

**LAURENT BALAGUÉ (Paris)**

**Pour une étude généalogique de la valeur des droits de l'homme : une opposition à l'historicisme et au racisme**

---

**For a genealogical study of the value of human rights:  
an opposition to historicism and racism**

**(Abstract)**

*The purpose of this article is to focus on human rights as a value in itself that has to fight against other values. We would like to show that human rights have become an intrinsic value only by following a path in human history that distinguish them from historicism. Because human rights became a value through history, it is important to be able to show the lay out of this history. We will illustrate it by means of diverse philosophical theories. We will begin with Leo Strauss' philosophy of natural rights which considers human rights in their opposition to historicism. Then, with the help of Michel Foucault's genealogy we will show how human rights develop themselves against the racist theory elaborated by a fraction of the French aristocracy in the 17th century. Consequently, a tension emerges inside those rights between their natural value and their historical one, which leads to the fundamental question: what is the essence of humankind involved in human rights?*

**Keywords:** Human rights, values, genealogy, history, racism

---

**Introduction**

Les Droits de l'homme portent en eux un lien essentiel avec la question des valeurs. Mais le mot valeur porte une ambiguïté. Par valeur, on peut entendre ce à quoi on donne un prix et qui à ce titre peut s'échanger et à la fois, ce qui permet d'évaluer toute chose. Si on considère que les Droits de l'homme constitue une valeur au deuxième sens que nous avons énoncé, il ne faut pas négliger le premier sens du mot. On peut considérer que les Droits de l'homme constituent la valeur ultime à partir de laquelle les événements ou les faits vont pouvoir être jugés conformes ou non à leur étalon, mais on peut également considérer que

cet étalon en question qui possède une "valeur absolue" n'est qu'une valeur parmi d'autres qu'elle a su supplanter.

Précisons ce que l'on souhaite dire par là. Les Droits de l'homme portent en eux un ensemble de valeurs qu'ils articulent. Si on prend la déclaration de 1789 des Droits de l'homme et du citoyen qui n'est pas la dernière énonciation de ces droits, mais qui est un exemple instructif à leur sujet, on voit comment elle essaie d'articuler les valeurs révolutionnaires de liberté, d'égalité et de fraternité. Ces droits organisent un certain rapport entre différentes valeurs et constituent une sorte de valeur absolue eu égard à d'autres valeurs qui leur sont subordonnées. Dans ce contexte, les Droits de l'homme apparaissent comme une forme au sens d'une *Gestalt*, c'est-à-dire une organisation structurante dont le tout est plus que la somme de ses parties. Discuter de la valeur dans le contexte des Droits de l'homme, ce serait alors discuter la forme de cette organisation et de cette mise en forme des valeurs qu'on pourrait dire subordonnées.

Cependant cette façon de poser les Droits de l'homme comme étalon ultime qui permet l'organisation des autres valeurs semble négliger un autre aspect de la question qui est celui de leur valeur relative. Les Droits de l'homme existent certes en tant qu'étalon qui permet d'évaluer ultimement tout acte juridique, mais cet étalon est également soumis à la critique d'autres étalons qui lui font concurrence. Pour prendre un exemple que nous ne développerons pas par la suite, le premier ministre britannique Benjamin Disraeli opposait aux Droits de l'homme, le "droit des Anglais". Ce faisant, il montrait à la fois la dimension relative de ces droits, mais surtout toute la dimension de lutte qui sous-tendait ces droits posés comme naturels, mais qui n'avait atteint leur puissance qu'au travers d'un combat historique de première importance.

Ce que nous souhaitons faire dans le cours de cet article, c'est montrer comment les Droits de l'homme en tant qu'étalon et donc en tant que valeur absolue n'ont pu s'énoncer que dans le cadre d'un combat avec d'autres valeurs que nous allons identifier. Ce faisant, nous posons le problème de la valeur en tant que différenciation d'avec d'autres termes. Le problème le plus général est que ce combat est historique, alors que les Droits de l'homme se comprennent comme émanation du droit naturel en tant qu'il échappe à l'histoire. Retracer le cheminement historique des Droits de l'homme jusqu'à nos jours et comprendre comment ces droits se comprennent comme échappant à l'histoire tout en y appartenant complètement, c'est d'une certaine manière utiliser les armes de leur principal adversaire : cette forme tout à fait particulière d'histoire qui a été identifiée comme "historicisme". Cependant nous pensons que si le combat des Droits de l'homme vient de ce combat avec l'historicisme, voir, d'un point de vue généalogique, comment ce combat a été mené permet sans doute de cerner la légitimité ou l'illégitimité de ces droits en tant qu'étalon.

Nous proposons de mener le propos en trois étapes. Dans un premier temps nous voulons voir comment les droits de l'homme se construisent dans un affrontement avec l'historicisme et comment ils se comprennent dans une inclusion avec le droit naturel dont ils constituent le sommet de la pyramide. Ceci nous amènera à demander dans un second temps avec Michel Foucault comment d'un point de vue généalogique le droit naturel s'institue et comment ces Droits de l'homme combattent une forme de discours raciste au sens d'une "guerre des races" qu'on trouve dans le discours réactionnaire aristocratique d'un Boulainvilliers par exemple et donc dans un combat dont ils veulent dissimuler cependant l'existence. Ceci nous conduira dans un troisième temps à poser la question de savoir de quel "homme" ces droits de l'homme parlent : à la fois de l'homme "historique" et à la fois d'une "nature humaine" dont ils sont en un sens l'étalon qui reste toujours problématique.

### **1. Les Droits de l'homme et l'historicisme**

On pourra trouver étonnant de lier les Droits de l'homme à la notion d'historicisme. Comme tous les mots en "isme", l'historicisme recoupe une réalité assez vague qu'il n'est pas aisé de définir. Par ailleurs, on ne voit pas nécessairement pourquoi l'historicisme serait lié à la question des Droits de l'homme. L'idée qu'il y a des Droits de l'homme repose sur l'intuition qu'il y a des droits qui sont spécifiquement humain et qui ne dérivent pas d'une source ou d'un fondement autre que l'homme. Cette intuition rejette l'idée d'une constitution théologico-politique.

Il faut bien comprendre le problème. L'idée d'une constitution théologico-politique est une idée qui décrit une situation de fait. La religion sous à forme la plus intellectualisée, c'est-à-dire la théologie et la politique traitent d'un même problème : mettre en forme les "sociétés" humaines. Il n'est pas facile de dire ce qu'on entend par "société". Dans le cas des sociétés modernes, on peut dire qu'il s'agit de la manière dont les hommes se groupent ensemble, divisent le travail pour répondre à leur besoin et dans les cas assez rares de prospérité de créer des désirs nouveaux (comme dans le cas plutôt raffiné de la création artistique ou dans le cas plus grossier de loisir de masse correspondant à des spectacles plus infantiles et plus sauvages comme les jeux du cirque de l'ancienne Rome). Or la théologie et la politique se rencontrent sur ce point. Le sociologue français Émile Durkheim avait mis en lumière ces liens intimes entre société et religion. Il identifiait même presque les deux entités. Qu'on accepte ou non un tel jugement, on peut tout au moins le considérer comme une forme de question : n'y a-t-il pas toujours une religion (même si celle-ci n'est pas consciente d'elle-même) quand il y a une société humaine ?

Les tenants des Droits de l'homme répondraient par la négative à cette question. Les Droits de l'homme se conçoivent comme un droit dont la légitimité ne tient pas en une autre chose que l'homme lui-même. La genèse intellectuelle des Droits de l'homme avait été attribuée à l'époque des Lumières. Elle reposait sur une idée philosophique qui trouvait son origine dans la philosophie grecque de l'antiquité. C'est ce que montre le philosophe Léo Strauss dans son essai *Droit naturel et histoire*. Cet essai insiste sur l'importance de la notion de droit naturel dans son opposition au droit positif. Les premières phrases du livre montraient que le philosophe inscrit sa démarche dans le cadre d'une réflexion sur les droits de l'homme. On peut citer ici le passage :

Il me paraît opportun, pour des raisons dont la plus évidente est la moindre, d'ouvrir cette série des *Charles R. Wallgreen Lectures* sur une citation tirée de la déclaration d'indépendance. Ce passage a été fréquemment cité, mais sa force et son élévation l'ont préservé de la dégradation due tant à une excessive familiarité qui engendre le mépris qu'à une utilisation abusive qui engendre le dégoût. "Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes ces vérités que tous les hommes naissent égaux, qu'ils ont été investis par leur Créateur, à la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur". La nation qui s'est dédiée à cette proposition est devenue aujourd'hui – et en partie sans doute à cause de cela — la plus puissante et la plus prospère qui soit au monde. (Strauss 1986. 13)

L'essai de Léo Strauss a été publié en 1953 aux États-Unis d'Amérique. Son entrée en matière est intéressante. Elle donne le cadre de la suite du propos. Réfléchir sur le droit naturel et de son rapport avec l'histoire, c'est réfléchir dans le cadre de la déclaration d'indépendance américaine. Cette déclaration apparaît comme l'une des sources d'inspiration principale pour les révolutionnaires Français qui énoncèrent la déclaration des Droits de l'homme et du citoyen en août 1789. Il est remarquable que Léo Strauss précise le contexte pratique de sa pensée. En 1953, les États-Unis d'Amérique apparaissaient comme la grande puissance mondiale. Une partie de l'explication de cette domination tenait dans l'application des principes liés aux Droits de l'homme. La question de la valeur des Droits de l'homme reposait sur une certaine forme d'efficacité. L'argument consistait à dire : si vous voulez la puissance, conformez-vous à ces droits. Il y avait ici une forme de pragmatisme dans l'argumentation. Ce n'est pas l'amour du prochain qui devait pousser à aimer ces droits. C'était au contraire le désir de puissance. Si le pragmatisme est cette philosophie qui consiste à dire : quand nous n'avons pas de cadre théorique qui nous permet de savoir, il faut utiliser les principes qui fonctionnent, alors l'argumentation en faveur des Droits de l'homme est pragmatique et dénuée de bons sentiments. Les principes de ces droits sont les principes qui fonctionnent.

Ces principes sont ceux du droit naturel. Mais cette notion de droit naturel restait extrêmement floue tout comme celle de contrat social qui en était le pendant. Les théories marxistes pouvaient voir là une forme d'idéologie et il était assez facile d'être convainquant tant qu'on n'avait pas véritablement éclairci ce qu'il fallait entendre par droit naturel. L'argumentation des pays marxistes qui disaient : "par les Droits de l'homme, les sociétés libérales occidentales entendent imposer une définition restrictive de l'homme. Ces Droits prétendent fonder le contrat social. En réalité, ils n'en sont que la perversion" se trouve déjà énoncée chez Jean-Jacques Rousseau dans *le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ce n'est pas un hasard si Léo Strauss analyse la pensée du philosophe suisse dans les chapitres intitulés "crise du droit naturel moderne". Si la prise de parole publique est nécessairement perversion de l'intérêt général, on peut naturellement estimer que le droit naturel repose sur des bases chancelantes. Léo Strauss interprète Rousseau comme le philosophe qui veut revenir à l'origine :

L'homme dans l'état de nature est heureux parce qu'il est radicalement indépendant, tandis que l'homme en société civile est malheureux parce qu'il est radicalement dépendant. La société civile doit être dépassée non pas dans le sens de la fin humaine la plus haute, mais dans le sens d'un retour aux origines, au premier passé de l'homme. Ainsi l'état de nature tendait à devenir pour Rousseau un étalon positif. Il admettait pourtant qu'une nécessité accidentelle a forcé l'homme à quitter l'état de nature et l'a transformé de façon à le rendre à jamais incapable de revenir à cet état béni. (Ibid. 243-244)

Il lit donc Rousseau comme proposant le discours de la chute du paradis et l'impossibilité pour celui-ci d'y revenir. Rousseau est celui qui a vu la possibilité d'une perversion du contrat social par la société civile.

Edmund Burke quant à lui critiquait les Droits de l'homme pour d'autres raisons. Il ne niait pas qu'il y ait des droits de l'homme au niveau de la recherche du bonheur, mais il niait qu'il y en ait au niveau politique. Il est le second philosophe que Léo Strauss analyse comme penseur de la crise du droit naturel. Son discours ne repose pas sur l'horizon historique d'un retour à l'origine comme le fait Rousseau. Mais c'est dans une perspective d'histoire politique qu'il critique les droits naturels en précisant qu'il s'agit là des Droits de l'homme qui sont en réalité d'"imaginaires droits de l'homme" (Ibid. 257). Le problème tient à ce que la Révolution française n'est pas du tout lu comme le passage de l'hétéronomie à l'autonomie, mais comme un acte historique extrêmement violent qui est un acte d'exception qui prétend s'ériger en norme universelle. Léo Strauss dit ainsi :

Burke ne nie pas que dans certaine condition le peuple puisse changer l'ordre établi. Mais il ne reconnaît ce droit qu'en dernière extrémité. La santé de la société requiert

que la souveraineté derrière le peuple soit presque toujours en sommeil. Il s'oppose aux théoriciens de la Révolution française parce qu'ils transforment "un cas de nécessité en une règle de loi" ou parce qu'ils considèrent en temps normal, ce qui n'est valable qu'en temps extrême. (Ibid. 259)

On trouve derrière cette position de Burke une opposition entre la compréhension anglaise et américaine des Droits de l'homme et la compréhension française. Anglais et Américains faisaient du droit au bonheur l'un des principes fondamentaux des droits de l'homme conçue comme une sorte de téléologie. Dans ces conditions l'aspect politique du problème devient moins important. Le politique n'est qu'un moyen en vue d'une fin. Mais il importe qu'il soit bien conduit. Or le risque d'une souveraineté donnée au peuple, c'est, pour le dire crument, d'avoir une masse d'incapables qui prennent les décisions. Ce problème avait été abordé par Rousseau sous le thème de la question du législateur. La volonté générale peut errer, il faut donc choisir un homme supérieur qui la guide pour qu'elle n'erre pas. Mais comme le dit Léo Strauss, les réponses apportées ici par Rousseau montre qu'il cherche plus à circonscrire un problème qu'à indiquer des solutions concrètes. Il faudrait élire un Dieu, ou un homme supérieurement intelligent qui soit dans le même temps sans passion et sans intérêt personnel à défendre pour trouver un bon législateur. C'est un problème quasiment insoluble. Burke, tel que nous le présente Léo Strauss considérait pour sa part que la politique, simple moyen en vue d'une fin, devait être laissée à des professionnels qui appartiennent à l'aristocratie. Pour un Révolutionnaire français, les propos de Burke sont choquants. Mais ils indiquent bien un point sur lequel Burke et Rousseau s'entendent : Aucun n'a confiance dans les lumières du peuple :

Le pouvoir politique ou la participation au pouvoir politique, ne relève pas des droits de l'homme parce que les hommes ont droit au bon gouvernement et il n'y a pas nécessairement de rapport entre un bon gouvernement et un gouvernement du plus grand nombre ; les droits de l'homme convenablement entendus appellent la suprématie d'une "véritable aristocratie naturelle" et avec elle celle de la propriété, tout spécialement celle de la propriété terrienne. (Ibid. page 257)

On voit donc ici une tension avec le droit naturel. Celui-ci semble impliquer une politique puisqu'on parle de droit qui est en même temps apolitique puisque ceux qui en jouissent n'ont pas tous vocation à exercer une fonction de gouvernement. Le droit naturel n'est pas un droit politique. Sur ce point Burke et Rousseau se rejoignent. Mais tandis que Rousseau voit dans l'instauration de la société civile et dans la revendication de la propriété une perversion de l'état de nature, Burke voit au contraire une nécessité du politique accompagnée d'une inégalité viscérale des hommes dans leur accès à cette dimension. Ce qui prime dans le droit naturel, c'est l'accès des hommes au bonheur et non la liberté politique.

Le point que nous voulons ici relever, c'est que la vision de l'histoire impliquée par les deux philosophes traitant de la crise du droit naturel est une vision qui refuse l'historicisme. Précisons ce que nous voulons dire par là. L'un et l'autre voient dans l'histoire la manifestation d'une violence inacceptable. La sortie de l'état de nature se fait pour Rousseau avec l'instauration de la société civile et la mise en place de la propriété. C'est le commencement d'une forme de déchéance avec l'apparition des inégalités. Celles-ci créent des tensions entre les hommes qui se trouvent plongés dans un état de guerre perpétuelle néfaste à tous. Contrairement à Hobbes, Rousseau fait partir l'état de guerre de chacun contre chacun non de l'état de nature, mais de l'inauguration de la société civile. La société civile aboutit à la perversion du contrat social. Pour éviter une violence physique qui mène directement à la mort, sinon à une vie menée dans la peur constante de la mort violente, le contrat social perverti proposé par les "riches" conduit à une violence symbolique de tous les instants. Le commencement de l'histoire qui se fait avec la mise en place de la société civile mène au malheur et à la discorde entre les hommes. L'instauration d'un contrat social non perverti qui coïnciderait avec l'instauration de véritables droits de l'homme et non comme le dit Burke de "droits de l'homme imaginaires" mettrait fin à l'histoire et établirait la concorde. Cependant l'établissement d'un véritable contrat social implique une forme de législateur qu'on peine à trouver dans la réalité humaine. Mais il s'agit ici plus d'indiquer un problème que proposer des solutions effectives :

Sans doute est-il vrai que la doctrine rousseauiste du Législateur veut préciser le problème fondamental de la société civile plus qu'elle ne veut suggérer une solution pratique, sauf dans la mesure où elle fait allusion au rôle même de Rousseau. La raison précise pour laquelle il dut abandonner la conception classique du Législateur était que cette conception obscurcit facilement la souveraineté du peuple, c'est-à-dire contribue à substituer à toutes fins utiles la suprématie de la loi à la pleine souveraineté du peuple. La notion classique du Législateur est inconciliable avec la conception rousseauiste de la liberté qui conduit à exiger périodiquement un recours à la volonté souveraine du peuple contre tout l'ordre établi, ou à la volonté de la génération actuelle contre celle des générations passées. Rousseau devait donc trouver un substitut à l'action du législateur. (Ibid. 248-249).

Il trouvera ce substitut dans la religion civile du vicaire savoyard tout en tombant dans des "objections insolubles" (Ibid. 249) qui laissent planer un doute sur la possibilité de la réalisation d'un véritable contrat social. Mais le fait historique, c'est l'instauration du régime de propriété qui est constaté comme un fait. Tout le travail de Rousseau a consisté à remonter non pas du fait au droit, mais à montrer que la justification par le droit du fait de la propriété était une justification pervertie et illusoire. Si on entend par historicisme, ce courant de la science historique qui consiste à tout étayer en fait et à admettre les faits comme justes et

indiscutables, Rousseau est opposé à ce courant de pensée. Le courant historiciste refuse de remonter du fait au droit parce qu'il sait que s'il procède ainsi, il va tirer les mêmes conclusions que Rousseau. Il se contente donc de nier les normes universelles qui sont jugées comme abstraites. Ce problème est au centre de l'analyse de Léo Strauss. Parlant de l'historicisme, il dit :

Ses idées directrices étaient très loin d'être purement théoriques : l'école historique était née de la réaction contre la Révolution française et les doctrines du droit naturel qui avait préparé ce bouleversement. Désapprouvant toute violente rupture avec le passé, elle maintenait avec insistance qu'il était sage et qu'il était nécessaire de conserver ou de perpétuer l'ordre traditionnel. Elle n'aurait certes pas eu besoin de cela pour se livrer à une critique du droit naturel en tant que tel. Sans doute le droit naturel classique n'approuvait-il pas qu'on en appelât inconsidérément de l'ordre actuel à un ordre naturel ou rationnel. Pourtant les fondateurs de cette école se rendirent plus ou moins compte qu'admettre un principe universel ou abstrait conduit inévitablement à la révolution, à la confusion, au chaos, aussi loin qu'aille la pensée. Peu importait que ce principe couvrît à l'occasion la révolution ou la réaction, les mêmes conséquences s'imposaient. Car s'il s'incline devant un principe universel, l'homme est forcé de juger de l'ordre établi, de l'état de chose existant, à la lumière de l'ordre naturel ou rationnel et il est plus que probable que cet état de chose n'arrive pas à la hauteur de la norme universelle et immuable. Dès lors comment les hommes s'identifieraient-ils d'un cœur sincère à l'ordre social que le sort leur a donné en partage ? La reconnaissance de principes universels tend à les aliéner et va jusqu'à en faire des étrangers sur la terre. (Ibid. 24-25)

Le problème des droits naturels tient donc dans leur caractère subversif. Remonter du fait au droit, c'est-à-dire à une volonté de légitimation théorique est défavorable à la paix et à l'ordre civil. L'historicisme se contentera donc d'énoncer une histoire de faits. On voit comment l'historicisme s'oppose aux Droits de l'homme en tant que ceux-ci constituent une norme universelle qui juge.

On pourrait penser qu'Edmund Burke se rapproche de l'historicisme. Il voit dans la Révolution française un chaos qui conduit à la destruction de l'ordre traditionnel pour n'y substituer qu'un désordre plus grand. Cependant il ne refuse pas toute norme pour autant. En disant que la fin des Droits de l'homme, c'est l'instauration du bonheur, il établit bien une norme qui est cependant extérieur au champ politique. Ceci pose un nouveau problème : que valent des droits qu'aucune entité politique n'est prête à assumer ? Ce problème du droit sans la force ne conduit-il pas à poser un idéal illusoire ?

De ce que nous avons dit jusqu'à présent, nous pouvons retenir que les Droits de l'homme se donnent comme une réalisation du droit naturel. Ils ne relèvent plus d'un ordre théologico-politique, ce qui pose par ailleurs la question de savoir comment on traite de la question



religieuse avec un tel régime de droit. En tant que fondation ultime et idéal du droit, ces droits permettent d'ériger des normes qui peuvent juger d'une époque ou d'une autre. Mais ce faisant, il reste dans le domaine de l'idéal dont la réalisation concrète est toujours en suspens. L'historicisme qui propose un récit de l'humanité en s'en tenant au fait et ne remontant jamais à une légitimation théorique (en dehors de la théorie qui consiste à dire qu'il n'y a que les faits qui comptent) de peur de créer un chaos social, se présente comme le pendant opposé des Droits de l'homme. On ne comprend qu'assez mal tous les débats qui tournent autour des valeurs véhiculées par les droits de l'homme si on ne comprend pas ce rapport d'affrontement qu'ils ont avec l'historicisme. On ne comprend pas davantage les problèmes liés à la question du racisme dans la question des Droits de l'homme. C'est cette question que nous allons maintenant aborder.

## **2. Droits de l'homme et racisme : le résultat d'un affrontement avec l'historicisme**

Rien ne semble plus opposé aux Droits de l'homme que le racisme. Les premiers posent l'égalité de droits entre les hommes ; les seconds posent l'inégalité comme une forme de principe. Mais la réalité de cette opposition qui est relativement facile à voir repose sur une opposition historique importante qui tient à la nature des discours historique au cours des temps.

Nous avons vu que le discours du droit naturel dont l'un des grands accomplissements a été la déclaration des droits de l'homme et du citoyen en août 1789. Nous avons vu également que ce droit naturel s'opposait à une forme d'histoire qu'on a classé sous la forme de l'historicisme. L'un des principaux griefs qu'on fait peser sur l'historicisme est d'être une forme de relativisme. Il empêche donc de fonder un certain nombre de normes universelles et empêche tout jugement sur l'histoire. Pourtant cette accusation reste aux yeux de certains philosophes en deçà de la réalité effective du phénomène historiciste. Parmi les philosophes-historiens qui ont approfondi la question de l'historicisme, on trouve Michel Foucault. Celui-ci donne au Collège de France des cours au titre assez énigmatique : "il faut défendre la société". Cette série de cours analyse les rapports de la société, de l'état, de la nation, bref de tout ce qui relève du politique, à la guerre. La notion de "souveraineté" est une notion qui est centrale parce qu'elle est remise en cause.

Foucault va proposer une généalogie de l'historicisme en analysant le discours historique d'une partie de la noblesse, en particulier la position de Boulainvilliers. Boulainvilliers, homme du XVII<sup>e</sup> siècle et témoin de la monarchie absolue en France (il naît vingt ans après le roi Soleil et meurt sept ans après lui), produit un discours historique sur la légitimi-

té de la noblesse en expliquant comment l'absolutisme n'était rien moins qu'une usurpation du pouvoir. La mise en place d'un tel discours devait résoudre deux problèmes contradictoires en apparence. Il fallait montrer d'une part que la monarchie absolue, c'était l'usurpation du pouvoir et d'autre part que la noblesse devait avoir des privilèges par rapport au tiers-état. Le discours mis en place revient alors aux origines de la France avec les invasions franques et la figure de Clovis.

Il va de soi que Michel Foucault n'analyse pas ce discours en tant que vrai ou en tant que faux. La dimension scientifique de l'histoire et sa prétention à l'objectivité est quelque chose à laquelle il ne croit tout simplement pas. L'histoire en tant que discours a naturellement une tendance à produire de la "vérité" puisqu'il ne s'agit pas ici de fables. On traite de personnage qui ont véritablement existé. D'une certaine manière, le traitement de l'histoire par Foucault se rapproche de celui de Léo Strauss qui demandait si on pouvait traiter de faits et décrire des faits sans passer par des jugements de valeurs. D'une certaine façon, Foucault pose à sa manière le problème du rapport des faits aux valeurs. Mais il va également plus loin. Il revendique un droit à retracer des généalogies. Et ce qu'il entend par généalogie, c'est d'abord, à titre négatif une possibilité de retracer le jeu des forces qui s'emparent d'un discours sans en taire ce que les vainqueurs voudraient faire admettre une fois pour toute comme vérité dogmatique. Parlant de la généalogie, il dit :

Il s'agit de l'insurrection des savoirs. Non pas tellement contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets de pouvoirs centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé dans une société comme la nôtre. Et que cette institutionnalisation du discours scientifique prenne corps dans une université ou d'une façon générale, dans un appareil pédagogique que cette institutionnalisation des discours prenne corps dans un réseau théorico-commercial comme la psychanalyse, ou dans un appareil politique, avec toutes ses afférences, comme dans le cas du marxisme, au fond peu importe. C'est bien contre les effets de pouvoir propre à un discours considéré comme scientifique, que la généalogie doit mener le combat (Foucault, 1997. 10).

Tous ces points sont rappelés essentiellement pour montrer que les discours de vérités sont des discours de lutte. Les vainqueurs ont toujours une certaine tendance à vouloir faire taire la parole des vaincus. Ils prétendent avoir le monopole de la vérité en donnant leur point de vue. Ceci a une certaine incidence à propos du discours sur les Droits de l'homme en tant que tel. Comme nous allons le voir, le discours des droits de l'homme a, au moment de la Révolution de 1789 en tout cas, pour condition de possibilité l'élimination et donc la lutte, plus ou moins violente contre d'autres types de discours.

Michel Foucault ne traite pas directement des Droits de l'homme dans le cours de 1976. L'expression "Droits de l'homme" n'y apparaît tout simplement pas. En revanche, ce qui apparaît, c'est le conflit qu'il y a entre différents types de discours qui sont en lutte les uns avec les autres et qui disent des choses très différentes. On peut dire d'une certaine manière : pour que les Droits de l'homme fassent l'objet d'une déclaration, il a fallu que quelque chose comme l'historicisme soit vaincu. Il a fallu qu'un droit naturel s'installe dans les théories philosophiques. On a quelque chose qui est de l'ordre de la lutte et du combat. Le droit naturel a gagné. Soit, mais on peut demander quelles sont les conditions de la victoire et de la défaite. La défaite signifie-t-elle nécessairement l'annihilation de l'historicisme, ou bien celui-ci peut-il renaître et se métamorphoser ? Si l'historiographie officielle estime qu'il n'y a pas lieu d'en débattre, cela n'est cependant pas l'avis de tous les commentateurs.

Le problème posé est celui de l'historicisme. Il s'agit de savoir ce qu'un tel discours est dans le domaine de l'histoire. Michel Foucault va répondre de manière originale à cette question quand il dira que l'historicisme, ce n'est pas simplement une matière historique qui consiste à tout relativiser et qui conduit au scepticisme. L'historicisme, c'est d'abord une façon de comprendre le rapport de force et une certaine manière de présenter le rapport de force comme quelque chose d'initial. L'historicisme est généralement dénigré. Il est rejeté pour une raison qui ne tient pas simplement au fait qu'il soit assimilé à une forme de positivisme relativiste. Elle tient à une position de principe sur le rôle de la force et de la violence dans le discours théorique. L'historicisme, c'est une connaissance de principe qui dit : la connaissance, ce n'est pas la paix, ce n'est pas le fleuve qui coule doucement et qui est de l'ordre du développement tranquille du discours bourgeois. Le discours théorique, ce n'est pas la paix, mais au contraire la guerre. Foucault comprend l'historicisme dans ce cadre précis :

Mais qu'est-ce que c'est que cet historicisme, dont tout le monde, que ce soit la philosophie, les sciences humaines, l'histoire, se méfient tellement ? Qu'est-ce donc que cet historicisme qu'il faut à tout prix conjurer, et que la modernité philosophique, scientifique et même politique a toujours essayé de conjurer ? Et bien je crois que l'historicisme ce n'est rien d'autre que ce que je viens précisément d'évoquer : ce nœud, cette appartenance incontournable de la guerre à l'histoire, et réciproquement de l'histoire à la guerre. Le savoir historique, aussi loin qu'il aille, ne trouve jamais, ni la nature, ni le droit, ni l'ordre, ni la paix. Aussi loin qu'il aille, le savoir historique ne rencontre que l'indéfini de la guerre, c'est-à-dire les forces avec leur rapport et leurs affrontements, et les événements dans lesquels se décident, d'une manière toujours provisoire, les rapports des forces. (Ibid. 153-154)

L'exclusion de l'historicisme du champ théorique possède ainsi une valeur philosophique, mais également une valeur politique. L'historicisme a un rapport fondamental à la guerre. La guerre est ce qui y occupe le premier rôle. Elle est le moteur de toute chose.

On sait que dans l'histoire des idées et dans la philosophie, il y a certaines figures qui ont soutenu le rôle premier de la guerre. On a pu lire Héraclite comme faisant de la guerre le principe de l'univers. Beaucoup plus récemment, Nietzsche faisait également de la guerre un principe explicatif. On a pu également voir en Hegel un philosophe qui intégrait dans la dialectique un processus qui comprenait la guerre comme le contraire de la raison qui était tout de même rationnel. Michel Foucault comme d'autres philosophes de son époque se méfiaient de la dialectique. Gilles Deleuze dans son étude *Nietzsche et la philosophie* avait lu Nietzsche comme un philosophe opposé à la dialectique. La dialectique était comprise comme la dernière métamorphose du nihilisme, c'est-à-dire opposé à toute valeur. C'est dans la même perspective que Michel Foucault comprend la dialectique en analysant le discours de Boulainvilliers.

Boulainvilliers est compris comme un auteur du siècle de Louis XIV qui propose un discours sur l'histoire compris exclusivement comme "guerre des races". Il s'agit ici d'un discours raciste donc, même si ce discours ne se fonde pas sur un racisme colonial qui distingue les races en fonctions de leur couleur de peau. Le problème n'est pas exactement celui-là à ce moment-là. Il est de savoir qui est légitime pour la domination. La position de la noblesse est inconfortable parce qu'elle doit à la fois lutter contre le monarque absolu qui voudrait être dans un face à face avec ses sujets et qui voudrait éliminer cette classe intermédiaire qu'est la noblesse et à la fois contre le tiers état qui ne voit dans la noblesse qu'une classe de privilégiés inutiles et inadmissibles. Foucault voit dans le discours de Boulainvilliers un discours qui obéit à une stratégie. La stratégie consiste à dire : la noblesse est légitime et le monarque absolu est illégitime. La noblesse est légitime parce qu'elle repose sur un droit à la domination liée à la guerre et à l'invasion. Mais dans cette légitimité de la noblesse qui est celle de la race des "maîtres" opposée à celle des "esclaves" ou des "valets" n'est surmontée par rien. Il y a certes un roi, mais ce dernier est "*primus inter pares*" et non pas absolument supérieur à tout le monde. Louis XIV, après une enfance passée dans la crainte avait eu une certaine tendance à vouloir faire disparaître toute opposition venue de la noblesse. Outre la domestication des grands qu'il avait instituée en créant un phénomène de cour à Versailles, il avait eu recours à l'anoblissement de certains roturiers pour tenter de contrôler cette classe qui pour lui était dangereuse. C'est ce que contestait Boulainvilliers dans son discours quand il expliquait que cette noblesse administrative que le roi voulait instituer existait déjà dans ces temps mythiques de la création de la France avec la conquête de la Gaule par les Francs. Cette noblesse, c'était l'ancienne noblesse gauloise, c'est-à-dire

la race des vaincus, qui contrairement à la noblesse franque qui était une noblesse de guerriers vainqueurs, s'était reconvertie dans la noblesse ecclésiastique parce qu'elle n'avait plus nulle part où aller.

Le point important pour Foucault, c'est que le discours historique raciste proposé ici obéit à une stratégie et à des coups tactiques destinés à maintenir cette classe déclinante qu'était la noblesse. La stratégie visait à maintenir la noblesse dans sa position dominante. Les coups tactiques, cela pouvait être par exemple la manière de discréditer les gens anoblis pour maintenir la "vraie" noblesse de tradition.

Il va de soi qu'un tel discours est complètement à l'opposé de celui des Droits de l'homme et que la déclaration des droits de l'homme et du citoyen adopté en 1789 n'a pu être faite qu'à partir du moment où ce discours de "la guerre des races" a été neutralisé. Mais contrairement à ce qu'affirme Hannah Arendt, ce discours d'émancipation à l'égard de l'histoire raciste dont Boulainvilliers offre un exemple privilégié n'est pas passé par un abandon complet de l'histoire (Arendt, 2002. 300). Il est passé par un autre discours historique qui obéissait à une autre stratégie et à d'autres tactiques. Naturellement Foucault n'ignore pas que le XVIII<sup>e</sup> siècle fut un siècle d'affirmation de la nature. Mais cette nature en quoi consiste-t-elle ? Pourquoi est-elle si dangereuse pour un discours comme celui de Boulainvilliers ? C'est parce qu'elle fait intervenir l'homme économique qui porte des valeurs tout à fait différentes de celle de la noblesse. L'homme économique, c'est l'homme de l'échange et c'est le bon sauvage de Rousseau si on en prend la pointe philosophique extrême. Mais avant d'être ce "sauvage" qui est celui d'un débat entre Rousseau et Hobbes (est-il bon, est-il mauvais), c'est surtout une abstraction intellectuelle construite par les économistes. Foucault dit ainsi :

Ce que Boulainvilliers et ses successeurs veulent aussi conjurer, c'est cet autre aspect du sauvage, cet autre homme de nature qui est l'élément idéal inventé par les économistes, cet homme qui est sans histoire et sans passé, qui n'est mû que par son intérêt et qui échange le produit de son travail contre un autre produit. Ce que le discours historico-politique de Boulainvilliers et de ses successeurs a voulu donc conjurer, c'est à la fois, le sauvage théorico-juridique, le sauvage sorti de ses forêts pour contracter et fonder la société, et le sauvage *homo oeconomicus* qui est voué à l'échange et au troc (Foucault, 1997. 173).

Or, ce recours à la nature, cette abstraction intellectuelle qu'est le "sauvage" n'implique pas de mettre fin au discours historique. Comment pourrait-on abolir le discours historique en tant que tel ? Il implique simplement d'en changer la tactique. Il va falloir réécrire l'histoire en faisant jouer un tout autre discours. Il va falloir réinterpréter le discours de l' "invasion" franque de la Gaule. On ne va pas dire : Clovis a envahi la Gaule, mais plutôt il a fait partie

de l'administration romaine et il a émigré en Gaule. Il ne s'agissait pas d'une invasion. Il s'agissait d'une continuité. Sa légitimité était celle d'un roi et non celle d'un barbare qui avait pris avec une horde de barbares qui étaient ses égaux, un territoire.

La distinction du barbare et sauvage est ici centrale comme le rappelle Foucault. Le barbare est celui prend ce que l'autre a produit. Il s'empare par la force et envahit les territoires. Le sauvage est l'homme de l'échange. Le discours de Boulainvilliers revendique la barbarie qui légitime la noblesse, il dénigre la sauvagerie qui est un stade inférieur d'humanité.

Mais le discours historique de la monarchie absolue avec "toute une série d'historiens qui va de Dubos à Moreau" (Ibid. 178) va aller contre ce discours. Il va dire : il n'y a pas eu d'invasion initiale. C'est un "mythe" (Ibid.) En réalité l'apparition de la noblesse est bien plus tardive. Elle date des carolingiens et cette noblesse était une forme de dégénérescence. Charlemagne, présenté comme un empereur héroïque a su réhabiliter le peuple et réinstaller le face-à-face du souverain avec son peuple contre cette perversion de l'État que constituait la noblesse. Le noble apparaît de ce fait non plus comme la figure glorieuse du barbare conquérant, mais plutôt comme "des escrocs, des escrocs politiques". (Ibid. 180). Cette conclusion constitue la première phase tactique pour saper les bases du discours raciste. La seconde tactique a consisté à dire que ces francs qui avaient envahi la Gaule, c'étaient tous des guerriers. C'étaient des gens qui étaient tous égaux entre eux. Mais comme tout le peuple était composé de guerriers, on n'avait plus affaire à un régime de type aristocratique, mais à un régime démocratique. C'est une thèse soutenue par Mably par exemple.

Il existe enfin une troisième tactique qui, aux yeux de Foucault, est la plus importante et en même temps la moins visible. Elle a consisté à distinguer deux types de barbarie. Il y avait d'une part la barbarie germanique qui était encensée par Boulainvilliers, mais qui était ici dénigrée et la barbarie de type gauloise qui était valorisée. Le discours consistait à dire : oui, Rome a envahi la Gaule et les gaulois devait obéir à l'empereur. Mais le gouvernement romain fonctionnait sur deux étages. Il y avait d'une part cet étage impérial où l'empereur imposait sa volonté ; mais il y avait également cet autre étage où Rome avait laissé des espaces de liberté aux Gaulois et où ceux-ci faisaient ce qu'il voulait. Cet espace, c'était celui des villes qui apparaissaient ainsi comme des espaces de liberté et de dignité. C'était là la thèse de Brequigny et de Chapsal. Ce fut la thèse de la Bourgeoisie qui ne voyait que trop bien les intérêts qu'elle pouvait trouver dans ce type de discours, au XIX<sup>e</sup> siècle.

Tous ces rapports à l'histoire, cette façon d'écrire une histoire comme "guerre des races" ou bien au contraire de nier qu'il y ait une telle guerre et consistait à dire : "les Francs n'étaient pas des aristocrates, c'étaient des démocrates" ont un retentissement sur l'événement le plus important du XVIII<sup>e</sup> siècle : la Révolution française. Lors de cette révolution,

la bourgeoisie estima qu'elle n'avait aucun intérêt à ces discours sur l'histoire. Si l'histoire, c'était quelque chose qui traitait des Mérovingiens ou des Carolingiens, elle n'avait aucune chance de s'y retrouver. Elle n'existait tout simplement pas. Foucault remarque ainsi que ceux qui ont été hostile au discours historique au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce furent les bourgeois. Ce fait a eu une importance considérable sur le type de légitimité politique qu'on avait voulu installer et sur la norme ultime qui devait tout gouverner : les Droits de l'homme et du citoyen. Comme le dit Foucault :

Et puis la bourgeoisie dans la seconde partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, surtout avant la Révolution, a essayé d'échapper à l'historicisme ambiant en demandant une constitution qui ne soit pas une re-constitution, mais qui soit essentiellement, sinon anti-historique, du moins a-historique. D'où vous le comprenez le recours au droit naturel, le recours à quelque chose comme le contrat social. Le rousseauisme de la bourgeoisie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant et au début de la Révolution, était exactement une réponse à l'historicisme des autres sujets politiques qui se battaient dans ce champ de la théorie et de l'analyse du pouvoir. Être rousseauiste, faire appel précisément au sauvage, faire appel au contrat, c'était échapper à tout ce paysage qui était défini par le barbare, son histoire et ses rapports à la civilisation. (Ibid. 180).

C'est donc dans ce contexte que furent énoncés les Droits de l'homme. On comprend que le sol de cette énonciation soit profondément anti-raciste. L'anti-racisme est fondamental pour les Droits de l'homme non pas en raison de sentiment humaniste qui aurait été celui de ceux qui portaient cette énonciation, mais parce que la Révolution s'installait contre un discours qui faisait de la barbarie et de la différence entre les hommes le principe même de toute civilisation.

### 3. De quel homme les droits de l'homme sont-ils les droits ?

Le travail généalogique de Michel Foucault a montré que la valeur des droits de l'homme tenait dans un antiracisme fondamental qui tenait non pas à un humanisme, mais à une lutte avec un autre type de discours. La valeur est différence, différenciation, mais aussi combat. La question des Droits de l'homme dresse ainsi le problème de celui de la définition même de l'homme.

On dira qu'il s'agit là d'une question rhétorique. Mais c'est cette question que porte Foucault. Evidemment, les gens peu avertis diront : vous n'avez rien compris. L' "homme" pour Foucault, c'est l'illusion à éliminer. C'est comme le disent *Les mots et les choses*, c'est cette figure qui "s'effacerait comme à la limite de la mer un visage de sable" (Foucault, 1966. 398) . La paresse intellectuelle fait de Foucault, celui qui n'a rien à faire des droits de

l'homme parce que l'homme, ce n'est qu'une illusion. Pourtant comme le fait remarquer l'historien François Dosse : "en fait, le combat que mène Foucault en cette fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt est celui des droits de l'homme" (Dosse, 1992. 392) Certes dira-t-on, mais il s'agissait de lutter contre le bloc communiste et il y a eu un revirement de la part de Foucault. Une telle lecture de l'œuvre du philosophe propose donc l'idée d'un intellectuel qui aurait par les lumières d'on ne sait trop quelle grâce fait un revirement vers les droits de l'homme qui est assez incompréhensible, il faut bien le reconnaître.

La vérité est probablement tout autre. Michel Foucault avait fait l'expérience dans sa vie personnelle de la question du sauvage sous la forme de la folie. Il est d'une part l'auteur d'une thèse intitulée *Histoire de la folie*. Mais il a également traversé ce problème à titre personnel comme le rappelle Didier Eribon. Rappelant la vie du jeune normalien à la rue d'Ulm, on peut lire :

Il passe pour à moitié fou. Bien des anecdotes circulent sur ses comportements bizarres : un jour un enseignant de l'École le retrouve étendu à terre dans une salle où il vient de se lacérer la poitrine à coup de rasoir. Une autre fois, on le voit en pleine nuit poursuivre un de ses condisciples un poignard à la main. Et lorsqu'il tente de se suicider en 1948, la plupart de ses camarades voient dans ce geste la confirmation de ce qu'ils pensaient. : son équilibre psychologique est plus que fragile. Quelqu'un qui l'a fort bien connu dès cette époque pense qu'il a "durant toute sa vie côtoyé la folie". Deux ans après son entrée à l'École, Foucault se retrouve donc à l'hôpital Saint-Anne, dans le bureau du Pr Delay, une des sommités de la psychiatrie française (Eribon, 1997, 43).

On avait ouvert la boîte de Pandore. Foucault définira la folie comme "absence d'œuvre" et proposera une œuvre admirable pour conjurer sa propre folie. En intégrant Michel Foucault, l'institution psychiatrique intégrait le monstre absolu : le fou sachant s'exprimer, le fou sachant faire œuvre. C'était ennuyeux. D'autant qu'il ne se privait pas de poser la question des Droits de l'homme. La question de l'homme est clairement posée dans le cadre de la folie. Le cercle anthropologique, le devenir objet du fou, alors qu'on ne lui accorde pas pleinement la possibilité d'être sujet pose la question des droits de l'homme dans leur rapport à la liberté. On ne choque pas la morale quand on enferme un criminel. Mais il en va autrement quand les personnes enfermées n'ont rien fait et c'est ce qui se passe avec l'internement psychiatrique. Foucault fait alors référence aux Droits de l'homme pour en constater l'échec. Il remarque qu'avec le problème de l'internement des fous "La déclaration des droits de l'homme reçoit une application concrète" (Foucault 1972. 442). Mais dans le même temps la Révolution sent le malaise. S'il faut enfermer les fous, il faut le faire de



manière encadrée et de façon humaine. La solution qui est trouvée est de rendre ces populations à leur famille. On voit la difficulté : l'État n'a pas de solution pour le problème et fait reposer la responsabilité de la situation sur les familles. La difficulté est extrême et elle touche en réalité au cœur même du problème de ces Droits de l'homme. Ces droits dont le traitement de la folie n'est évidemment qu'un aspect renvoie l'homme à sa nudité sauvage. Foucault remarque :

Par le détour de leur libération, les fous retrouvent, mais cette fois dans la loi elle-même, ce statut animal dans lequel l'internement avait paru les aliéner ; Ils redeviennent bêtes sauvages à l'époque même où les médecins commencent à leur reconnaître une animalité douce. Mais on a beau avoir mis cette disposition légale entre les mains des autorités, les problèmes ne sont pas résolus pour autant, les hôpitaux pour aliénés n'existent toujours pas. (Ibid. page 443).

Ce problème de la folie n'est pas un problème extérieur aux Droits de l'homme. Il en marque au contraire tous les problèmes. Quel est cet homme ? La question devient terrifiante quand on prend en compte ces problèmes de la maladie psychique. Car en fin de compte quel est cet homme que les droits de l'homme doivent protéger en premier lieu sinon cet homme qui est victime d'une situation proprement injuste et d'un accablement par le destin et qui est comme un sauvage au milieu des hommes sinon le fou ? Et quel est cet homme que les Droits de l'homme sont incapables de protéger sinon le fou ?

Difficulté énorme donc et difficulté décrite dans la première œuvre de Michel Foucault, mais aussi vécue dans son existence individuelle.

Mais si les Droits de l'homme sont complètement inefficaces à l'endroit où ils devraient le plus l'être et qu'on les maintient en l'état en dépit de quelques variations cela signifie évidemment qu'ils servent une autre cause. Leur valeur ne tient pas véritablement dans la protection des plus démunis comme tel. Elle ne tient qu'à condition que les démunis aient la possibilité d'accéder à une parole politique. En posant la question de la folie, Michel Foucault pose la question la plus juste aux Droits de l'homme. Comment faire en sorte que ces droits qui constituent la fierté ultime des démocraties et des Républiques puissent s'appliquer à des gens qui n'ont pas la possibilité d'accéder à la dimension du politique (dimension du langage et structuré pour parvenir à des projets structurés avec les autres hommes, capacité à développer une argumentation rationnelle, etc.) et qui pourtant sont incontestablement des hommes ?

On pourra dire que la question de la folie est une question marginale. Mais c'est justement à ces marges-là que les Droits de l'homme sont confrontés. Dans le cadre de la folie, les Droits de l'homme ne disposent même pas de l'alibi qui consiste à dire aux victimes : vous auriez dû vous responsabiliser et intégrer la sphère politique. Or c'est justement à ce

commerce entre la sphère politique et celle qui ne l'est pas ou ne l'est plus que les Droits de l'homme ont affaire. C'est au moment où ils deviennent utiles qu'ils sont le plus impuissants en somme. Outre le cas de la folie, on peut également citer les hommes qui ont perdu leur droit pour une raison ou une autre et qui dans un tête-à-tête avec un État qui peut parfois sembler injuste n'ont plus que ces Droits de l'homme à opposer. Or cette compréhension cosmopolitiste du droit se heurte au pragmatisme d'un droit nationaliste qui quand il prend les formes les plus barbares comme le nazisme est sans pitié. Cette faiblesse des Droits de l'homme a été constamment soulignée. Hannah Arendt résume le problème ainsi :

Si un être humain perd son statut politique, il devrait, en fonction des conséquences inhérentes aux droits propres et inaliénables de l'homme, tomber dans la situation précise que ces droits ont prévue. En réalité, c'est le contraire qui se produit. (Arendt 2002, 306).

Les Droits de l'homme étant les droits de ceux qui n'ont aucun droit, il est très simple pour un pouvoir régissant par la violence que celle-ci soit physique ou symbolique, de ne pas faire jouer ses droits. Faire valoir ces droits, c'est en effet faire jouer une certaine organisation politique qui possède une possibilité de les appliquer par une force contraignante. C'est donc faire de la politique, c'est-à-dire s'introduire dans un monde commun. Ce monde commun est celui de l'espace public par opposition à l'espace privé. Hannah Arendt tombe dans cette contradiction qui consiste à voir que l'humanité dispose de droits qui s'adressent à tous les hommes, y compris à ceux qui restent dans l'espace privé et n'ont pas accès à l'espace public et que ces droits ne sont applicables qu'à partir du moment où ils franchissent un espace public auquel ils n'ont pas accès, soit pour des raisons politiques comme dans le cas des Juifs sous le troisième Reich, soit pour des raisons plus obscures, mais peut-être plus naturelles comme dans le cas de la folie. Si on s'en tient donc à l'opposition public / privé et espace politique et espace sauvage, on se retrouve donc dans une impasse. N'ayant aucun pouvoir contraignant, les Droits de l'homme perdent toute valeur politique.

Michel Foucault avait parfaitement conscience de ce genre de difficultés. Comme il avait franchi la ligne rouge et s'était retrouvé non plus du côté de l'observateur, mais du côté de la "chose observée", il avait pu observer en retour ce que c'était que la réification disciplinaire. Curieux destin que celui de ce philosophe historien qui observe les observateurs l'observer et qui sent en fin de compte que toute cette mise en place de ce qu'il appellera des "disciplines" est à la fois lié aux droits de l'homme tout en étant quasiment la marque de l'impossibilité d'effectuation.

Tous les sujets abordés par le philosophe traitent de ces droits de l'homme : la folie, la prison et l'enfermement, la sexualité et toutes les manœuvres mises en place pour la dis-

cipliner ou au contraire parfois la "libérer", et évidemment les sciences humaines qui sont censées donner une définition de l'homme, mais qui le font dans le cadre d'une épistémè tellement particulière, fragile et contingente qu'elles ne constituent pas une libération de l'homme, mais plutôt son linceul.

Concevoir la politique comme un espace non pas libérateur, mais comme un espace disciplinaire, n'est, selon l'expression consacrée pas "politiquement correct". C'est à partir d'un jeu sur l'observation que Foucault est parvenu à cette conclusion. Qui observe qui et qu'est-ce qu'observer ? C'est peut-être la grande et unique question posée par Michel Foucault. Didier Eribon rappelle qu'à l'école Normale supérieure c'est la figure de Maurice Merleau-Ponty qui est la figure adulée par les élèves. Au début des années 1950, Merleau-Ponty ne problématise pas encore ce qu'il appellera la "chair" par la suite. Mais il interroge déjà le langage à partir de Saussure et la *Gestalt-théorie* à partir de Wertheimer, Koffka. Ceci conduira à des questions qui seront "comment le percevant est-il lui-même perçu", comment le parlant est-il lui-même parlé ? Cette étrange question, c'est ce qui constituera la question de la chair une dizaine d'années plus tard. Or il est remarquable que Michel Foucault pose la même question quand il aborde la question du panoptisme dans *Surveiller et punir* ? Foucault tire les conséquences politiques de la question de la chair. Si le problème du panoptisme pour les institutions qui surveillent, c'est-à-dire l'État moderne, c'est comment observer sans être soi-même visible, alors le problème politique fondamental, c'est celui d'une excarnation du rapport à l'autre. On veut voir certains hommes, établir à leur sujet des statistiques, recenser les désirs, expérimenter et regarder leur réponse et ne pas être vu en train de les regarder. Surveillance donc où le voyant n'est plus visible, mais caché, c'est-à-dire où tout le schéma de la chair au sens merleau-pontyen d'un voyant qui est forcément visible et d'un touché qui est toujours tangible est aboli.

Lorsque Michel Foucault prend finalement en charge les Droits de l'homme, ce qui, comme nous l'avons dit semble être l'aboutissement logique de son œuvre, il ne fait ici que réclamer le retour à une forme de réalité incarnée. La chair, ce n'est pas la transparence. La chair, c'est la possibilité de réversibilité du voyant et du visible. Foucault voit probablement là le principal objet de sa lutte : rendre visible ce qui a permis l'installation de toutes ces disciplines.

Le philosophe a conscience qu'il y a une différence qui s'est installée entre le moment où il professe les cours au Collège de France et la première déclaration des Droits de l'homme. Cette différence est une différence qui tient à la nature de l'exercice du pouvoir. Ce qui est mis en place alors est ce qu'il diagnostique comme l'instauration d'un "bio-pouvoir". (Foucault, 1997. 227) Cette nouvelle forme de pouvoir n'abolit pas l'ancienne, mais elle s'y ajoute comme celle qui en donne le complément. Elle ne s'adresse plus exclu-

sivement aux individus, mais aux masses. Elle n'est plus un pouvoir centré sur l'individu, mais un pouvoir statistique : non plus simplement discipline des corps, mais aussi régularisation des masses. C'est le rapport du pouvoir à la mort qui s'en trouve changé : "La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste au contraire à faire vivre et laisser mourir». (Ibid. 220) Les Droits de l'homme ne sont pas responsables des termes de ce chiasme. En revanche il semble que ce renversement de la valeur de la vie au pouvoir change la compréhension des Droits de l'homme. L'évolution de l'histoire tend par exemple à éliminer la mort de l'espace public et à la ravalier exclusivement sur l'espace privé. Foucault décrit ainsi le phénomène :

    Ce sur quoi le pouvoir a prise, ce n'est pas la mort, c'est la mortalité. Et dans cette mesure-là, il est bien normal que la mort, maintenant retombe du côté du privé, et de ce qu'il y a de plus privé. Alors que dans le droit de souveraineté, la mort était le point où éclatait, de la façon la plus manifeste, l'absolu pouvoir du souverain, la mort va être au contraire, maintenant, le moment où, l'individu échappe à tout pouvoir, retombe sur lui-même et se replie en quelque sorte sur sa part la plus privée. Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort. (Ibid. 221).

On voit très bien comment ce pivotement peut donner lieu à des monstruosité s'il n'est pas encadré par un droit supérieur. Les nazis cachent l'existence de camp d'extermination parce que la mort des individus est une réalité qui n'appartient plus au champ de la politique. Le problème est celui de la mortalité. C'est un problème purement statistique. Dans ces conditions, on peut comprendre la relative impuissance des Droits de l'homme face à un racisme d'État que Foucault n'analyse pas comme une forme d'idéologie, mais comme dérivant de la pratique même du bio-pouvoir. Faut-il en déduire que tout pouvoir contemporain tend nécessairement vers un totalitarisme de type raciste ou nazi ? Foucault, dans un élan où il fait preuve d'un petit peu d'optimisme, ce qui est assez inhabituel dans le cours de 1976, répond par la négative à cette question. Mais revenant à son pessimisme fondamental, il rappelle en fin de compte les termes du problème :

    Comment peut-on faire fonctionner un bio-pouvoir et en même temps exercer les droits de la guerre, les droits du meurtre et de la fonction de la mort, sinon en passant par le racisme. C'était là le problème et je crois que c'est toujours là le problème. (Ibid. 234)

Problème donc qui ne pouvait rester sans une tentative de solution. Si Foucault a finalement réinvesti le problème des Droits de l'homme en s'en revendiquant, alors qu'il en avait manifesté les limites dans le cadre du problème de la folie, c'est sans doute pour essayer de lutter contre cette désincarnation de l'individu instauré par le bio-pouvoir. Le cours de 1976,

même s'il n'emploie pas l'expression, traite bien des droits de l'homme : en tant qu'ils s'opposent au racisme, forme de l'esprit à la nature complexe et qu'on n'élimine pas comme on élimine une opinion, et en tant qu'ils posent des limites pour l'exercice politique du biopouvoir.

Dr. Laurent Balagué, Université Paris-Est,  
laurentbal[at]live.fr

### Références

Arendt, Hannah. *L'impérialisme*. Traduction par Martine Leiris, révisée par Hélène Frappat. Paris : Gallimard, 2002.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

Dosse, François. *Histoire du structuralisme*. Paris : Éditions La découverte, 1992.

Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paris : Flammarion 1997.

Foucault, Michel. *"Il faut défendre la société"*. Paris : Seuil, 1997.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Galimard, 1966

Foucault, Michel. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard. 1972.

Strauss, Léo. *Droit naturel et histoire*. Traduction par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Paris : Flammarion, 1986.