

La flexion politique du respect : une lecture foucauldienne de « Des mobiles de la raison pure pratique » (KpVV, 71)

« "Égoïsme" ? Mais personne n'a encore demandé : quelle sorte d'ego ? »

Friedrich Nietzsche, *F.P.* 25 [287] t. X printemps – automne 1884

Flexion du Soi moral et réflexion de l'individu

Nous voudrions montrer qu'une pensée de la communauté, mieux, qu'une réactivation du modèle antique de la communauté des amis est rendue nécessaire par Kant dans le fameux texte « Des mobiles de la raison pure pratique ». C'est *l'histoire de cette nécessité* qui nous intéresse et qui nous conduira à parler, avec Foucault, d'une *archéologie* kantienne du Soi moral.

- 1) Le Soi moral ne se rapporte plus à lui-même et aux autres comme le fait l'individu pris dans le comparatisme des égoïsmes.
- 2) Ce Soi réveille une modalité de la réflexion, qui n'est pas réflexive et que, pour cette raison, nous avons nommée « flexion », mais qu'on pourrait avec Deleuze, lecteur de Foucault, nommer « pli ». En effet, le pli, pour être le résultat du rabattement d'une chose sur une autre, n'existe pourtant pas avant ni en dehors de sa pliure, pliure dont on ne saurait dire si elle commence avant lui ou par lui. Il faut donc penser une réflexion sans sujet pour la conduire. Il s'agit d'envisager un *processus réflexif sans sujet, mais subjectivant*. Or, de même que le Soi chez Foucault ne se détache pas de l'activité qu'il déploie, il faut penser chez Kant un Soi moral indissociable de la communauté que sa propre émergence institue.
- 3) Nous nommons ici *flexion* cette pliure ou ce procès de *double émergence* du Soi moral et de la communauté qui lui est solidaire. Et nous nous interrogeons sur ce qui sépare, d'une part, cette communauté, qui réactive les schèmes antiques de l'amitié, par conséquent, cette archi-communauté – faut-il dire politique ? - des vertueux et, d'autre part, la société (sous contrainte légale) des individus citoyens.

Notre question sera donc celle-ci : peut-on défendre l'idée qu'il y a chez Kant une pensée du politique, que ne subsume ni son concept de politique (développé dans la *Doctrine du droit* et dans le *Projet de paix perpétuelle*) ni son idée d'une histoire universelle. Parler de politique ne se réduit pas, chez Kant, à parler des relations de droit des citoyens et des Etats ni des formes de gouvernements. Et la politique ne s'excepterait de cette réduction qu'en tant qu'elle s'articulerait à la morale ou bien, c'est là mon hypothèse, qu'en tant qu'il y aurait une « morale du maximum »¹ qu'on ne pourrait pas disjoindre du politique. Cette « morale du

¹ Nous empruntons à J.-C. Milner cette formule, mais nous la transformons et la détournons de son sens, puisque ce dernier évoque une « éthique du maximum » pour définir une politique du sujet, dans *Constats*, Paris, Gallimard, 1997, p. 59.

maximum » implique de comprendre de quels bouleversements considérables procède l'ipséité morale. Cette « morale du maximum » pourrait peut-être venir à s'éclairer à partir de son incidence sur ce que Kant nomme l'action du « politique moral »². Contre l'hypothèse d'une morale du jardin clos, d'une morale du minimum, il s'agit de circonscrire le point de nouage du Soi à la communauté. Il s'agit de montrer à quel point l'émergence du *Soi moral* n'est jamais l'émergence d'un *Je individué*. De là suit la question de savoir si l'individualité n'est pas l'empêchement majeur de cette émergence. Nous opposerons ainsi la *flexion* du Soi moral à la *réflexion* de l'individu.

Une « archéologie » du Soi moral

Une remarque préjudicielle est nécessaire à l'élucidation du concept d'« archéologie » et à l'usage foucauldien que nous prétendons en faire dans la lecture de Kant.

Commençons par rappeler que, lors d'une polémique avec George Steiner, parue dans la revue *Diacritics* en 1971³, Foucault s'est expliqué sur les sources d'inspiration du concept d'« archéologie ». Steiner avait, en effet, assimilé l'usage foucauldien du concept d'« archéologie » à son emploi freudien. Irrité par cet amalgame, Foucault avait alors revendiqué l'inspiration kantienne de ce concept en se référant à un texte étonnant des *Progrès de la métaphysique*⁴ sur lequel nous reviendrons bientôt. La réplique de Foucault à Steiner fut donc la suivante :

« Ce mot [l'archéologie] doit bien se situer quelque part, pense M. Steiner. Attribuons-le à Freud. M. Steiner ignore que Kant utilisait ce mot pour désigner *l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée*. J'ai, du reste, parlé de cet usage dans un autre texte. Je ne prétendrai certes pas que M. Steiner doive me lire. Mais il devrait feuilleter Kant. Je sais fort bien, cependant, que Kant n'est pas aussi à la mode que Freud. »⁵

L'« autre texte » où Foucault a parlé de l'archéologie et de l'usage qu'il fait de ce terme est bien sûr *L'Archéologie du savoir*, et son chapitre intitulé « Archéologie et histoire des idées ». Reste que rien de ce « discours de la méthode » ne semble autoriser une référence à Kant. Reprenons. *L'Archéologie du savoir* (1969) est le livre où Foucault thématise la méthode « archéologique », mise en œuvre dans *Les mots et les choses* et dans la *Naissance de la clinique*, et clarifie entre autres concepts celui d'*a priori* historique⁶. L'*a priori* historique s'entend comme « condition de réalité des énoncés »⁷ ; il définit les conditions de possibilité des énoncés en tant qu'ils sont « des choses effectivement dites »⁸ ; il se définit comme un principe de sélection œuvrant dans le champ discursif, qui en saisissant « les discours dans la loi de leur devenir effectif, doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir [...] ou au contraire exclure, oublier ou

² *Projet de paix perpétuelle* Ak. VIII, 370 – 372, PIII, 364 – 367.

³ Voir M. Foucault, *Dits et écrits* (désormais : DE) t. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 214 – 223.

⁴ Ak. XX, 341 PIII, 1284.

⁵ DE t. II, p. 221 – 222 (souligné par nous).

⁶ Voir le remarquable travail d'élucidation des figures de l'archéologie foucauldienne accompli par L. Paltrinieri dans *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, chap. II et III, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

⁷ *L'Archéologie du savoir* (désormais : AS), Paris, Gallimard, 1969, p. 153.

⁸ *Ibid.*

méconnaître telle ou telle structure formelle. »⁹ Foucault conçoit ainsi *ex negativo* son concept d'*a priori* historique en l'opposant à celui de Husserl, qui le premier l'a pourtant inventé comme concept¹⁰. Pour Foucault, l'*a priori* historique, élaboré par Husserl dans l'*Origine de la géométrie*¹¹, est un « *a priori* formel dont la juridiction est sans contingence »¹². Husserl par son invention conceptuelle cherche à comprendre comment, malgré les sédimentations liées à l'historicité du langage et de la tradition, il est possible de retrouver les « évidences principielles » intuitionnées par le « proto-fondateur » de la géométrie. Le concept d'*a priori* historique permet donc à Husserl de penser à la fois la permanence supra-historique de ces « évidences » et la possibilité de leur réactivation. Le *distinguo* capital entre l'*a priori* historique de Husserl et celui de Foucault tient au fait que celui de Husserl n'est pas véritablement historique puisque, pour Husserl, c'est, au contraire, l'historicité universelle qui a une « structure apriorique »¹³, laquelle doit être portée au jour par la méthode phénoménologique. D'où, chez Husserl, la possibilité d'une « compréhension universelle-historique », liée à la mise au jour de l'*a priori* de l'historicité en général¹⁴. En outre, l'*a priori* historique husserlien est formel, il définit une « structure intemporelle », objecte l'*Archéologie du savoir*. En revanche, l'*a priori* historique de Foucault est une « figure purement empirique »¹⁵, qui ne « s'impose pas de l'extérieur » aux éléments qu'il met en relation, mais est « engagé dans cela même qu'il relie », et reste un « ensemble transformable »¹⁶.

De son opposition à Husserl Foucault a donc retiré deux caractéristiques décisives et nouvelles pour l'*a priori* historique : a) celui-ci permet d'analyser les énoncés de manière immanente sans recourir à d'autres relations que celles nommées « discursives » ; on pourrait ainsi considérer que par l'*a priori* historique Foucault applique la différence structuraliste à l'histoire : l'archéologie compare horizontalement des singularités historiques, caractérisées par un ensemble de règles et d'énoncés discursifs ; et b) il permet d'étudier les discours selon leur « type propre d'historicité »¹⁷. L'archéologie rend différentiellement visible la distance qui sépare le présent du passé. Foucault peut ainsi se considérer comme un « positiviste heureux »¹⁸.

Mais que gagne-t-il alors à désigner Kant comme étant la véritable source de son inspiration « archéologique » ? Lisons. Le texte kantien où surgit le concept d'archéologie s'intitule « D'une histoire philosophante de la philosophie », il se trouve dans les suppléments et feuilles volantes des *Progrès de la métaphysique* (XX, 340 – 341). Après avoir rappelé qu'une histoire proprement historique de la philosophie est le récit des manières de philosopher et surtout le récit de la *succession empirique* des manières dont on a philosophé, récit qui ne saurait épuiser le sens du « développement progressif de la raison humaine », et après avoir mis en valeur « le besoin (théorique ou pratique) de la raison » ainsi que ses

⁹ AS, p. 168.

¹⁰ G. Lebrun rappelle cette origine husserlienne du concept dans « Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* » in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 48.

¹¹ *L'Origine de la géométrie* (compris dans le volume intitulé *Crise des sciences européennes*), trad. J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976, p. 420.

¹² AS, p. 168.

¹³ *L'Origine de la géométrie* dans *Crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 428.

¹⁴ *Ibid.*, p. 421.

¹⁵ AS, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸ AS, p. ? et DE IV, 694.

« fins » comme éléments irréductibles d'une dynamique, que doit nécessairement comprendre toute étude de l'histoire de la raison, Kant en vient à affirmer ceci :

« Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible *a priori*. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, mais elle les tire de la raison humaine à titre d'archéologie philosophique. Qu'est-ce qui a permis aux penseurs, parmi les hommes, de raisonner sur l'origine, le but et la fin des choses dans le monde ? Fut-ce ce qu'il y a de final dans le monde ou seulement la chaîne des effets et des causes, ou fut-ce la fin de l'humanité elle-même qui constitua leur point de départ ? »

Ce texte énonce deux points très importants : a) l'archéologie kantienne ne remonte vers aucune *archè*, vers aucune origine, elle travaille à comparer, à corrélérer par la raison une diversité de « faits de raison ». Elle œuvre donc sur un plan d'immanence strictement rationnel : la raison étudie pour ainsi dire sa propre effectivité, son « développement progressif », dit Kant. En termes foucaaldiens, on pourrait dire que l'archéologue kantien reconstruit une *rationalité événementielle dans l'histoire de la philosophie*. L'histoire n'a rien à voir avec un contexte ni avec l'étude des conditions empiriques d'émergence du savoir, elle embrasse des règles, des gestes discursifs et leurs puissances structurantes différentes dans l'histoire. La proximité de l'archéologie de Kant avec celle de Foucault est alors saisissante. Et il nous semble qu'il faudrait accorder la plus grande attention à cette réplique apparemment anodine de Foucault à Steiner. b) Reste que Kant ne permet pas pour autant, aux yeux de Foucault, d'isoler une forme non-anthropologique du transcendantal ou du « possible *a priori* », puisque le philosophe critique insiste sur le fait que la raison dont il parle est la « raison humaine », et que c'est d'être humaine et donc de se mouvoir dans l'horizon de la fin de l'humanité qu'elle porte les questions métaphysiques sur l'origine, le but, la fin des choses dans le monde. On pourrait alors penser que Foucault est au plus près de Kant dans une tentative commune pour penser, contrairement à Husserl, une historicité proprement rationnelle et discursive, mais qu'il s'en éloigne pour chercher un avatar non-anthropologique à l'*a priori* historique.

Notre propos n'est pas ici de revenir sur l'interprétation foucauldienne du transcendantal kantien, compris comme miné par l'anthropologie. Ce qui nous semble important, du point de vue de notre propos plus modeste, est que Foucault, de son propre aveu, tire de Kant l'idée d'une « histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée » car c'est bien ainsi qu'on peut comprendre la définition kantienne de l'archéologie. La méthode archéologique fait de Foucault un post-kantien, et un post-kantien qui s'affirme comme tel, en 1971, dans la polémique avec Steiner.

À ce point de notre exposé, nous pouvons donc considérer que faire une lecture foucauldienne du fameux chapitre III de la *KpV*, « Des mobiles de la raison pure pratique » pour y analyser l'histoire de ce qui a rendu nécessaire certaines formes de pensée du Soi moral ne signifie pas faire violence à Kant, puisque sa méthode archéologique et celle de Foucault sont affines. Il s'agira ainsi de reconstruire les événementialités rationnelles qui séparent et articulent différentes conditions de possibilités d'émergence du Soi moral. Pierre Burgelin emploie, lui, les termes de « reconstruction *a priori* » et de « faits-normes »¹⁹ pour définir ce qui structure l'analyse non-empirique de l'histoire chez Rousseau, analyse qui ne saurait être « étalé dans la même durée que les faits proprement historiques », et dont « le

¹⁹ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1956, p. 207 et p. 215.

caractère le plus curieux est de sous-tendre le temps de l'évolution positive. »²⁰ Et Burgelin ajoute, toujours à propos de Rousseau, une analyse qui pourrait éclairer l'importance de la « *teleologia rationis humanae* » (KrV A839/B867) chez Kant, et ce contre les réserves de Foucault :

« Mais "écarter tous les faits" nous semble avoir un sens plus large encore : qu'il s'agisse de l'histoire positive où les hasards auraient joué un grand rôle ou de l'histoire biblique où Dieu a pu, comme le précepteur d'Émile, hâter ou retarder le cours du temps, aucun fait ne nous intéresse vraiment, parce qu'au fond il ne s'agit pas d'histoire, mais de philosophie et plus précisément de l'analyse de l'essence de l'homme.

Les incohérences [...] s'évanouissent, me semble-t-il, si l'on accepte que Rousseau "sans recourir aux témoignages incertains de l'histoire" (*Inég.* I, 91), sans recourir non plus aux interventions divines ni aux témoignage de Moïse, essaie *a priori* de retrouver "l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine" ... »²¹

En un mot, Rousseau est lui aussi un archéologue et un archéologue plus proche encore de Kant que ne l'est Foucault. Nous nous apprêtons donc à nous mouvoir bientôt dans un cercle discursif élargi : Kant, Foucault *et* Rousseau. Après cette longue remarque préjudicielle, sans doute nécessaire pour préciser l'usage que nous entendons faire du concept d' « archéologie », venons-en donc au texte des « Mobiles de la raison pure pratique », où se donne donc à lire, selon notre hypothèse, une « archéologie du Soi moral ».

Les structures de l'égoïsme (Selbstsucht) et leurs transformations par la loi morale

Quel est le Soi du sentiment de respect ? Quelle est cette ipséité que Kant définit comme « *vernünftige Selbstliebe* » ? Ce rapport à soi se pense-t-il comme « présence à soi », comme « réflexion » (je m'aime moi-même), comme « préférence » (je me préfère aux autres), comme « auto-désignation » et « centration » dans l'amour (c'est moi que j'aime). Nous avons déjà formulé nos réserves relatives aux analyses derridiennes de l'ouïe (hégélienne) comme sens métaphysique de la « présence à soi »²². Kant pense, au contraire, par l'écoute de la loi morale une altérité à soi. L'être raisonnable et fini entend la loi morale comme un commandement inconditionnel, qui le constitue en destinataire d'une adresse de sa propre raison ; mais le destinataire ne saurait se transporter lui-même à la source de cette énonciation injonctive, laquelle ressortit d'une éloquence sans sujet²³. L'être raisonnable et fini est interpellé, il reçoit le commandement moral comme une adresse qui lui est exclusivement destinée (« tu dois », « agis ») : il n'y a à proprement parler aucune troisième *personne* (il ou elle) qui l'interpelle, sinon sa propre raison. L'autonomie est ainsi indissociable d'une altérité, qu'il faut comprendre comme altérité à soi. Le Soi moral s'expérimente non pas comme sujet *de* mais plutôt comme sujet *à*. Alors même que sa réceptivité est sans extériorité et son altérité altérité à soi, cette réceptivité et cette altérité restent irréductibles. Le Soi moral est destiné à la subjectivité. Cette subjectivité n'est pas constituée, elle est prise dans un procès de « subjectivation »²⁴, qui est aussi bien un procès de dés-individuation ou de dés-égoïsation.

²⁰ *Ibid.* p. 209.

²¹ *Ibid.*, p. 201.

²² Nous nous permettons ici de renvoyer à notre étude « Vie et monde des vertueux ».

²³ C'est ce que nous avons voulu démontrer dans *Entendre raison*, Paris, Vrin, 2004.

²⁴ J'emprunte à Foucault ce concept qui surgit relativement tard : dans l'Introduction de *L'Usage des plaisirs*.

Retenons donc par provision cette première caractéristique du Soi moral : il est interpellé par l'éloquence a-personnelle de la raison pure pratique ; cette éloquence, que Kant inscrit dans la tradition de l'éloquence *politique* et pense par analogie avec l'éloquence du législateur rousseauiste, suscite l'émergence d'un sujet à, d'un *Soi dés-individué*, d'un Soi expérimentant d'être-enjoint à comme une modalité injonctive de l'altérité à soi.

Pour éclairer ce procès de dés-individuation lisons maintenant avec attention ce que dit Kant de la manière dont la « *selbstvernünftige Selbstliebe* » procède de la transformation, par la loi morale, de la *Selbstliebe* et de l'*Eigendünkel*. *Selbstliebe* (ou *Eigenliebe*) et *Eigendünkel* sont les deux composants de l'égoïsme en général, *die Selbstsucht*. La *Selbstsucht* qui définit, sous le titre d'égoïsme, « l'ensemble des inclinations » est traduit, sous la plume de Kant, par le latin *solipsismus* :

« Toutes les inclinations ensemble [*alle Neigungen zusammen*] (qu'on peut bien aussi constituer en un système tenable et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel [*eigene Glückseligkeit*] constituent l'égoïsme [*Selbstsucht*] (*solipsismus*). »²⁵

Ce titre d' « égoïsme » livre une morphologie générale du rapport à soi rassemblant deux formes distinctes. Ce rassemblement est-il conjonctif (et), disjonctif (ou), exclusif (ni) ? Comment ces deux formes distinctes coexistent-elles pour donner figure à l'égoïsme solipsiste ? Il nous faudra revenir sur ce point important, indéterminé, qui participe du sens de l'archéologie kantienne. La première forme de rapport à soi, *Selbstliebe* ou *Eigenliebe*, désigne l'amour de bienveillance (*Wohlwollen*), qui est traduite par le grec *philautia*, tandis que la seconde, qui signifie la « présomption » (*Eigendünkel*), c'est-à-dire l'amour de complaisance (*Wohlgefallen*), trouve pour équivalent le terme latin *arrogantia*.

Soit une ramification de mises en équivalences et de traductions qui peut prendre la forme suivante :

Selbstliebe ou *Eigenliebe* = *Wohlwollen* / *philautia*

Selbstsucht / *solipsismus* [

Eigendünkel = *Wohlgefallen* / *arrogantia*

²⁵ *KpV* Ak. V, 73 PII, 697.

Que vise la traduction kantienne des mots allemands en mots latin et grec, sinon le marquage de « faits de raison » ? Et que sont ces « faits de raison » sinon deux événements rationnels décisifs dans la constitution du Soi moral (l'amitié grecque, l'amour chrétien)? Les mots grec et latin, *philautia* et *arrogantia*, ne signifient plus seulement, ils réfèrent à des strates ou structures historico-rationnelles de l'ipséité morale.

Examinons ces deux structures ou ces deux strates de référence :

Philautia

La mise en équivalence de *Selbstliebe* et de *Eigenliebe* avec *philautia* réfère à la constitution grecque de l'ipséité. Sur le plan de cette singularité historico-discursive, que Kant porte au jour, le Soi n'est Soi que depuis et par son amour d'une altérité élective, l'ami ; le Soi n'est Soi que depuis et par une communauté d'affinités sélectives nommées amitié. La traduction de *philautia* par amitié réduit considérablement ce que Kant est en train de reconsidérer : l'immense portée d'un rapport à Soi modelé par un rapport tel à l'autre que l'autre est dans le Soi, plus encore, que l'autre disjoint le Soi de soi-même et ruine par avance tout narcissisme, rend impossible toute constitution séparée du Soi. Se rapporter à soi, dans la philosophie grecque ancienne, ne peut signifier autre chose que se rapporter à un ordre qui n'est pas individuel ni même seulement humain, mais qui est celui de la rationalité présidant à l'ordonnement de la communauté ou à l'ordonnement cosmique (qu'on songe à l'intellect du monde, chez Platon, ou à la Raison universelle des Stoïciens) :

« Le sentiment d'appartenance à un Tout me semble [...] être l'élément essentiel : appartenance au Tout de la communauté humaine, appartenance au Tout cosmique. [...] Or une telle perspective transforme d'une manière radicale le sentiment que l'on peut avoir de soi-même. »²⁶

Kant rouvre ici la mémoire discursive d'un rapport non-réflexif, non-spéculaire à soi. Il fait revenir l'attention philosophique vers ce Soi éthique inséparable de ses corrélats politiques. C'est aussi sur cette strate grecque du rapport à Soi que les deux derniers livres de Foucault, *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984), réfléchissant sur les modes de subjectivation anciens et contemporains, cherchent à mettre au jour une constitution de soi étrangère au modèle juridique, nomologique, d'une loi générale s'imposant à tous. C'est l'argument récurrent de ces deux livres, la culture de soi grecque n'est pas une morale de la loi et du précepte général, mais une éthique de la pluralité des normes et du choix des modes de vie. Avant et à la différence de la morale chrétienne et moderne et de la conception du pouvoir comme domination, il s'agit pour Foucault de négliger les instances et les institutions d'autorité pour s'intéresser à des pratiques qui révèlent une immanence de la norme. Il devient alors nécessaire à l'archéologue d'abandonner les problématisations des livres précédents, consacrés à l'objectivation du sujet²⁷, pour penser une nouvelle économie des relations de pouvoir, à partir cette fois de la *subjectivation*. À quoi sert alors l'archéologie foucauldienne ? Elle ne sert pas à sauter par-dessus l'ère chrétienne, elle sert à retrouver des problématisations susceptibles de favoriser des pratiques contemporaines. Les doctrines anciennes ouvrent des alternatives fécondes aux présupposés théoriques de « l'hypothèse répressive » du pouvoir. L'archéologie fait surgir des possibilités passées, qui sont autant de

²⁶ P. Hadot « Réflexions sur la notion de "culture de soi" » dans *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989, p. 263.

²⁷ Voir M. Foucault, « Deux essais sur le sujet », dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique* (1982), Paris, Gallimard, 1985, p. 297 – 321.

conditions de possibilité pour un regard critique sur le présent, mieux, pour une résistance au présent :

« Sans doute le problème philosophique le plus infallible est-il celui de l'époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis. Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser, ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois éthique, politique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. »²⁸

Or, on sait bien que, pour Foucault, Kant est l'initiateur de cette résistance au présent, de ce regard critique qui dit : « Qu'est-ce qui se passe en ce moment ? Qu'est-ce qui nous arrive ? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons ? »²⁹

Il nous faut donc pointer ceci : l'archéologie kantienne et foucauldienne fait deux choses à la fois ou deux fois la même chose : d'une part, elle décrit l'espace de naissance et de transformation des concepts, sans régresser vers une structure originaire, mais en analysant des structures rationnelles, des « faits de raison », d'autre part, elle analyse les transformations des espaces de possibilités de la pensée, elle introduit dans l'histoire des relations rationnelles, plutôt que des relations causales, et ces « conditions internes de possibilité » sont à comprendre comme des lignes d'actualisation voire comme des lignes de résistance au présent.

À l'instar donc de l'archéologue kantien qui considère les « faits de raison » comme des stases ou des étapes nécessaires du développement de la raison, l'archéologue foucauldien transforme les documents en monuments, il les met en relation, analyse leurs différences, les rend ou non comparables, il les dispose en séries mais, ce faisant, il porte le questionnement critique sur le plan historique. La finitude kantienne de la connaissance s'est en somme historicisée et l'*a priori* lui-même n'échappant plus à l'historicité est devenu, de l'aveu même de Foucault, « un peu barbare »³⁰. Nous formons l'hypothèse que cette « barbarie » peut être heuristique. En effet, à faire émerger la structuration grecque de l'ipséité, Kant rend visible un écart rationnel et historique : l'ipséité grecque, pensée à partir de la *philautia*, nous rend subitement distante notre propre pensée présente de l'ipséité. Kant nous arrache subrepticement à l'ordre de nos familiarités. Il nous dit : il y a d'autres rapports possibles à soi. Mais quelle est cette ipséité de la *philautia* ? Et qu'ajoute Kant, lorsqu'il traduit la *philautia* dans le lexique de la théologie médiévale et la rend synonyme de la « bienveillance » (*Wohlwollen*) ? Dans la *KpV*, Kant semble se contenter de la puissance métonymique de ces vocables, qui font revenir en mémoire des formes passées, révolues du rapport à soi. Mais dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, il estime nécessaire de déterminer l'usage qu'il fait, dans les limites de la simple raison, des concepts théologiques de l'amour de bienveillance et de l'amour de complaisance :

²⁸ *Ibid.*, p. 307 – 308.

²⁹ *Ibid.*, p. 307.

³⁰ AS, p. 175.

« ... l'amour de soi [*Selbstliebe*] peut se diviser en amour de bienveillance et en amour de complaisance (*benevolentiae* et *complacentiae*) et (comme il va de soi naturellement) l'un et l'autre doivent être raisonnables [*vernünftig*]. Adhérer à la première forme d'amour de soi dans sa maxime est naturel (qui, en effet, ne voudrait que tout se passe bien pour lui ?). [...] La raison n'occupe ici que la place d'une servante de l'inclination naturelle ; mais la maxime à laquelle on adhère pour cela n'a aucune relation avec la moralité. Si de cette maxime on fait le principe inconditionné de l'arbitre, elle devient alors la source d'un grand conflit à perte de vue avec la moralité. [...] Aucun homme, auquel la moralité n'est pas indifférente, ne peut trouver de la complaisance en soi [*Wohlgefallen*] et même ne pas éprouver une amère déplaisance [*Missfallen*] vis-à-vis de lui-même, lorsqu'il a des maximes qui ne sont pas en accord avec la loi morale en lui. On pourrait appeler cet amour l'amour raisonnable de soi [*die Vernunftliebe seiner selbst*] qui s'oppose à ce qu'aux motifs de l'arbitre viennent se mêler d'autres causes de satisfaction [...]. Ceci indique un respect inconditionné pour la loi et dès lors, pourquoi veut-on par l'emploi de l'expression amour raisonnable de soi [*vernünftige Selbstliebe*], moral seulement à la condition indiquée, se rendre inutilement plus difficile la claire compréhension du principe en tournant dans un cercle ? (car on ne peut s'aimer soi-même [*sich selbst lieben*] que moralement, en tant qu'on a conscience de sa maxime qui est de faire du respect de la loi le motif suprême de son arbitre). »³¹

Cette longue citation est immensément éclairante. Elle rend plus claire la morphologie générale de l'égoïsme solipsiste. Et elle explique la coexistence des deux formes de cet égoïsme. Il nous semble qu'il faut retenir ceci : les deux formes de l'égoïsme définissent une typologie des maximes de l'arbitre. La maxime se définit comme « le principe subjectif de l'agir »³² ; elle est le principe selon lequel le sujet a conscience d'agir. Ce que Kant définit ainsi est le lieu propre de l'imputabilité : « L'imputation (*imputatio*) au sens moral est le jugement par lequel on regarde quelqu'un comme l'auteur (*causa libera*) d'une action qui s'appelle alors acte (*factum*) et est soumise à des lois. »³³ Autrement dit, les formes de l'égoïsme comprises comme types de maximes rappellent la définition du « cœur » : « l'aptitude de l'arbitre à adhérer ou non à la loi morale dans ses maximes. »³⁴ Le philosophe définit par « cœur », et par les deux formes d'égoïsme qui en procèdent, une manière d'être librement acquise de l'arbitre. Suivre dans sa maxime l'amour de bienveillance consiste donc pour l'arbitre à choisir la maxime du bonheur. Cette visée du bonheur est naturelle. Elle peut s'étendre au bonheur le plus grand et le plus durable, la raison y reste ancillarisée, elle ne fait que servir les inclinations naturelles.

Kant rompt ici avec tout le legs naturaliste de l'éthique. Il décide de mettre fin à « l'égarement majeur de la philosophie depuis les Grecs : la naturalisation de la raison. »³⁵ Il faut penser l'être raisonnable comme un être de droit, comme un être réceptif à la législation de la raison, et non plus comme un animal doué de *logos*.

À quoi sert alors la mise au jour de la *philautia* et de l'amour de bienveillance ? Elle sert à deux choses :

³¹ *La Religion dans les limites de la simple raison* Ak. VI, 45 – 46 PIII, 61 – 62 (trad. modifiée).

³² *GMS* Ak. IV, 420 note, R. 97.

³³ *Doctrine du droit* Ak. VI, 225 PIII, 472.

³⁴ *La Religion* Ak. VI, 29 PIII, 41.

³⁵ G. Lebrun, *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009, p. 299.

1) d'une part, elle fait émerger la structure d'un rapport à soi non réflexif, d'un rapport à soi toujours étendu à l'autre et impliqué dans l'autre – c'est cela qui retiendra l'attention de Foucault : l'homogénéité de l'individu et du tout, leur coappartenance, sur laquelle Foucault insiste si bien, permet d'échapper à la fiction d'un individu autonome³⁶ et de concevoir de manière inédite le rapport des individus et de la communauté sociale. C'est du reste la raison pour laquelle Foucault attendait de la lecture des écoles anciennes qu'elle lui permette de substituer au modèle juridique moderne de la conception du pouvoir comme constitution des individus par la loi commune, celui des technologies de gouvernement des conduites, qui est « autant un problème d'auto-gouvernement que celui du gouvernement de la conduite des autres. Deux questions liées qui forment un pôle d'articulation individu-société. »³⁷ Foucault mène sa recherche ultime contre l'individualisme contemporain et contre « cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. »³⁸ Les techniques de soi étaient envisagées par Foucault, au moins de manière prospective, comme le pendant des technologies de gouvernement, et les premières devaient être réunies aux secondes dans un ouvrage qui devait s'intituler *Le gouvernement de soi et des autres*³⁹. Il nous semble que pour être complexe la position de Kant n'en est pas moins, elle aussi, profondément anti-individualiste, et que la communauté morale kantienne approche l'essai de Foucault, nous y reviendrons.

2) D'autre part, en tant que la structure « philautique » a été porteuse d'une éthique naturaliste, l'éthique grecque, elle est réduite par Kant à l'amoralité et reléguée du côté de la doctrine du bonheur. Le type de maximes défini par la *philautia* n'implique pas de conflit avec la loi morale, mais il est devenu allogène, étranger à la morale. Kant n'appelle pas à la renonciation au désir naturel de bonheur, il veut plutôt porter les maximes du sujet de ce désir hors de la doctrine des mœurs. Voilà pourquoi cette forme de l'égoïsme, conservée comme quasi primordiale mais neutralisée axiologiquement comme amoral, se retrouve « bornée » (*einschränken*), dans l'expérience du respect, à la condition de son accord (*Einstimmung*) avec la loi morale⁴⁰.

Kant fait subir un bouleversement considérable à la corrélation antique de l'ipséité primordiale avec la recherche du bonheur : les maximes naturalistes se voient imposer de s'accorder avec la loi morale (*einstimmen*) et de *borner* leur fin à cet accord. D'où la rupture de la *morale* kantienne avec la préférence du Soi pour son inclination la plus propre, le bonheur. D'où la promotion, en retour, d'une valeur donnée à la vie et d'une dignité à être heureux.

Là où Foucault trouve « l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence »⁴¹, Kant, après avoir neutralisé la portée morale de cette « esthétique de l'existence », « borne » celle-ci par la loi : « on ne peut s'aimer soi-même *que moralement* »⁴². L'archéologue kantien,

³⁶ *Le Souci de soi*, p. 56 – 57, 67 – 69 et 117.

³⁷ C. Gautier, « À propos du "gouvernement des conduites" chez Foucault : quelques pistes de lecture » dans J. Chevalier (éd.), *La gouvernabilité*, Paris, PUF, 1996, p. 19 – 33.

³⁸ *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, op. cit., p. 308. Voir aussi « La technologie politique des individus » dans DE IV, 827.

³⁹ Voir la « Chronologie » de D. Defert au début du premier volume des DE p. 61. Les cours sur la *parrhêsia* forment l'introduction et l'esquisse de l'association du gouvernement de soi et de la gouvernementalité (le gouvernement des autres) n'y est pas produite.

⁴⁰ *KpV* Ak. V, 73 PII, 697.

⁴¹ *Le Souci de soi*, p. 205.

⁴² *La Religion* Ak. VI, 45 - 46 PIII, 61 – 62 (précédemment cité, et ici souligné par nous).

faisant émerger toute la structure de l'ipséité grecque, lui impose une *réduction morale* en même temps qu'étrangement, notons-le, il conserve au caractère non-réflexif, non individué de ce rapport à Soi un nouvel avenir dans « l'amour de soi raisonnable ». Mais avant d'envisager ce nouvel avenir que nous qualifierons plus tard, observons quel traitement Kant réserve à l'autre structure, chrétienne cette fois, de l'ipséité.

Arrogantia

Le latin, après le grec, participe d'une autre « actualité », il prend part à la logique rationnelle d'une diachronie sans récit, il s'expose à une synchronie hors temps. La structure grecque de l'ipséité nous structure encore mais elle est transformable, puisque Kant va lui donner un nouvel avenir, après avoir imposé une réduction morale drastique à ses fins les plus propres. Quant à la structure chrétienne, elle paraît d'emblée secondarisée. L'amour de complaisance, tourné sur le seul « cher Moi »⁴³, est la marque d'une « enflure de l'orgueil » - thème paulinien bien connu - dont la traduction latine par *arrogantia* réveille ici la mémoire rationnelle. Cet amour de complaisance diffère de l'amour de bienveillance en ce qu'il constitue la maxime du bonheur en règle inconditionnelle de détermination et, transformant son in-soumission à la loi morale en principe, produit un apparent conflit de détermination : « [le Soi] s'érige en législateur et en principe pratique inconditionné. »⁴⁴ Ce conflit est pourtant sans suite possible tant il est indubitable que la loi morale est la « donnée » primordiale de toute conscience. La complaisance ne peut donc que se transmuer en « déplaisance » (*Missfallen*), c'est-à-dire en perte d'estime du Soi pour lui-même, et la présomption (*Eigendiinkel*) être « complètement terrassée » (*niederschlagen*), « entièrement ruinée » et « humiliée » (*demütigen*)⁴⁵. L'imposition écrasante et néantisante de la loi morale à la présomption reprend les schèmes théologiques de la kénose et de la mise en croix du Christ, tels que Paul les donne à lire dans l'*Épître aux Philippiens* (II, 5 – 9). Que signifie cette reprise ? La perécriture de la Passion inscrit dans l'intelligence kantienne du Soi moral le sacrifice d'un Soi devenu pour lui-même son seul objet de désir : « l'égoïste moral est celui qui rapporte toutes les fins à soi... »⁴⁶ Kant a livré plusieurs portraits de l'égoïste pratique dont la solitude spécifique, incommensurable à l'isolement, est proprement un obstacle à toute co-humanité possible, à toute communauté morale. La phrase prototypique de cet égoïste confronté à la détresse d'autrui est : « *was gehts mich an ?* »⁴⁷ (en quoi cela me concerne-t-il ?). « Celui auquel ce qui peut arriver à autrui est indifférent, pourvu seulement que tout aille bien pour lui-même, est un égoïste (*solipsista*). »⁴⁸ Le Soi de l'*Eigendiinkel* caractérisé par un souci exacerbé de lui-même est aussi – le mot *arrogantia*, qui signifie « anticipation sur les faveurs des autres », le dit assez – un Soi comparatif, qui se projette hors de soi pour revenir toujours plus fort sur lui-même. Sous le titre général de l'amour-propre, Rousseau a produit de remarquables analyses de cette projection du Soi hors de lui-même, projection qui pour

⁴³ *GMS Ak. IV*, 407 R. 79.

⁴⁴ *KpV Ak. V*, 74 PII, 698.

⁴⁵ *Ibid.* PII, 697.

⁴⁶ *Anthropologie du point de vue pragmatique* § 2 Ak. VII, 130 R. 55. Voir Pascal, *Pensées* Br. 100 : « La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. » et Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. XI : « l'amour propre est celui qui désire le propre bien au préjudice du bien commun et universel. »

⁴⁷ *GMS Ak. IV*, 423 R. 100.

⁴⁸ *Doctrine de la vertu* § 26 Ak. VI, 450 PIII, 743. Le terme de *solipsismus* a fait son entrée dans le lexique philosophique en 1719, dans les *Vernünfftige Gedanken von Gott* (§ 2) de Wolff.

n'être que subjective n'en a pas moins des effets concrets : le Soi existe comme être représenté et comme représentation qu'il se fait lui-même de cette représentation. Il devient un « homme factice et fantastique »⁴⁹, centré sur son « propre » bonheur, mais ce bonheur s'avère fantasmagorique de prétendre être seulement le sien, alors qu'il perd consistance d'être toujours relatif à la représentation, par le Soi, de la représentation d'autrui.

L'anéantissement par la loi morale de la présomption ne rend que plus visible la rémanence du rapport à soi « philautique ». La néantisation du rapport du Soi exclusivement centré sur soi « s'inscrit » en « portant préjudice » (selon le double sens de *Eintrag tun*), et cette inscription a lieu au lieu même de la césure entre l'amitié et l'amour, césure produite par le christianisme. Etienne Balibar nomme cette césure une « coupure épistémologique »⁵⁰ parce qu'elle a une importance fondamentale pour la pensée politique : « Peut-être pourrait-on dire qu'elle supporte la *différence politique* comme telle, dans la mesure où elle recoupe les distinctions du privé et du public, de l'espace des relations domestiques et de la *polis*. »⁵¹

Die vernünftige Selbstliebe

Faisons le point. Que pouvons-nous retenir de cette archéologie du Soi moral où le Soi de la *philautia* est conservé pour être transformé et où le Soi de l'*arrogantia* est anéanti ? Il nous semble que Kant énonce deux thèses importantes :

1) la première porte sur l'*Einstimmung* du Soi « philautique » avec la loi morale. Comme la moralité n'implique pas une opposition au bonheur, mais l'impossibilité de le prendre en considération, le Soi de la *philautia* est donc conduit à limiter et accorder sa fin avec la seule loi morale. Cette *Einstimmung*⁵², cette concordance, rend autrement agissante la structure « philautique » du Soi (séparée du legs naturaliste de l'éthique grecque), puisqu'elle innerve d'un *double rapport* à soi et aux autres l'obéissance à la loi. La seconde formule dérivée de l'impératif catégorique rend très lisible ce « double rapport » :

« agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. »⁵³

La première formule dérivée porte sur la législation morale, qui prescrit de vouloir une « nature » telle que je pourrais la vouloir formellement sans me contredire ; la seconde formule dérivée complète la première en portant sur le législateur : si je traite l'être raisonnable qui est en moi ou en autrui comme un simple moyen, j'instrumentalise la raison, qui cesse d'être législatrice. La *Gemeinschaft* est donc, pour Kant, une structure *a priori* de la conscience morale, par où réapparaît la structure *a priori* historique de la *philautia*. La communauté n'est donc pas un *Faktum* anthropologique ni un aléa de l'histoire. Le philosophe critique a rendu équivalentes l'obéissance à la loi morale et l'appartenance à l'universalité « subjective » de la communauté morale. Cette universalité subjective justifie à elle seule le formalisme du devoir. S'il n'est pas moral de faire une promesse avec l'intention

⁴⁹ Rousseau, *Dialogues* I OC I, 728. Voir aussi *Emile* II OC IV, 309 et IV OC IV, 493.

⁵⁰ E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 165 – 166.

⁵² Derrida écrit qu'il faut s'interroger sur l'*Einstimmung* ou l'*Einklang* des amis, voir *Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 270.

⁵³ *GMS Ak.* IV, 429 R. 108.

de ne pas la tenir, c'est moins parce que le concept de promesse serait ruiné que parce que la promesse comme lien de communauté serait perdu pour donner lieu à un monde de solipsistes cyniques répétant à l'envi : « *was gehts mich an ?* ». On comprend du même coup que la réalisation de la communauté morale ne dépend pas des philanthropes, puisqu'elle dépend de l'obéissance de chacun (pour lui et pour tous, au titre de législateur pour tous) à la loi morale. Kant comme Rousseau et Foucault trouve chez les Grecs le ressort d'une résistance à la définition individualiste de l'humanité. Rousseau conçoit même très explicitement la genèse de la conscience à partir d'un « double rapport » à soi-même et aux autres :

« ... si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce ; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher. Or, *c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience.* »⁵⁴

Difficile de ne pas voir que ce « double rapport », constitutif de la conscience, est la structure *a priori* (historique) de ce que le *Contrat social* (I, 7) nomme le « double rapport » de chacun à chacun et de chacun à tous constituant la communauté politique. Etienne Balibar étend cette « structure de subjectivations différentielles (elle-même d'essence relationnelle) »⁵⁵ à la lecture de *La Nouvelle Héloïse* où s'opère, selon lui, la transmutation à rebours, c'est-à-dire ana-chronique, de l'amour en amitié, et où en conséquence Rousseau expérimente les conditions de constitution d'une communauté en revenant sur la « coupure épistémologique » amitié/amour. Reste qu'il ne suffit pas d'une structure « philautique » de « double rapport » à soi pour penser la génération de la communauté. Kant accorde (*einstimmen*) cette structure à la loi morale (« donnée » pour toute conscience) et Rousseau l'accorde à l'amour du Bien⁵⁶. Chez Rousseau, la « coupure épistémologique » va même se trouver suturée, et la morale devenir inséparable de la politique, alors que chez Kant s'élabore plutôt un pontage ou une articulation. Nous allons bientôt revenir sur ce point complexe du rapport décisif⁵⁷ de l'*Emile* au *Contrat social*. Restons encore un instant attentif à la thèse kantienne.

2) Le philosophe critique prend acte de la « coupure épistémologique », il pense la politique *compte tenu* de cette coupure. Dans un monde chrétien, dans le monde de l'humanité individualisée, la politique tente, en produisant les conditions d'un état de droit, d'éviter le chaos, la guerre de tous contre tous et l'incommunicabilité absolue. Kant pense la politique

⁵⁴ *Emile* IV OC IV, 600 (souligné par nous).

⁵⁵ *Citoyen sujet*, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁶ *Emile* IV OC IV, 600 : « Connoître le bien, ce n'est pas l'aimer. [...]... c'est ce sentiment qui est inné. »

⁵⁷ Etienne Balibar, à notre avis, sous-estime ce rapport. Négligeant l'*Emile* pour comparer directement le *Contrat social* à *La Nouvelle Héloïse*, il reconduit sur un mode positif inversé le diagnostic d'Althusser, relatif à la « fuite » de Rousseau dans la littérature. Car faire de la littérature le *locus* éminent de l'expérimentation de la communauté ne suffit pas à expliquer comment la pensée rousseauiste de la communauté éthico-politique surmonte *effectivement* la « coupure épistémologique » amitié/amour. Rousseau a très explicitement formulé l'indissociabilité de tous ses livres : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Emile* était auparavant dans la *Julie*. » (*Confessions* IX, 407).

compte tenu de ces « certitudes désenchantées »⁵⁸, il la pense compte tenu du « fait de raison » historique que l'intersubjectivité est devenue un problème.

« L'"individualisme" kantien change de sens s'il est avant tout la reconnaissance que la société est individualisée, que ses membres sont trop profondément séparés pour que la "*Gemeinschaft*" puisse magiquement les unir. C'est au contraire "l'insociable sociabilité" qui donne leur style aux rapports humains, engendrés moins par la méchanceté de l'homme isolé que par l'association des hommes en tant qu'individus. »⁵⁹

D'où le « décrochage » kantien de la communauté morale par rapport à la société civile, d'où le caractère « essentiellement a-historique, "*ursprünglich*" et non "*uranfänglich*" (DD VI, 251) »⁶⁰ de l'idée même de contrat juridique. Ce « décrochage » ne traduit pas un abandon de toute communauté politique, il exprime une pensée nouvelle de l'abîme qui sépare désormais la communauté morale et la société civile et, par contrecoup, une pensée également nouvelle de leur rapport : la première devient pour la seconde un idéal, dont l'accomplissement asymptotique a pour champ le déroulement rationnel de l'histoire, champ où le « politique moral » trouve sa véritable fonction agissante :

« ... si [...] il paraît indispensable de combiner cette idée [l'idée du devoir] avec la politique, d'en faire même une condition nécessaire, dès lors il faut convenir de la possibilité de leur unification [*Vereinbarkeit*]. Or je puis très bien me représenter un *politique moral*, c'est-à-dire un homme d'Etat qui n'agisse que d'après des principes compatibles avec la morale [*Prinzipien, die mit der Moral zusammen bestehen können*]. [...] Le politique moral se donnera comme principe : qu'à chaque fois que des défauts sont constatés [...] dans la constitution d'un Etat ou dans les rapports des Etats entre eux, ce soit un devoir, et spécialement pour les chefs d'Etat, de réfléchir à la façon dont, aussitôt que possible, ils pourraient être amendés et rendus conformes au droit naturel tel que, dans l'idée de la raison, il s'offre à nos yeux comme modèle – *quoi qu'il doive en coûter à l'égoïsme* [*Selbstsucht*] de ces hommes. »⁶¹

Le politique moral est l'opérateur d'une décentration nécessaire par rapport à l'égoïsme. Il contribue, ce faisant, à donner un sens au concept d'histoire en tant que ce concept impose un changement d'échelle rationnelle, qui met la politique sous la perspective du droit naturel, du « contrat originnaire » et donc de la raison pratique pure : « L'histoire de l'humanité est différente de celle des hommes. »⁶² Du point de vue de la raison pratique pure, l'humain excède les hommes, l'humain est surhumain. L'histoire nous apprend au moins une chose : la nécessité de ce changement de regard.

Ces deux thèses kantienne peuvent, nous semble-t-il, permettre de continuer de lire Kant et Foucault ensemble, mais cette fois selon un sens inversé : non pas Kant grâce à Foucault, mais Foucault à partir de Kant.

⁵⁸ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Livre de poche, 2003, p. 570.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 574.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Projet de paix perpétuelle* Ak. VIII 372 PIII, 367 (trad. totalement modifiée)

⁶² R. X 1499 cité par G. Lebrun dans *Kant et la fin de la métaphysique*, op. cit., p. 733. « Hegel, ajoute Lebrun, reprendra cette définition anti-individualiste, parce qu'anti-naturaliste, de l'humanité. » (*ibid.*)

Associer le gouvernement de soi à la gouvernementalité : le projet inaccompli de Foucault

À l'intersection de la question des normes et de celle des subjectivités, le chantier ouvert par l'*Histoire de la sexualité* engage une analyse politique de la subjectivation des normes : « Il y a [...] des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour autant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées ; »⁶³ Foucault veut étudier la *flexion politique* d'une rationalité du gouvernement de soi, qui ne serait pas dissocié du gouvernement des autres⁶⁴ :

« Voilà ce qu'ont fait les Grecs : [...] ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d'une "subjectivation". Ils ont découvert l'"existence esthétique", c'est-à-dire la doublure, le rapport à soi, la règle facultative de l'homme libre. »⁶⁵

Force est pourtant de constater que les livres composant l'*Histoire de la sexualité* restent assez programmatiques relativement à l'analyse politique du « gouvernement ». Le gouvernement, annonçait Foucault, enveloppe l'ensemble des « techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes. »⁶⁶ Or, les recherches qui semblent exclusivement occuper Foucault, à la fin de sa vie, sont consacrées à la seule histoire de la subjectivité. Elles portent sur l'éthique hellénistique (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle). De cette culture stoïcienne de soi, étudiée par Foucault, Pierre Hadot a déploré *l'unidimensionnalité esthétique* par où s'est perdu « l'élément essentiel » de la subjectivité grecque, son « sentiment d'appartenance à un Tout »⁶⁷ :

« ... il semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les "exercices spirituels", et qu'il préfère appeler des "techniques de soi", est précisément beaucoup trop centrée sur le "soi", ou, du moins, sur une certaine conception du soi. »⁶⁸

Pour Hadot, le Soi grec, analysé par Foucault, a perdu sa dimension « philautique » (que Kant avait, lui, reconnue essentielle) pour se réduire à « une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle. »⁶⁹ Selon ce diagnostic de Pierre Hadot, Foucault ne pouvait qu'échouer à « plier » ensemble les techniques de soi et les techniques du gouvernement. En effet, il avait trop dé-politisé, dé-totalisé, dé-philautisé la subjectivité grecque pour pouvoir y trouver le levier d'une nouvelle résistance à l'atomistique social et à l'égoïsme narcissique des individus.

En revanche, et étrangement, l'archéologue contemporain permet, dans son échec, de reconnaître la singularité du projet de son prédécesseur kantien. On ne saurait dire que Kant a réussi là où Foucault a échoué. Le chiasme serait peu subtil. Mais, dans le croisement et le

⁶³ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 57.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 110. Voir G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 107.

⁶⁵ G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 108.

⁶⁶ « Du gouvernement des vivants » dans *Résumé des cours* (du Collège de France), le cours de l'année 1979 – 1980, Paris, Julliard, 1989, p. 123.

⁶⁷ P. Hadot « Réflexions sur la notion de "culture de soi" » dans *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 263.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 267.

recouplement des archéologies, Foucault fait peut-être lire Kant mieux qu'il ne l'a lu lui-même. Ou peut-être l'a-t-il lu ainsi, quand, écrivant finalement le fameux texte « Qu'est-ce que les Lumières ? »⁷⁰, il « plie » ensemble l'*êthos* grec et l'« ontologie critique »⁷¹ dans une définition nouvelle de la modernité, comprise comme « forme du rapport au présent »⁷² ?

Le rabattement foucauldien de « la nouveauté des Grecs »⁷³, selon le mot de Deleuze, sur l'*êthos* de la modernité critique peut se lire sans doute comme un symptôme d'échec – échec à produire dans la pensée du Soi une rupture à hauteur de celle qu'avait produit la gouvernementalité dans la conception répressive et juridique du pouvoir. Et le retour vers Kant se donne à entendre de manière assez fine comme la mise en attente des certitudes politiques, requises pour une autre élaboration du Soi. Le kantisme est bien le lieu de cette attente, mais ce que Foucault donne à lire sans peut-être l'avoir lu lui-même, c'est que, chez Kant, cette attente est déjà mise au travail par la structure « philautique » du Soi moral, et que cette mise au travail apparaît dans l'effort du « politique moral » contrariant les égoïsmes : *signum rememorativum, signum pronosticum...*

Pour conclure sur un point d'inachèvement de notre exposé, nous dirons que la référence qui nous paraît avoir manqué à Foucault pour suturer vraiment la « coupure épistémologique » de l'amitié et de l'amour, et par conséquent pour penser la flexion politique d'un Soi désindividué, c'est Rousseau. La lecture « systématique » de l'*Emile*, du *Contrat social* et de *La Nouvelle Héloïse* est l'opérateur discursif que Foucault aurait dû privilégier par rapport à Kant. Mais c'est là, sinon une autre histoire, du moins un autre « pli » archéologique.

⁷⁰ « *What is Enlightenment ?* » dans DE IV, 562 – 578.

⁷¹ *Ibid.*, p. 575.

⁷² *Ibid.*, p. 568.

⁷³ G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 107.