

Olivier GUERRIER *

« Un travail à faire » : l'humanisme, la Renaissance et la question foucauldienne de l'Aufklärung

'A Task to Be Done': Humanism, the Renaissance, and the Foucauldian Question of Aufklärung

Abstract: Starting from Foucault's call in 'What is Enlightenment?' to disentangle the 'historical and moral confusionism' between humanism and the Aufklärung, this article undertakes the 'task to be done' that Foucault himself identified. The first part examines what Foucault means by 'humanism,' tracing his various definitions across the Dits et écrits — from a political attitude centred on happiness production to an ideology of human sovereignty — and showing how he consistently associates it with the nineteenth century. The second part narrows the scope of 'humanism' to its historical referent, the European Renaissance, and argues, paradoxically, that several defining features of the Aufklärung as characterised by Foucault — the Sapere aude motto, the ethic of self-fashioning, and the reflexive relationship to one's own present — can be found in foundational Renaissance texts by Pico della Mirandola, Erasmus, Montaigne, and Rabelais. Rather than correcting Foucault, the article responds to his invitation to sharpen 'the consciousness we have of ourselves and our past,' thereby illuminating the specificities of our present.

Keywords: Foucault, Aufklärung, humanism, Renaissance, self-fashioning, Montaigne, modernity, Kant, Sapere aude, parrêsia.

On partira d'un extrait de « *What is Enlightenment?* », publié dans *The Foucault reader* à New York en 1984 (soit la même année que le plus court « *Qu'est-ce que les Lumières?* » du *Magazine littéraire*, lui tiré du cours au Collège de France du 5 janvier 1983) :

En tout cas, je crois qu'[...] il faut échapper au confusionnisme historique et moral qui mêle le thème de l'humanisme et la question de l'*Aufklärung*. Une analyse de leurs relations complexes au cours des deux derniers siècles serait un travail à faire, qui serait important pour débrouiller un peu la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre passé. (Foucault 2001b, 1392)

Depuis près de 15 ans, en tant que spécialiste de la Renaissance, quand je ne reviens pas sur les textes de Foucault explicitement

* Université Toulouse Jean Jaurès, France ;
e-mail: olivier.guerrier@wanadoo.fr

consacrés à la période (le début de l'*Histoire de la folie* et son chapitre « *Stultifera navis* », le chapitre « La prose du monde » des *Mots et les choses*, en particulier), je me glisse dans les interstices de l'œuvre, pour en explorer les virtualités et autres échappées. J'ai effectué le geste en particulier sur Montaigne, en examinant les « affinités et évitements » de Foucault à son endroit, en étudiant la tradition des exercices spirituels chez lui par appui sur une phrase du cours du 17 février 1982 (« Je pense qu'il faudrait relire Montaigne dans cette perspective-là, comme une tentative de reconstituer une esthétique et une éthique de soi »), ou encore en analysant la *parrésia*, manifeste chez le Bordelais dans sa forme socratique telle que la présente *Le courage de la vérité* - qui en outre rappelons-le envisageait, par une « remontée » vers la modernité, la possibilité d'une « histoire de la vie philosophique ». Plus largement encore, un collectif qui vient de sortir et que j'ai codirigé met à l'épreuve *Parrésia et civilité entre France et Italie (Renaissance/XVIIe siècle)*, ce qui s'inscrit dans la question encore plus vaste des « régimes de vérité », laquelle a hanté le dernier Foucault notamment¹. Il ne s'agit pas là bien entendu de réécrire l'œuvre du penseur. Il s'agit plutôt de s'adosser à ce que nous avons d'elle, pour en tester la productivité sur des époques ou des écrivains que l'auteur n'a pas pu ou voulu aborder. La plasticité de ladite œuvre l'autorise, et même je crois le requiert, ce en quoi j'espère par là ne pas être trop sacrilège.

Aujourd'hui, je vais proposer une ébauche du « travail à faire » dont parle le passage de *What is Enlightenment?*, dont j'examinerai pour cela également les parages. Le tout en forme d'arabesques logiques. Dans un premier temps, en essayant de préciser ce que Foucault peut avoir exactement en tête quand il critique la « confusion » entre « humanisme » et *Aufklärung* qui selon lui serait propre aux deux siècles précédant le moment où il écrit. Dans un second, en revenant sur ses deux textes traitant des Lumières entre autres, et, par resserrement de la définition d'« humanisme » à l'humanisme historique soit la Renaissance européenne, en tâchant de montrer qu'ici, sinon la confusion, du moins le rapprochement entre des propriétés de cette dernière et les caractéristiques que Foucault prête à l'*Aufklärung* sont, paradoxalement, possibles. Ce qui, en nous faisant prendre mieux « conscience de notre passé », nous permettra, gageons-le, de mieux apprécier les spécificités de notre présent.

*

Il faut commencer par dire un mot de ce que Foucault entend par « humanisme »².

On se souvient qu'en italien, dès le Quattrocento (1490), le mot *humanista* désigne un professeur de grammaire et de rhétorique. Le terme d'« humaniste », qui dans ce sens est en fait une invention du XIXe

siècle (même si de rares attestations existent avant), recouvre à la Renaissance les domaines et les activités les plus diversifiés. Dans le sens d'« amour de l'humanité » (concurrent en quelque sorte le mot « philanthropie »), le terme apparaît en 1765, dans le journal *Éphémérides du citoyen*. D'après Jacques Le Goff, « le terme même d'« humanisme » n'a pas cours avant le XIX^e siècle : vers 1840, il désigne la doctrine qui place l'homme au centre de la pensée et de la société (Le Goff 2014, 38) ». C'est de cette acception, et de ses variantes modernes, que Foucault est avant tout tributaire.

Il en fait cela dit un usage à géométrie variable. Car chez lui, l'humanisme est un « thème », ainsi que l'indiquent les lignes dont nous sommes partis, ou plutôt, d'après la page précédente, « un ensemble de thèmes »³. À considérer ne serait-ce que les *Dits et écrits*, on en trouve de la sorte plusieurs définitions. On en mentionnera trois :

Dans « Qui êtes-vous, professeur Foucault » de 1967 : « Je considère que l'humanisme, au moins sur le plan politique, pourrait se définir comme toute attitude qui considère que la fin de la politique est de produire du bonheur (Foucault 2001a, 646) »

Dans « Par-delà le bien et le mal » de 1971, entretien avec les lycéens : « L'humanisme, c'est ce qui a inventé tour à tour [d]es souverainetés assujetties (Foucault 2001a, 1094) », et d'alléguer l'âme, la conscience, l'individu, la liberté fondamentale.

Dans « Interview de MF » de 1984, l'humanisme est donné pour équivalent de « moi humain dans sa souveraineté (Foucault 2001b, 1486) ».

Et les qualificatifs allant avec sont souvent dépréciatifs : « L'héritage le plus pesant qui nous vient du XIX^e siècle (Foucault 2001a, 544) » en 1966 ; « humanisme mou », formule « purement redondante », puisqu'« humanisme » implique de toute façon « mollesse » en 1967, et un peu plus loin « la petite prostituée de la pensée (Foucault 2001a, 643-644) », pour parler de celui de Camus ou Sartre.

On n'en sera pas surpris, surtout à l'époque des *Mots et des choses*, « archéologie des sciences humaines » qui se termine par l'annonce de l'effacement de la figure de l'homme, « comme à la limite de la mer un visage de sable (Foucault 2015, 1457) ». Cet « homme », dont l'invention conditionne celle des sciences humaines, selon encore « Qui êtes-vous, professeur Foucault » :

[...] dans les discours scientifiques que l'homme a formulés depuis le XVII^e siècle, il est apparu au cours du XVIII^e siècle un objet nouveau : « l'homme ». Avec l'homme a été donnée la possibilité de constituer les sciences humaines. On a en outre assisté à l'émergence d'une espèce d'idéologie ou de thème philosophique général qui était celui de la valeur imprescriptible de l'homme. [...] L'homme est apparu comme un objet de science possible – les sciences de l'homme – et en même temps comme

l'être grâce auquel toute connaissance est possible (Foucault 2001a, 635-636).

Reste à préciser encore les périodes auxquelles Foucault relie cet humanisme. Dans « *What is Enlightenment?* », ce dernier est décliné historiquement, comme « principe de différenciation » :

[...] il y a eu un humanisme qui se présentait comme critique du christianisme ou de la religion en général ; il y a eu un humanisme chrétien en opposition à un humanisme ascétique et beaucoup plus théocentrique (cela au XVII^e siècle). Au XIX^e siècle, il y a eu un humanisme méfiant, hostile et critique à l'égard de la science ; et un autre qui plaçait [au contraire] son espoir dans cette même science. Le marxisme a été un humanisme, l'existentialisme, le personnalisme l'ont été aussi ; il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliniens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes (Foucault 2001b, 1391-1392).

Actualisations multiples, mais avec polarisation sur les XIX^e et XX^e siècles, et sur le premier surtout. Dans « Michel Foucault, 'Les Mots et les choses' », en 1966, est ainsi encore évoqué l'« épisode anthropologique et humaniste que nous avons connus au XIX^e siècle (Foucault 2001a, 530) » ; la même année, dans « L'homme est-il mort ? », le fait que « le mouvement humaniste date de la fin du XIX^e siècle (Foucault 2001a, 568) ».

Se pose toutefois la question soulignée par Foucault du « confusionnisme historique et moral » entre cet humanisme et l'*Aufklärung* dans l'historiographie. Selon l'article qui nous sert de fil, « très rarement [...] l'*Aufklärung* s'est considéré elle-même comme un humanisme (Foucault 2001b, 1392) ». De fait, pas d'entrée dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert par exemple. Et il faut attendre 1808 pour voir le théologien allemand Friedrich Immanuel généraliser le terme « humanisme » dans un ouvrage intitulé *Le débat entre le philanthropisme et l'humanisme dans la théorie éducative actuelle*⁴, en réaction précisément au concept de « philanthropie ». Par la suite, et encore de nos jours, on va appliquer de loin en loin le terme aux Lumières, que ce soit dans la production universitaire (see Pujol 1998) ou dans le champ social, où existe par exemple un groupe « Humanisme et Lumières - Partage des textes et des réflexions pour construire un humanisme et une éthique au 21^e siècle »⁵. Mais on fait là des usages *lato sensu* d'une notion qui ne saurait épouser l'acuité critique que Foucault prête à l'*Aufklärung*, ce qu'il souligne, un peu avant notre passage :

[...] je crois qu'on peut opposer à cette thématique, si souvent récurrente et toujours dépendante de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie : c'est-à-dire un principe qui est au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue

d'elle-même. De ce point de vue, je verrais plutôt une tension entre *Aufklärung* et humanisme plutôt qu'une identité (Foucault 2001b, 1392).

Pour avancer dans le « travail à faire », il semble bon de réduire quelque peu le spectre d'« humanisme » à la période de la Renaissance. On y est quelque peu autorisé par Foucault en personne, auquel il arrive çà et là d'assimiler les deux. C'est le cas dans un article de 1961 autour de l'œuvre d'Alexandre Koyré, qui considère Copernic, Kepler et Borelli (Foucault 2001a, 198-199). Ou encore dans le début de « L'homme est-il mort ? », par reprise de lieux communs ou poncifs scolaires il est vrai :

On croit que l'humanisme est une notion très ancienne qui remonte à Montaigne et bien au-delà [...]. Dans l'enseignement secondaire, on apprend que le XVI^e siècle a été l'âge de l'humanisme [...] (Foucault 2001a, 568).

Mais ce ne sont là que des prolégomènes, vite dépassés au profit de l'équation entre humanisme et XIX^e siècle.

Plus intéressant est ce que Foucault déclare très exactement juste avant notre séquence :

Il vaut la peine aussi de noter que, au long du XIX^e siècle, l'historiographie de l'humanisme au XVI^e siècle, qui a été si importante pour des gens comme Sainte-Beuve ou Burckhardt, a été toujours distincte et parfois explicitement opposée aux Lumières et au XVIII^e siècle. Le XIX^e siècle a eu tendance à les opposer, au moins autant qu'à les confondre (Foucault 2001b, 1392).

Il y a donc bien un « humanisme au XVI^e siècle », dont il est fait état d'une historiographie cette fois par le XIX^e siècle, laquelle, avec Sainte-Beuve, s'oppose parfois en effet aux Lumières. On en trouve un exemple dans le *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au XVI^e siècle* de 1828. Si XVI^e et XVIII^e siècles ont en commun l'appétence encyclopédique et le désir de réforme, l'« audace insouciant (Sainte-Beuve 1843, 135) » et la naïveté des écrits de la première période tranche selon le critique avec l'ironie propre à ceux de la seconde. Même chose chez Jacob Burckhardt, auteur d'une *Histoire des XVII^e et XVIII^e siècles* tout récemment parue (Burckhardt 2024), et surtout du célèbre *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance (Die Kultur der Renaissance in Italien)* en 1860 (1885). On y lit ainsi une comparaison entre la liberté de l'Arétin et les précautions prises par Voltaire :

Comparé aux plumes mordantes du dix-huitième siècle, Arétin a l'avantage de ne pas s'embarrasser de principes gênants, de lumières à répandre, de philanthropie ou d'autres vertus à pratiquer, ni même de connaissances à propager ; tout son bagage se réduit à la devise connue : *Veritas odium parit*. Aussi ne fut-il jamais dans une fausse position, comme Voltaire, par exemple, qui fut obligé de renier sa *Pucelle* et de cacher pendant toute sa vie d'autres de ses œuvres ; Arétin signait tous ses écrits, et même, sur la fin de

sa carrière, il se vante ouvertement de ses fameux *Ragionamenti* (Burckhardt 1885, 206).

Mais tout ne va pas dans un seul sens, comme le relève Foucault, dans la mesure où cette même historiographie peut également avoir tendance à « confondre » Renaissance et Lumières. Si l'on prend le cas de Michelet à présent, la mise en évidence dans le tome *La Renaissance* publié en 1855 de son *Histoire de France au XVI^e siècle* (Paris, Chamerot, 1855 – cours au CF de 1840), après celui sur la Révolution, d'une Renaissance « lumineuse » tend autant à démarquer celle-ci du Moyen âge⁶ qu'à la rapprocher du XVIII^e siècle. Ceci est permis en outre par la dimension nationaliste du geste de Michelet, qui tend à assimiler des époques susceptibles de construire un mythe français. Proximité analogue, mais avec une toute autre finalité, chez un Joseph de Maistre, qui voit les « symptômes de la mort » dans « le siècle de la Renaissance »⁷, et fait ainsi de la Révolution française le fruit du XVI^e siècle.

Par-delà ses différenciations et analogies ou ponctuelles ou générales et métaphoriques, il faut dans un dernier moment revenir à la conception de l'*Aufklärung* selon Foucault, pour la confronter avec certains traits de la pensée de la Renaissance, en l'état actuel des connaissances d'aujourd'hui, ce qui devrait permettre d'en éprouver la spécificité. C'est à cette aune que j'examinerai trois aspects de ladite conception foucauldienne.

La devise, d'abord.

« *What is Enlighthenment ?* » porte :

D'une façon significative, Kant dit que cette *Aufklärung* a une 'devise' (Wahlspruch) : or, la devise, c'est un trait distinctif par lequel on se fait reconnaître ; c'est aussi une consigne qu'on se donne à soi-même et qu'on propose aux autres. Et quelle est cette devise ? Aude saper, « aie le courage, l'audace de savoir ». Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement (Foucault 2001b, 1384).

La formule ne tombe pas du ciel. Dans son contexte d'origine, soit la seconde pièce du Livre I des Epîtres d'Horace (vers 40), le poète s'adresse par cette brève injonction (que l'on traduit en général par « Aie le courage / Ose être sage ») au jeune rhéteur Lollius Maximus, l'enjoignant de ne pas remettre au lendemain le « soin de son âme » (« *animum... curandi* »), pour au contraire commencer (« *incipere* ») à s'en occuper de suite. Ce qui la place sous le signe du « souci de soi » à la mode antique, pour parler comme Foucault. À la Renaissance, on la retrouve entre autres dans les *Adages* d'Érasme, non comme « entrée » mais sous la 139^e des 4151 de la dernière édition de ceux-ci (1536), comme dans la première version du chapitre « De l'institution des enfants » des *Essais* de Montaigne (I, 26) de 1580, dans la liste des « plus

profitables discours de la philosophie » qui apprendront à l'élève qu'il entend former « à se connaître, et à savoir bien mourir et bien vivre », sous la forme « *Sapere aude* » (see Montaigne 1998, 274A). En somme, l'exhortation éthique se relie là à l'importance du connaître – et on n'est pas étonné que, par la suite, « *Sapere aude* » devienne le mot d'ordre d'un Pierre Gassendi. Foucault met aussi plutôt l'accent sur le « savoir », et sur la sortie nécessaire de l'« état de minorité », tout en donnant une portée plus générale au conseil horacien de départ.

Ensuite, voyons deux caractéristiques de ce que le texte de 1984 qualifie d'« attitude de modernité »⁸, qu'inaugurerait le propos de Kant. En revenant d'une part au rapport à soi. Selon Foucault,

L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer soi-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même. (Foucault 2001b, 1390)

Par ce « dandysme » baudelairien, qu'on a pu lui reprocher, Foucault jette un pont entre les traditions ascétiques antiques et la modernité en question. Mais il ne faudrait pas oublier là encore – et on a rappelé en ouverture qu'il en est conscient, toujours via Montaigne⁹ – combien la Renaissance est elle aussi imprégnée de cette exigence d'autoformation. La dimension prospective qu'elle prête à l'existence humaine s'exprime ainsi dès 1486 dans un de ses textes fondateurs, le *De Dignitate hominis* de Pic de la Mirandole qui, en se démarquant du passage célèbre de la Genèse, campe un Adam mis par Dieu dans la position de déterminer librement sa propre vie :

Il prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte (*indiscretæ opus imaginis*), et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : 'Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton libre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même (*tibi [...] prefinies*). Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur (*ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas*) [...]' (Pic de la Mirandole 1993, 4-7).

Anti-essentialisme, ou « existentialisme » avant la lettre, qui suppose de trouver la « forme » qui semble la meilleure. L'idée sera reprise en 1529 par le « *Homines non nascuntur sed finguntur* » d'Érasme dans le *De Pueris instituendis*, dont l'habituelle traduction par « On ne naît pas homme, on le devient » fausse et évacue le « *finguntur* », soit le passif de *ingere*,

qui signifie « forger, fabriquer, sculpter » voire « feindre », et auquel correspond les substantifs *fictor* (voir dans le texte de Pic) et *fictio*. L'idée est donc bien celle d'une parenté entre l'existence et l'œuvre d'art, et un Montaigne s'en fait encore l'écho dans ses Essais quand il écrit « mon métier et mon art c'est vivre » ou « J'ai mis tous mes efforts à former ma vie. Voilà mon métier et mon ouvrage (Montaigne 1998, 80C and 713A) ». On comprend dès lors le titre et la perspective d'un ouvrage comme celui de Steven Greenblatt *Renaissance Self-Fashioning - From More to Shakespeare* (2005) – d'ailleurs cité par Foucault dans l'introduction de *l'Usage des plaisirs*.

D'autre part, et pour finir en particulier par un point qui précède dans l'exposé de Foucault (le premier sur les quatre énumérés au sujet de la « modernité »), un certain rapport au présent définit selon ce dernier *l'Aufklärung*. Certes, l'autre texte, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » indiquera, pour mentionner ensuite le *Discours de la méthode* de Descartes, que « ce n'est pas la première fois que l'on trouve dans la réflexion philosophique des références au présent, au moins comme situation historique déterminée et qui peut avoir valeur pour la réflexion philosophique (Foucault 2001b, 1498) ». Mais plus que toute autre époque la « modernité » se caractériserait par « une conscience de la discontinuité du temps, avec pour mot d'ordre comme Baudelaire « le transitoire, le fugitif, le contingent (Foucault 2001b, 1388) ». Et également donc, ainsi qu'il est précisé plus loin dans « *What is Enlightenment ?* », un « mode de rapport réflexif au présent (Foucault 2001b, 1391) », ce que vient compléter « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » :

Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle [...]. Et par là même on voit que, pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou une tradition ; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité (Foucault 2001b, 1499).

Or, là encore, des œuvres fondatrices de la Renaissance européenne semblent aller dans un sens assez analogue. Du point de vue de la temporalité, Michel Jeanneret a insisté sur le « *perpetuum mobile* » propre à la sensibilité du temps, qui se reflète dans les représentations (Jeanneret 1997). La critique a ainsi pu montrer que l'écriture de l'histoire des italiens du XVI^e siècle, Machiavel en premier lieu, possédait une dimension conjoncturelle, apte à traduire et gérer une temporalité occasionnelle. Elle trouve son pendant sur le plan de l'écriture de soi de nouveau dans les *Essais*, « registre de durée (Montaigne 1998, 485C) »

selon l'auteur, qui décrit son projet ainsi au début du chapitre « Du repentir » :

[B] Les autres forment l'homme, Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé, Et lequel si j'avais à façonner de nouveau, je ferais, vraiment, bien autre qu'il n'est. Meshui c'est fait. Or les traits de ma peinture ne fourvoient point, quoiqu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : La terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Egypte: Et du branle public, et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage : Non un passage d'âge en autre, ou comme dit le peuple "de sept en sept ans": mais de jour en jour, de minute en minute (Montaigne 1998, 34).

La « peinture » est donc régie par *kairos* (peinture du « passage », « en l'instant », « de minute en minute ») bien plutôt que par *chronos* (« d'âge en autre », ou « de sept ans en sept ans »), et on a même l'impression qu'elle se devance elle-même, si l'on peut dire, avec le « Meshui » performatif, qui suggère qu'au moment même de son actualisation, son modèle est déjà « autre ». Parler de l'essai, c'est *mutatis mutandis* s'essayer, autrement formulé.

Il n'est pas question ici de doctrine ou de tradition, mais pas non plus d'une appartenance à un « nous », à « ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité ». On peut cependant trouver ailleurs ce dernier trait, en l'occurrence dans la lettre de Gargantua à son fils Pantagruel dans le chapitre 8 du premier roman de Rabelais de 1532 :

Maintenant toutes disciplines sont restituées, les langues instaurees, Grecque sans laquelle c'est honte que une personne se die scavant. Hebraicque, Caldaicque, Latine Les impressions tant elegantes & correctes en usance, qui ont este inventees de mon eage par inspiration divine, comme a contrefil l'artillerie par suggestion diabolicque. Tout le monde est plein de gens savans, de precepteurs tresdoctes, de librairies tresamples [...] (Rabelais 1994, 243).

La pièce constitue ainsi à la fois un manifeste en faveur de la « génération François Ier » et Guillaume Budé à laquelle appartient le héros éponyme comme l'écrivain (« Maintenant »)¹⁰, et, sur le plan pragmatique, une ode à la « restitution des bonnes lettres » – formule là du *Gargantua*¹¹ – dont le roman constitue l'illustration. C'est dire que la Renaissance a aussi su célébrer, orchestrer et réfléchir son propre « moment », en rupture du reste avec la génération humaniste antérieure (de Gargantua lui-même), selon ce « rapport 'sagittal' à sa propre actualité (Foucault 2001b, 1500) » dont parle « *Qu'est-ce que les Lumières ?* ».

*

Je l'avais dit en ouverture, je ne cherche absolument pas à corriger Foucault, mais à répondre à l'invitation du « travail à faire », pour affiner « la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre passé ». Il convient d'ajouter à l'enquête comparative sur ce dernier point que la séquence de « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » sur laquelle je me suis fondée est suivie d'un développement sur la Révolution, en contre-point cette fois du dernier texte publié de Kant, *Le conflit des Facultés* (postérieur de 14 ans au *Was ist Aufklärung?* qui est de 1784), Révolution dont on serait évidemment bien en peine là pour le coup de trouver un équivalent à la Renaissance. Reste alors le vœu que cette enquête renforce le cadre favorisant une réflexion sur notre présent dans sa singularité.

Notes

- ¹ See Guerrier 2011; Guerrier forthcoming; Guerrier 2010; Guerrier and Gerbier 2026.
- ² See the chapter "Une contestation de l'humanisme : Michel Foucault" in Brague (2015, 131-159).
- ³ Foucault (2001b, 1391). See also "Politique et éthique : une interview" (1984), in Foucault (2001b), where "grands thèmes" such as "humanisme" are said to "servir à n'importe quoi" (1404).
- ⁴ Friedrich Immanuel Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit* (The Debate between Philanthropism and Humanism in Contemporary Educational Theory), Jena, Frommann, 1808.
- ⁵ See <https://humanisme-et-lumieres.com/>
- ⁶ Michele follows Rabelais in particular. The letter from Gargantua to Pantagruel reads: "Le temps estoit encores tenebreux et sentant l'infelicité et calamite des Gothz, qui avoient mis a destruction toute bonne literature, Mais par la bonté divine, la lumiere et dignité a esté de mon eage rendue es lettres" (Rabelais 1994, 243).
- ⁷ Cited in Le Gall (2018, 168), who also mentions *La Révolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe depuis la Renaissance jusqu'à nos jours* by Monseigneur Joseph Gaume (1856).
- ⁸ Foucault (2001b, 1387 and 1390). The "Qu'est-ce que les Lumières ?" text speaks of "la modernité comme question" (Foucault 2001b, 1500).
- ⁹ It should be added that when Foucault evokes the "esthétiques de l'existence" in his later interventions, he quite naturally mentions Jacob Burckhardt : see for instance "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours" (1983), in Foucault (2001b, 1229).
- ¹⁰ Gargantua sends the letter from the land of Utopia, however.
- ¹¹ Rabelais, Gargantua, Chapter IX (Rabelais 1994, 29). Whereby the period seems to be, like the *Aufklärung*, "un processus culturel sans doute très singulier qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de son propre présent" (Foucault 2001b, 1500).

References

Brague, Rémi. 2015. *Le Propre de l'Homme – Sur une légitimité menacée*. Paris: Flammarion.

- Burckhardt, Jacob. 1885. *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Translated by M. Schmitt. Paris: Plon.
- Burckhardt, Jacob. 2024. *Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Munich/Basel: C.H. Beck/Schwabe.
- Foucault, Michel. 2001a. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, Quarto.
- Foucault, Michel. 2001b. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, Quarto.
- Foucault, Michel. 2015. *Les mots et les choses*. In *Œuvres I*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Guerrier, Olivier. 2010. "Le Socrate de Foucault et le 'socratisme' de Montaigne. Autour de la Parrhêsia." In *Le Socratisme de Montaigne*, edited by T. Gontier and S. Mayer, 57-70. Paris: Classiques Garnier.
- Guerrier, Olivier. 2011. "M. Foucault et Montaigne : affinités et évitement." In *Montaigne contemporaneo*, edited by N. Panichi, 259-272. Pise: Presses della Normale.
- Guerrier, Olivier. Forthcoming. "Relire Montaigne dans cette perspective-là, et un peu plus encore." In *Retour sur Foucault et l'esthétique de l'existence*, edited by M. Mees.
- Guerrier, Olivier and Gerbier, Laurent. eds. 2026. *Parrêsia et civilité entre France et Italie (Renaissance – Âge classique)*. Paris: Classiques Garnier.
- Jeanneret, Michel. 1997. *Perpetuum mobile – Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*. Paris: Macula.
- Le Gall, Jean-Marie. 2018. *Défense et illustration de la Renaissance*. Paris: PUF.
- Le Goff, Jacques. 2014. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* France: Points.
- Montaigne, Michel de. 1998. *Essais*. Edited by André Tournon. Paris: Imprimerie Nationale.
- Niethammer, Friedrich Immanuel. 1808. *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena: Frommann.
- Pic de la Mirandole, Jean. 1993. *Sur la dignité de l'homme*. In *Œuvres philosophiques*, translated by O. Boulnois and G. Tognon. Paris: PUF.
- Pujol, Stéphane. 1998. "L'humanisme et les Lumières." *Dix-Huitième Siècle* 30: 271-279.
- Rabelais, François. 1994. *Œuvres complètes*. Edited by M. Huchon. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin. 1843. *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au XVIe siècle*. Paris: Fasquelle.