



HAL
open science

Michel Foucault, les Lumières et la tradition socialiste

Stéphanie Roza

► **To cite this version:**

Stéphanie Roza. Michel Foucault, les Lumières et la tradition socialiste. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2023, 2023/2 (118), pp.259-275. 10.3917/rmm.232.0259 . halshs-04339439

HAL Id: halshs-04339439

<https://shs.hal.science/halshs-04339439>

Submitted on 18 Dec 2023

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

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

Michel Foucault, les Lumières et la tradition socialiste

Stéphanie ROZA (ENS Lyon/CNRS)

RÉSUMÉ. – *La nature exacte du rapport de Foucault aux Lumières n'est pas aisée à déterminer. Cet article part de l'hypothèse selon laquelle Foucault lit l'héritage des Lumières au prisme de la tradition socialiste ultérieure, c'est-à-dire au prisme des différentes variantes du projet d'émancipation né dans le sillage de la critique socio-politique des Lumières et de la Révolution française. Foucault est hostile à l'idée même d'un idéal de libération globale et universellement valable, c'est pourquoi il s'emploie à déconstruire les fondements philosophiques d'une telle idée : le rationalisme, le progressisme et l'humanisme modernes, qui trouvent leur source au XVIII^e siècle. Cet objectif est un fil rouge qui donne une cohérence à sa trajectoire intellectuelle malgré les évolutions qui s'y font jour.*

ABSTRACT. –

Le rapport de Foucault aux Lumières a fait l'objet de très nombreux commentaires¹. Le philosophe est-il un héritier des Lumières, quoique critique, ou bien résolument un anti-Lumières ? Sa trajectoire, qui s'achève au début des années 80 avec un retour insistant sur le texte de Kant de 1784, débouche-t-elle sur une ultime reconnaissance de dette ? Ces questions elles-mêmes ont suscité maintes critiques : elles seraient sans réponse parce que mal posées. Un objet tel que « la philosophie des Lumières » existe-t-il seulement ? Foucault lui-même n'a-t-il pas explicitement révoqué ce genre d'interrogations en refusant ce qu'il appela à la fin de sa vie le « chantage à l'*Aufklärung* »² ? Poser le problème en termes de filiation ou d'opposition aux Lumières, n'est-ce pas tomber dans « l'erreur méthodologique constamment dénoncée par Foucault (la recherche illusoire de "l'intention de l'auteur" ou celle des "précurseurs") »³ ?

Il convient d'abord écarter toute équivoque sur ce que l'on met derrière le syntagme « philosophie des Lumières ». La cause est entendue : les Lumières ne sont pas un corpus unifié et cohérent de bout en bout⁴. Elles sont plurielles et conflictuelles. Néanmoins, si l'on raisonne du point de vue de la réception, en cherchant ce que la postérité a généralement désigné comme « héritage des Lumières », on trouve un ensemble d'idées et de principes assez bien circonscris : le rationalisme, l'universalisme, l'égalitarisme, le progressisme, auxquels il faut ajouter un attachement aux libertés individuelles proclamées par les Déclarations des droits de l'Homme de 1789 et 1793 : « la réception des Lumières se caractérise plus par l'opposition des jugements de valeur que par les divergences dans l'analyse du contenu des doctrines »⁵. C'est à ces concepts et valeurs que l'on se rapportera en évoquant l'héritage des Lumières.

Or la philosophie des Lumières est probablement un des thèmes qui ont été traités par Foucault avec le plus de soin. La difficulté qu'ont les commentateurs à lui attribuer un positionnement clair à ce sujet est un effet de sa stratégie argumentative – telle est notre

¹ Parmi d'autres : E. ERDMAN, R. FORST, A. HONNETH (dir.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 1990 ; C. NORRIS, « "What is Enlightenment ?" : Kant and Foucault » in G. Gutting (dir.), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, p. 159-196 ; J. HABERMAS, « Taking aim at the heart of the present: on Foucault's lecture on Kant's *What is Enlightenment ?* », in M. Kelly (dir.) *Critique and Power*, Cambridge, MIT Press, 1994, p. 149-154.

² M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. IV, p. 571. Désormais désigné par le sigle « DE » suivi du numéro du tome et du numéro de la page. Historiquement, l'*Aufklärung* désigne la tradition allemande de la pensée éclairée du XVIII^e siècle, qui se distingue des Lumières françaises, mais Foucault ne semble pas respecter cette distinction dans ses usages du terme.

³ C. SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières*, 2007, 8, p. 190.

⁴ Voir sur ce point B. BINOCHÉ, « *Écrasez l'infâme !* », Paris, La fabrique, 2018.

⁵ J.-M. PAUL, « Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno », *Revue germanique internationale*, 1995, 3, p. 89 (p. 83-101).

première hypothèse. Bien des lecteurs ont relevé la manière très particulière dont ce philosophe posait les problèmes en général : la clé de ses multiples procédés de déplacement, de reformulation des questions classiques réside avant tout dans la dimension militante de sa pensée. Foucault n'écrit pas seulement pour interpréter le monde, mais bien pour le transformer. Une des caractéristiques marquantes de l'écriture foucauldienne réside dans sa façon inédite de nouer le philosophique et le politique. Les formules employées, les affirmations, les dénégations, les silences, sont le plus souvent pensés pour produire un effet, ou plutôt *des* effets politiques.

À un premier niveau, en refusant le « chantage à l'*Aufklärung* », le philosophe ne fait qu'appliquer ses propres principes : il cherche à se soustraire à une forme d'assujettissement en se dérochant à l'assignation politique ou théorique de sa pensée comme « pro » ou « anti » Lumières. Foucault est coutumier de ce type de déclarations, par lesquelles il refuse apparemment de trancher entre deux branches d'une alternative, ou nie la moindre affiliation à un courant de pensée dont il pourrait sembler proche. Toutefois, le positionnement en question n'a pas le même statut que la question de savoir, par exemple, s'il a ou non été structuraliste dans les années 1950-60⁶. L'enjeu est de toute autre ampleur : lui-même révèle, en 1978, l'importance centrale des Lumières dans sa réflexion. Il considère « la question de l'*Aufklärung* » comme « essentielle à la philosophie contemporaine »⁷.

On risquera ici une deuxième hypothèse : Foucault a toujours situé sa pensée en *opposition* à l'héritage des Lumières. Il serait sans doute hasardeux de chercher à déterminer avec exactitude les motivations personnelles de cette hostilité constante. Au-delà de sa rupture avec le PCF, intervenue dans le courant des années 50, la principale raison semble résider dans l'intention, manifeste, de proposer une critique de l'ordre social et politique existant susceptible de concurrencer, voire de se substituer à celles qui émanent depuis le XIX^e siècle de la « vieille gauche » socialiste, communiste et anarchiste. En effet, ces trois courants, malgré leur diversité, ont en commun des racines qui plongent dans la philosophie des Lumières et l'héritage révolutionnaire français⁸. La tradition socialiste, dont les différentes variantes ont ceci de commun qu'elles portent un projet d'émancipation collective en rupture avec les inégalités matérielles et l'oppression sociale, est née de la volonté d'approfondir et de généraliser les conquêtes portées par la Révolution française en dépassant ses limites « bourgeoises »⁹. Or Foucault, à partir de la fin des années 70, ne fait plus mystère de sa volonté d'en finir avec cet univers idéologique. En 1977, il affirme que « l'importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l'histoire est à condamner »¹⁰. Nul hasard si, dans la même interview, il estime que contrairement au mot allemand *Vernunft*, le mot raison en français a un sens unilatéralement instrumental et technologique : « en français, la torture, c'est la raison »¹¹. On soutiendra ici que le rejet foucauldien de l'héritage des Lumières est lié à son ambition de produire une critique sociale, une philosophie de l'histoire, une anthropologie alternatives à celles des socialistes au sens large. Pour cela, on retracera les principales étapes de ce positionnement inséparablement philosophique et politique.

⁶ Voir FOUCAULT, « Structuralisme et post-structuralisme, DE, IV, 435 : « Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste. »

⁷ FOUCAULT, « Introduction à Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* », DE, III, 432. Il le répète à plusieurs reprises en 1978 : par exemple dans *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 47.

⁸ Voir par exemple J. TOUCHARD, *La Gauche en France depuis 1900*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 20 : « nous nous trouvons en face d'une sorte de fonds commun qui est valable pour l'ensemble des formations qui se réclament de la gauche ».

⁹ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon ouvrage : S. ROZA, *Lumières de la gauche*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2022.

¹⁰ FOUCAULT, « La Torture, c'est la raison », DE, III, 398.

¹¹ *Ibid.*, 395.

CONTRE LE RATIONALISME ET L'HUMANISME (1961-1975)

On sait que Foucault a commencé ses recherches par l'étude de la maladie mentale. Celle-ci implique directement la raison et le rationalisme modernes. Dans l'archéologie foucauldienne, l'état présent du savoir en Occident résulte d'une cristallisation décisive qui se produit aux XVII^e-XVIII^e siècles. L'*Histoire de la folie* montre comment l'âge classique instaure la fin du dialogue, et la séparation entre raison et déraison en excluant les fous de l'espace social. Puis le passage au XVIII^e siècle est compris comme celui de la substitution de la folie comme maladie morale, qui appelle la « restitution de la vérité », à la « grande expérience de la déraison¹² », à la fois organique et mentale, de l'Âge classique. Cette généalogie exhibe donc un impensé de la civilisation moderne : celle-ci repose sur une « exclusion qui a posé irrévocablement la folie comme négative et étrangère au monde normé et rationnel »¹³.

D'emblée, la démarche généalogique foucauldienne vise à ébranler le rapport rationaliste à soi de l'homme occidental. L'attention portée à la déraison agit comme un révélateur des faiblesses constitutives de la raison. « La déraison devient la raison de la raison »¹⁴, dit le neveu de Rameau. C'est le geste de relégation sociale qui définit la folie : celle-ci n'est pas une essence fixe que l'on pourrait comprendre à partir de l'essence non moins fixe d'un entendement individuel sain. La maladie mentale n'est pas la cause, mais la conséquence, ou pour mieux dire le produit du discours médical, qui corrélativement fabrique de toutes pièces la saine raison.

Le legs du perspectivisme nietzschéen est visible dans cette conception dépréciative de la raison et de la vérité qu'elle prétend rechercher. Cette dernière devient un pur effet du pouvoir médical, sans valeur objective. Or l'influence de Nietzsche sur Foucault n'est pas anodine. Le philosophe allemand mêle, notamment dans ses dernières œuvres, la dénonciation de la démarche rationnelle et de l'idée de vérité objective comme produits de la volonté de puissance des âmes faibles, d'une part, et d'autre part, la condamnation politique et morale des « révoltes d'esclaves » successives que constituent à ses yeux le christianisme, œuvre des Juifs¹⁵, les Lumières rousseauistes, plébéiennes et révolutionnaires, la Révolution française, et enfin, *last but not least*, la « canaille socialiste », qu'il redoutera toute sa vie et déclare même parfois « haïr¹⁶ ». Domenico Losurdo¹⁷ va jusqu'à estimer que l'ampleur et la radicalité de sa pensée trouvent leur origine et leur première raison d'être dans un « effort pour anéantir l'épistémologie, la vision historique, la vision du monde fondées sur le projet révolutionnaire »¹⁸ socialiste en tant qu'il est issu du cycle révolutionnaire français. Foucault a-t-il perçu l'intention nietzschéenne, qui paraît en l'occurrence bien proche de la sienne ?

Cette filiation se double d'un autre héritage important, tout aussi hostile au rationalisme : celui de Martin Heidegger. En effet, « le Descartes de Foucault est une variante

¹² M. FOUCAULT, *Histoire de la folie* [1961], Paris, Gallimard, 1972, p. 359.

¹³ F. CHAPIRO et J. GOLDZINK, « Le neveu de Rameau après Michel Foucault », *Raisons politiques*, 2005, 17, p. 162.

¹⁴ FOUCAULT, *Histoire de la folie*, p. 365.

¹⁵ Avec les Juifs commence le « soulèvement des esclaves dans la morale » (*Généalogie de la morale*, I, § 7) ; « L'importance du peuple juif : avec lui commence dans la morale la révolte des esclaves » (*Par-delà le bien et le mal*, § 195)

¹⁶ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1990, § 57, p. 81. L'ouvrage de Jacques Bouveresse (*Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016) est une intéressante contribution au débat de l'influence nietzschéenne sur Foucault.

¹⁷ D. LOSURDO, *Nietzsche, le rebelle aristocrate*, Paris, Delga, 2012.

¹⁸ *Ibid.*, p. 633.

apparemment simplifiée de celui de Heidegger »¹⁹. C'est chez le penseur de Fribourg que Foucault a puisé sa lecture du *cogito*. Dans l'*Histoire de la folie*, Descartes et sa certitude de n'être pas fou incarnent le geste d'exclusion de l'insensé, qui intronise la raison comme mode exclusif d'accès à la vérité. A travers le cartésianisme, la subjectivité moderne fonde ses prétentions à la science sur le refoulement de son Autre, la déraison, qu'elle engendre au même moment pour les besoins de la cause. Or ce lien entre la *mathesis universalis*, l'idée selon laquelle il y a un ordre universel accessible à la raison, et le *cogito* cartésien est directement repris de Heidegger, et notamment du texte « *Die Zeit des Weltbildes* », écrit en 1938, que Foucault lit (en allemand) dans sa version réécrite de 1949²⁰.

Assurément, dans son premier grand texte, Foucault ne prend pas principalement pour cible les Lumières en tant que telles. Tout comme Heidegger, il désigne plutôt le cartésianisme comme son adversaire, en discréditant les prétentions à la vérité de la *mathesis universalis*. Toutefois la démarche cartésienne fonde, selon une opinion bien établie, le rationalisme moderne. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que ce rôle fondateur fait de Descartes une référence fondamentale dans la culture communiste de l'après-guerre. Le discours prononcé en Sorbonne par Maurice Thorez à l'occasion de la commémoration du 350^e anniversaire de la naissance du philosophe s'achève en ces termes : « À travers les tempêtes et les nuits qui se sont abattues sur les hommes, c'est Descartes qui, de son pas allègre, nous conduit vers les lendemains qui chantent »²¹.

Dans ce qui apparaît comme une ébauche d'histoire critique de la raison moderne, Foucault englobe donc ses objections contre le rationalisme philosophique dans le cadre plus large d'une remise en question de la démarche scientifique moderne, de sa visée d'objectivité, de ses prétentions au progrès des connaissances sur l'homme et la nature. Pourtant, Foucault est un très bon connaisseur des Lumières, au moins par l'intermédiaire de Kant : sa thèse complémentaire, présentée en 1960 au même moment que l'*Histoire de la folie*, est consacrée à la traduction et à la présentation de l'opuscule *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. L'accentuation spécifique de sa critique est probablement due à l'influence prédominante de Heidegger. Chez Heidegger en effet, la guerre « à couteaux tirés »²² déclarée au rationalisme, confessée dans une lettre à sa femme en mars 1916, se révèle le plus souvent dans l'opposition à Descartes ou à Kant, la plupart des auteurs français des Lumières n'ayant pas à ses yeux une dignité philosophique suffisante.

C'est une orientation similaire que l'on trouve dans *Les mots et les choses*, qui prolongent en la spécifiant l'archéologie des sciences humaines des XIX^e et XX^e siècles. Foucault précise en introduction qu'il ne s'agit surtout pas de décrire le progrès des connaissances « vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître »²³, mais de dégager les conditions de possibilité épistémiques qui ont présidé à l'émergence de cette science moderne, ce qui justifie la substitution du terme d'archéologie à celui d'histoire. Il ne s'agit pas d'un simple déplacement : l'étude de « l'espace d'ordre » selon lequel « s'est constitué le savoir »²⁴ contemporain (espace qu'il appelle son *épistémè*) se révèle une machine de guerre contre l'objectivité de ce savoir et ses prétentions à la vérité.

¹⁹ K. SANG ONG-VAN-CUNG, « Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes », *Methodos*, 2018, 18 : <http://journals.openedition.org/methodos/4983>. Site consulté en juin 2022.

²⁰ La nouvelle publication des œuvres de Foucault (*Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, t. I et II) accorde une large place à ses archives de travail et permet de prendre la mesure de l'influence de la phénoménologie et de la psychanalyse sur ses travaux.

²¹ Cité par P. MACHEREY : « Descartes, est-ce la France ? », *Methodos*, n°2, 2002, 2 : <https://journals.openedition.org/methodos/94>. Site consulté en juin 2022.

²² M. HEIDEGGER, « *Ma chère petite âme* », *lettres à sa femme Elfriede, 1915-1970*, trad. fr. M.-A. Maillet, Paris, Le Seuil, 2007, p. 65.

²³ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

²⁴ *Id.*

Les mots et les choses retrace la production récente de l'homme moderne dans et par les sciences humaines. Dans ce cadre, Foucault note deux grandes ruptures dans l'*épistémè* : l'une, au milieu du XVII^e siècle, qui marque l'avènement du schème de la représentation dans le savoir, l'autre, vers la fin du XVIII^e siècle, qui inaugure l'époque moderne en remplaçant le schème de la représentation par l'historicité comme mode d'être fondamental du donné empirique. Les sciences humaines émergent alors comme « un domaine mixte de recherches qui s'efforceront de dévoiler les conditions de possibilité de l'expérience du côté du sujet, mais à partir des domaines empiriques où le sujet est donné à la connaissance comme objet »²⁵ (c'est-à-dire le travail, la vie et le langage). Ainsi apparaît l'homme, « comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible »²⁶. C'est cet homme-là, en tant qu'il peut, depuis son existence sociale et historique, former des représentations et réfléchir les conditions de possibilité de ces représentations dans sa propre subjectivité, qui constitue le sujet et l'objet des sciences humaines modernes.

Comme dans *l'Histoire de la folie*, la périodisation tend à minimiser l'importance de l'âge des Lumières, « coïncé » entre l'âge classique et le positivisme du XIX^e siècle. Seuls deux chapitres sur dix sont consacrés au XVIII^e siècle, qui, en se concentrant sur l'économie, la linguistique et la biologie, font l'impasse sur la vaste enquête anthropologique et socio-historique des Philosophes. Les matérialistes sont à peine évoqués : Diderot n'est cité qu'une fois ; d'Holbach, La Mettrie, Helvétius, jamais. Les recherches historiques de Voltaire, Gibbon, ou Winckelmann n'apparaissent pas non plus. Ce n'est qu'à ce prix que Foucault peut affirmer qu'avant 1795, on n'a jamais pensé « l'homme en sa finitude », ni l'historicité de l'existant. D'une manière générale, l'auteur de *Les mots et les choses* semble tenir en piètre estime la philosophie du XVIII^e siècle, si l'on excepte les grands noms de Rousseau, Montesquieu, Hume, Smith et bien sûr Kant. C'est d'ailleurs la prévalence manifeste de l'épistémologie kantienne dans la conception foucauldienne de la connaissance objective, qui explique la définition très particulière qu'il donne des sciences de l'homme en termes d'étude des conditions de possibilité de l'expérience.

Quoi qu'il en soit, l'homme, comme la folie, n'est donc que « la coagulation de pratiques et de discours qui font naître leur objet comme leur conséquence »²⁷. Cette thèse a des conséquences importantes : d'abord, « par leur projet même les sciences humaines sont condamnées à ne pouvoir se constituer comme sciences »²⁸ : elles sont amenées à remettre sans cesse en question la moindre de leurs découvertes, dans la mesure où « tout savoir positif de ce qui donne sa forme et son contenu à la conscience humaine peut être contesté soit comme une nouvelle représentation dont il faut chercher les conditions inconscientes, soit comme le résultat d'une situation historique spécifique »²⁹. La psychologie et l'ethnologie en particulier, en se donnant pour objet l'inconscient et l'historicité eux-mêmes, jouent selon Foucault le rôle de « contre-sciences » qui « ne cessent de “défaire” cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité »³⁰. À l'horizon de cette critique qui démonétise le concept même d'homme et la valeur objective des sciences humaines, pointe un projet philosophique dont « l'expérience de Nietzsche », de l'aveu même de Foucault, a constitué « le premier effort »³¹. L'auteur termine son ouvrage en affirmant que « La fin de l'homme

²⁵ C. MERCIER, « *Les Mots et les Choses et Surveiller et punir* », *Le Portique*, 2004, 13-14 : <http://leportique.revues.org/640>. Site consulté en avril 2022.

²⁶ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 321.

²⁷ I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Paris, Demopolis, 2011, p. 154-155.

²⁸ C. MERCIER, « *Les Mots et les Choses et Surveiller et punir* », art. cit.

²⁹ *Id.*

³⁰ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 391.

³¹ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 353.

[...] est le retour du commencement de la philosophie » : l'influence heideggérienne sur ces conclusions est évidente³².

Ces thèses ne vont pas sans implications morales et politiques. La « mort de l'homme », cet artefact de sciences elles-mêmes mystificatrices, entraîne avec elle la mort de l'humanisme occidental, dénoncé à la même époque comme un « mirage », une « illusion »³³. Avec lui, tombe le « souci moral de l'être humain », renvoyé avec dédain au « marxisme mou » et aux « figures pâles de notre culture »³⁴, mais aussi l'idéal politique d'émancipation humaine : « à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération [...], on ne peut qu'opposer un rire philosophique »³⁵, estime Foucault dans *Les mots et les choses*. Dans un entretien de juin 1966, le philosophe précise le lien entre Lumières, humanisme, et marxisme : les trois ont en commun de fonder leur projet émancipateur sur une notion illusoire de nature humaine qu'il s'agirait de « désaliéner ». C'est à ce titre que Marx est considéré comme un « moderne *Aufklärer* »³⁶. Mais la fin de l'aliénation humaine n'est qu'un mirage de plus, avec lequel il faut rompre. En concluant que « le rôle de la philosophie n'est pas forcément d'adoucir l'existence des hommes et de leur promettre quelque chose comme un bonheur »³⁷, le philosophe prend ouvertement ses distances avec le fond même du projet progressiste, toutes nuances confondues.

LE « GRAND RÉCIT DU PANCRATISME » (1975-1977)

A partir de 1975, la philosophie foucauldienne s'oriente vers une confrontation directe avec l'héritage des Lumières, alors que l'auteur lui-même est engagé depuis quelques années dans une stratégie de rapprochement politique avec une partie de l'extrême-gauche marxiste³⁸. Si le vocabulaire utilisé porte la marque de cette alliance éphémère, la position vis-à-vis de l'héritage des Lumières varie peu. *Surveiller et punir*, publié en 1975 s'inscrit dans le prolongement des analyses précédentes de la raison comme normative, de l'intrication entre savoir et pouvoir, de la fabrication du sujet moderne comme surdéterminée par la finalité de son assujettissement. Dans cet ouvrage sur lequel plane, plus que sur toute autre, la figure tutélaire de Nietzsche, Foucault affirme *l'inséparabilité radicale* du savoir et du pouvoir, reléguant une fois pour toutes l'idée de vérité objective au musée des curiosités épistémologiques³⁹. Plus généralement, il s'emploie à ce que Rainer Friedrich a appelé « le grand récit du pancratisme »⁴⁰ : le philosophe voit dans la naissance du système carcéral moderne le modèle de l'organisation et des finalités de la « société disciplinaire » contemporaine, et de toutes ses institutions. La prison est le laboratoire et le paradigme d'une logique disciplinaire qui a tout infesté : « Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons ? »⁴¹ C'est dans le

³² Sur l'influence heideggérienne dans *Les mots et les choses*, voir la mise au point d'U. SCHNEIDER, « Foucault und Heidegger » in M. Kleiner (dir.) *Michel Foucault : eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 2001, p. 224-237.

³³ FOUCAULT, « L'homme est-il mort ? », DE, I, 540.

³⁴ FOUCAULT, *ibid.*, 541.

³⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 354.

³⁶ FOUCAULT, « Une histoire restée muette », DE, I, 547.

³⁷ FOUCAULT, « L'homme est-il mort ? », 543.

³⁸ Il est en lien avec les maoïstes de la Gauche Prolétarienne, fonde le Groupe d'Information sur les Prisons et participe, avec Sartre, aux premières manifestations de soutien aux travailleurs immigrés.

³⁹ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

⁴⁰ R. FRIEDRICH, « The Enlightenment Gone Mad (II): The Dismal Discourse of Postmodernism's Grand Narratives », *Arion*, 20, 1, p. 69. L'hypothèse de Friedrich est que Foucault préfère au pouvoir dissimulé, hypocrite des disciplines modernes un pouvoir dont la violence s'exercerait ouvertement.

⁴¹ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 264.

système carcéral et ses effets anthropologiques qu'il faudra aussi, logiquement, chercher une des principales sources d'inspiration des sciences humaines.

Dans ce cadre, le principal réaménagement conceptuel concerne la figure de l'homme comme résultat des pratiques et des discours de la modernité : on passe de l'annonce de la mort de l'homme dans *Les mots et les choses* à l'idée du « rôle fondamental de la référence à l'homme dans les dispositifs de savoir-pouvoir modernes et contemporains »⁴². L'analyse des relations de pouvoir, située au cœur de l'ouvrage, met en évidence un ensemble de *techniques* disciplinaires, dans lesquelles le savoir joue un rôle majeur. L'homme, sur lequel s'exercent ces techniques, n'est plus seulement un artefact théorique, mais bien une *réalité* socio-historique produite à partir des corps et des comportements, même si, comme Foucault le précisera plus tard, les personnes et les personnalités ne sont que « réalités de transactions, c'est-à-dire que c'est dans le jeu précisément et des relations de pouvoir et de ce qui sans arrêt leur échappe, c'est de cela que naissent (...) ces figures transactionnelles et transitoires »⁴³. Foucault défend désormais la thèse selon laquelle « le pouvoir produit du réel »⁴⁴. Cette réalité produite, c'est le citoyen des sociétés capitalistes modernes.

Dans *Surveiller et punir*, le XVIII^e siècle occupe une place centrale, même si le terme « Lumières » lui-même est assez peu utilisé. Un des objectifs les plus évidents de l'ouvrage de Foucault, qui se donne à lire dès les premières pages, est de balayer les motivations « progressistes » ou éthiques des contestations de la sévérité pénale chez les penseurs des Lumières. Ces motifs sont illusoire. Les vraies raisons des réformateurs sont à chercher dans l'inadéquation des anciens supplices aux transformations survenues dans la société au XVIII^e siècle : forte croissance démographique, augmentation des richesses, renforcement du droit de propriété, évolution de la criminalité elle-même d'une « criminalité de sang » à une « criminalité de fraude ». Aux origines de « l'humanisation de la pénalité », il n'y a ni changement dans la sensibilité collective, ni progrès de l'humanisme, mais seulement une technologie du pouvoir alternative, résultat d'une alliance inédite entre savoirs et pouvoir.

Foucault demeure fidèle à l'idée selon laquelle le siècle ne dispose pas d'un concept positif d'homme : comment donc aurait-il pu inventer l'humanisme ? Les hommes des Lumières se sont simplement efforcés d'adapter le pouvoir de punir à l'évolution des illégalismes, et aux nouvelles conditions – bourgeoises – du maintien de la paix sociale. « Sous le couvert d'un noble idéal d'émancipation humaine, les Lumières définissent de nouvelles “technologies morales” qui aboutissent à des formes de contrôle social bien plus strictes que celles qui prévalaient dans les sociétés traditionnelles » : l'utopie des Lumières ressemble fort à un « projet totalitaire »⁴⁵. Pour José-Guilherme Merquior, *Surveiller et punir* révèle en Foucault un « adversaire féroce des Lumières »⁴⁶.

LE DESPOTISME DE LA RAISON (1977-1984)

En 1977, Foucault apporte sa caution intellectuelle et politique à la campagne antitotalitaire des « nouveaux philosophes » à travers son compte-rendu élogieux de l'essai à succès *Les maîtres penseurs*, d'André Glucksmann. Les pamphlets successifs de Glucksmann s'autorisent largement de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, puis de *Surveiller et punir* : selon cet auteur, l'évolution historique de l'Occident culmine dans le goulag, préfiguré par l'Abbaye de Thélème, l'Hôpital général de l'âge classique, et le Panoptique de Bentham⁴⁷. La

⁴² C. MERCIER, « *Les Mots et les choses et Surveiller et punir* », art. cit.

⁴³ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2004, p. 301.

⁴⁴ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 227.

⁴⁵ J.-G. MERQUIOR, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986, p. 105-106.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁷ A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977, p. 11-35.

raison et la science, la philosophie rationaliste, de Descartes à Hegel, sont *in fine* responsables des pires catastrophes de l'histoire, depuis les révolutions jusqu'à l'antisémitisme⁴⁸, et au totalitarisme. Les « maîtres penseurs » (Hegel, Fichte, Marx, mais aussi Nietzsche) ont présidé à la systématisation et à la justification idéologique de l'État moderne, coercitif et normalisateur, mis à l'ordre du jour par la Révolution française (« À tous la Révolution de 89 enseigne que rien ne doit résister à l'État moderne [...] »⁴⁹). Bien que n'ayant pas directement préparé le nazisme, ces maîtres penseurs sont coupables d'avoir préparé « la non-résistance au nazisme »⁵⁰.

Foucault ne prend publiquement aucune distance avec ces raccourcis, ni même avec l'évidente distorsion de ses propres thèses. Dans une recension enthousiaste du livre, parue dans *Le nouvel Observateur* des 9-15 mai 1977, il « n'[émet] aucun reproche et n'[indique] pas de point de divergence avec Glucksmann »⁵¹. Certes, comme le fait observer Michael Christofferson, « une grande partie de ce qui a motivé Foucault à soutenir Glucksmann relève du politique et doit être compris en relation avec son attachement anti-étatiste à la démocratie directe, son intense penchant anticommuniste et sa critique de l'Union de la gauche »⁵². Néanmoins, qu'en est-il de ses propres affirmations concernant les Lumières à la même époque ?

En décembre 1977, Foucault affirme qu'« en français, la torture, c'est la raison »⁵³. En 1978, tout en se réclamant d'une « critique rationaliste de la raison », il écrit que « l'autonomie de structure » de la raison « porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes »⁵⁴. La rationalité scientifique et technique est réduite à sa dimension instrumentale ; la raison révolutionnaire est réputée comptable « d'effets despotiques » ; la raison universelle enfin, est soupçonnée d'arrière-pensées impérialistes et colonialistes. Comme Foucault le dit lui-même, l'*Aufklärung* fait retour dans sa pensée « non point comme manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé »⁵⁵. Le retour aux Lumières prend la forme d'un réquisitoire.

Pourtant, les années 77-78 sont également le moment où les Lumières et la Révolution française apparaissent sous la plume ou dans la bouche de Foucault, pour la première fois, comme des objets traités pour eux-mêmes. Au cours de cette période, il manifeste un intérêt croissant pour l'opuscule de Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Cet intérêt se comprend bien. En effet, dans ce texte s'entrelacent un ensemble de questions centrales dans sa propre pensée : la place du savant en politique, l'autonomie du sujet du pouvoir, le rôle de la raison dans la conquête de cette autonomie. Pour ses commentateurs, l'analyse du texte de Kant est pour Foucault « une manière de faire le point sur son propre parcours intellectuel », de mesurer la singularité de « son positionnement dans le champ de la philosophie contemporaine »⁵⁶ ; mais nous ajouterons que c'est en même temps, et peut-être avant tout, de son positionnement dans le champ politique qu'il est question.

Dans le premier texte intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? », l'auteur désigne l'*Aufklärung* comme fondatrice de « l'ontologie historique de nous-mêmes », c'est-à-dire de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99-102.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁵¹ M. CHRISTOPHERSON, « Foucault et la nouvelle philosophie » in D. Zamora (dir.), *Critiquer Foucault : les années 80 et la tentation néo-libérale*, Bruxelles, Aden, 2014, p. 20.

⁵² *Ibid.*, p. 23.

⁵³ FOUCAULT, « La torture, c'est la raison », DE, III, 395.

⁵⁴ FOUCAULT, « Introduction à Canguilhem, *Le normal et le pathologique* », DE, III, 433.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ D. LORENZINI et A. DAVIDSON, « Introduction » à Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 21.

la pratique moderne de la philosophie comme diagnostic du présent ou de l'époque. Cette reconnaissance de dette lui permet d'écarter un rapport à l'héritage des Lumières comme « fidélité à des éléments de doctrine »⁵⁷. À première vue, Foucault révoque la question de savoir ce que l'on peut ou doit faire de l'héritage des Lumières à l'époque contemporaine. Il dit refuser le « 'chantage' à l'*Aufklärung* »⁵⁸, c'est-à-dire l'alternative entre accepter cette dernière, et ainsi demeurer « dans la tradition de son rationalisme », ou la critiquer et « tenter alors d'échapper à ces principes de rationalité ». Il rejette par la même occasion l'idée d'entretenir un rapport « dialectique » avec cette tradition.

Foucault récuse à bon droit une lecture des Lumières comme tradition de pensée unifiée : celles-ci sont « un ensemble d'événements et de processus historiques complexes », de « transformations sociales », de « formes de savoir », de « projets de rationalisation des connaissances et des pratiques » qu'il estime « très difficile »⁵⁹ de résumer. Mais ce constat le conduit, sans justification particulière, à mettre de côté tous ces aspects des Lumières pour n'en retenir qu'un : le « mode de rapport réflexif au présent », un *ethos* qu'il va reprendre à son compte et expliciter dans la suite de son propos. Foucault opère ici une sélection dans l'héritage des Lumières en rejetant la majeure partie de son contenu. De même, l'humanisme est présenté comme une thématique « trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion ». Une telle constatation pourrait justifier un simple appel à la prudence, à préciser, quand on invoque l'humanisme, de quoi il est question : de l'humanisme chrétien, de l'humanisme des droits de l'Homme, ou d'un autre encore ? Au contraire, elle amène Foucault à considérer qu'il faut *abandonner toute référence à cette tradition*, et cesser de vouloir en faire un axe de la réflexion.

Dès lors, il ne reste de l'héritage illuministe que le « principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie »⁶⁰. Comme le fait observer Renaud Garcia, « cette redéfinition du questionnement des Lumières implique un dépassement définitif de toute recherche de l'universel, par la reconnaissance de la singularité de notre situation historique »⁶¹. Ce que nous sommes, les obstacles qui se dressent entre nous et notre autonomie, et les tâches qui nous incombent si nous voulons surmonter ces obstacles : voilà tout ce que les Lumières nous ont légué. La suite est encore plus explicite :

Cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions. Je préfère les transformations même partielles qui ont été faites dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie (...) aux promesses de l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du XX^e siècle⁶².

Sur ce dernier point, Foucault se montre d'une constance remarquable, puisque ce qu'il dit en 1984 des projets globaux de transformation de la société est très proche de ce qu'il répondait à Chomsky en 1971 :

vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre

⁵⁷ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », DE, IV, 571.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Ibid.*, 572.

⁶⁰ *Ibid.*, 573.

⁶¹ R. GARCIA, *Le désert de la critique*, Paris, L'échappée, 2015, p. 59-60.

⁶² FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », 575.

civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire et justifier un combat qui devrait (...) bouleverser les fondements mêmes de notre société⁶³.

Dans les deux cas, une idée demeure : la prétendue radicalité des projets de transformation sociale n'en est pas une, parce que ces projets sont en réalité tributaires des structures politiques, culturelles et même conceptuelles des sociétés dans lesquels ils ont pris naissance. Dans le texte de 1984, Foucault fait un pas de plus : les tentatives de transformation sociale à visée universelle mènent désormais directement à l'horreur totalitaire. Dans les deux cas, la conclusion est identique : il s'agit bien d'en finir avec les visées révolutionnaires qui prennent leurs racines dans les combats du XVIII^e siècle.

La conséquence d'un tel point de vue est que se rapporter aux Lumières et à la Révolution française comme à un héritage à défendre ou à faire fructifier est dans le meilleur des cas naïf, dans le pire, éminemment dangereux. Ainsi, dans le deuxième des deux « Qu'est-ce que les Lumières ? », Foucault renvoie dédaigneusement à leur « piété » ceux « qui veulent qu'on garde vivant et intact l'héritage de l'*Aufklärung* »⁶⁴. Ce qu'il s'agit de préserver de l'*Aufklärung* pour Foucault dans ce texte, c'est, en plus de l'ontologie historique de nous-mêmes, son « sens » au-delà de ce qu'elle a pu penser ou dire d'elle-même. En particulier, on devrait selon lui être attentif à « l'historicité de la pensée de l'universel »⁶⁵, c'est-à-dire au caractère essentiellement *contingent* de l'aspiration à une vérité ou à des droits valables pour tous les êtres pensants, à l'œuvre, notamment, dans l'épistémologie et la morale kantiennes. Mais ce « sens » est à l'exacte opposé de celui que l'*Aufklärung* avait pour ses représentants : le « déplacement » foucauldien revient à une *destruction* du projet épistémologique, politique et moral des Lumières.

Foucault estime donc que « l'actualité » exige de réduire à leur historicité les aspirations à l'universel, à la rationalité, au progrès. La tâche de l'heure est de révéler aux yeux de tous qu'elles n'ont pas la valeur universelle qu'elles prétendent receler. Le « souci de l'actualité », c'est-à-dire l'implication du philosophe dans la sphère publique, implique aussi d'analyser *comment* cet événement a modelé en profondeur la culture philosophique et politique occidentale ; comment il a produit « des formes de rationalité et de techniques »⁶⁶ spécifiques ; comment il a engendré une « volonté de révolution »⁶⁷ durable en Occident. Ces analyses doivent permettre de se libérer des rationalités (disciplinaires) et des techniques (de pouvoir) ainsi mises en œuvre, et d'abandonner la « volonté de révolution », qui ne peut que reconduire les anciennes dominations. Autrement dit, la conquête de l'autonomie implique le dépassement de l'héritage rationaliste, universaliste et progressiste.

Dans ces textes, Foucault retourne finalement les Lumières contre elles-mêmes. Notons au passage que ce retournement est purement verbal et ne peut mener qu'à une impasse philosophique, puisque la démarche critique des Lumières n'a pas de sens hors de ses propres critères de rationalité. Mais quoi qu'il en soit, l'objectif est bien, là encore, de dénoncer les effets disciplinaires et autoritaires de la rationalité, ainsi que les chausse-trappes et les illusions des projets révolutionnaires. Ce faisant, Foucault s'inscrit dans une certaine postérité des Lumières, dans la mesure où ses représentants ont collectivement revendiqué avec force une tâche directement politique de la philosophie, et plus exactement des philosophes. Le XVIII^e siècle a imposé aux gens de plume de se prononcer sur la manière dont ils concevaient leur propre rôle dans la Cité. Pour reprendre les termes d'Habermas, avec les

⁶³ FOUCAULT, « Human Nature. Justice vs. Power », DE, II, 106.

⁶⁴ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », 686-687.

⁶⁵ *Ibid.*, 687.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

Lumières, « le philosophe devient [...] une personne en chair et en os, concernée par l'étude clinique des confrontations qui font le présent dans ce qu'il a de plus spécifique »⁶⁸. Mais les Lumières ont également indiqué aux philosophes une procédure pour leurs interventions dans l'espace public : ceux-ci devaient se faire les usagers, mais aussi les défenseurs de la démarche rationnelle, dans les champs tant épistémologique que politique.

Foucault endosse indiscutablement le rôle politique que les Lumières l'incitent à jouer, s'inscrivant, sur ce point, dans leur sillage ; mais il ne faut pas y voir une « contradiction »⁶⁹ avec sa dénonciation du savoir-pouvoir qui discrédite la démarche rationnelle. À sa manière, le philosophe prolonge l'attitude des anti-Lumières, qui pour contrer l'influence de leurs adversaires se voient contraints, depuis le XVIII^e siècle, de descendre dans l'arène politique pour contrer les menées des Philosophes. Avant Foucault, Burke, Joseph de Maistre et bien d'autres se sont, eux aussi, résolus à penser le temps présent et à s'impliquer directement face à l'offensive philosophique puis révolutionnaire.

En revanche, Foucault persiste à rejeter le legs rationaliste lui-même – répondant sans ambiguïté à la question qu'il prétendait éluder. Sa conviction profonde est que la raison, le progrès, l'universel sont des produits historiques qui ont des effets pervers. Il convient donc de les démystifier puis de les rejeter avec toutes leurs conséquences : la vérité objective, la science, l'idée de nature humaine, l'idéal de justice, et le projet socialiste.

De ce qui précède, on peut conclure avec Jacques Bouveresse que les professions de foi rationalistes, plutôt timides, de Foucault⁷⁰ sont essentiellement dues à ce qu'« il écrivait à une époque où les philosophes qu'un représentant de la philosophie des Lumières aurait appelés "antirationalistes" ou "irrationalistes" ne se reconnaissaient jamais vraiment comme tels et préféreraient toujours simplement être des rationalistes d'une autre sorte »⁷¹. Le rapport que Foucault entretient avec l'*Aufklärung* dans ses dernières années consiste à vider cette dernière de son contenu et à inverser son geste critique en le retournant *in fine* contre les conditions de possibilité mêmes de toute démarche rationnelle. Il s'agit pour lui, selon ses propres termes, de « faire maintenant le chemin inverse » des Lumières, d'« essayer de parcourir cette voie, mais dans l'autre sens »⁷². Au risque, peut-être, de retrouver au bout de ce chemin les vieux dogmes, les vieux préjugés que les Lumières s'étaient justement fixé pour but de terrasser. Un tel rapport aux Lumières s'inscrit dans la stricte continuité des périodes d'élaboration précédentes. Le dernier Foucault reconnaît ce qu'il avait commencé par nier, à savoir le rôle structurant du mouvement philosophico-politique du XVIII^e siècle pour la modernité en général, et pour le statut de la philosophie en particulier ; mais ce qui demeure inchangé, c'est la volonté de sortir sa propre pensée du cadre rationaliste, qu'il n'a jamais cessé de considérer comme un carcan.

L'objectif de Foucault n'était sans doute pas de joindre sa voix à ce que Habermas appelle la « vénérable tradition de réaction contre les Lumières »⁷³. Son projet philosophico-politique doit plutôt s'interpréter comme une tentative de dégager la pensée critique d'une gangue rationaliste, progressiste, universaliste, qui s'identifiait à ses yeux à un dogme

⁶⁸ J. HABERMAS, « Une flèche dans le cœur du temps présent », *Critique*, août-septembre 1986, 471-472, p. 797 (p. 794-799).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 798-799.

⁷⁰ En 1982, il affirme par exemple qu'il « est extrêmement dangereux de dire que la raison est l'ennemi que nous devons éliminer », même s'il ajoute aussitôt qu'« il est tout aussi dangereux d'affirmer que toute mise en question critique de cette rationalité risque de nous faire verser dans l'irrationalité ». FOUCAULT, « Espace, savoir et pouvoir », *DE*, IV, 279.

⁷¹ J. BOUVERESSE, *Essais IV : Pourquoi pas des philosophes ?*, Marseille, Agone, 2004, p. 23.

⁷² FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 58.

⁷³ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité* [1985], tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 5.

généralisant des effets d'assujettissement. Cette tentative, ambitieuse et incontestablement brillante, ne manque pas d'intérêt, tant d'un point de vue philosophique que politique. L'œuvre de Foucault a le mérite d'avoir attiré l'attention sur certains angles morts de la réflexion sur l'émancipation : la prison, l'hôpital psychiatrique, les normes sexuelles. Toutefois, les faiblesses d'un tel projet doivent également être soulignées. Ses limites philosophiques se mesurent à la « contradiction performative »⁷⁴ d'une œuvre qui dénonce en permanence le despotisme de la raison tout en ne cessant de raisonner ; qui prétend rejeter tout point de vue normatif en ne cessant de dénoncer ; qui récuse l'universalité du discours, en émettant finalement bien des généralités sur « l'homme », sur « la raison » et sur « le pouvoir ».

Quant à ses limites politiques, elles se donnent à voir dans la paradoxale proximité des combats théoriques foucauldien avec la croisade pluriséculaire des anti-Lumières (Nietzsche, Heidegger, mais également Spengler⁷⁵), ainsi que dans l'impossibilité d'élaborer, sur des bases foucauliennes, les principes d'un combat partageable par le plus grand nombre en vue d'une amélioration significative de la vie sociale. Si les procédures rationnelles sont illégitimes pour servir de cadre à la discussion, si l'homme est une « réalité de transaction » modulable à l'infini, sans besoins ni droits fondamentaux, si l'émancipation est un leurre, alors on ne peut plus concevoir de projet de société alternatif. *In fine*, seules demeurent pleinement légitimes les stratégies *individuelles* de subversion des normes, menées au nom du pouvoir de résistance qui gît en chacun de nous. Une telle position ne reconduit-elle pas une forme de conservatisme social et politique ?

RÉFÉRENCES

Œuvres de Foucault

- Histoire de la folie* [1961], Paris, Gallimard, 1972.
Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
Dits et écrits, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.
Naissance de la biopolitique, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2004.
Qu'est-ce que la critique ?, Paris, Vrin, 2015.

Études critiques

- J. BOUVERESSE, *Essais IV : Pourquoi pas des philosophes ?*, Marseille, Agone, 2004.
E. ERDMAN, R. FORST, A. HONNETH (dir.), *Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 1990.
R. GARCIA, *Le désert de la critique*, Paris, L'échappée, 2015.
I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, Paris, Demopolis, 2011.

⁷⁴ L'expression est employée par Habermas à propos de l'ouvrage de T. ADORNO et M. HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, que Foucault a découvert tardivement mais dont il a parlé en termes extrêmement élogieux.

⁷⁵ J. BOUVERESSE, « La Vengeance de Spengler », *Essais II*, Marseille, Agone, 2001, p. 83-117.

J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, [1985], tr. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

J.-G. MERQUIOR, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986.

T. SAKAMOTO, « Les compréhensions foucaaldiennes de la Révolution française », *Lumières*, 2007, 8, p. 193-210.

C. SPECTOR, « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières*, 2007, 8, p. 169-191.