

FOUCAULT, LES LUMIÈRES ET L'HISTOIRE : L'ÉMERGENCE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE¹

Céline Spector

La raison, comme lumière despotique².

La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique³.

Pour nous-mêmes, actuellement, les manifestations de la raison analytique sont encore dispersées. C'est ici que se présente à nous une tentation dangereuse, le retour pur et simple au XVIII^e siècle, tentation qu'illustre bien l'intérêt actuel pour le XVIII^e siècle. Mais il ne peut y avoir un tel retour⁴.

Dans ses cours donnés au Collège de France en 1978-1979 et réunis sous le titre *Naissance de la Biopolitique*, Foucault aborde la question de la société civile dans le prolongement de l'analyse de l'émergence de l'économie politique. Il s'agit de penser le réaménagement de la raison gouvernementale qui s'est opéré à partir de l'apparition théorique de l'*homo œconomicus* et de la figure du marché. Le tournant de la rationalité politique et la substitution du libéralisme à l'État de police intervient vers le milieu du XVIII^e siècle : désormais, *l'espace de souveraineté juridique est peuplé par des sujets économiques*. Or le paradigme juridique du pouvoir semble ici mis en défaut. Certes, de prime abord, sujet d'intérêt et sujet de droit peuvent paraître conciliables. Dans les théories du contrat, le passage de l'état de nature à l'état civil, l'institution de l'État et du droit sont pensés comme cession intéressée des droits : pour sauvegarder certains intérêts, les hommes sont contraints d'en sacrifier d'autres. Le sujet d'intérêt advient donc comme sujet de droit en acceptant le transfert ou la cession qui institue l'État. Mais Foucault oppose cette logique à celle du sujet d'intérêt qui s'exprime dans

¹ « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », dans *Foucault et les Lumières*, *Lumières*, n° 8, 2007, p. 169-191.

² « Introduction par Michel Foucault », in Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, p. IX-XX, *DE III*, n° 219, Paris, Gallimard, 1994, p. 433.

³ M. Foucault, « Non au sexe roi », *Le Nouvel Observateur*, mars 1977, *DE III*, n° 200, p. 266.

⁴ M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *DE I*, Paris, Gallimard, 1994, Quarto, 2001, n° 39, p. 570.

l'économie politique naissante. Dans l'économie politique qui émerge au XVIII^e siècle, nul ne demande aux individus de renoncer à leur intérêt ; c'est au contraire en poursuivant leur intérêt particulier que les hommes contribuent à l'intérêt public. À cet égard, Foucault oppose la dynamique du sujet d'intérêt à la dialectique du sujet de droit : d'un côté, une mécanique égoïste, immédiatement multiplicatrice, sans transcendance aucune, où l'intérêt de chacun s'accorde spontanément et comme involontairement à l'intérêt des autres – c'est la logique du marché. De l'autre, une dialectique de la renonciation, de la transcendance et du lien volontaire – c'est la théorie juridique du contrat. L'apparition du modèle de l'*homo œconomicus* serait contemporaine, selon Foucault, de cette dissociation entre marché et contrat. Au XVIII^e siècle, l'opposition de l'*homo œconomicus* et de l'*homo juridicus* se penserait ainsi comme une différence inhérente à la rationalité politique elle-même, différence entre rationalité juridique et rationalité économique. Au paradigme volontariste de la souveraineté s'oppose le paradigme des conséquences involontaires, opaques et immaîtrisables associées à l'économie marchande⁵. Mais une difficulté majeure apparaît alors : celle de la « gouvernabilité » de ces individus qui, en tant que sujets d'intérêts et sujets de droit, peuplent l'espace de la souveraineté. Selon Foucault, la théorie juridique n'est pas en mesure de résoudre cette question : comment gouverner dans un espace de souveraineté peuplé par des sujets économiques ?

La question de la société civile apparaît donc afin de résoudre ce qui semblait une aporie – celle du gouvernement de l'*homo œconomicus*. La seule solution réside en effet dans la constitution d'un nouvel objet théorique, dans l'invention ou l'émergence d'une nouvelle « réalité » vouée à surmonter l'*ingouvernementalité* de ceux qui sont à la fois mais contradictoirement sujets d'intérêt et sujets de droit. Ce nouvel objet qui est, en quelque sorte, le corrélat du nouvel art de gouverner libéral associé à l'émergence de l'économie politique, c'est précisément la « société civile »⁶. Je me propose ici de tenter d'éclairer ce que Foucault entend par société civile en référant ce concept aux Lumières écossaises, et d'analyser les raisons qui peuvent avoir suscité l'intérêt de ce *retour aux Lumières*, à l'issue d'une année de cours consacré au néolibéralisme contemporain – alors même que Foucault ne cesse d'affirmer qu'il faut se méfier, précisément, d'un « retour aux Lumières » qui trahit ses promesses d'émancipation. Pourquoi Foucault va-t-il puiser dans les Lumières la figure d'une société civile antérieure à celle que théoriseront Hegel et Marx ? Mon hypothèse est la suivante : par ce retour aux Lumières, en une figure toute différente de celle qu'il découvre chez Kant, Foucault esquisse une autre façon de penser l'actualité ou ce qu'il nomme ailleurs l'ontologie du présent, à l'aune d'une autre figure de l'histoire ou d'une autre figure de la philosophie de l'histoire, qui met à distance le paradigme théorique et pratique de la Révolution. *Foucault, la philosophie et l'histoire, ou Foucault contre la philosophie de l'histoire*, voilà ce qui se joue, à mon sens, dans l'intérêt accordé à la société civile au sein de la rationalité politique libérale, rationalité politique qui propose une autolimitation du pouvoir irréductible à l'économie comme au droit.

I. L'émergence de la société civile

⁵ M. Foucault, Leçon du 28 mars 1979, in *Naissance de la Biopolitique* (désormais *NBP*), M. Senellart éd., Paris, Gallimard, 2004.

⁶ Cet aspect est à ce jour très peu étudié par les commentateurs. On mentionnera l'article de Graham Burchell, « Peculiar Interests : Civil Society and governing « the System of Natural Liberty », in *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Exeter, Harvester, 1991, p. 119-150.

Selon Foucault, l'émergence de la société civile correspond à une tentative de répondre à la question suivante : comment gouverner, selon des règles de droit, un espace de souveraineté peuplé par des sujets économiques ? Comment trouver une raison ou un principe rationnel afin de limiter autrement que par le droit ou par l'économie une pratique gouvernementale qui doit prendre en charge l'hétérogénéité de l'économique et du juridique ? En ce sens, la société civile n'est pas pour Foucault une idée philosophique, mais un concept de technologie gouvernementale. « L'économie juridique d'une gouvernementalité indexée à l'économie politique » : tel est le problème d'où surgit la société civile, ce qui va permettre à une technologie gouvernementale une *autolimitation* qui n'enfreint ni les lois de l'économie ni les principes du droit. Le paradoxe évoqué par Foucault dans ses cours consacrés au néolibéralisme contemporain serait ainsi résolu, et l'on comprendrait que le libéralisme n'est pas ce que l'on croit – une théorie du laisser-faire, pas même au XVIII^e siècle. Le libéralisme permet tout au contraire de penser l'alliance paradoxale entre le projet théorique d'abstention de l'État et l'omniprésence réelle du gouvernement, qui produit positivement la sécurité et la société dont l'économie de marché a besoin.

Dans l'analyse foucauldienne, l'*homo œconomicus* et la société civile sont donc deux éléments indissociables constituant les deux pôles de la rationalité gouvernementale libérale. À cet égard, Foucault se défie du discours philosophique ou politique, commun depuis le XIX^e siècle, consistant à définir la société civile comme une réalité qui s'impose et s'insurge contre l'appareil d'État. Il se veut très prudent quant au degré de réalité que l'on accorde à la société civile, qui, pas plus que la concurrence qui régit le « marché », n'est une donnée de nature. De ce concept, il faut donc faire l'histoire. La *doxa*, en la matière, est bien connue : jusqu'au début de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la société civile s'identifierait à la société politique, à l'ensemble des individus liés entre eux par un lien juridique et politique. En revanche, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la notion de société civile subit une métamorphose profonde. Le processus, dit-on couramment, mène de l'identification de la société civile à l'État à l'autonomisation, voire à l'opposition de la société civile à l'égard de l'État⁷. Or sans retracer cette histoire, Foucault se contente de convoquer l'*Essai sur l'histoire de la société civile* de Ferguson (1767, trad. française de 1783) – théoricien écossais proche d'Adam Smith⁸. La société civile fergusonienne se trouve alors définie par quatre caractères majeurs : *primo*, la société civile est une constante historico-naturelle ; *secundo*, elle est principe de synthèse spontanée ; *tertio*, elle est matrice permanente de pouvoir politique ; *quarto*, elle constitue le véritable moteur de l'histoire⁹.

En premier lieu, la société civile, dans l'*Essai* de Ferguson, apparaît comme une constante historico-naturelle. Ce que permet de penser la société civile, c'est l'absence de toute rupture instituante, le caractère *toujours-déjà-là* de l'ordre social. À ce titre, il

⁷ Voir M. Riedel, « Bürgerliche Gesellschaft », *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, p. 719-800 ; F. Rangeon, « Société civile : histoire d'un mot », in *La Société civile*, Paris, P.U.F., 1986, p. 9-32 ; C. Colliot-Thélène, « État et société civile », in *Dictionnaire de Philosophie politique*, Ph. Raynaud et S. Rials éd., Paris, P.U.F., 1996 ; D. Colas, *Le Glaive et le Fléau*, Paris, Grasset, 1992.

⁸ Foucault souligne d'emblée que l'ouvrage de Ferguson est très proche de l'*Essai sur la richesse des nations* d'Adam Smith, le concept de « nation » chez Smith ayant à peu près le sens de société civile chez Ferguson.

⁹ Leçon du 4 avril 1979, *NBP*, p. 302 sq.

est vain de penser l'origine, le moment fondateur du *passage* de la non-société à la société ou de la nature à l'histoire. Critique, donc, des théories de l'état de nature : la société n'a pas à être instaurée, le lien social est sans préhistoire.

En second lieu, la société civile que Foucault découvre chez Ferguson assure la synthèse spontanée entre les hommes, entre leurs intérêts et leurs passions, par l'intermédiaire d'un mécanisme immanent plutôt que par la transcendance du droit. La société civile se définit par l'harmonisation des intérêts particuliers, mécanisme que l'on désigne souvent comme convergence involontaire des intérêts ou « hétérogénéité des fins » : en poursuivant leurs intérêts ou leurs fins propres, les hommes produisent sans le savoir ni le vouloir le bien de la société dont ils sont membres. Foucault souligne que l'harmonie des intérêts ainsi désignée se rapproche de la figure de la « main invisible » de Smith. Cependant, la société civile excède l'association des sujets économiques, et le lien social qui y prend place se distingue de l'intérêt marchand, alors même que celui-ci y joue un rôle important. Car ce qui lie les individus dans la société civile, ce n'est pas la volonté de tirer profit des échanges mais, chez Ferguson, des « intérêts désintéressés » : le sentiment, la sympathie, la compassion, la bienveillance. Foucault souligne donc l'impossibilité de réduire la société civile à la société marchande et l'homme à la plate figure de l'*homo œconomicus*. Le désir de profit, en réalité, joue un rôle ambivalent : il est indissociablement principe d'association et principe de dissociation (de dilution des affections sociales non égoïstes). Foucault mentionne les pages de l'*Essai* de Ferguson relatives à la solitude, sinon à l'aliénation produite par la prévalence de l'intérêt marchand et par la concurrence qu'il engendre ; il fait allusion à la noblesse du sacrifice dont sont capables les hommes (le citoyen antique, le sauvage ou le barbare) qui préfèrent leur communauté à leurs biens, l'intérêt public à leur intérêt particulier. Tel serait donc le second caractère de la société civile : une synthèse spontanée à l'intérieur de laquelle le lien économique trouve sa place, tout en la menaçant.

Cette détermination anthropologique de la société civile conduit dès lors Foucault à énoncer son troisième caractère : la société civile forme une matrice permanente du pouvoir politique. Ferguson rompt avec la séquence état de nature-contrat, qui permettait de penser le moment où le pouvoir politique advient dans l'histoire à partir d'une situation d'égalité et de liberté naturelle entre les hommes. La spontanéité politique dont il est question désormais se conçoit dans le prolongement de la spontanéité sociale. La société ne procède pas d'un contrat, d'une union volontaire, d'une renonciation ou d'une délégation des droits ; elle exclut la constitution d'une souveraineté par un pacte d'association ou de sujétion. Ceci intéresse Foucault au plus haut point : Ferguson décrit l'émergence *spontanée* ou non finalisée du pouvoir, l'émergence naturelle de l'artifice institutionnel – les différences naturelles entre les hommes se convertissant en hiérarchies, les distinctions produisant de la domination. Ce qui retient ici l'attention de Foucault, c'est donc le processus pour ainsi dire inconscient et involontaire, non délibéré et non planifié, de production du pouvoir ; c'est une analyse qui court-circuite le paradigme de la souveraineté ou du fondement de la légitimité et se présente, au fond, comme une « fiction » alternative à celle de la violence originariaire comme à celle de la séquence état de nature-contrat¹⁰. Dans son refus du primat accordé au paradigme juridique et dans sa critique récurrente des

¹⁰ Voir D. Deleule, « L'héritage intellectuel de Foucault », entretien entre D. Deleule et F. P. Adorno, *Cités*, n° 2, 2000, p. 99-108, en partic. p. 102.

théories du contrat¹¹, Foucault ne peut que rejoindre la thèse selon laquelle « le fait du pouvoir précède le droit qui va instaurer, justifier, limiter ou intensifier ce pouvoir »¹². En un mot, il n'est pas de rupture instituante à l'origine de l'État et du droit : la société civile secrète dès l'origine et en permanence un pouvoir qui n'en est pas la condition d'existence.

Enfin, cette doctrine de la société civile constitue ce que Foucault nomme, en assumant l'anachronisme, la première apparition d'une théorie du moteur de l'histoire. Cette conclusion découle des trois caractères précédents : non seulement la société civile est synthèse spontanée et subordination spontanée, mais cette synthèse et cette subordination s'opèrent par un principe de dissociation autant que d'association, à savoir l'intérêt ou l'égoïsme de l'*homo œconomicus*. Une question se pose dès lors : l'équilibre spontané issu du processus de convergence involontaire des intérêts peut-il être stable, ou n'abandonne-t-on l'artifice et la rupture instituante du contrat qu'au prix de la perte d'une stabilité qui était visée dans le mécanisme volontariste ? Pour le dire autrement, en prolongeant l'analyse foucauldienne : peut-on faire l'économie des causes finales et croire au mécanisme immanent de la main invisible sans perdre les avantages de la construction artificielle de l'État et du droit, issue d'un choix délibéré et d'un consentement assumé – profiter des avantages de la spontanéité sans perdre les bénéfices de l'intrusion de la volonté dans la nature et dans l'histoire ? Pour sa part, Foucault souligne que la production immanente issue de l'intérêt et du lien marchand ne peut bénéficier d'une stabilité analogue au contrat, ce qui rend raison de la dialectique de l'histoire : l'égoïsme fonctionne comme principe de déstabilisation et fait passer d'une forme sociale à une autre, bouleversant les rapports sociaux et, de là, les rapports de subordination. Ainsi s'explique ce qu'il convient de nommer la « théorie des stades » qui caractérise l'histoire de la société civile chez Ferguson et, plus généralement, chez tous les théoriciens de l'école historique écossaise – l'idée d'une histoire naturelle de l'humanité scandée en différents moments, selon le degré de civilisation des sociétés, procédant des peuples sauvages et barbares aux peuples policés, des peuples chasseurs et pasteurs aux peuples agriculteurs et commerçants¹³. À l'issue de cette analyse, Foucault mentionne le célèbre passage définissant l'ordre social comme ordre spontané, les institutions étant le fruit de l'action des hommes mais non de leurs desseins¹⁴, le produit historique et accidentel de leur instinct plutôt que de leur raison ou de leur volonté (leur « dessein » ou leur « plan »). Ce qui importe ici est donc une lecture *anti-*

¹¹ « Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité ». Le schéma des juristes consiste à dire que la société est apparue avec la souveraineté qui a organisé le corps social (« Les mailles du pouvoir », *DE IV*, n° 297, Paris, Gallimard, 1994, p. 187).

¹² *NBP*, p. 308.

¹³ Sur l'opposition entre les théories de la civilisation de l'école historique écossaise et les théodécées allemandes de l'histoire, voir B. Binoche, *Les Trois Sources de la philosophie de l'histoire, 1764-1798*, Paris, P.U.F., 1994.

¹⁴ « Les hommes, en suivant l'impulsion du moment, en cherchant à remédier aux inconvénients qu'ils éprouvent, ou à se procurer les avantages qui se présentent à leur portée, arrivent à des termes qu'ils ne pouvaient prévoir, même en imagination. Et comme les autres animaux, ils fournissent la carrière de leur nature sans en percevoir le but. [...] Semblables aux vents qui viennent on ne sait d'où et qui soufflent partout où il leur plaît, les formes des sociétés se rapportent à une origine obscure et lointaine : elles naquirent avant la date de la philosophie, et l'instinct y eut plus de part que la raison » (*Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. C. Gautier, Paris, P.U.F., 1992, p. 220-221).

constructiviste de l'histoire : ce sont les mêmes *mécanismes* ou *processus* qui constituent la société civile et engendrent en permanence l'histoire.

Pourquoi cette analyse historique, pourquoi ce retour aux Lumières ? L'enjeu, en réalité, n'apparaît qu'à la fin : Foucault découvre en effet dans cette analyse de la société civile, outre une pensée non dialectique de l'histoire, l'émergence d'un acteur historique distinct de l'État, dont celui-ci procède sur un mode qui n'est pas celui de la superstructure. Ce que Foucault découvre en un mot dans les Lumières écossaises, c'est *l'invention du social*, d'une politique irréductible à l'économique comme au juridique. Comme il le dit lui-même : 1) s'ouvre ici un domaine de relations *sociales* qui constituent des unités collectives ou politiques, sans être pour autant des liens économiques ni surtout juridiques ; 2) apparaît une articulation de l'histoire sur le lien social : l'histoire ne prolonge pas une structure juridique donnée au départ, elle n'est pas non plus un principe de dégénérescence par rapport à l'état de nature. L'histoire de la société civile est celle de la formation graduelle de nouvelles relations sociales, de nouvelles structures économiques et politiques. Enfin, 3) la société civile permet d'exhiber un rapport interne et complexe entre le lien social et le rapport de pouvoir qui en émane. Ces trois éléments démarquent la notion de société civile, selon Foucault, de Hobbes, de Rousseau et de Montesquieu. Ils conduisent à un ensemble de questions, de concepts, d'analyses, qui permettent d'écarter le problème théorique et juridique de la souveraineté et de la constitution originaire de la société. Foucault révèle ici l'enjeu de son analyse du point de vue de l'économie théorique de son œuvre et de la question du libéralisme – l'art politique libéral concevant le gouvernement comme instrument de la société civile, soumis à sa rationalité immanente. À l'évidence, le problème juridique de l'exercice du pouvoir à l'intérieur de la société civile se posera toujours, mais ce qui importe est l'inversion qu'il subit :

Il s'agissait, au XVII^e et au XVIII^e siècle, de savoir comment on pourrait retrouver à l'origine de la société la forme juridique qui limiterait par avance, à la racine même de la société, l'exercice du pouvoir. Là, au contraire, on a affaire à une société qui existe avec des phénomènes de subordination, donc des phénomènes de pouvoir, et le problème va simplement être de savoir comment régler le pouvoir, comment le limiter à l'intérieur d'une société où la subordination joue déjà. Et c'est ainsi que va se poser la question qui va hanter pratiquement toute la pensée politique de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, les rapports de la société civile et de l'État¹⁵.

Foucault, en réalité, n'a pas le temps de développer la réponse à cette question décisive et ne propose que quelques pistes, mentionnant simplement Hegel (« et là je n'en parle pas, l'État comme conscience de soi et réalisation éthique de la société civile »), ignorant Marx, esquissant des directions distinctes pour l'Allemagne, l'Angleterre et la France.

Il convient dès lors de mesurer la pertinence d'une telle analyse politique et historique de la société civile. Il serait facile de critiquer la lecture de Ferguson esquissée par Foucault et de montrer qu'il néglige l'historicisation de l'anthropologie, en projetant le modèle de l'*homo œconomicus* sur le sauvage et le barbare, alors que Ferguson n'a de cesse de souligner la différence des esprits et des mœurs, c'est-à-dire des passions et des motivations¹⁶. Pour Ferguson comme pour ses successeurs, l'homme

¹⁵ M. Foucault, *NBP*, p. 312.

¹⁶ Voir C. Gautier, « Ferguson ou la modernité problématique », introduction à *l'Essai sur l'histoire de la société civile*, op. cit. ; *L'Invention de la société civile*, Paris, P.U.F., 1993.

n'est justement pas le même dans l'état sauvage ou barbare et dans la « société civile » entendue comme société civilisée (il n'est pas mû par l'intérêt marchand) – et l'on pourra retourner contre Foucault la critique marxiste du modèle abstrait de l'*homo œconomicus* (robinsonnade digne de la société bourgeoise) car l'individu producteur est inséparable des rapports sociaux¹⁷. Plus profondément, c'est ce sens même de la société civile comme société civilisée ou policée que manque à certains égards Foucault, dès lors qu'il néglige le fait que l'*Essay* est la version augmentée d'un texte (écrit en 1755-56, mais non publié), ayant pour titre *Treatise on refinement*. Ce que Ferguson a précisément fait advenir dans la langue anglaise après Hume, c'est la transformation de la notion de *refinement* en *civilization*. À cet égard, la société civile désigne la société parvenue au dernier stade de la civilisation, la société devenue civilisée au cours d'une histoire dont il s'agit de déployer les phases – sachant que toutes les nations n'ont pas parcouru cette histoire. Si Foucault reconnaît donc l'évolution du régime de la propriété entre les différentes sociétés (évolution des modes de subsistances qui commande celle des rapports sociaux et des formes de domination), il ne reconnaît pas la différence anthropologique qui sous-tend l'évolution des institutions. Voilà ce qui lui permet d'affirmer, en dernière instance, que « le principe d'association dissociatif est aussi un principe de transformation historique » – principe d'insociable sociabilité, même si Foucault n'emploie pas l'expression kantienne, qui lui permet de penser la *dialectique non téléologique de l'histoire*.

Plutôt que de critiquer ces raccourcis et ces esquisses, en regrettant que Foucault ignore d'autres réflexions sur le concept de société civile tel qu'il émerge notamment chez Mandeville¹⁸ et Montesquieu (ce que Charles Taylor nomme une autre tradition de la société civile, distincte de la voie Hegel-Marx)¹⁹, il convient cependant de déceler les raisons possibles de cette lecture foucauldienne. Ces raisons renvoient, semble-t-il, à une vision fondamentale de l'histoire, à une critique de la révolution et plus généralement, à une critique par Foucault de l'illusion volontariste dans la philosophie de l'histoire. La question est donc de savoir pourquoi Foucault s'est détourné d'une certaine philosophie de l'histoire (que l'on pourrait dire allemande et, plus précisément, hégélienne et surtout marxiste) pour faire retour à une autre figure de la philosophie de l'histoire, une autre source de cette philosophie, empiriste et anti-volontariste en son principe : l'histoire naturelle de l'humanité dans l'école historique des Lumières écossaise – dont Ferguson n'est en quelque sorte que le premier chaînon.

¹⁷ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Édition de la Pléiade, 1965, p. 236.

¹⁸ F. A. Hayek, « Dr Bernard Mandeville », in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 249-266. Voir également P. F. Moreau, « Société civile et civilisation », in *Histoire des idéologies*, F. Châtelet éd., Paris, Hachette, 1978, t. III, p. 28.

¹⁹ Voir C. Taylor, « Civil Society in the Western Tradition », in *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in Honour of R. Klibansky*, E. Groffier et M. Paradis éd., Carleton University Press, 1991, p. 117-136. Je me permets également de renvoyer à mon *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, P.U.F., 2004 (en partic. chap. 2). Melvin Richter (« Montesquieu and the Concept of Civil Society », in *The European Legacy*, n° 3, 1998, p. 33-44) avait dégagé la présence de cette conception dans *L'Esprit des lois*. John Keane, sans analyser la pensée de Montesquieu, avait également mis en avant son importance à l'origine d'une problématisation politique, essentiellement anti-despotique, de la société civile, dont Ferguson, Paine et Tocqueville sont également parties prenantes (« Despotism and Democracy », in *Civil Society and the State*, op. cit., p. 36-71, en partic. p. 65-66 et p. 71, n. 42). Voir également *Civil Society and Political Theory*, J.-C. Cohen and A. Arato éd., Cambridge, M.I.T. Press, 1990, chap. 2.

II. L'histoire contre la philosophie : contre la philosophie de l'histoire ? ou Foucault, le marxisme et Marx

L'évolution des rapports de Foucault à Marx et au marxisme en tant que philosophie ou science de l'histoire commande une partie de son itinéraire dès les *Mots et les Choses*²⁰. Dans un entretien sur « les façons d'écrire l'histoire » de 1967, Foucault refuse la sacralisation de l'histoire, dernier refuge de la dialectique, et critique l'idée d'un grand récit, suite d'événements pris dans une hiérarchie de déterminations. Foucault en veut alors à « une certaine façon de comprendre le marxisme » où « ce serait attaquer la grande cause de la révolution que de refuser pareille forme de dire historique »²¹. Dans un autre article où il revient sur les rapports entre structuralisme et marxisme, il dénonce l'« habitude de croire que l'histoire doit être un long récit linéaire parfois noué de crises ; habitude de croire que la causalité est le *nec plus ultra* de l'analyse historique ; habitude de croire qu'il existe une hiérarchie de déterminations allant de la causalité matérielle la plus stricte jusqu'à la lueur plus ou moins vacillante de la liberté humaine »²². Plus tard, dans « *Il faut défendre la société* », le matérialisme historique est stigmatisé au même titre que le discours juridico-politique sur la souveraineté en ce qu'il nie « l'historicisme politique » qui s'attache à la multiplicité des rapports de forces sans rechercher une détermination en dernière instance. Or, c'est de ce discours de l'historicisme politique dont Foucault voudrait faire à la fois l'histoire et l'éloge²³ – ce qui engage une autre vision des rapports entre infrastructure et superstructure²⁴.

La polémique avec la philosophie de l'histoire est donc centrale dans l'économie théorique de Foucault. Comme en témoignent divers entretiens consignés dans les *Dits et Écrits*, la critique porte contre une conception jugée paradoxalement trop juridique du pouvoir (la critique du droit étant encore une forme de privilège accordé au droit²⁵) et contre un usage stérile de la dialectique. Dans « Le pouvoir, une bête magnifique »,

²⁰ Les *Mots et des Choses* minimisent la rupture introduite par Marx. Peu importe selon Foucault l'alternative entre le « pessimisme » de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx : « Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle » (Paris, Gallimard, 1966, chap. 8, p. 273-274). Voir aussi « Questions à M. Foucault sur la géographie », *DE III*, n° 169, p. 38-39 et l'« Entretien avec Michel Foucault », *DE I*, n° 89, p. 1055-1058.

²¹ M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », 1967, *DE I*, n° 48, p. 614.

²² M. Foucault, « Le philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui », 1967, *DE I*, n° 47, p. 610-611.

²³ M. Foucault, Cours du 4 février 1976, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 96. Comme le soulignent les éditeurs, le dialogue avec Marx est alors central : alors que chez Marx les relations de domination s'établissent par le jeu du rapport antagoniste entre le capital et le travail, pour Foucault ce rapport n'est rendu possible que par les disciplines qui le précèdent et l'informent.

²⁴ « Au fond, écrit encore Foucault en 1978, il est vrai que la question que je posais, je la posais au marxisme comme à d'autres conceptions de l'histoire et de la politique, et elle consistait en ceci : les rapports de pouvoir ne représentent-ils pas au regard, par exemple, des rapports de production un niveau de réalité tout à la fois complexe et relativement, mais seulement relativement, indépendant ? » (*DE III*, n° 198, p. 238).

²⁵ « Il me semble en effet que si nous analysons le pouvoir en privilégiant l'appareil d'État, si nous analysons le pouvoir en le considérant comme un mécanisme de conservation, si nous considérons le pouvoir comme une superstructure juridique, nous ne faisons, au fond, que reprendre le thème classique de la pensée bourgeoise, lorsqu'elle envisage essentiellement le pouvoir comme un fait juridique. Privilégier l'appareil d'État [...] est, au fond, "rousseauiser" Marx » (« Les mailles du pouvoir », art. cit., p. 189). La même critique d'une unité factice est appliquée au concept de « classe » et à l'opposition binaire entre dominants et dominés. Voir J. Revel, *Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, p. 186-190.

entretien donné en 1977, Foucault revendique ainsi l'humilité de l'histoire empiriste contre les grands systèmes philosophiques. Il oppose alors la philosophie à l'histoire en disqualifiant le marxisme par les leçons de l'histoire (le stalinisme, le maoïsme)²⁶. Contre les errances de l'esprit de système et ses dérives totalitaires, Foucault revendique un travail d'historien structuré autour d'une interrogation politique fondamentale : ce qu'il faut demander à l'histoire, c'est d'éclairer la multiplicité des relations de pouvoir et l'immanence des rapports de forces qui jouent au sein d'une société, dans la mesure où ce n'est pas *la* domination de la classe bourgeoise qui impose les relations de pouvoir (même si la bourgeoisie en profite, les utilise ou les infléchit). Bien entendu, il s'agit toujours, en un sens, de poursuivre la critique menée à l'époque où la généalogie, d'obédience nietzschéenne, était confrontée à l'histoire : le sens historique récuse, tout autant que la chimère de l'origine, celle de la continuité et celle de la « fin » de l'histoire. Grise, méticuleuse, patiente, l'histoire généalogique que revendique Foucault refuse les genèses linéaires ; elle entend « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone », et assumer l'érudition : « La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine » »²⁷. Foucault emprunte donc à Nietzsche la critique intempestive du point de vue supra-historique dont l'unité et l'objectivité sont factices²⁸ ; le sens historique échappe à la métaphysique en refusant la totalité, l'absolu, l'illusion du continu²⁹. Cependant, dans les cours au Collège de France, Foucault ne suit plus simplement l'optique du généalogiste soucieux de donner prise au hasard et aux accidents de l'histoire. Au moment de son hommage à Nietzsche, Foucault donnait de l'émergence une définition beaucoup plus événementielle que celle qu'il adopte, à propos de Ferguson et de l'émergence de la société civile. Dans l'esprit de la généalogie, l'émergence désigne le point de surgissement, ce dont il ne faut pas rendre compte à partir d'une illusion rétrospective (à partir de la fin pensée comme destination) ; l'émergence se conçoit à partir du jeu contingent et multiple des dominations, de la lutte des forces en présence, sans anticipation d'un « sens »³⁰. Or si Foucault conserve par la suite la critique de la raison dialectique, il pense désormais autrement l'histoire, désireux de renouer avec une autre figure de son évolution et de son « sujet ». Si l'histoire comme discipline autant que l'histoire factuelle sont le lieu d'un affrontement de pouvoir, si l'on peut faire l'histoire de la philosophie de l'histoire (ce qui est en un sens l'objet de « *Il faut défendre la société* », qui retrace les conditions historiques et épistémiques d'apparition de la dialectique³¹), il faut y découvrir le discours qui peut servir de critique des théories de la

²⁶ DE III, n° 325, p. 377.

²⁷ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971, p. 145-172, ici p. 1004-1024 repris in DE I, n° 84, p. 1004-1005.

²⁸ « En fait ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives*, c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner les règles des déplacements passés la forme de la réconciliation ; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps ; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse ; mais c'est qu'elle a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi » (*ibid.*, p. 1014).

²⁹ *Ibid.*, p. 1016-1017.

³⁰ *Ibid.*, p. 1011.

³¹ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 211-212. Dans ce cours du 10 mars 1976, Foucault souligne que, après la Révolution française, le discours sur l'histoire n'est de nouveau plus anti-

souveraineté et mettre en lumière le « sujet » qui peut lui être opposé³². Dans « *Il faut défendre la société* », Foucault avait découvert chez Boulainvilliers l'apparition d'un nouveau savoir de l'histoire et d'un nouveau sujet de l'histoire qui n'est plus le souverain mais la « société » ou la « nation », sujet qui permet de penser les caractéristiques que Foucault attribue à l'omniprésence des relations de pouvoir (*pouvoir venu d'en bas, non substantiel, non intentionnel et non subjectif, irréductible à l'État et au droit, pensé de façon stratégique dans l'immanence des rapports de force*, ce qu'il a notamment élaboré dans « Le sujet et le pouvoir » ou *La Volonté de savoir*³³). La société en tant que nouveau sujet de l'histoire, c'est « quelque chose qui passe sous l'État, qui est à la fois plus ancien et plus profond que les institutions », et qui est le lieu des luttes stratégiques de pouvoir³⁴.

Ainsi peut-on répondre, me semble-t-il, à la question posée de façon liminaire (pourquoi le retour aux Lumières et la société civile ?). En amont, cette question en suppose une autre : comment penser l'histoire sans dessein et sans fin, sans les acteurs historiques constitués par la « classe », le parti ou l'État, sans le moteur de la lutte des classes, mais sans la dissoudre pour autant dans la pulvérisation des événements que la généalogie tentait de retrouver en accordant, en un sens, trop de place à la contingence, à l'accident ou au hasard ? De ce questionnement en amont témoigne un entretien exceptionnel accordé à la même époque par Foucault à un philosophe marxiste japonais, R. Yoshimoto, qui conserve la volonté de découvrir les lois historiques de la société et refuse la contingence de l'histoire qu'il impute à l'inspiration nietzschéenne de Foucault. R. Yoshimoto demande d'abord si son interlocuteur entend « se débarrasser du marxisme ». Or la réponse est dénuée d'ambiguïté : selon Foucault, le marxisme est responsable de l'appauvrissement de l'imagination sociopolitique vivace de Locke à Rousseau et aux socialistes utopistes. Voilà pourquoi il faut « en finir avec le marxisme »³⁵. Certes, il n'est pas pertinent d'en finir avec Marx lui-même : Foucault emprunte à Marx une théorie des relations de pouvoir issue d'une lecture du livre II du *Capital*, et il lui doit sans doute bien plus encore³⁶. Son œuvre tout entière peut être lue,

étatique : désormais, « il va s'agir de faire l'histoire des rapports qui se trament indéfiniment entre la nation et l'État, entre les virtualités étatiques de la nation et la totalité effective de l'État. Ce qui permet d'écrire une histoire qui, bien sûr, ne sera pas prise dans le cercle de la révolution et de la reconstitution, du retour révolutionnant à l'ordre primitif des choses, comme c'était le cas au XVII^e siècle » (p. 201).

³² J. Terrel, « Les figures de la souveraineté, in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, G. Le Blanc et J. Terrel éd., Bordeaux, PUB, 2003, p. 101-129 ; voir aussi Y.-C. Zarka, « Foucault et le concept non juridique du pouvoir », *Cités*, n° 2, 2000, p. 41-52.

³³ Voir *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 121-126 ; « Le sujet et le pouvoir », *DE* IV, n° 306, p. 232-237.

³⁴ « Une société, mais entendue comme association, groupe, ensemble d'individus réunis par un statut ; une société, composée d'un certain nombre d'individus, qui a ses mœurs, ses usages et même sa loi particulière » : la nation », qui ne se définit pas par l'unité des territoires ou par une morphologie politique (« *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 117).

³⁵ *DE* III, n° 235, p. 599.

³⁶ Selon Stéphane Legrand (« Le marxisme oublié de Foucault », in « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, Paris, P.U.F., n° 36, second semestre 2004, p. 27-43), Foucault tend à occulter le référentiel marxiste sur la base duquel *Surveiller et Punir* s'édifie. Les relations de pouvoir dans la société disciplinaire restent aveugles si on ne les articule pas à une théorie de l'exploitation et à une théorie du mode de production capitaliste. Il est cependant un lieu où Foucault reconnaît sa dette à l'égard du livre II du *Capital* (« Les mailles du pouvoir », *art. cit.*, p. 186-187).

en quelque sorte, comme un combat avec Marx³⁷, qui comporte aussi une part de reconnaissance :

*Il est certain que Marx, même si on admet que Marx va disparaître maintenant, réapparaîtra un jour. Ce que je souhaite [...] ce n'est pas tellement la défalsification, la restitution d'un vrai Marx, mais, à coup sûr, l'allègement, la libération de Marx par rapport à la dogmatique de parti qui l'a à la fois enfermé, véhiculé et brandi pendant si longtemps*³⁸.

Ce qui intéresse Foucault chez Marx, c'est en quelque sorte l'autre Marx, historien plutôt que philosophe, qui déjoue pour ainsi dire sa propre vulgate et élabore des analyses stratégiques des rapports antagonistes entre les intérêts en présence : ce qui l'attire dans l'œuvre de Marx, ce sont les ouvrages historiques sur le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, sur la lutte des classes en France ou sur la Commune³⁹. Le Marx pertinent et perspicace est celui de l'analyse des situations et non des prophéties de révolution, que Foucault juge fausses au Tribunal de l'histoire ; Marx, selon lui, se trompe sur la mort du capitalisme ainsi que sur la disparition de l'État. Par là même, Foucault souligne l'historicité de Marx, liée aux conditions de production de la vérité au XIX^e siècle⁴⁰. Mais le plus important est ailleurs : le véritable problème du marxisme français, selon Foucault, c'est de n'avoir pas bien pensé la question de la volonté dans l'histoire⁴¹. Ce qui doit être critiqué, c'est donc le marxisme en tant que science de l'histoire, en tant que discours prophétique, en tant que philosophie de l'État ou sociologie de classe⁴² ; c'est lui qui, par sa dynamique coercitive, tend à paralyser l'analyse de l'histoire. L'enjeu théorique est clair : il faut se demander *sous quelle forme on peut désormais penser le problème de la volonté dans l'histoire*, et la repenser dans la perspective des luttes, d'un point de vue stratégique, sans se contenter du paradigme caduc de la lutte des classes⁴³. En décembre 1977, Foucault précise son refus d'une

³⁷ É. Balibar soutient que l'œuvre de Foucault se caractérise par un « véritable combat » avec Marx (« Foucault et Marx : la question du nominalisme », in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 54-76). Au cours de son développement théorique, la position de Foucault aurait cependant évolué, passant d'une rupture avec le marxisme en tant que théorie à une « alliance tactique » marquée par l'utilisation de certains concepts marxistes ou, du moins, compatibles avec le marxisme. Mais selon T. Lemke, É. Balibar aurait tort d'affirmer que la différence entre Marx et Foucault provient de ce que ce dernier adhère à un « matérialisme du corps » : il convient de prendre en compte des changements théoriques importants dans l'œuvre de Foucault, notamment après la publication de *La Volonté de savoir* (1976), changements qui ont mené à l'émergence d'une problématique du gouvernement qui serait plus proche d'une perspective marxiste (« "Marx sans guillemets". Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », in « Marx et Foucault », *Actuel Marx*, op. cit., p. 13-26). Voir également R. Nigro, « Foucault lecteur et critique de Marx », in *Dictionnaire Marx contemporain*, J. Bidet et E. Kouvélakis éd., Paris, P.U.F., 2001, p. 433-446.

³⁸ M. Foucault, « Structuralisme et post-structuralisme », *DE IV*, n° 330, p. 431-457, ici p. 457.

³⁹ *DE III*, n° 235, p. 612.

⁴⁰ « En démontrant que Marx ne doit pas être considéré comme un détenteur décisif de vérité, il semble nécessaire d'atténuer ou de réduire l'effet que le marxisme exerce en tant que modalité du pouvoir » (*ibid.*, p. 602). Voir Y. Michaud, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités*, n° 2, 2000, p. 11-39. Foucault dénonce également le lien entre marxisme et logique du parti : les marxistes ne prennent pas en compte les problèmes de la médecine, de la sexualité, de la folie ; ils ignorent les mouvements sociaux.

⁴¹ *Ibid.*, p. 613.

⁴² *Ibid.*, p. 601.

⁴³ Si les sociologues s'interrogent à n'en plus finir pour savoir ce qu'est une classe, nul n'a approfondi la question de la lutte : « Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, donc n'est pas du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes » (*ibid.*, p. 606).

approche en termes d'appareil d'État. Si les études marxistes et surtout trotskistes de la bureaucratisation sont significatives, il faut aborder de façon différente la question de l'inflation du pouvoir, irréductible à celle de l'hypertrophie de l'appareil d'État⁴⁴.

Or ici se découvre à mes yeux la clé de l'intérêt accordé par Foucault à une autre figure de la philosophie de l'histoire, empiriste et non téléologique – que ce soit sous la figure de l'idéalisme hégélien ou du matérialisme marxiste, qui ne sort pas vraiment de ce paradigme – c'est ici que prend sens l'intérêt pour un autre procès sans sujet de l'histoire et pour une autre histoire, pré-hégélienne et pré-marxiste, de la société civile⁴⁵. Il faut penser la société civile comme antérieure à l'État sinon la société contre l'État, il faut penser la société civile comme le produit des conséquences non anticipées des actes et comme le résultat, à partir de la dynamique économique, de l'évolution *graduelle* de l'histoire⁴⁶. Penser l'histoire sans fin, sans acteur et surtout sans Révolution, voilà ce que permet en un sens le retour aux Lumières, antérieurement aux téléologies ou aux « théodicées » de l'histoire.

III. Foucault et la Révolution

Reste donc à déterminer la position de Foucault à l'égard de la question de la Révolution, question qui hante comme un spectre – le spectre de Marx – sa vision des Lumières et permet d'en éclairer l'ambivalence. On sait l'importance de la question de la Révolution dans l'intérêt que Foucault accorde aux Lumières, comme en témoigne son introduction à une traduction anglaise du *Normal et du Pathologique* de Canguilhem :

Plusieurs processus qui marquent la seconde moitié du XX^e siècle, ont ramené au cœur des préoccupations contemporaines la question des Lumières. Le premier, c'est l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et le jeu des décisions politiques. Le deuxième, c'est l'histoire même d'une « révolution » dont l'espoir avait été, depuis la fin du XVIII^e siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s'est égaré. Le troisième, enfin, c'est le mouvement par lequel, au terme de l'ère coloniale, on s'est mis à demander à l'Occident quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient avoir pour réclamer une validité universelle : n'est-ce pas un mirage lié à une domination économique et à une hégémonie politique ? Deux siècles après, l'Aufklärung fait retour : non point comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de

⁴⁴ « Pouvoir et savoir », entretien pour l'*Umi*, DE III, n° 216, p. 408.

⁴⁵ Même si Hegel, en réalité, s'inspire des analyses de Ferguson et de Smith afin d'élaborer son propre concept de société civile. Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1989, § 189 ; et l'analyse de J.-P. Lefebvre et P. Macherey, *Hegel et la société*, Paris, P.U.F., 1984. N. Waszek a montré combien la définition hégélienne de la société civile était redevable à l'école historique écossaise (*The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of « Civil Society »*, Dordrecht, Boston et Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988). Sur la continuité entre la théorie des « modes de subsistance » dans l'école historique écossaise et la théorie des « modes de production » chez Marx, voir R. L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, introduction.

⁴⁶ En un sens, l'intérêt même de Foucault pour le *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte* peut précisément s'expliquer par ce que Marx y décrit la constitution, sous Napoléon III, d'un État devenu indépendant de la société civile, « effroyable corps parasite qui recouvre comme d'une membrane le corps de la société française et en bouche tous les pores ». J. Donzelot évoque cette analyse : le politique prospère ici sur les ruines de la société civile (*L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 62-64).

*l'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison, comme lumière despotique*⁴⁷.

La raison comme lumière despotique, la Révolution comme promesse et menace, comme accomplissement de l'ambition d'un gouvernement de la volonté et de la raison, sont donc au cœur de la vision foucauldienne des Lumières. C'est cette question de la promesse d'émancipation, abordée ici sous l'angle d'une critique des abus de pouvoir plus que d'un éloge des droits de l'homme et de la conquête des libertés, qui est au cœur de l'*Aufklärung* et qui demeure structurante deux siècles plus tard⁴⁸. Dans un autre entretien, Foucault redit que toute la pensée moderne, comme toute la politique moderne, a été commandée par la question de la révolution. Et au journaliste qui lui demande : « Cette question de la révolution, continuez-vous, pour votre part, de la poser et d'y réfléchir ? Demeure-t-elle à vos yeux la question par excellence ? », Foucault répond de façon positive. Si la révolution n'est plus désirée, la politique disparaît, du moins doit-elle être réinventée⁴⁹. À l'époque, Foucault qui s'emploie à redéfinir le rôle de l'intellectuel destructeur des évidences et des faux universaux affirme ne disposer que de deux paradigmes afin de penser le pouvoir : le paradigme juridique (le pouvoir comme loi, interdit, institution) et le paradigme stratégique (guerrier, en termes de rapports de forces)⁵⁰. Or c'est de cette alternative qu'il sortira en pensant l'économie comme nouvelle façon d'appréhender les rapports entre l'intérêt et le droit. Mon hypothèse est donc la suivante : *l'intérêt de Foucault pour la société civile se comprend comme une façon de n'avoir plus à répondre à la question de la désirabilité de la révolution, puisque la société civile est le résultat d'un processus graduel, sans saut ni violence. L'histoire procède bien de la dynamique économique, mais l'indépendance relative des rapports sociaux à l'égard de l'économie et du droit (du marché et du contrat) permet de penser une alternative à la raison dialectique et au « moteur » de l'histoire constitué par la lutte des classes*. Dans la théorie de la société civile, il ne s'agit donc pas seulement de poursuivre la critique de la souveraineté et du discours juridique auquel elle donne lieu ; l'intérêt pour la société civile excède à mon sens la volonté, exprimée de façon récurrente par Foucault, d'en finir avec le modèle du *Léviathan* (la société civile contre la société politique structurée par le droit, n'ayant d'existence que par la cohésion créée par le pouvoir de l'État).

Ainsi peut-on comprendre ce « retour » à la société civile pré-hégélienne ou pré-marxiste, et ce retour aux Lumières : pouvoir penser l'histoire sans se poser la question de la révolution, pouvoir compter en quelque sorte sur le procès sans sujet de l'histoire et sur la dynamique des intérêts qui est celle du capitalisme libéral afin de limiter ou plutôt d'autolimiter l'État sans provoquer ni son renforcement ni son dépérissement⁵¹. Il

⁴⁷ « Introduction par Michel Foucault », in Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, p. IX-XX, DE III, n° 219, p. 433.

⁴⁸ Voir « La grande colère des faits », *Le Nouvel Observateur*, n° 652, 9-15 mai 1977, p. 84-86, DE III, n° 204, p. 278-279.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 266-267. Lorsqu'on lui demande sans détour : « Désirez-vous la révolution ? Désirez-vous quelque chose qui excède le simple devoir éthique de lutter, ici et maintenant, aux côtés de tels ou tels, fous et prisonniers, opprimés et misérables ? », Foucault élude : « Je n'ai pas de réponse. Mais je crois, si vous voulez, que faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayé de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable ».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ Bien sûr, Foucault, par là, n'a pas réglé une fois pour toutes ses comptes avec la Révolution, comme en témoignent des entretiens ultérieurs. En 1979, à propos de la révolution iranienne et de la conquête des libertés par le soulèvement, Foucault reviendra à la question de la révolution qui hante

y a bien là une autre lecture des Lumières que celle de la téléologie du progrès, une vision de son *envers* qui n'est plus négatif (la discipline comme envers de la liberté, fausse promesse d'émancipation). La société civile joue bien le rôle d'une instance d'émancipation face aux risques d'abus de pouvoir, même si Foucault refuse une vision naïve de « la société contre l'État ».

Conclusion : une lecture libérale du libéralisme ?

Que faut-il penser, en dernière instance, de cette attitude qui prétend valoir comme « ontologie du présent » ? Habermas, on le sait, a critiqué la lecture foucauldienne de Kant et la façon dont elle met en jeu la question de la révolution. Certes, Foucault nous met en garde contre l'attitude pieuse de ceux qui veulent préserver ce qui reste des Lumières. Notre tâche aujourd'hui ne peut être de maintenir les Lumières et la Révolution comme idéaux ou comme modèles ; la promesse d'émancipation de la modernité demeure ambivalente, et la dissolution des formes anciennes de servitude a pu donner lieu à des formes nouvelles, plus insidieuses peut-être, de domination⁵². Mais aux yeux d'Habermas, Foucault est pris dans une contradiction lorsqu'il oppose la critique du pouvoir et l'analytique de la vérité : la critique du pouvoir ne peut plus reposer sur des normes véritables⁵³.

Pourtant, au-delà de cette critique habermassienne, je souhaiterais m'engager dans une autre voie, dans la continuité de controverses récentes : l'intérêt pour la société civile et pour Ferguson dont Foucault témoigne serait-il motivé, au fond, par une lecture « libérale » du libéralisme ? Ne s'agit-il pas de montrer que le problème du pouvoir est désormais celui de l'efficacité ou de la rentabilité du gouvernement en relation avec le domaine et les objectifs propres de la société civile ? Selon Graham Burchell, la question de la société civile permet de surmonter le dilemme que souligne Foucault à propos de l'art libéral de gouverner (dilemme entre liberté et sécurité)⁵⁴. La critique libérale de la souveraineté économique n'est pas une critique de la souveraineté politique en général : il est possible de reformuler la tâche du gouvernement ou d'en rationaliser l'exercice afin de le rendre utile à la société. Ceci semble confirmé par un texte des *Dits et Écrits* associé à « Naissance de la biopolitique » mais absent du cours publié, où Foucault noue étroitement la question de la société civile à celle de la

l'Europe depuis deux siècles, surplombe l'histoire, polarise les espoirs et constitue toujours, dans sa prétention à rationaliser et à organiser les révoltes, une « merveilleuse et redoutable promesse » (*DE III*, n° 269, p. 791). Voir aussi « Va-t-on extrader Klaus Croissant ? », *Le Nouvel Observateur*, n° 679, 14-20 nov. 1977, p. 62-63, *DE III*, n° 210, p. 364.

⁵² J. Habermas, « Taking aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's *What is Enlightenment?* », in *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly éd., Cambridge, The MIT Press, 1994, p. 149-154, ici p. 153.

⁵³ Cette critique sera à son tour réfutée par Nancy Fraser (« Michel Foucault : a "young conservative ?" », in *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, *op. cit.*, p. 185-210). Selon Habermas, Foucault appartient en effet à une tradition de rejet critique de la modernité et de rupture totale avec le rationalisme des Lumières qui part de Nietzsche et passe par Heidegger et les post-structuralistes. Certes, cette critique met en lumière de très importantes questions : où en est Foucault par rapport aux idéaux des Lumières ? Rejette-t-il le projet de contrôle conscient des pratiques et des institutions sociales ? Refuse-t-il la conception de la liberté comme autonomie que ce projet présuppose ? Aspire-t-il à une rupture totale avec la tradition occidentale d'émancipation par la raison ? Mais selon N. Fraser, la critique de Habermas ne permet pas de résoudre ces questions, car la cible de Foucault n'est pas tant la modernité comme telle que l'une de ses composantes particulières, c'est-à-dire un système de pratiques et de discours que Foucault nomme « humanisme ».

⁵⁴ G. Burchell, art. cit.

question de la gouvernementalité libérale associée au soupçon de l'inefficacité du pouvoir⁵⁵. Allons plus loin : il serait tentant de mettre en parallèle l'œuvre de Foucault et celle de Hayek, dont on sait qu'il propose une lecture des Lumières écossaises et une théorie de la société civile opposée à l'État, toujours en instance d'abus. Refus de la catégorie de *dessein*, refus de toute téléologie politique, aversion pour le constructivisme des Lumières françaises, germes du totalitarisme moderne : la théorie de la société civile, dans les deux cas, est associée à la critique du marxisme et plus généralement du finalisme et du volontarisme dans l'histoire, à une analyse conjointe de l'*ordre spontané* de la société et de l'histoire. Il n'est pas anodin, à ce titre, que la formule de Ferguson serve précisément à Hayek pour caractériser l'ordre spontané et non arrangé de la société civile comme ordre issu des actions des hommes mais non de leurs desseins⁵⁶. La question se pose donc pour Foucault : *s'est-il finalement laissé prendre au piège ou au mirage de la main invisible, a-t-il véritablement cru dans les bienfaits de l'autorégulation de la société civile ?*

Il ne s'agit en aucun cas ici de procéder à un procès d'intention, ou à une « lecture du soupçon » appliquée à l'œuvre foucauldienne (souvent jugée cryptonormative). Sans doute ne doit-on pas chercher chez Foucault les prémisses des théories libérales qui seront élaborées à partir de lui – ce que l'on nomme désormais le « foucauldisme de droite »⁵⁷ – ni le juger responsable de l'amitié aujourd'hui manifestée par F. Ewald, assistant de Foucault au Collège de France qui lui dédicace *L'État-Providence*, à l'égard du MEDEF. Mais sans sombrer dans l'erreur méthodologique constamment dénoncée par Foucault (la recherche illusoire de « l'intention de « l'auteur » ou celle des « précurseurs »), il faut tenter d'éclairer pour finir sa posture critique et pour cela remonter en amont, au contexte historique qui est celui de la « phobie d'État » et de l'antitotalitarisme largement partagés dans les années 70. À cet égard, Foucault prétend endosser une posture nuancée : d'un côté, il récuse la critique de l'État « fasciste » dénoncé par les gauchistes ou les situationnistes⁵⁸. Contre la critique de l'État inflationniste ou impérialiste, Foucault soutient que « l'État-Providence, l'État de bien-être n'a ni la même forme, bien sûr, ni, me semble-t-il, la même souche, la même origine que l'État totalitaire »⁵⁹. Mais de l'autre, il refuse de penser comme telle la question de l'État⁶⁰, aborde la question du socialisme à partir de

⁵⁵ DE III, n° 274, p. 820.

⁵⁶ Voir F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. R. Audouin, Paris, P.U.F., 1995.

⁵⁷ Voir Y. Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005, p. 330-334. Y. Cusset mentionne également Kessler et tous les développements sur l'autorégulation ou la société assurantielle.

⁵⁸ Voir « Michel Foucault : la sécurité et l'État » (entretien pour *Tribune socialiste* en nov. 1977), DE III, n° 213, p. 386, et la leçon du 7 mars 1979 où Foucault se justifie de son intérêt appuyé pour le néolibéralisme et cite F. Ewald : « Il suffit de retrouver, par la voie du soupçon et, comme dirait François Ewald, de la « dénonciation », quelque chose comme le profil fantasmagique de l'État pour qu'on n'ait plus besoin d'analyser l'actualité ».

⁵⁹ NBP, p. 196.

⁶⁰ Voir la leçon du 31 janvier 1979. À l'objection qu'on peut lui adresser de faire l'économie d'une théorie de l'État, Foucault répond : « oui, je fais, je veux faire et je dois faire l'économie d'une théorie de l'État » (p. 78). Tout son travail a constitué jusqu'alors à repérer l'étatisation progressive d'un certain nombre de pratiques, de gouvernementalités : « Le problème de l'étatisation est au cœur même des questions que j'ai essayé de poser [...] L'État n'a pas d'essence. L'État ce n'est pas un universel, l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissement, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc. [...] L'État, ce n'est rien d'autre que

celle du goulag⁶¹, et dans sa leçon du 14 mars 1979, convoque Hayek et l'espoir d'une utopie libérale :

C'est Hayek, qui disait, il y a quelques années : ce dont nous avons besoin, c'est un libéralisme qui soit une pensée vivante. Le libéralisme a toujours laissé aux socialistes le soin de fabriquer des utopies, et c'est à cette activité utopique ou utopisante que le socialisme a dû beaucoup de sa vigueur et de son dynamisme historique. Eh bien, le libéralisme a besoin, lui aussi, d'utopie. À nous de faire des utopies libérales, à nous de penser sur le mode du libéralisme, plutôt que de présenter le libéralisme comme une alternative technique de gouvernement. Le libéralisme comme style général de pensée, d'analyse et d'imagination⁶².

Si Foucault déplore donc que les libéraux ne discutent jamais avec Marx, il admet que l'horizon de sa critique puisse être cette « utopie libérale » qui sourd d'une critique de l'art de gouverner socialiste, dont il n'a de cesse de dire qu'il n'est pas un véritable art de gouverner, qu'il ne peut subsister qu'en se greffant sur l'art de gouverner libéral, qu'il en est en quelque sorte le parasite ou du moins l'auxiliaire. On voit à quel point Foucault assume ici la tâche critique à l'égard des Lumières qu'il a découverte chez Kant et dont il propose une reformulation. Si la philosophie doit avant tout mettre en œuvre une critique de la raison politique et surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique⁶³, si la philosophie doit jouer en un mot le rôle de contre-pouvoir permanent, elle ne peut exercer ce rôle qu'en démontant les mécanismes des pouvoirs et en analysant la rationalité à laquelle ils obéissent. Or cela vaut-il au même titre contre le discours révolutionnaire et contre le discours individualiste, libéral et libertaire⁶⁴ ? Certes, à la modération de l'intellectuel libéral, Foucault oppose la nécessité d'une « critique radicale »⁶⁵. Mais les effets d'un tel discours méritent d'être interrogés aujourd'hui, à la lumière des travaux plus ou moins convergents de P. Rosanvallon⁶⁶, de P. Manent⁶⁷, de M. Gauchet⁶⁸ et surtout de F. Ewald⁶⁹ sur la société civile : le critique radical ne risque-t-il pas, sans le savoir ni le vouloir, par une

l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples » (p. 79). Voir également, de façon plus nuancée, « Michel Foucault, les réponses du philosophe », *DE I*, p. 1680.

⁶¹ Ou du racisme, dans « *Il faut défendre la société* », Cours du 17 mars 1976, *op. cit.*, p. 233-234.

⁶² *NBP*, p. 224-225.

⁶³ M. Foucault, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », *DE IV*, n° 296, p. 181.

⁶⁴ C'est la thèse de M. Senellart, « La critique de la raison gouvernementale », in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, *op. cit.*, p. 131-147 ; « "Gouvernementalité" et raison d'État », *La Pensée politique*, n° 1, 1993, Paris, Gallimard-Le Seuil, p. 287-288. Voir également « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 313.

⁶⁵ M. Foucault, « Est-il donc important de penser ? », *DE IV*, n° 296, p. 180.

⁶⁶ P. Rosanvallon, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989, qui aborde *in fine* la question de la société civile chez Hegel et Marx, mais accuse Marx d'un « retour en arrière » par rapport à Smith.

⁶⁷ Voir P. Manent, préface à l'anthologie *Les Libéraux*, Paris, Hachette, 1986. Son argumentation, comme celle de P. Rosanvallon et de M. Gauchet, est résumée dans notre *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, *op. cit.*, introduction.

⁶⁸ Selon M. Gauchet l'autonomisation de la société civile s'accompagne d'un pouvoir croissant de la puissance publique, les fonctions de l'État ne cessant de l'élargir et la pénétration de la société civile de s'affiner : accroissement simultané de l'indépendance individuelle et de l'étreinte étatique – ce que le libéralisme croyait incompatible (préface à Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, en partic. p. 86-92). Voir également *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 274 et *La Condition historique*, Paris, Hachette, 2005, p. 317-322.

⁶⁹ Voir F. Ewald, *L'État-Providence*, Paris, Grasset, 1986.

sorte de ruse de la raison et une insertion involontaire dans le procès sans sujet de l'histoire, de devenir un critique « libéral » ? Du moins cette question a-t-elle le mérite d'appeler une réflexion sur l'actualité de Foucault qu'il nous est imparti de faire vivre aujourd'hui⁷⁰. L'héritage des Lumières est tout le contraire d'une nouvelle figure de la superstition : il n'est ni la croyance dans la révolution ni la foi dans les vertus de l'autorégulation.

⁷⁰ G. Le Blanc évoque ainsi le reflux ou la « mise sous tutelle » de la question sociale au regard de la question libérale (*La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, chap. VIII, p. 172). Voir également la conclusion sur « Foucault, les Lumières et nous » qui en appelle à un usage de la pensée Foucault (boîte à outils et boîte à problèmes) et à une nouvelle façon de penser son actualité.