration se déroulant dans un cadre de non droit, des liens familiaux ne sauraient ouvrir une action en défense d'un statut, ni créer d'obligations. Que le migrant soit seul ou en famille, cela ne change rien.

Or de cet article découle évidemment toute une vision de l'ordre social, celui que nous nommons pré-libéral²⁹. La « domination masculine » du mâle blanc hétérosexuel triomphe dans l'art. 4. De toute évidence, il n'aurait fait aucune place au migrant. C'est donc parce qu'il a fallu préciser ce qu'était l'homme à côté du citoyen que, progressivement, génération après génération, et les déclarations de Hansa Mehta

²⁶ Pour autant que le travail soit une donnée naturelle, mais ce n'est pas ici le lieu d'en débattre.

²⁷ « Tout citoyen doit ses services à la patrie et au maintien de la liberté, de l'égalité et de la propriété, toutes les fois que la loi l'appelle à les défendre ».

²⁸ La question des migrations constitue, à l'heure actuelle en Europe, un des défis majeurs.

²⁹ J. Bouineau, *Les Toges du Pouvoir...*, cit., p. 296-297.

aidant³⁰, on a pu finir par prendre conscience de ce que nous nommons l'*egomet*³¹, or si l'on veut pouvoir protéger l'être vivant, il ne faut pas se limiter à la défense de sa *persona*, ni à celle de sa *personula*, il faut prendre en compte sa sensibilité et le souffle qui anime ceux qui sont en vie.

b) Morale

La morale qui transparait dans la DDDHC va rendre l'application des droits de l'homme conditionnelle au respect de la valeur essentielle : celle de citoyen. L'Eglise a certes été balayée par la constitution civile du clergé et les massacres de septembre, mais sa morale a survécu dans une pseudo-religion (α) qui, au-delà de la logique du droit romain, fait de la faute un péché (β).

(α) Une pseudo-religion

Le régime du Directoire ouvre en France la première séparation de l'Eglise et de l'Etat³² : non seulement l'Eglise catholique traditionnelle et même le clergé constitutionnel sont alors attaqués, mais encore des cultes de substitution voient le jour. En outre trois décrets³³ et les articles 352 et 354 de la Constitution de l'an III (1795) jettent les bases de ce qui deviendra la laïcité française : tout un chacun pourra désormais, en tant que *personula* ou qu'*egomet*, se reconnaître dans la religion de son choix, mais en tant que *persona*, chacun doit être neutre³⁴.

Mais nous n'en sommes encore, sous le Directoire, qu'aux prémisses. En effet, si l'on reprend la définition que le *Robert* donne de la religion³⁵, on peut mesurer combien les art. 2³⁶, 3³⁷ et 5³⁸ de la déclaration des devoirs restent dans cette dimension. L'art. 2 commence par une variation sur l'art. 4 de la DDHC, mais là où en 1789 les termes étaient généraux et philosophiques, ils deviennent en 1795 bien plus contingents ; la formulation grammaticale suffit au demeurant à elle seule à comprendre ce glissement. De plus, l'expression « faire le bien », telle qu'elle est évoquée à la fin de l'art. 2 de la déclaration des devoirs, renvoie de manière évidente à

³⁰ Elle proposait de remplacer dans les déclarations le mot « Homme » par « Humain » ; V. notre contribution « Devenir et limites... », *cit.*

³¹ Id., « Les ambiguïtés... », *cit.*

³² Id., *Traité d'histoire européenne des institutions (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris 2009, p. 650-651.

³³ 3 ventôse et 2 prairial en III et 7 vendémiaire an IV.

³⁴ V. notre intervention lors du 19^e colloque du GRET à Marrakech (24-25 avril 2014), « Individu, religion, pouvoir dans l'histoire européenne », in Ali Sedjari, *Pouvoir et contre pouvoir à l'heure de la démocratie et des droits humains*, Paris 2014, p. 81-106.

³⁵ « Reconnaissance par l'homme d'un pouvoir ou d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée et à qui obéissance et respect sont dus ».

³⁶ « Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes, gravés par la nature dans tous les cœurs : - Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. – Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir ».

³⁷ « Les obligations de chacun envers la société consistent à la défendre, à la servir, à vivre soumis aux lois, et à respecter ceux qui en sont les organes ».

³⁸ « Nul n'est homme de bien, s'il n'est franchement et religieusement observateur des lois ».

la morale chrétienne, dans sa formulation même. L'art. 3, pour sa part, s'inscrit résolument à contre-courant de l'art. 35 de la DDHC de l'an I³⁹. Cet art. 3 constitue une pièce essentielle d'un nouvel ordre social, qui s'oppose formellement au mouvement qu'avait introduit (seulement en théorie) l'art. 35 de la DDHC précédant ce texte constitutionnel de l'an I jamais appliqué. On voit ainsi s'esquisser le clivage qui traversera tout le XIX^e siècle : les partis de l'ordre et ceux du mouvement, et l'on voit que ce qui les sépare ne tient pas seulement à la religion ou à l'engagement envers un type de régime (Monarchie ou République) ; les partis de l'ordre mettent avant tout l'accent sur la *persona*. Et l'art. 5 de la DDDHC corrobore ce que nous venons d'avancer : cet « homme de bien » dont il est question est en fait un citoyen parfait, défini par des lois, dont il doit être « religieusement observateur ». Tel est l'ordre pré-libéral, dans lequel l'*egomet* n'existe pas, du moins pas pour le corps social, qui ne cherchera donc pas à le protéger.

(β) De la faute au péché

L'absence de prise en compte de l'*egomet* pousse à sacraliser les comportements de la *persona*, qui seuls seront protégés. Il suffit pour s'en convaincre de lire les articles 6⁴⁰ et 7⁴¹ de la DDDHC. Les comportements évoqués indiquent clairement qu'en dehors des intérêts juridiquement protégés et reconnus, il n'y a pas de tolérance pour la contestation. Or on sait quel type de régime instaure le texte de l'an III. Bien des êtres vivants (songeons simplement, une fois encore, aux femmes) sont exclus de la sphère publique : quelle place pour les revendications éventuelles, dès lors qu'elles sont a priori stigmatisées et assimilées au mal ? Nous ne sommes plus en présence d'une faute de nature juridique, mais d'une faute morale, c'est-à-dire d'un péché.

Il y a là, à notre avis, une grande leçon à tirer quant au regard que l'on porte sur ceux qui ne présentent pas une *persona* homologuée par le corps social.

Or tout le XIX^e siècle, une fois encore, se trouvera enserré dans les bornes de cette conscience : ce qui est admissible est bien, ce qui est contraire est mal. La « bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères » qu'honore Jules Ferry dans sa *Lettre aux instituteurs* (17 novembre 1883)⁴² s'inscrit à l'évidence dans une vision sacrée

³⁹ « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ».

⁴⁰ « Celui qui viole ouvertement les lois se déclare en état de guerre avec la société ».

⁴¹ « Celui qui, sans enfreindre ouvertement les lois, les élude par ruse ou par adresse, blesse les intérêts de tous : il se rend indigne de leur bienveillance et de leur estime ».

⁴² « Il est impossible que vous voyiez chaque jour tous ces enfants qui se pressent autour de vous... sans que l'idée vous vienne aussitôt de profiter de cette docilité, de cette confiance, pour leur transmettre, avec les connaissances scolaires proprement dites, les principes mêmes de la morale, j'entends simplement de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques... ».

Si parfois vous étiez embarrassé pour savoir jusqu'où il vous est permis d'aller dans votre enseignement moral, voici une règle pratique à laquelle vous pourrez vous tenir : avant de proposer à vos élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous s'il se trouve, à votre connaissance, un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire. Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son

de l'ordre social, fût-il laïque.

II/ La pratique

Nous ne parlerons pas directement des inégalités économiques et de leurs conséquences juridiques : citoyens actifs et citoyens passifs, tels que Sieyès les a conçus. Nous voudrions ici insister sur l'individu de chair et de sang, l'homme vivant et vibrant qui palpète derrière les étiquettes du droit. Or au XVIII^e siècle, on ne remet pas en cause ce que l'on perçoit comme des différences de nature qui font éclater le concept d'Homme (lequel ne comporte pas de majuscule alors). Ces inégalités consubstantielles au corps social visent la race (A) et le genre (B) : les déclarations des droits de l'homme expriment l'ordre et les droits des hommes blancs et hétérosexuels, comme le démontrera fort bien Bourdieu⁴³.

A/ La race

La France révolutionnaire abrite des juifs, qui seront intégrés par Louis XVI comme citoyens à part entière en 1791. Les statuts particuliers qui vont continuer d'exister ne sont pas liés à une catégorie « raciale » ou religieuse, mais au fait de savoir si les personnes concernées sont perçues comme étrangères ou comme françaises. Ceci dit, il n'y a pas de musulmans visibles dans la société française de la fin du XVIII^e siècle, pas d'arabes non plus.

Dans ce registre, une seule question demeure cruciale, celle des Noirs, vus comme esclaves (a) au début de la Révolution française, affranchis sous la Convention (b).

a) Noirs esclaves

En 1790, la traite des Noirs achemine 38.000 Africains vers les Antilles pour le compte de la Grande-Bretagne, 20.000 pour la France, 10.000 pour le Portugal et 4.000 pour la Hollande⁴⁴. Si l'on se cantonne à la France, ce sont donc 20.000 personnes (pour 28 millions d'habitants) qui ne sont pas concernées par l'art. 1 de la DDHC. Quel est donc l'« homme » de l'art. 1 ? Un mâle, on le sait et on le verra plus précisément plus loin, mais un mâle blanc. Les hommes de couleur qui vivent dans les colonies françaises⁴⁵ se sont trouvés en butte aux planteurs français des Antilles⁴⁶, fort influents dans les couloirs de l'Assemblée, qui prédisent leur ruine certaine si on libère

assentiment à ce qu'il vous entendrait dire. Si oui, abstenez-vous de le dire ; sinon, parlez hardiment, car ce que vous allez communiquer à l'enfant, ce n'est pas votre propre sagesse, c'est la sagesse du genre humain, c'est une de ces idées d'ordre universel que plusieurs siècles de civilisation ont fait entrer dans le patrimoine de l'humanité.» http://fr.wikisource.org/wiki/Jules_Ferry_-_Lettre_aux_instituteurs,_1883 (consulté le 10 VI 14).

⁴³ P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris 2002, 182 p.

⁴⁴ M. Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, Paris 1978, art. « Esclavage ».

⁴⁵ Alors essentiellement des îles : les Antilles (Martinique, Guadeloupe, Saint-Domingue - Haïti actuel - qui est l'île des Antilles françaises la plus riche avec les grandes plantations où travaillent les esclaves noirs amenés d'Afrique), l'île Bourbon (la Réunion) et l'île de France (Maurice).

⁴⁶ « Club de l'hôtel Massiac ».

les esclaves. L'argument économique prime donc sur la réalité humaine. Il faut attendre la Convention pour voir proclamer la liberté des esclaves dans les colonies⁴⁷, et l'an III, pour en lire une traduction juridique : « Tout homme peut engager son temps et ses services ; mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable »⁴⁸.

Distinguer les hommes par la couleur de la peau traduit un regard dans lequel on ne perçoit pas la sensibilité de l'être, mais une apparence extérieure ; à la considération interne de l'être humain s'est substituée la considération externe d'une réalité « scientifique ». La *persona* remplace l'*egomet*. Et ainsi procédera-t-on tout au long du XIX^e siècle : la normalité sera celle de l'homme blanc ; tout autre critère sera perçu comme déviant⁴⁹.

b) Noirs citoyens

Comment, dès lors, concevoir l'émergence d'un citoyen noir ?

Si l'on procède à une lecture des textes, on constate que l'art. 15 de la DDDHC évoqué ci-dessus a été précédé par l'art. 18 de la DDHC de l'an I : « Tout homme peut engager ses services, son temps ; mais il ne peut se vendre, ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité ; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance, entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie. »

Or malgré cette disposition lyrique, au 24 juin 1793 (date de l'adoption du texte constitutionnel par l'assemblée) il existe encore des Noirs esclaves. Il ne cessera évidemment pas d'y avoir des domestiques. Et au demeurant, la constitution de l'an I n'a jamais été appliquée, nous l'avons déjà dit. Vu les circonstances, on ne peut donc pas vraiment signaler de différence entre le texte et la pratique, car la pratique a été étrangère au texte.

La question se pose avec plus de pertinence lors du Directoire. Quant aux principes, il n'existe pas de difficulté : le critère de la race n'exclut pas de l'espace public. En revanche le critère économique atteint ce but. On constate que l'interdiction de la domesticité de l'an I a disparu. Les domestiques sont-ils des citoyens ? On peut le penser à la lecture de l'art. 17⁵⁰ de la DDDHC, mais on ne le pense plus en lisant l'art. 35 de l'acte constitutionnel⁵¹, qui réserve le statut d'électeur

⁴⁷ Décret du 16 pluviôse an II (4 février 1794). L'esclavage sera rétabli sous le Consulat (arrêté du 30 floréal an X).

⁴⁸ Art. 15 de la DDDHC.

⁴⁹ Pour alimenter sa réflexion, on pourra se reporter au très intéressant ouvrage de Marylène Patou-Mathis, *Le sauvage et le préhistorique, miroir de l'homme occidental*, Paris 2011, 403 p.

⁵⁰ « La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens ».

⁵¹ « Nul ne pourra être nommé électeur, s'il n'a vingt-cinq ans accomplis, et s'il ne réunit aux qualités nécessaires pour exercer les droits de citoyen français, l'une des conditions suivantes, savoir : - Dans les communes au-dessus de six mille habitants, celle d'être propriétaire ou usufruitier d'un bien évalué à un revenu égal à la valeur locale de deux cents journées de travail, ou d'être locataire, soit d'une habitation évaluée à un revenu égal à la valeur locale de deux cents journées de travail, soit d'un bien rural évalué à deux cents journées de travail ; - Dans les communes au-dessous de six mille habitants, celle d'être propriétaire ou usufruitier d'un bien évalué à un revenu égal à la valeur locale de cent cinquante journées de travail, ou d'être locataire, soit d'une habitation évaluée à un revenu égal à la

au propriétaire. Et l'on sait par l'art. 33 que les électeurs sont nommés par les assemblées primaires, composées de tous ceux qui sont domiciliés dans le canton depuis un an (art. 17) : les migrants et les SDF ne sauraient donc décider au sein des assemblées primaires. La puissance économique vient donc, dans les faits, contredire l'égalité de droits proclamée dans la DDDHC.

Les Noirs possèdent-ils la puissance économique ?

B/ Le genre

L'ordre social qui se met en place au moment de la Révolution française est un ordre d'hommes blancs hétérosexuels. Bien des analystes du mouvement révolutionnaire ont développé ces thèmes (les deux premiers du moins, et singulièrement le premier) ; nous y avons, pour notre part, fait allusion dans le cours de ce travail et dans d'autres travaux, mais nous voudrions insister un peu sur ceux qui ne sont pas hommes ou pas hétérosexuels, c'est-à-dire les femmes (a) et les homosexuels (b).

a) Femmes

Tout le monde sait que les philosophes du siècle des Lumières considèrent la femme comme inférieure à l'homme, Rousseau et Voltaire étant parfaitement représentatifs de l'ensemble. Condorcet, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, est un des rares à se démarquer de la misogynie ambiante. On devrait citer aussi Holberg⁵².

Pour mémoire, nous rappellerons la demande d'un poste de professeur de dessin présentée par Madame Quévane à l'École centrale de Chartres, dans le cadre de la loi de Brumaire an IV, et le rejet indigné dont elle a été l'objet devant le Conseil des Cinq-Cents⁵³.

Mais pour demeurer dans l'esprit de ce travail, nous proposons de nous pencher plus précisément sur la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne d'Olympe de Gouges. Nonobstant le fait qu'il offre un postambule, ce qui le différencie d'apparence de la DDHC, ce texte apparaît comme une réponse à la DDHC, ce qu'il est effectivement. Pour porter une appréciation critique, nous en proposons une nouvelle lecture, au-delà des stigmatisations, des caricatures faciles, ou des émerveillements auxquels il a maintes fois prêté le flanc.

Si l'on considère son architecture, aucun doute n'est permis : il s'agit bien d'une

valeur de cent journées de travail, soit d'un bien rural évalué à cent journées de travail ; - Et dans les campagnes, celle d'être propriétaire ou usufruitier d'un bien évalué à un revenu égal à la valeur locale de cent cinquante journées de travail, ou d'être fermier ou métayer de biens évalués à la valeur de deux cents journées de travail. – A l'égard de ceux qui seront en même temps propriétaires ou usufruitiers d'une part, et locataires, fermiers ou métayers de l'autre, leurs facultés à ces divers titres seront cumulées jusqu'au taux nécessaire pour établir leur éligibilité ».

⁵² V. J. Bouineau, « Lecture européenne du droit naturel », *XXe colloque de l'AFHIP, 14-15 mai 2009, (Poitiers)*, Aix-en-Provence 2010, p. 167-169.

⁵³ La charge a été menée par Renaud de l'Orne et Portiez de l'Oise ; v. Id., *Les toges du pouvoir...*, *op. cit.*, p. 273-274.

adaptation pour femmes de la DDHC. L'art. 7 de la DDFC est emblématique : son incipit n'a de sens que si l'on a sous les yeux (ou dans la mémoire) l'art 7 de la DDHC, sinon il demeure incompréhensible. L'art. 8⁵⁴ est symptomatique : pourquoi n'est-il pas écrit dans la DDFC « ... nulle ne peut être punie... » ? Ainsi donc, la DDFC demeure ambiguë : au service de l'émancipation des femmes, elle porte la trace de la domination masculine.

On peut dire que la DDFC est au service de l'émancipation des femmes de deux manières : d'une part, elle suggère la parité dans plusieurs de ses dispositions, d'autre part elle va beaucoup plus loin et promeut une innovation qui débouche sur une véritable révolution des consciences.

On retrouve la notion de parité dès le préambule, lorsque sont évoqués « les actes du pouvoir des femmes et ceux du pouvoir des hommes. » Dans l'art. 1, il est clairement écrit : « La femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits. » Cette parité simple se retrouve dans l'art. 2 à propos du but de toute association politique, qui consiste dans « ... la conservation des droits naturels et imprescriptibles de la femme et de l'homme », dans l'art. 3 quant à la définition de la Nation, « réunion de la femme et de l'homme », ou dans l'art. 6 au sujet de l'élaboration de la loi à laquelle doivent concourir « les citoyennes et citoyens ». Dans le postambule, Olympe de Gouges rappelle que l'éducation nationale doit concerner aussi bien les filles que les garçons. Il s'agit là des droits. Au chapitre des devoirs, la parité se retrouve pareillement dans l'art. 7, puisque les femmes sont pareillement soumises à la puissance supérieure de la loi, dans les art. 13 à 15 où il est clairement dit que les femmes doivent contribuer à l'impôt. Cette notion de parité demeure au niveau juridique et se présente comme une pétition pour les droits de la citoyenne à égalité avec ceux des citoyens.

En revanche, ce qui touche à l'innovation va beaucoup plus loin. Nous assistons ici à une véritable révolution des mentalités. Tout d'abord, l'auteur précise bien qu'il y a des degrés dans les concepts ; ainsi, à l'art. 2, quand sont listés les droits de la femme et de la citoyenne, on retrouve, comme dans la DDHC, la liberté, la propriété et la sûreté, mais « surtout » (comme dispose l'article) la résistance à l'oppression. Nous sommes véritablement en présence d'une rupture, car si les trois premiers droits sont à la fois positifs et de nature juridique, le dernier est apotropaïque et de nature humaine : si le citoyen peut être entravé dans sa liberté, l'être vivant peut être opprimé. Sur quoi reposent ces droits de l'être humain ? Olympe de Gouges nous le dit dans les art. 4 et 5 : « les lois de la nature et de la raison ». Elle rompt ainsi le discours convenu de son temps, selon lequel l'infériorité de la femme venait de la nature. Et donc, logiquement, dans le début de l'art. 12 – « La garantie des droits de la femme et de la citoyenne nécessite une utilité majeure... » -, Olympe de Gouges tire les conclusions de sa vision des choses. Certes cet article pose, à notre sens, un problème d'analyse. Quel sens, en effet, faut-il donner au mot « utilité » ? Sans doute - du moins est-ce ainsi que nous le comprenons - celui d'*utilitas*, dans son acception d'« intérêt ». La garantie des droits de la femme nécessiterait donc un intérêt majeur, ce qui serait évidemment révolutionnaire dans son postulat même.

⁵⁴ DDFC : « La Loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée aux femmes ».

Par ailleurs, l'art. 16 dépasse le simple niveau de la notation paritaire, en ce sens qu'il fait appel à la notion d'« individu », ce qui nous paraît révolutionnaire, là encore. Dans l'art 16 de la DDHC, la « société » dont il est question est fondée sur des *personae* ; dans l'art. 16 de la DDFC, la porte s'ouvre pour l'*egomet*.

Ensuite, Olympe de Gouges se situe à notre sens dans la filiation d'Antigone. Le « nul » qui débute l'art. 10 – « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions mêmes fondamentales... » - est très fort : s'il ne s'agit pas d'une coquille orthographique, comme c'est vraisemblable dans l'art. 8 que nous examinerons plus loin, on atteint ici un niveau de formulation universelle, dans laquelle la forme masculine n'est due qu'à la loi grammaticale (qui traduit au demeurant une domination masculine, du moins dans le choix de départ). Par ailleurs la célèbre formule « ... la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune... », outre qu'elle confine au sublime dramatique des Grecs, renforce notre hypothèse : la rédactrice de la DDFC a en tête le personnage d'Antigone.

Enfin, l'innovation conceptuelle sape l'ordre social et politique masculin. Dans l'art. 11 la rédactrice va très loin. Elle ne se contente en effet pas de féminiser la DDHC, elle déplace le regard : là où les hommes pensaient à la libre disposition de l'esprit, les femmes pensent à la liberté du corps, qui remet en cause la règle *pater is est*, c'est-à-dire tout l'ordre familial et, partant, politique. Cet article est sans doute le plus important de la DDFC, mais il convient de rapprocher de lui l'art. 17. Dans la DDHC, en effet, la propriété était l'expression de la puissance d'une *persona* ; dans la DDFC, elle devient la condition d'existence des *personulae* – la femme mariée ne sera plus incapable, ou du moins cela ne ressort pas du libellé de l'article – et des *personae*, quel qu'en soit le sexe, car la femme peut évidemment être une *persona* au même titre que l'homme. La *persona* n'est pas liée à un sexe, mais à un regard que l'être vivant porte sur lui-même ; tout comme l'*egomet* n'est pas spécifiquement féminin, mais résulte d'une conscience de l'être vivant. Et cela se voit fort bien dans le postambule, où l'on dépasse la simple notion de parité pour changer le regard porté sur l'être humain. A l'évidence Olympe de Gouges ne voit pas des sexes, mais des genres. Or cette vision révolutionnaire n'a été envisagée par aucun homme à l'époque. Elle espère que les hommes ne « ramp[ent] pas [aux] pieds [des femmes], mais [soient] fiers de partager avec [elles] les trésors de l'Être suprême. » On ne peut donc pas réduire le texte d'Olympe de Gouges à une provocation contre les hommes, ni à un plagiat simplet du texte de la DDHC ; elle propose de faire émerger une entité nouvelle, à côté de laquelle la Révolution française est complètement passée : celle de l'être simplement humain, simplement vivant. Tel est celui que nous qualifions d'*egomet*, en précisant qu'à ce niveau-là de conscience, ce n'est plus la raison qui guide l'être, mais la sensibilité. Une sensibilité qui élève, et non pas les instincts qui avilissent et que les Grecs nommaient l'*hybris*.

Et pourtant, la DDFC semble bien étouffer encore de la domination masculine. Cela se voit dans les attaques portées par Olympe de Gouges, d'une part et d'autre part dans une certaine ambiguïté, qu'il conviendra de déjouer.

Mais écartons d'abord l'une des attaques les plus communes contre le texte : avoir fait le plagiat de la DDHC. On considère aujourd'hui que l'homme de la DDHC est un Homme, ce qui est erroné : à l'époque, il s'agit bien seulement des mâles. Donc, que la rédactrice de la DDFC substitue le terme de femme à celui d'homme ne doit

pas être pris comme une simple imitation, mais comme une riposte adaptée. Et une riposte violente, à la mesure de l'oppression que les femmes subissaient de la part des hommes. On la trouve dès le préambule : « ... le sexe supérieur, en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles... » Quel meilleur rejet de l'*imbecillitas sexus* que l'on assenait à propos des femmes depuis la nuit des temps, même si les arguments sont fort discutables : quel critère est retenu pour définir la beauté et que viennent faire les souffrances maternelles dont il est évident que, par la biologie même, l'homme se trouve en dehors ? La femme ne saurait au demeurant être réduite à une parturiente. Mais on comprend la violence du trait en lisant l'art. 4 : « ... l'exercice des droits naturels de la femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose... ». On la comprend aussi en lisant le début du postambule, dans lequel Olympe de Gouges stigmatise ce que décrira bien plus tard Bourdieu : la reproduction de la domination masculine par les femmes⁵⁵.

Car on pourrait bien voir une ambiguïté, dans certaines formulations de cette déclaration. Pourquoi, par exemple, la préambule commence-t-elle par ces mots : « Les mères, les filles, les sœurs... » Une femme ne pourrait-elle être définie que par rapport à son lien familial, à travers sa *personula* ? Pourquoi, dans l'art. 9 de la DDFC, ne pas dire que la femme est innocente jusqu'à ce qu'elle ait été déclarée coupable, comme cela figure expressément pour les hommes dans l'art. 9 de la DDHC ? La rédactrice a-t-elle été entravée par le poids du péché originel ? C'est peu vraisemblable, et il suffit pour s'en convaincre de goûter la force considérable qui émane du dernier paragraphe de la DDFC : « Les femmes ont fait plus de mal que de bien. La contrainte et la dissimulation ont été leur partage. Ce que la force leur avait ravi, la ruse leur a rendu ; elles ont eu recours à toutes les ressources de leurs charmes, et le plus irréprochable ne leur résistait pas. Le poison, le fer, tout leur était soumis ; elles commandaient au crime comme à la vertu. Le gouvernement français, surtout, a dépendu pendant des siècles, de l'administration nocturne des femmes ; le cabinet n'avait point de secret pour leur indiscrétion ; ambassade, commandement, ministère, présidence, pontificat, cardinalat ; enfin tout ce qui caractérise la sottise des hommes, profane et sacré, tout a été soumis à la cupidité et à l'ambition de ce sexe autrefois méprisable et respecté, et depuis la révolution, respectable et méprisé. » Ce passage démontre qu'Olympe de Gouges maîtrise parfaitement sa plume et que les extraits du préambule ou de l'art. 9, qui pourraient paraître marqués par l'intégration d'une norme de domination masculine ne doivent pas être lus à cette aune. Ce sont des moments dans lesquels Olympe de Gouges se situe à un autre niveau de conscience et d'analyse : l'incipit du préambule ne devient donc plus alors qu'une formulation d'accroche et non la confusion entre des rôles et des fonctions ; quant à l'art. 9, il démontre tout simplement que l'auteur se place dans une analyse détachée de la culpabilité vététotestamentaire.

Certes, on le sait bien, le texte d'Olympe de Gouges n'a pas été adopté, ni même diffusé et son auteur a été guillotinée. Sa condamnation démontre toute la force de

⁵⁵ « Femme, réveille-toi ; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers ; reconnais tes droits... L'homme esclave a multiplié ses forces, a eu besoin de recourir aux tiennes pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne. Ô femmes ! Femmes, quand cesserez-vous d'être aveugles ? Quels sont les avantages que vous avez recueillis dans la révolution ? Un mépris plus marqué, un dédain plus signalé... ».

l'horreur que son verbe a faire courir. Il aurait donc fallu parler d'elle dans la partie textuelle de ce travail, et non dans la partie pratique ? A notre avis non : si la DDFC n'a eu aucun impact à la fin du XVIII^e siècle, elle a ouvert une voie dans laquelle les femmes d'aujourd'hui puisent la base de leur protection.

b) Homosexuels

Le sujet de ce qu'on appellera plus tard l'homosexualité⁵⁶ n'est en règle générale pas abordé en tant que tel au moment de la Révolution française. Tous les philosophes des Lumières, Frédéric II de Prusse⁵⁷ et Jeremy Bentham⁵⁸ exceptés, tous les ténors de la Révolution française sont inconditionnellement et viscéralement hostiles à ce qu'ils n'ont pas de mots assez durs pour qualifier : le « vice contre-nature ». Tout conduit donc ici, comme dans le cas du regard porté sur les femmes, à assimiler le Bien moral à l'homme hétérosexuel. L'arrière-plan de cette affirmation est évidemment politique et l'art. 17 de la DDHC le résume fort bien : la propriété est un droit inviolable et sacré. Sur cette propriété on échafaude un ordre des familles, première marche vers l'ordre politique dominé par le mâle hétérosexuel. Ce faisant, on s'inscrit ainsi dans une vision très grecque du monde⁵⁹, même si les Grecs de l'Antiquité étaient évidemment fort loin de posséder les mêmes mœurs que les Français de la Révolution. Du moins est-ce ainsi que les choses apparaissent, mais il est nécessaire d'approfondir l'analyse.

Partons d'un des rares moments où le débat sur cette question devenue délicate arrive dans l'hémicycle, celui du mariage des enseignants. Le 28 ventôse an VI, Boulay de la Meurthe énonce ceci : « Dans tous les tems, les hommes qui se sont attachés à l'étude des sciences et des lettres, ont négligé le mariage comme une entrave mise au progrès de leurs connaissances. Les écoles d'Athènes ont été les plus célèbres, et presque tous les philosophes qui y enseignaient étaient célibataires. » Une réponse immédiate lui est apportée par Baraillon : « J'appuie l'article : c'est-à-dire : nul ne peut enseigner la morale ni être chef d'établissement particulier s'il n'est marié ou veuf. On vient de citer les philosophes de la Grèce : j'aurais une grande réponse à faire si elle pouvait être faite publiquement (on rit) ; je crois donc que pour l'intérêt des mœurs vous devez adopter l'article tel qu'il vous est soumis ; je crois qu'il est inutile que je m'explique plus clairement ; je pense que j'en ai assez dit pour faire comprendre mon idée (on rit) »⁶⁰.

La remarque de Baraillon est intéressante à plus d'un titre. D'abord, l'orateur est représentatif de l'attitude mentale de son temps : on ne nomme pas l'indicible, mais on

⁵⁶ Le mot date de la seconde moitié du XIX^e siècle et, venu d'un médecin hongrois, s'est répandu via la culture germanique à toute l'Europe.

⁵⁷ Il a aboli la condamnation pour sodomie dans ses Etats ; ses préférences personnelles – que Voltaire a raillées, parfois sans mansuétude – ont très certainement influencé cette décision. V. J. Bouineau, « La référence à l'Antiquité dans l'*Anti Machiavel* de Frédéric II de Prusse », in *Etat, gouvernabilité et changement*, 20^e colloque international du GRET, Rabat – 23 et 24 avril 2015, à paraître.

⁵⁸ *The Essay on Paederasty of J. Bentham* (1785) ; traduction en français par Jean-Claude Bouyard, Lille 2003, 237 p.

⁵⁹ Il faut se reporter à M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris 2012 (réimpr.), 3 t.

⁶⁰ *Le Moniteur*, an VI, n^o 181, p. 726.

s'en moque et on le conspue. Ensuite, l'Antiquité, généralement encensée sous la Révolution, fait ici figure de repoussoir, parce que l'institution stigmatisée est vue avec les critères du XVIII^e siècle et non pas ceux de l'Antiquité. Il n'a jamais été question, dans l'enseignement antique, de laisser s'exprimer le libertinage⁶¹ et, contrairement aux fantasmes de beaucoup de gays contemporains, la relation grecque n'a rien à voir avec les us et comportements des gays du XXI^e siècle : il s'agit d'une véritable institution publique, dans laquelle les rôles et les pratiques sont parfaitement définis et non interchangeables. Soit Baraillon ignore ce qu'il en était vraiment du temps des Grecs, et c'est possible s'il n'a pas lu Platon, soit il n'est pas capable de s'extraire de sa manière de penser, ce qui paraît le plus probable. C'est cette tournure d'esprit que nous avons plus haut qualifiée de pré-libéralisme. En outre, l'auteur oppose mariage et relation entre personnes de même sexe, ce qui est évidemment contraire à la réalité antique où les hommes mariés entretenaient aussi des relations avec des garçons, et ce qui est, à l'intérieur même de son raisonnement, totalement contradictoire – mais il est vraisemblable qu'il n'en a aucune perception - : dans l'Antiquité le mariage, comme la relation avec un garçon, ont ceci en commun que l'*hybris* doit en être écarté. Le mariage n'est au demeurant pas un rempart contre une relation qui met Baraillon dans un état de quasi commotion. Ce qui préserve l'homme de l'excès, c'est lui-même.

Quoi qu'il en soit de ces réflexions que l'on pourrait étendre à l'infini, il convient de se demander qui est cet homme blanc hétérosexuel qui domine la société. Un individu ? Certainement pas, car il doit correspondre à des critères prédéfinis. Un citoyen ? Assurément. Tout comme dans l'Antiquité, le maître de maison père de famille qui entretenait des relations avec un garçon était un citoyen. La grande différence entre les deux cultures, au-delà des variantes concrètes dans la qualification du citoyen, vient de ce que la sexualité, même encadrée, fait entrer en jeu des préférences et des goûts qui, lorsque la norme devient trop contraignante comme cela se vérifie à partir de la Révolution, fait apparaître des êtres nouveaux. Si, dans l'Antiquité, personne (sauf exception, bien sûr) n'était exclusivement adepte de relations avec des femmes ou avec des hommes, à partir de la Révolution, personne (sauf exception, bien sûr) n'est bisexuel⁶². Or si, durant l'Antiquité, la préférence exclusive pour un sexe ou pour l'autre ne suffisait pas à qualifier un individu, tel ne sera plus le cas à compter de la Révolution française, où l'« homosexuel » devient un véritable paria qui, en tant que tel, ne saurait être défendu par les DDHC, démontrant une fois encore que ces textes ne visent décidément pas des individus, mais seulement des citoyens.

Et pour clore cette réflexion : comment peut-on et doit-on faire pour défendre une femme noire homosexuelle dans sa migration, non pas à partir de ces trois critères « objectifs », mais tout simplement en raison du fait qu'elle est un être humain ? Simple.

⁶¹ Il suffit pour comprendre cela de se reporter au *Phèdre* de Platon.

⁶² Nous n'envisageons ici que ce qui se dit de manière officielle dans un discours social, pas des pratiques individuelles quand elles échappent au regard d'autrui.