



L'ÉTHIQUE FOUCALDIENNE DE LA VOLONTÉ. DIALOGUE ENTRE FOUCAULT ET KANT

Julie Perreault (Université d'Ottawa)

Cet article revoit la notion de la volonté chez Foucault en la situant entre ses réflexions sur la modernité et ses travaux plus tardifs sur l'éthique et la subjectivité dans le monde gréco-romain. Le problème de la critique sert de prétexte pour reconsidérer l'étroitesse des rapports entre les philosophies kantienne et foucauldienne. L'article présente d'abord le concept de la volonté dans la morale ancienne et chez Kant, pour y confronter ensuite le problème de la critique, tel que Foucault en rend compte dans un texte de 1978 (« Qu'est-ce que la critique ? »), et effectuer enfin un dernier retour vers l'éthique. Ce mouvement de va-et-vient entre l'éthique et la critique suit un second cercle de compréhension qui éclaire l'un par l'autre les discours de Kant et de Foucault, en même temps que les problématiques historiques qu'ils partagent. La volonté y est présentée chaque fois comme une activité du sujet qui a à se constituer lui-même en tant qu'être libre. Or, ce dernier a aussi à se positionner dans la modernité en rapport à une autorité qui fonctionne de plus en plus comme un « gouvernement des âmes ». Le rapport à Foucault saisit d'une part l'historicité de la question kantienne de l'autonomie. Le rapport inverse reconnaît d'autre part un aspect peut-être indépassable de toute subjectivité éthique : l'espace transcendantal que la raison pratique articule chez Kant entre les notions de volonté, d'autonomie et de liberté.

La volonté est un thème difficile à retracer dans l'œuvre de Michel Foucault. Les analyses les plus courantes en philosophie comme en pensée politique ne nous ayant pas habitués à le considérer, c'est également un thème qui surprend au premier abord. Pourtant, de *La Volonté de savoir* aux études sur les cyniques grecs, de l'usage ironique à sa reprise plus active à travers l'enjeu de la subjectivité, Foucault, s'il n'en fait pas de développement philosophique explicite, s'approprie toutefois le terme à différentes reprises, surtout vers la



fin de sa vie. Le texte de « Qu'est-ce que les Lumières ?¹ » par exemple, l'un des derniers qu'il ait écrit, et qui fut abondamment cité par la suite, inscrit clairement l'enjeu de la volonté dans ce qu'il nomme alors « l'attitude » critique, « l'attitude de modernité » ou « l'*Aufklärung* ». « En tout cas l'*Aufklärung*, admet-il, est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison » (DE II, 1383).

Si ces quelques lignes font d'abord référence au projet kantien, ainsi rattaché à un processus historique de « sortie » de « l'état de minorité », elles indiquent aussi la forme ou le principe d'une injonction philosophique que Foucault retient pour lui-même, un enjeu critique ou « une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche » (DE II, 1387). Le projet de la critique transcendantale chez Kant engage à ce point un enjeu beaucoup plus général de la philosophie moderne, dans lequel il en va paradoxalement de la liberté du sujet. Considérant l'importance pour ne pas dire l'obsession, que Foucault accorde à cette question kantienne dans ses derniers écrits, considérant aussi la place qu'il fait à l'attitude critique dans le cadre de ses propres travaux, la manière dont il réinscrit après-coup l'ensemble de son cheminement philosophique dans son sillage², il convient certes d'interroger la nature du lien qui l'unit à cet enjeu de la volonté qu'il nomme alors en sourdine, si important du reste pour la cohérence du projet kantien. Quelle valeur faut-il accorder à l'usage disséminé du terme, tel qu'il apparaît notamment dans les travaux sur l'éthique grecque ? Quel sens Foucault entend-il donner lui-même au thème, et qu'est-ce que cela nous dit, à nous, de la signification plus large de sa recherche philosophique ?

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? (*What is Enlightenment ?*) », *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. Daniel Defert et François Ewald (Paris : Gallimard, 2001), 1381-97. Cité dorénavant DE II dans le corps du texte. Il s'agit de la traduction du texte paru dans Paul Rabinow (éd.), *The Foucault Reader* (Pantheon Books) en 1984. Il existe un autre texte de Foucault intitulé « Qu'est-ce que les lumières ? », paru dans *Magazine littéraire* en mai 1984 (DE II, 198-507), qui reprend en partie sa leçon du 5 janvier 1983 au Collège de France. Pour une discussion de ces deux textes, voir Frédéric Gros, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », dans Fabienne Brugère, Guillaume Blanc, Céline Spector et Jean Terrel (éd.), *Lumières, Dossier : Foucault et les lumières*, no 8, 2^e semestre (2006), 159-67.

² Voir par exemple, Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Seuil/Gallimard, 2008), 8.

De manière assez simple, cet article propose de suivre la notion de volonté, chez Foucault, en la resituant entre ses réflexions sur le projet critique de la modernité et ses travaux plus récents sur l'éthique et la subjectivité dans le monde gréco-romain. Cela nous conduira en bout en ligne à reconsidérer l'étroitesse des rapports entre les philosophies kantienne et foucauldienne. Je présenterai d'abord le concept de la volonté chez Kant et dans la morale ancienne, pour y confronter ensuite l'enjeu de la critique tel que Foucault en rend compte principalement dans le texte de « Qu'est-ce que la critique ?³ », et effectuer enfin un dernier retour de la critique vers l'éthique. Ce mouvement de va-et-vient entre l'éthique et la critique suit un second cercle de compréhension qui éclaire l'un par l'autre les discours de Kant et de Foucault, en même temps que les problématiques historiques qu'ils partagent. Il nous aidera à saisir le sens d'un questionnement qui mêle les enjeux de l'autorité et de l'autonomie au problème de la modernité.

Le concept a priori de la volonté

Cette façon de faire un peu circulaire nous permet d'expliquer, d'une part, comment la recherche éthique reste motivée chez Foucault par le premier projet de la critique. Le thème de la volonté marque ainsi l'endroit où, en tant que philosophe, celui-ci s'inscrit consciemment dans le contexte ou la conjoncture historique à laquelle il appartient. D'autre part, cette façon de ressaisir le travail foucauldien éclaire aussi un nouveau sens de sa proximité avec le projet kantien. Si Foucault lui-même admet l'influence de Kant sur le mouvement de la critique dans la modernité, ses derniers travaux révèlent en outre certaines attaches formelles importantes entre la forme historique du « souci de soi » à l'époque hellénistique et la rationalité de la philosophie pratique kantienne, telle qu'elle s'exprime notamment dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*⁴. Tel que Foucault en rend compte, dans

³ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? » (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, no 2, (1990), 35-63. Cité dorénavant QC dans le corps du texte.

⁴ Les références à ces deux ouvrages seront pris dans Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, revue par A. Philonenko (Paris, Vrin, 1997); Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fessler (Paris: Flammarion, 2003). Cités dorénavant FMM et CRPr respectivement dans le corps du texte, suivis de numéro de volume et de la pagination dans l'*Akademieausgabe*.

*L'Herméneutique du sujet*⁵ par exemple, les morales stoïcienne et épicurienne dans l'Antiquité articulent l'enjeu de la subjectivité à l'exercice d'une volonté rationnelle, sans laquelle la forme d'un « sujet libre » ne peut exister comme telle. Comme il l'admet alors, l'individu dans la pratique du « souci de soi » a à se constituer comme « être raisonnable », maître de ses conduites éthiques et de sa propre valeur en tant que personne ou sujet au sens plein, ce qui rappelle effectivement l'enjeu général de la raison pratique. « Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi » (HS, 125).

Foucault explique ce mouvement de la volonté une première fois à travers l'exemple négatif du *stultus*, ce personnage coloré de la littérature ancienne qui constitue en quelque sorte l'envers du souci de soi. Comparativement au sage ou au philosophe, le *stultus* est celui dont la volonté n'est pas bonne, celui qui « n'est pas capable de vouloir comme il faut », comme il le souligne alors, c'est-à-dire de se représenter comme un être moral, libre de l'influence des représentations extérieures, et de se vouloir ainsi de manière constante et absolue (HS, 192). Le sens d'une telle subjectivité est donc rationnel, mais ne se limite pas qu'à sa représentation; l'atteinte du statut de *sujet* implique aussi un travail de soi sur soi, une « conversion à soi », explique Foucault, selon un mode de la vérité qui engage en retour un double rapport de réflexivité à autrui et au monde (HS, 237)⁶. Contrairement au christianisme ou au platonisme, il ne s'agit cependant, dans la morale hellénistique, ni de trouver en son âme sa vérité profonde (introspection), ni de porter le regard de soi vers l'être intemporel qui en montre la forme (réminiscence), mais de mobiliser plutôt la force de la volonté afin de reconstruire pour soi un espace de liberté individuel dans l'immédiateté du monde objectif. La vérité sert alors une rationalité qui finit par se décliner sur le mode subjectif de la maîtrise de soi, de ses passions et des représentations externes, en tant qu'être intelligent et situé dans le monde, c'est-à-dire capable d'exercer un jugement juste et de mener une vie en adéquation avec ce jugement. Foucault rappelle par exemple les exercices de contrôle de soi chez Marc-Aurèle et chez Sénèque, qui ne peuvent se

⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Seuil/Gallimard, 2001). Cité dorénavant HS dans le corps du texte.

⁶ Foucault a une longue discussion sur cette notion de « conversion à soi » dans les cours du 17 et du 24 février (HS, 237-314).

produire qu'en rapport avec une connaissance du monde dans sa totalité (HS, 273, 278). En contraste avec l'état du *stultus*, celui qui est maître de sa volonté sera alors capable de fixer le terme de son être propre, comme une vision rationnelle à atteindre, et d'accomplir le chemin qu'il faut pour s'y rendre. C'est là, au plus fort, le sens de la « pratique de soi » tel que Foucault le définit dans ses derniers écrits, rassemblant en un même lieu l'expression des exercices et des épreuves de la volonté qui, dans l'Antiquité, permettent à l'être rationnel d'exister au sens plein dans l'immanence du monde⁷.

En dépit de plusieurs différences que l'on admettra plus loin, cette conjoncture conceptuelle, qui implique la conduite du sujet dans son propre jugement, rappelle singulièrement le triple rapport, ou le mouvement intellectuel, qui, chez Kant, fonde la possibilité corrélative de la liberté, de la volonté et de l'autonomie dans une attitude du sujet envers lui-même. L'essentiel du projet de la raison pratique consiste en effet en une tentative de fonder le sujet de connaissance en tant que condition d'une causalité libre et d'un jugement valable dans l'ordre de la raison, ce que Kant ne peut réussir qu'en passant par certains détours essentiels, dont l'idée de la liberté et l'attitude de respect dû à la loi morale. « En quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? » (FMM, 127/Ak. IV, 447).

Ce n'est qu'à travers la notion de volonté libre, au premier abord, que l'on peut comprendre le concept du « devoir », comme une obligation que le sujet se donnerait à lui-même en tant que principe ou loi réciproque de ses conduites et de sa dignité de sujet. Mais si cela est vrai du point de vue logique, comment, en retour, peut-on prouver l'existence effective d'une telle liberté *a priori* du vouloir, c'est-à-dire fonder sa possibilité dans la structure même de la subjectivité ? L'être humain, comme valeur universelle, peut-il même prétendre *pouvoir* déterminer sa volonté librement, c'est-à-dire par une causalité propre du sujet, différente en cela de la causalité de l'ordre naturel dont il fait néanmoins partie ? C'est là essentiellement le sens de la question transcendantale posée par Kant dans la deuxième critique (CRPr, 103/Ak. V, 15); elle précède alors logiquement la prétention du stoïcisme et de la morale ancienne à vouloir déterminer une « volonté bonne », indépendante ou autonome, à travers la pratique du souci de soi.

⁷ Voir par exemple « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *DE II*, 1527-48.

La liberté du sujet entre raison et sensibilité

Que Kant réussisse ou non à réfléchir les bases d'une éthique qui soit satisfaisante en bout de ligne du point de vue du « bien » importe peu pour l'instant. Ce qui m'intéresse en premier lieu, et dans le cadre de cet article, est surtout le mouvement de la pensée qui l'y amène, l'espace transcendantal qu'il ouvre ainsi dans l'ordre de la raison pratique. Comme c'est le cas dans la morale ancienne, la volonté libre ne peut être admise ici encore sans un certain travail de soi sur soi (ou travail de la volonté sur elle-même) qui s'avère à la fois rationnel et moral. Soit le double travail de la philosophie spéculative, qui réfléchit le concept d'une volonté libre pour en saisir les limites dans l'ordre de la connaissance, d'une part, et celui de l'être subjectif dans son existence phénoménale, d'autre part, c'est-à-dire du point de vue de ses représentations sensibles. La recherche *a priori* à laquelle s'adonne Kant effectue alors un pas supplémentaire par rapport à la morale ancienne, dans sa tentative de déterminer la *forme* d'une volonté dont la substance sensible se donne, de manière plus immédiate, dans l'action rationnelle d'un sujet⁸. Tel qu'il le soutient dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* par exemple, la liberté effective de la volonté n'est possible en ce sens qu'à travers le respect de la loi qui la pose comme telle, soit la forme même de la législation universelle, c'est-à-dire l'autonomie. Pour être dite libre *du point de vue transcendantal*, l'activité de la volonté aura alors à répondre d'un seul impératif, mais d'un impératif catégorique : « toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient entendues en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir » (FMM, 120/Ak. IV, 440).

⁸ Que la liberté transcendantale doive être postulée pour comprendre la possibilité d'une volonté libre dans l'ordre phénoménal est nécessaire alors pour distinguer, dans l'ordre de la pensée, les lieux sensible et intelligible auxquels elle appartient également. Sans entrer dans les détails de l'argument, il suffit de voir ici comment Kant fait la distinction entre deux *points de vue* de la raison, qui participent cependant d'un seul phénomène : l'action morale s'accomplit toujours dans une conjonction de ces deux lieux, mais elle doit se réfléchir *a priori* du seul point de vue de la raison pure pratique (FMM, 132-36/Ak. IV, 450-53; CRPr, 92-93/Ak. V, 6). La complétion d'un tel mouvement revient alors à faire l'hypothèse de la liberté dans l'ordre intelligible, afin de comprendre comment elle peut se décliner dans l'ordre conjoint de la moralité et de la vie phénoménale; le jeu conceptuel poursuivi par la philosophie viendra délimiter ensuite le caractère déterminant de toute action morale comme seul fondement de l'action nécessaire, selon le concept d'une loi apodictique.

Tout comme la pensée ancienne, Kant fait donc dépendre la moralité et la volonté d'un mouvement subjectif préalable au plein accomplissement de la rationalité du sujet. On a alors affaire à une maîtrise de soi, de ses conduites et de ses représentations, dont le principe et le chemin se déclinent toutefois chez Kant selon une logique universelle et théorique, laquelle implique en contrepartie le mouvement de la connaissance *a priori*. La critique transcendantale s'éloigne à la base du tragique propre à la morale ancienne en ce qu'elle prétend notamment fonder une rationalité universelle plutôt que simplement individuelle – ce que Kant admet sous l'idée d'un « règne des fins » (FMM, 111/Ak. IV, 433) –, mais le mouvement théorique qui l'établit demeure néanmoins similaire. Comme Foucault le reconnaît du stoïcisme, par exemple, la critique de la raison pratique consiste bien en un effort déployé afin d'assurer la « constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers l'exercice de la vérité » (HS, 304). C'est ainsi que Foucault et Kant peuvent dire, à peu près de la même manière, que « [l]a liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté » (DE II, 1531), ou par ailleurs, « que la liberté est, sans doute, la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté » (CRPr, 90/Ak. V, 3).

Le parallèle entre ces deux formes de la pensée moderne et ancienne rétablit ainsi un double rapport, ontologique et éthique, entre la volonté et la subjectivité, le concept de l'un ne semblant pas devoir exister sans le concept de l'autre. L'on distinguera alors deux formes de la subjectivité qui engagent tour à tour une certaine attitude du soi face au monde : le respect de la loi morale dans un cas, ou la conversion du regard vers soi dans l'autre, mais toujours, une *activité* qui vise à instituer un sujet éthique en tant que seul maître de ses désirs, de ses vérités et de ses conduites morales. Ce chemin, qui va de l'éthique grecque vers la critique kantienne, permet dès lors de prendre la mesure de ce que Foucault dit par exemple, dans « À propos de la généalogie de l'éthique », lorsqu'il affirme que « Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition grâce à laquelle le soi n'est pas simplement donné mais constitué dans un rapport à soi comme sujet⁹ ». En contrepartie, le retour de l'éthique vers la critique foucauldienne éclaire également une deuxième signification *politique* de la philosophie kantienne, que le projet transcendantal, comme on le verra maintenant, insère en plein cœur des dispositifs de pouvoir analysés par Foucault à la même période. En

⁹ Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique. Un aperçu du travail en cours », *DE II*, 1450.

tant que questionnement sur les fondements subjectifs de la connaissance et du devoir moral au XVIII^e siècle, la philosophie pratique rencontre en effet, dans un schéma inversé, certes, les tactiques historiques d'un « gouvernement des conduites » mis en lumière par Foucault dans un texte comme *Sécurité, territoire et population*¹⁰.

Une telle perspective montrera facilement d'abord comment les rapports entre les thèmes du sujet et de la vérité parcourent non seulement le seuil effectif de la philosophie foucauldienne, tel qu'il en rend compte dans *L'Herméneutique du sujet* (HS, 4), mais celui aussi d'une certaine forme de la pensée occidentale dans la modernité, suggérant enfin un lieu où l'enjeu de la subjectivité se rattache aux pratiques du « gouvernement de soi et des autres » bien avant que Foucault n'en développe le thème dans le cadre de ses derniers travaux¹¹. Ainsi attaché, chez Kant, à un concept *a priori* de la volonté, le principe de l'autonomie morale rencontre-t-il alors le sens d'un contre-pouvoir spécifique, celui d'une « contre-conduite » (STP, 205) rendue nécessaire par la forme du pouvoir auquel elle s'oppose ? Quelle conséquence la reconnaissance d'une telle fonction historique fait-elle porter à l'universalité du projet transcendantal, et comment le travail de Michel Foucault, en l'occurrence, s'en trouve-t-il lui-même affecté ? Telles sont les questions qui motivent en premier lieu la démarche de cet article. Les pages qui suivent tenteront d'en esquisser le sens à leur manière, mais voyons d'un peu plus près d'abord de quoi il retourne dans cette question de la critique dont Foucault fait grand cas.

La signification de la critique comme tierce partie entre le sujet et le pouvoir

À ma connaissance, le premier passage et peut-être le seul où Foucault fait explicitement mention d'un *problème* de la volonté se trouve dans « Qu'est-ce que la critique ? », un texte de 1978 que l'on peut facilement concevoir comme un moment charnière entre les travaux critiques sur la gouvernementalité, entrepris à la fin des années 70, et les travaux sur l'éthique grecque qui marqueront les

¹⁰ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd. F. Ewald, A. Fontana et M. Senellart (Paris : Seuil/Gallimard, 2004). Cité dorénavant STP dans le corps du texte.

¹¹ Voir par exemple ses deux derniers cours au Collège de France : *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1983-1984*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Seuil/Gallimard, 2009).

Cours au Collège de France dans les années 80. C'est un texte méthodologique d'abord, mais c'est aussi le texte d'une conférence. On peut donc supposer que Foucault mettait en place à ce moment les idées qu'il y avance, d'où leur caractère un peu inachevé. Pour une part, ce texte questionne déjà le jeu formel et historique des rapports entre le « pouvoir », la « vérité » et le « sujet », lien tripartite qui sera repris par la suite dans les travaux sur *l'Histoire de la sexualité*¹² et dans *L'Herméneutique du sujet*. Comme tel, cependant, le motif essentiel de « Qu'est-ce que la critique ? » interroge surtout le sens d'une inquiétude historique qui s'établit à ce moment autour de l'enjeu du gouvernement. Foucault y conçoit ainsi l'« attitude critique » propre à *l'Aufklärung*, ou propre à la philosophie moderne de Descartes jusqu'à nos jours, comme une « volonté décisive », un « art de n'être pas tellement gouverné », ou « de n'être pas gouverné ainsi », indiquant alors que :

si la gouvernementalisation, c'est bien le mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien ! je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; eh bien ! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité. (QC, 39)

Ce court extrait contient plusieurs thèmes et éléments qui annoncent, ou du moins qui permettent de penser, le cadre théorique des travaux sur l'éthique. Les idées de « pratique », de « mouvement » du sujet sur lui-même, et de « politique de la vérité », font partie en effet du champ des concepts mis de l'avant par Foucault pour étudier l'autoréflexivité du sujet dans le monde gréco-romain. Ils sont, de même ici, coextensifs du champ de compréhension d'une « gouvernementalité » moderne qui dépend elle-même de la liberté d'action et de conduite des individus historiques. Les réflexions poursuivies dans ce texte s'insèrent alors entre deux grands systèmes de pratiques dans lesquels il en va déjà implicitement d'une certaine forme de la volonté. Ce n'est qu'avec la modernité cependant que le mou-

¹² Voir les tomes II et III de *l'Histoire de la sexualité : L'Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984) et *Le Souci de soi* (Paris : Gallimard, 1984). Le tome II est dorénavant cité UP dans le corps du texte.

vement de la critique acquiert le sens d'un contre-pouvoir explicite tel que Foucault le suggère dans ce passage. La critique, comme « art de l'inservitude volontaire », n'apparaît ainsi qu'en contrepoint des techniques de « gouvernement des hommes » qui se multiplient en Europe, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles (QC, 37), dans les replis notamment d'un régime social et politique qui fonctionne en investissant l'espace de la subjectivité. La critique répond en ce sens d'une rationalité qui la précède et à laquelle elle participe sans grande surprise, « forme culturelle générale » (QC, 38) où se mesurent les rapports paradoxaux entre l'autonomisation des individus et l'individualisation du pouvoir. C'est là une différence essentielle entre les pratiques du souci de soi que l'on vient de voir, qui font jouer une forme d'indépendance rationnelle dans l'espace du soi, et les pratiques modernes de l'individuation, qui tendent plutôt à l'éliminer.

C'est entre ces deux pôles subjectifs que s'insèrent au demeurant les pratiques pastorales de la « direction de conscience », telles qu'elles ont contribué, selon Foucault, au développement et à l'explosion des « arts du gouvernement » dans la modernité. Les sociétés européennes voient naître à ce moment un pouvoir d'assujettissement particulier qui fait jouer un rapport d'obéissance quasi total dans la vie quotidienne de chaque individu¹³. Associé de près à l'institution chrétienne et aux dynamiques hiérarchiques qui la dirige, le « gouvernement des hommes » instaure de ce fait un rapport à soi et à la vérité qui contribue à l'effacement du moi et de la volonté plutôt qu'à sa reconstruction, tel que Foucault en trouvera plus tard le modèle dans la forme du souci de soi. Or, dans cette question de la critique dont fait état le texte de 1978, il ne s'agit cependant ni de l'un ni de l'autre de ces mouvements, mais bien plutôt, de la destinée d'un *contre-discours* essentiel, troisième figure qui se présente alors dans une synergie relative, toujours rétive, avec ces arts du gouvernement. Discours du soupçon propre à la modernité qui constitue l'envers d'une rationalité et de foyers multiples de rationalisation, tous marqués par des surplus de pouvoir, la critique manifeste en outre une nouvelle posture de la *philosophie* en face du monde qu'elle rencontre. Elle conduit en ce sens *l'attitude historique du philosophe* dans la modernité, à contraster essentiellement et historiquement avec les contenus de la philosophie de l'histoire et les technologies du monde environnant. La critique engage à ce point

¹³ La forme historique du pastorat chrétien est présentée longuement dans *Sécurité, Territoire et Population*. Pour la question spécifique de l'obéissance, voir en particulier, dans la leçon du 22 février 1978 (STP, 177-88).

une disposition *générale* et *généralisable* de la pensée moderne, une nouvelle manière de réfléchir dont le propre n'est pas la doctrine, mais une inquiétude essentielle et toujours actuelle en face de toute forme de pouvoir illégitime.

Foucault retrace cette attitude philosophique, en Allemagne d'abord, dans les multiples réactions à la philosophie de l'histoire – conduisant de Hegel à Nietzsche, à Weber, à l'école de Francfort, etc. –, puis en France, dans le retrait par rapport à la phénoménologie et à une certaine critique du sens (QC, 44). Dans tous les cas, cependant, c'est à Kant que revient le privilège d'avoir exposé le premier le problème auquel Foucault s'arrête ici – non pas directement, à travers le projet des trois *Critiques*, mais dans un texte relativement mineur (toutefois rendu célèbre par Foucault) où, en 1784, Kant répond à une question publique assez remarquable à l'époque : « *Was is Aufklärung ?* », « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », ou « *Qu'est-ce que c'est que l'Aufklärung ?* » qui caractérise aujourd'hui le présent de la pensée (QC, 46) ?

Cette question est bien connue notamment pour la place qu'elle a prise dans l'œuvre tardive de Foucault. Il en fera mention à nouveau à trois reprises au moins, dans les deux textes intitulés « *Qu'est-ce que l'Aufklärung ?* », et dans la première séance du cours 1982-1983 sur *Le Gouvernement de soi et des autres*. Le texte de 1978 montre une certaine particularité par rapport à ceux-ci, néanmoins, dans la manière même dont il pose la question de la critique. Contrairement aux propos développés dans les textes plus tardifs, Foucault, ici, s'intéresse moins au détail du texte kantien qu'à son contexte d'émergence et à sa postérité. Ce premier texte permet à ce compte de replacer le problème de l'*Aufklärung* dans le contexte élargi du travail philosophique de Foucault, dont le cours de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, portait justement sur l'émergence des techniques de la « gouvernementalisation » dans les sociétés euro-occidentales modernes. Or, comme il vient d'être rappelé, ces techniques fonctionnent elles-mêmes dans une large mesure en faisant jouer la subjectivité dans un contexte d'obéissance accrue, à savoir, dans l'élément d'un savoir analytique et d'un pouvoir d'assujettissement qui en dépendent fondamentalement. À suivre Foucault, les techniques de la gouvernementalité seraient ainsi les corollaires historiques des pratiques d'examen et de « direction d'âme » propres au pastorat chrétien, pratiques de soumission et de « dépendance intégrale » (STP, 178) qui, tel qu'il le soulève dans ce

texte, travaillent à constituer un sujet ou un « état d'obéissance¹⁴ » par la négation des volontés propres individuelles (STP, 180-83)¹⁵. La forme du pouvoir pastoral marque alors assez tôt dans l'histoire du sujet moderne une double dépendance constitutive envers une vérité et une forme d'autorité personnelle qui ne cesse jamais d'être extérieure à l'individu qui la porte, et qui circonscrit de surcroît la valeur politique du monde qui lui fait face : « Identification analytique, assujettissement, subjectivation, c'est cela qui caractérise les procédures d'individualisation qui vont être effectivement mises en œuvre par le pastorat chrétien et les institutions du pastorat chrétien. C'est donc toute l'histoire des procédures de l'individualisation humaine en Occident qui se trouve engagée par l'histoire du pastorat. Disons encore que c'est l'histoire du sujet. »

Aussi, Foucault ajoute-t-il tout de suite : « Il me semble que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité, telle qu'elle va se déployer à partir du XVI^e siècle » (STP, 187).

Pour une part, ce ne sont pas ces techniques comme telles qui m'intéressent ici, mais plutôt le lien historique que Foucault rétablit entre la rationalité de la critique et ce « nexus » objectif qui, on le voit maintenant, fait jouer dans la modernité une forme bien précise des rapports entre le sujet, le savoir et les technologies du pouvoir (QC, 49). Le sujet d'obéissance ainsi identifié implique alors en soi la question de la volonté dans un renoncement implicite à la pleine souveraineté de soi sur soi; aussi est-ce bien de ce problème, qui constitue effectivement une forme de servitude volontaire, que la critique fera d'abord son affaire. Plus encore que ce rapport, cependant, ce qui m'intéresse dans ce texte de 1978 est aussi la manière dont Foucault définit l'*Aufklärung* philosophique comme un appel à *sortir de cette* conjoncture historique de la subjectivité. Et la manière dont il admet que c'est Kant qui théorise le premier, et pour elle-même, la *nécessité* de cette sortie. Kant serait donc le premier philosophe à avoir compris et rendu compte de cet impératif critique, de

¹⁴ C'est ainsi que Foucault caractérise l'obéissance chrétienne dans sa leçon du 22 février 1978 (STP, 180).

¹⁵ La séance du 22 février 1978 est particulièrement intéressante pour aborder la question de la volonté dans la modernité. Foucault en expose un peu le problème *néгатif*, soit la manière dont la pastorale chrétienne a voulu instaurer une rationalité ou une éthique de mise au silence des volontés individuelles : « Le *pathos*, par conséquent, qu'il faut conjurer par les pratiques d'obéissance, ce n'est pas la passion, c'est plutôt la volonté, une volonté orientée sur soi-même, et l'absence de passion, l'*apatheia*, cela va être la volonté qui a renoncé à soi-même et qui ne cesse pas de renoncer à elle-même » (STP, 182).

cette « attitude à la fois morale et politique » (QC, 38), qui s'exprime déjà clairement à l'époque de l'*Aufklärung*, indiquant ainsi, entre le savoir et une certaine forme du pouvoir, le lieu que l'analyse ou la pratique philosophique doit dorénavant investir.

Sujet d'obéissance et sujet de connaissance

On comprendra alors d'une toute autre manière, dans cette perspective, comment le « sujet », et le sujet d'obéissance, entité historique selon Foucault, a pu devenir le *problème* kantien par excellence, l'état d'obéissance ou « l'état de minorité » (QC, 40) à dépasser, tel qu'en fait mention le texte de 1784. L'*Aufklärung*, comme forme de la critique, ouvre alors une dimension *a posteriori* de la moralité, pour en faire un enjeu réflexif *et* politique tout à la fois. Foucault poursuit ici une analyse assez sommaire du texte kantien, mais il est clair – et le restera – sur le sujet de cette « minorité », *cet autre* de l'*Aufklärung* que Kant définirait en trois points, au demeurant assez près des stratégies pastorales tout juste évoquées. D'une part, il s'agit bien pour le philosophe de dénoncer l'« excès d'autorité » qui maintient l'humanité dans cet état d'obéissance. Mais il ne reconnaît cette autorité, d'autre part, que sous la forme d'une *incapacité* dans laquelle elle garderait les hommes, « incapacité à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre ». Or, face à cette incapacité, troisièmement, ce n'est pas la forme propre du gouvernement que Kant voudra investir, ni même celle de l'action individuelle qui lui fait face, mais plutôt le « manque de décision et de courage » qui affecte les individus sur le plan de la pensée, contribuant à les maintenir d'eux-mêmes dans cet état de noirceur à laquelle *on doit* maintenant opposer l'*Aufklärung* (QC, 40). La résistance au pouvoir, à laquelle Foucault semble penser ici, prendra alors chez Kant et ses successeurs la forme d'une « enquête en légitimité », critique de la connaissance et des « modes historiques de connaître ». « Mais il n'en reste pas moins que Kant a fixé à la critique dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance » (QC, 47, 41).

Le pivot de la souveraineté, c'est bien connu, se résout alors chez Kant dans l'appréhension de la subjectivité *a priori* : le projet de la critique transcendantale vise bien en ce sens à délimiter la disposition qu'aurait chaque homme à définir sa vérité de manière univer-

selle, et cela afin de libérer l'entendement des jugs de la raison commune¹⁶. Or, la manière dont Foucault aborde le texte kantien nous invite en outre à reconnaître une composante historique essentielle et préalable à cette démarche transcendantale. À suivre le sens de l'argument, le mot d'ordre lancé par Kant en 1784 – le fameux « *sapere aude* » (QC, 40) – serait alors à comprendre essentiellement comme une volonté philosophique de désassujettir le sujet moderne, retour de la volonté sur elle-même qui est assurée ici par le moyen d'une enquête sur les limites de la connaissance rationnelle, plutôt que par un affrontement direct avec l'extériorité du pouvoir politique, comme on pourrait le concevoir par ailleurs.

Ainsi mise en lumière par les analyses foucaaldiennes, cette forme de la critique fait donc un peu le pari de repenser la réciprocité universelle du sujet de connaissance face à une autorité intellectuelle qui s'en accapare abusivement les termes. Elle sera suivie d'une part par une frange importante de la postérité postkantienne. Mais la démarche critique poursuivie par Kant n'est cependant qu'une forme possible de l'*Aufklärung*, affirme Foucault, qui ne cesse d'autre part de rappeler le sens de l'*attitude* philosophique et historique qui la commande originellement. La rencontre avec Kant saisirait en ce sens un certain « décalage » entre l'essence critique et les formes historiques d'une même posture transversale de la pensée moderne (QC, 47). À l'inverse, cette posture permet aussi d'appréhender le contexte plus large à l'intérieur duquel le projet de la philosophie pratique acquiert de l'importance.

L'éthos de la critique

Dans le « faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres le pouvoir, la vérité et le sujet » (QC, 39), éléments de la critique dont Foucault fait état en 1978, Kant aurait donc choisi de suivre le fil du pouvoir en venant le rabattre sur le pôle du savoir, laissant à nu en quelque sorte, ou hors du champ historique de chacun, le lieu d'un « sujet » universel de la connaissance. Ce sujet, ainsi dégagé des formes d'autorité illégitimes qui le précède, deviendra à partir de ce moment le point tournant de la philosophie critique, le lieu où la raison elle-même prétendra se penser pour rendre aux hommes la liberté qu'ils se refusent. Or, tel qu'il appert alors, ce

¹⁶ Je comprends ainsi l'idée d'un « tribunal de raison ». Voir la « Préface de la première édition » à la *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut (Paris : Flammarion, 2001), 65/Ak. IV, 9.

sujet est aussi, par-delà Kant, le lieu d'où se fera la critique de cette même raison aux XIX^e et XX^e siècles. Si la cristallisation du point de vue subjectif s'effectue en même temps que la critique de la connaissance, elle n'élimine pas pour autant la question du pouvoir, qui, plutôt, s'en libère. La relation problématique « entre *ratio* et pouvoir » (QC, 44), c'est-à-dire ici la synergie historique qui s'établit entre la logique des institutions politiques et celles d'un savoir individualisant, devient évidente dès lors que le sujet ne se cache plus derrière lui-même. L'histoire des idées montre bien à cet effet le doute qui s'élève, au XX^e siècle, face à l'incapacité manifeste de la raison à contrôler l'excès de pouvoir qui émane des institutions. C'est cette conjoncture qui définit le second mouvement de la critique, ou de l'*Aufklärung*, comme « volonté décisive de n'être pas gouverné » ainsi, vertu philosophique constamment ramenée à l'ordre de la modernité (QC, 36, 53).

Foucault rappellera ici les enquêtes en rationalité menées par exemple par Weber et par l'École de Francfort, par Habermas et par Dilthey, qui chacun à leur manière, ne cesseront pas de s'étonner du fait qu'autant de raison puisse coexister finalement avec les formes d'un pouvoir qui se maintient – littéralement – par-delà l'entendement. Le constat empirique que la rationalisation du monde n'est pas nécessairement garante d'une plus grande liberté humaine marquera dès lors les premières politisations de la question du savoir dans le champ propre de la philosophie, délayant peu à peu l'intérêt théorique porté au problème de la subjectivité, comme à l'enjeu de la volonté qui la supporte. Le nouveau problème de la raison pratique se pose alors en ces termes : quoi faire devant ce trop d'autorité qui, en dépit des efforts déployés par la philosophie et la science afin de conduire l'humanité à son autonomie, semble malgré tout devoir s'incarner, avec une force toujours accrue, à travers les institutions qui la gouvernent ? L'appareil critique de la philosophie faillirait-il donc immanquablement là où il devait assurer l'émancipation des hommes ?

La réponse ici n'est pas simple. L'idée d'*attitude*, sur laquelle Foucault insiste tant, montre bien comment il ne faut pas abandonner, mais transformer plutôt la forme de la critique. Par-delà les ratés du système transcendantal, admet-il – et ce sera là l'objet de sa philosophie à la fin des années 1970 –, il est peut-être temps maintenant d'aborder la critique ou la question de l'*Aufklärung* par le pôle du *pouvoir* qui en constitue somme toute l'essence. Temps d'investir, par-delà les effets sur le monde d'une raison pensée *a priori*, l'ensemble « des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissances » qui organisent ce monde dans

l'immanence de ses pratiques (QC, 48). Le texte de 1978 retrace à ce point, non pas l'opposition, mais la coexistence entre deux formes de la critique. Celle qui continue le projet transcendantal d'abord, jusqu'à sa critique même la plus sévère (telle qu'aura voulu la penser par exemple la frange la plus critique de la philosophie postkantienne). Puis celle que Foucault réactualise lui-même en contraste, et qui prétend à un certain décalage, ou, du moins, à une efficace analytique beaucoup plus grande face aux structures de pouvoir-savoir qui apparaissent avec la modernité. On n'a plus affaire alors, avec Foucault, à une volonté d'autolimitation de la connaissance dans les domaines qui lui seraient propres, mais à une procédure « historico-philosophique » qui prend plutôt la forme de ce qu'il appelle ici une « épreuve d'événementialisation », c'est-à-dire la forme d'un savoir nominaliste, d'une généalogie, qui cherche d'abord à isoler puis à reconstruire l'ensemble des relations à travers lesquelles le « savoir », comme événement historique, acquière la force de légitimité qui lui est propre (QC, 47).

Une telle procédure d'analyse a l'avantage d'ouvrir la connaissance plutôt que de la restreindre. Le décalage opéré vers le pôle du pouvoir indique aussi plus clairement comment certaines tactiques ou formes d'organisations sociales ont pu contribuer à l'émergence d'une subjectivité empirique et historique, insistant de fait sur la singularité plutôt que l'universalité des structures de sens. Foucault s'avance ainsi dans un champ de causalité qui s'avère à la fois formel, historique et empirique, plutôt que simplement transcendantal. C'est à ce point de la critique, admet-il d'autre part, que les problèmes du gouvernement et de la gouvernementalisation moderne apparaissent avec le plus de force, montrant de fait l'envers historique d'une subjectivité dont l'être même témoignerait au final de l'effet complexe de tout un jeu de relations, de renversements et de procédures d'individualisation qui caractérisent l'époque et le lieu. Cette conjoncture contribue ainsi à marquer l'historicité du sujet, exprimant de même le caractère nécessairement situé du sujet de connaissance kantien.

L'endroit exact où Foucault situe le point de démarcation entre ces deux formes de la critique n'est pas tout à fait clair dans ce texte de 1978, cependant. En l'occurrence, il semble avoir modifié un peu son point de vue dans les autres textes sur l'*Aufklärung*, beaucoup plus enclins à saisir une division dans la postérité postkantienne plutôt qu'une continuité unique ou homogène¹⁷. Deux choses toute-

¹⁷ Voir le texte du *Magazine littéraire*, Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE II*, 1506-07.

fois demeurent constantes, et même deviennent plus claires, de 1978 à 1984. D'une part, l'histoire de la critique ainsi ouverte par Kant montre bien la persistance d'un questionnement sur la rationalité du savoir et les effets de pouvoir qui lui sont rattachés, qu'il s'agisse de définir les principes de la connaissance universelle ou d'en marquer plutôt la destinée historique. C'est là l'aspect le plus théorique, disons, de l'*Aufklärung*. La critique se présente alors sans grandes différences comme un certain *mode du connaître* où il s'agit de questionner la connaissance dans son actualité : qu'est-ce que c'est que penser, et penser vrai, ici et maintenant ?

Mais la critique dans son essence, d'autre part, est aussi plus que cela. Par-delà les formes théoriques qui la caractérisent, la critique est aussi et à la fois une *tâche* et une *situation historique*. L'*Aufklärung*, comme événement philosophique qui s'ouvre avec la modernité, témoigne bien en premier lieu d'une rencontre avec le *trop de pouvoir*. Mais cette rencontre s'effectue dans le but clair et dernier de rendre aux individus historiques une certaine autonomie, ou du moins une certaine indépendance, par rapport aux manifestations du pouvoir. C'est là le sens, il me semble, de ce processus de *sortie*, dont l'idée, reprise à Kant, est martelée par Foucault dans l'ensemble de ces textes. L'article de 1984 discute à cet effet d'un « *ethos* » de la critique, désignant par là l'expérience d'une subjectivité formée entre les circonstances du monde extérieur et les impératifs ontologique et éthique qui la gouvernent¹⁸. Dans tous les cas, et peu importe la forme que la recherche prendra, c'est avec cette question kantienne que tout le XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle, et Foucault lui-même, auront ensuite à débattre :

La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre « *obéissez* », c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez*; ou plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même. (QC, 41)

¹⁸ Voir ici le texte paru dans *The Foucault Reader*, Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? (*What is Enlightenment?*) », *DE II*, 1390.

L'éthique comme tâche critique de la modernité

La question de la critique avance bien de ce fait un problème de l'autorité, et de l'autorité illégitime. Si Foucault refuse « l'enquête en légitimité » comme principe épistémologique, il ne peut toutefois en réfuter la nécessité du point de vue éthique, suivant la manière du moins dont il définit l'*êthos* de la modernité. C'est à travers Kant en effet, et le problème de la connaissance qui vient d'être posé, que ce qu'il nomme « vertu » ou « attitude philosophique » en 1978 devient, dans l'article de 1984, un « travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres » (DE II, 1394). La recherche philosophique comme « pratique de la liberté » se pose donc incidemment chez lui dans le sillage de la postérité kantienne, comme une nécessité pointée par la conjoncture historique à laquelle elle répond, ou se doit de répondre. Il est parlant à cet effet que le principe d'« être à soi-même sa propre loi » à travers le respect de la loi morale, tel qu'il définit l'essence de la deuxième critique, soit maintenu par Foucault jusque dans l'*Histoire de la sexualité*, même si l'on doit reconnaître par ailleurs que la forme en est tout à fait différente : « Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, *l'important* [pour les Grecs] *est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte* » (UP, 43; je souligne). À ce compte, il n'est pas farfelu non plus de concevoir le retour vers l'éthique gréco-romaine comme un moyen, ou une tentative, de dépasser les limites de la philosophie kantienne, tout en maintenant le principe de l'autonomie qui caractérise le projet de la raison pratique depuis le XVIII^e siècle.

La différence entre Foucault et Kant, ou entre le projet de la philosophie pratique et celui de la morale ancienne, doit néanmoins être observée ici d'un peu plus près. La distance entre les deux systèmes philosophiques s'établit d'abord dans la mesure où cette attitude de respect propre à la morale grecque détermine une caractérisation effective de l'action des sujets dans le monde, suivant un *rapport réfléchi* à la sensibilité, plutôt qu'à la seule codification rationnelle d'un sujet universel. Foucault continue de fait la même citation en évoquant comment, dans cette attitude :

L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi. (*Ibid.*)

Question d'accent, dira ainsi Foucault (UP, 41). Or, c'est par des exercices et des épreuves ciblées, comme on l'a vu plus tôt, que se constitue ici la structure d'un rapport à soi qui vient assurer en quelque sorte la relation objective du sujet envers la loi. La morale ancienne assume alors la forme d'une éthique qui précède encore l'attitude de respect, telle qu'elle finira par infléchir la loi morale chez Kant. Il n'est pas seulement question cependant de définir qu'est-ce qui vient avant quoi dans la détermination de l'idée de la liberté. Ce rapport réfléchi à la sensibilité finit aussi par marquer un rapport réfléchi à toute une série de relations qui lient le sujet à autrui, au monde et à la connaissance, et que la loi morale, ou les éléments de la conduite subjective, impliqueront nécessairement dans les deux systèmes. Ainsi Foucault reconnaît-il par exemple, dans « L'éthique du souci de soi », comment la pratique d'un contrôle sur soi-même, qui forme au demeurant la substance éthique de la morale ancienne, permet de circonscrire un espace de relations interpersonnelles « adéquates », comme une manière d'en « contrôler » et d'en « limiter » les relations de pouvoir toujours latentes. « [J]e crois que le postulat de toute cette morale était que celui qui se souciait comme il faut de lui-même se trouvait par ce fait même en mesure de se conduire comme il faut par rapport aux autres et pour les autres » (DE II, 1534).

L'éthique du souci de soi comme forme du vouloir constitue alors une réponse possible de la subjectivité en face des structures de pouvoir qui, dans le contexte d'une gouvernementalisation accrue des sociétés modernes, fonctionnent de fait en investissant l'espace de ce rapport de soi à soi (DE II, 1547; HS, 241-42). La distance marquée avec la morale kantienne dévoile au demeurant le plan de réflexivité sensible et relationnel au niveau duquel celui-ci se mesure et se comprend. La réflexion *a priori*, chez Kant, manque nécessairement ce niveau de l'éthique que décrit ici Foucault, puisque sa fonction est de définir les conditions rationnelles de la liberté telles qu'elles se donnent *avant* l'expérience, mais cela ne veut pas dire par ailleurs qu'un tel espace n'existe pas, de manière irréfléchie peut-être, à l'intérieur du système élargi de la critique. Une enquête sur la question exigerait de gratter plus en profondeur les prémisses du système de la philosophie moderne. Dans tous les cas, la question portée par la comparaison mériterait d'être étudiée plus sérieusement qu'elle ne peut l'être ici : jusqu'à quel point ce déplacement d'accent transforme-t-il la question kantienne de la subjectivité, son espace transcendantal, de même que les rapports de la liberté à la volonté dans la modernité ?

Sans prétendre pouvoir répondre à cette question dans le cadre de cet article, mentionnons toutefois, en terminant, certains points essentiels qu'une prochaine critique aurait certes à investir. Ceux-ci se résumeraient à reformuler le problème de la volonté dans son rapport à l'éthique de la loi, et à interroger plus sérieusement qu'on ne peut le faire ici la différence réelle que fait porter sur nos conceptions du monde et du pouvoir le fait de définir le rapport à soi dans le rapport à l'autre ou à la loi. La seule *forme* du rapport de soi à soi fait-elle la différence ici ? Ou la substance éthique, c'est-à-dire les manières codées d'entrer en relation les uns avec les autres, ne compte-t-elle pas pour beaucoup plus que Foucault ne peut l'admettre dans ce problème du pouvoir qui le préoccupe sur tous les fronts ?

Écrit en 1984, le texte de « Qu'est-ce que les Lumières ? » insiste sur la nécessité d'articuler la question éthique à un questionnement perpétuel du présent (DE II, 1392). L'approche par la généalogie permet alors à Foucault de dépasser la logique de la loi propre à la morale kantienne, par le biais notamment d'une toute autre conception de la causalité. Or, l'idée de l'autonomie telle qu'il la réaffirme à ce moment, « création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie », continue néanmoins de s'organiser autour de la même conception du pouvoir, des relations de pouvoir ou de l'autorité qui déterminent le problème kantien dans un premier temps. On peut se demander ainsi jusqu'à quel point Foucault ne reprend pas lui-même un peu sans l'assumer les termes latents de ce projet éthique, dont il critique par ailleurs la forme transcendantale, ce qui nous inviterait à reconsidérer enfin l'engrenage des systèmes de vérités qui le sous-tendent. Par exemple, la question de la hiérarchie, qui définit également les rapports entre les hommes dans l'Antiquité et dans la modernité, n'est pas prise en compte comme *problème* philosophique dans cette question de l'autorité. Celle-ci, comme l'attitude critique, demeure limitée à la seule formulation d'une *réponse* au pouvoir, plutôt que de s'ouvrir à l'observation approfondie de la structure de la vie éthique qui la porte, comme à ses effets possibles sur la subjectivité et l'espace des relations humaines. La forme du « franchissement possible » dont rend compte le texte de 1984 (DE II, 1393) exigerait pourtant que l'on pose la question. À tout compte, se constituer soi-même comme « être raisonnable », c'est-à-dire comme être doué de la liberté de la volonté, n'est pas la même chose logiquement que de se constituer soi-même comme sujet autonome, dans la mesure où le rapport entre volonté et autonomie n'est pas une identité, même chez Kant, mais plutôt un lien synthétique *a priori*. L'autonomie reste donc une idée directrice de la raison, et en

ce sens, elle est discutable du point de vue de la raison elle-même. Aussi est-ce nécessairement une erreur d'en figer le terme dans une idée préconçue de la volonté libre – la raison, rendue dogmatique, cesserait alors elle-même d'être une *raison libre*.

jperr102@uottawa.ca