

L'ACTUALITÉ ET LA CIVILISATION

—La Théorie Pratique de Michel Foucault—

Hisashi NAKAGAWA

I

A son premier cours de l'année 1983 au Collège de France, Michel Foucault interprète le texte d'Emmanuel Kant *Was ist Aufklärung?* (*Qu'est-ce que les Lumières?*)¹⁾ Dans ce texte, Foucault voit l'apparition d'un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique. L'on ne peut pas trouver dans ce texte les questions, qui constituaient les thèmes principaux de Kant à cette époque-là: ni celles sur l'origine, ni celles sur les achèvements de l'histoire, ni celles sur les conditions nécessaires à la conscience juste de l'homme. Cependant, Kant pose une question plus positive en traitant de l'*Aufklärung*. Pour Foucault, l'interrogation qui lui semble apparaître pour la première fois dans ce texte de Kant, c'est la question du présent, la question de l'actualité: «Qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens?»²⁾ Chez Descartes, par exemple, l'on ne trouve pas de telles références au présent. Mais pour Kant, l'*Aufklärung* était exactement l'époque où il ne pouvait pas vivre sans penser à sa propre actualité.

D'après Foucault, Kant a fondé les deux grandes traditions critiques qui constituent les deux lignes directrices de la philosophie moderne. Dans son œuvre très célèbre *La Critique de la Raison Pure*, Kant a fondé la tradition philosophique qui s'interroge sur les conditions dans lesquelles une connaissance vraie de l'homme est possible, et à partir de là, toute une branche de la philosophie moderne s'est instituée «analytique de la vérité». Et la philosophie contemporaine comporte un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique qui trouve son origine dans la question que Kant a posée dans son texte de l'*Aufklärung*.

C'est cette tradition critique qui pose la question: Qu'est-ce que c'est que notre actualité? Quel est le champ actuel des expériences possible? Foucault appelle cette tradition «une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes»³⁾ par rapport à l'Analytique de la vérité et il se place lui-même dans cette dernière tradition (Foucault considère qu'on peut y voir une lignée de Hegel à l'École de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber). Cette forme de pensée qui pose la question de l'actualité est autrement plus importante pour lui que l'Analytique de la vérité.

L'actualité, c'est premièrement le lieu temporel de notre vie quotidienne qui nous permet d'entrer en relation avec notre passé et notre futur. L'on peut dire que c'est aussi le lieu où des choses humaines, la société, la culture, l'art et la science se forment, se développent et s'enrichissent. Poser la question de notre

actualité, c'est non seulement s'interroger sur ces éléments concrets, mais aussi sur le rapport entre ces éléments et nous-mêmes: qu'est-ce qui se passe aujourd'hui? Qu'est-ce que c'est que l'actualité qui définit le moment de maintenant à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres? A l'intérieur de ce «maintenant», qu'est-ce que nous sommes en train de faire? Autrement dit, qu'est-ce que «nous» sommes? Que sommes-«nous» qui faisons partie de ce «maintenant» en vivant et en agissant dans la vie quotidienne? Donc, dans ce sens, l'ontologie du présent devient, comme Foucault le dit, l'ontologie du «nous-mêmes». La question de l'actualité, ce n'est rien d'autre que celle du «nous-mêmes».

Or, d'après Foucault, dans un autre texte de 1798, Kant essaie de trouver dans la Révolution française un signe du progrès infini de l'espèce humaine. C'est que, dit Kant, il y a «une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme»⁴⁾ tout autour de la Révolution. Il ne s'agit pas des systèmes et techniques rationnels de la politique produits par la Révolution, mais seulement des restes de l'Aufklärung. Ce qu'il faut observer plus précisément, c'est «l'enthousiasme» qui a développé l'idéal et fait progresser la Révolution et l'Aufklärung. En fin de compte, le signe de l'existence d'une cause, capable de soutenir à travers l'histoire le progrès constant de l'humanité, ne se trouve pas dans les résultats du progrès, mais dans les questions enthousiastes qui vont faire avancer le même processus d'achèvement de ces résultats. Les questions concernent l'actualité de ce moment-là et la font évoluer, si bien qu'elles vont nous faire avancer: nous essaierons, en posant ces questions, d'aller au-delà de l'actualité de ce moment-là, Foucault considérant la philosophie comme la science relative à ces questions:

[–] actualité qu'elle [la philosophie] interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même on voit que pour le philosophe poser la question de son appartenance à ce présent ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain «nous», à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité.⁵⁾

Il s'agit de la philosophie en tant que problématisation de l'actualité, qui est pour Foucault «une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire». C'est une pratique nous concernant et réalisée par nous-mêmes par le biais de la question de l'actualité. Ce que Kant prend en considération dans le texte sur l'Aufklärung, et ce que Foucault met également en lumière par la forme de philosophie qui trouve son origine dans le texte de Kant, c'est la question de l'appartenance de l'homme

à un certain «nous», à «un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité». Ainsi la question va formuler la pratique actuelle sous la forme philosophique de la pratique discursive.

Or, si «l'ensemble des activités humaines se projetant dans le futur» se définit comme «civilisation» en général,⁶⁾ «un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité» pourra précisément s'entendre sous le terme de «civilisation». Autrement dit, poser la question de notre appartenance à l'actualité, c'est poser la question de la civilisation; et Foucault considère cela comme l'objet de la pratique discursive. Maintenant, quels sont les liens qui nous attachent au lieu qui s'appelle civilisation? Comment est-ce que nous la comprenons, la constituons et la réalisons? D'après Foucault, la question de notre rapport avec la civilisation n'est pas du tout celle de «notre appartenance à une doctrine ou à une tradition» ou «à une communauté humaine en général», mais à «un certain nous», à un nous lié à la civilisation. Il ne s'agit pas d'un simple nous se traduisant par un assemblage de «je», et dans ce cas, que veut donc dire ce «certain nous» qui se rapporte à la civilisation? Là, il me semble entrevoir une thèse positive de la philosophie de Foucault, c'est-à-dire, un sens essentiel de sa théorie pratique. Éclaircir le sens de l'appartenance de chacun à un «certain nous». c'est comprendre le sens, dans le cadre de la philosophie de Foucault, de la pratique relative à la civilisation.

II

La théorie pratique relative à la civilisation, c'est-à-dire, l'affirmation par Foucault de notre actualité, bien qu'elle tire son origine d'un écrit de Kant, est explicitée dans sa critique de Kant, *Les Mots et Les Choses*. En général, ce livre est considéré comme un chef-d'œuvre en matière de philosophie du structuralisme français, et aussi comme le meilleur exemple d'anti-humanisme dans le grand courant de «*la pensée 68*». ⁷⁾ Cependant, je vais essayer d'y trouver une affirmation positive de la pratique de Foucault relative à l'actualité, et son aspect positif va être mis en évidence par sa critique de la philosophie kantienne.

Les Mots et Les Choses — une archéologie des sciences humaines — est une œuvre de l'histoire de la pensée qui se fonde sur une conception célèbre de l'*épistémè*. Dans la première partie de ce livre, Foucault critique de la structure de la philosophie classique représentée par Descartes, et dans la deuxième, il analyse la pensée du XIXe siècle en définissant la philosophie critique de Kant comme «analytique de la finitude». ⁸⁾ Au XIXe siècle, épistémologiquement l'homme apparaît à la fois comme sujet et objet du savoir. L'homme ne se dévoile pas seulement sous la forme d'un être vivant, d'instrument de production, d'un véhicule pour des mots qui lui sont préexistants, mais en tant que sujet de savoir, il se manifeste comme «finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète». ⁹⁾ Il s'agit d'explicitier les conditions de

la connaissance de l'homme, sujet de savoir.

Ce qui était en question chez Descartes, c'était des contenus de la représentation, et sa base se résolvait à l'évidence d'un cogito garantie par «Dieu» qui ne nous trompera jamais. Kant de son côté a reconsidéré les conditions de la connaissance humaine définissant la forme universellement valable de la connaissance humaine sans Dieu. Comme tout le monde le sait, chez Kant les formes a priori (le temps et l'espace) de la raison humaine constituent la base de la pertinence universelle de la connaissance de l'homme. Kant considérait qu'il fallait «que les synthèses empiriques fussent assurées ailleurs que dans la souveraineté du «Je pense». Elle devaient être requises là où précisément cette souveraineté trouve sa limite, c'est-à-dire dans la finitude de l'homme, — finitude qui est aussi bien celle de la conscience que celle de l'individu vivant, parlant, travaillant.»¹⁰⁾ L'homme est «fini» du fait que les conditions de sa connaissance sont définies par les formes a priori de la raison; mais à travers ces formes mêmes, l'homme atteint et assure la validité de son savoir. Ainsi, l'analyse de l'homme apparaissant au centre du savoir, c'est-à-dire, l'analyse du sujet transcendantal devient le thème central de la philosophie prédominante de Kant à Husserl, et généralement Foucault nomme les branches scientifiques visant à fonder philosophiquement les bases de l'existence humaine et qui, à leur tour, créent le fondement de ces sciences «Anthropologie»

Dans *Les Mots et Les Choses* Foucault attaque cette Anthropologie. Il estime que l'*Anthropologisation* du savoir est actuellement le plus grand danger intérieur du savoir. Depuis que Kant a fondé l'Anthropologie, les sciences humaines, particulièrement la philosophie moderne s'endorment du sommeil dangereux de l'Anthropologie, se ferment et se stabilisent en elles-mêmes. Foucault affirme tout comme Nietzsche sa distanciation par rapport de l'Anthropologie: pour rappeler une pensée «à ses possibilités les plus matinales, il n'y a pas d'autre moyen que de détruire jusqu'en ses fondements le «quadrilatère» anthropologique».¹¹⁾ Alors on peut dire que si «la découverte du Retour» figure bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme équivaldra au «retour du commencement de la philosophie».¹²⁾

Mais pourquoi est-ce que Foucault attaque l'Anthropologie fondée sur l'analytique de la finitude? Quelle signification donne-t-il à l'expression: l'Anthropologie est dangereuse?

Foucault définit la conception kantienne de l'homme de l'analytique de la finitude comme «un étrange doublet empirico-trancedantal». L'homme est le sujet de sa connaissance, mais il a besoin des conditions fondamentales de son savoir pour que sa connaissance soit juste, claire et évidente. Kant les a cherchées dans le *co-fonctionnement* entre les formes a priori de l'intuition (le temps et l'espace) et les formes a priori de la pensée (les catégories, autrement dit le concept de l'entendement pur). Grâce à ce *co-fonctionnement*, l'homme peut atteindre une connais-

sance sûre, et Kant n'a pas placé le lieu du fondement de la connaissance humaine, à l'extérieur de l'homme, mais à l'intérieur, c'est-à-dire que rien en dehors de lui ne lui garantira l'infailibilité de sa connaissance. Pour Descartes, Dieu était cette garantie. Dans la mesure où Dieu existe, son autorité garantira à l'homme une connaissance sûre, parce que Dieu ne nous trompera jamais. C'est pour cela que Descartes avait dû développer l'*Argument de l'existence de Dieu*. Pour lui, Kant estime que la base de la certitude de la connaissance humaine doit être établie à l'intérieur de l'homme et par lui. L'homme kantien est «un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance» et il s'agit de «mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle». ¹³⁾ L'homme est le lieu empirique qui rend cet empirisme possible. Fini par ses formes de penser, l'homme jouit du *pouvoir* de transcender ces contenus empiriques. Et là, Foucault pose les questions suivantes:

Mais à dire vrai, cette première découverte de la finitude est instable; rien ne permet de l'arrêter sur elle-même; et ne pourrait-on pas supposer qu'elle promet aussi bien ce même infini qu'elle refuse, selon le système de l'actualité? [-] Annoncée dans la positivité, la finitude de l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfinit. [-] C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, — si liée au destin de la pensée moderne — va se déployer: c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le retour de l'origine répéter son recul; c'est là que va s'affirmer à partir d'elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique. ¹⁴⁾

Foucault considère que même la phénoménologie de Husserl fait partie de l'Anthropologie: en phénoménologie, les contenus empiriques sont subsumés «dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale». ¹⁵⁾

Jürgen Habermas résume laconiquement cette situation difficile de la philosophie moderne:

La forme du savoir propre à la modernité est marquée par l'aporie suivante: le sujet connaissant, devenu autoréférent, s'extirpe des ruines de la métaphysique pour se consacrer, en ayant conscience des limites de ses forces, à un projet qui exigerait une force infinie. [-] Il est certain qu'elle [les sciences humaines] érigent par leurs exigences prétentieuses et jamais tenues, la façade dangereuse d'un savoir universellement valide derrière lequel se cache la réalité d'une pure volonté d'auto-domination par la connaissance. ¹⁶⁾

La structure autoréférentielle du sujet connaissant est, comme Habermas le dit, une grande aporie immanente aux formes modernes du savoir. C'est par lui-même que l'homme garantit la base de la certitude de sa connaissance sans aucune base à l'extérieur de lui. Tout contenu de son savoir pourra être certain et objectif, s'il est simplement garanti à l'intérieur de l'homme et par lui-même. Autrement dit, le fondement autoréférentiel ne nous autorise pas à affirmer la certitude absolue de notre connaissance. Parce que le sujet moderne ne trouve de certitude de sa connaissance qu'à l'intérieur de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'existe aucune base absolument sûre nulle part ailleurs. Bref, si l'on pousse cet argument jusqu'à l'extrême, tout est simultanément certain et incertain. De ce point de vue, même la phénoménologie de Husserl est, comme l'on a déjà vu, bien assise dans le système autoréférentiel du solipsisme, bien que Husserl l'ait créée pour faire de la philosophie une science stricte permettant d'atteindre une connaissance véritablement objective:

Il n'en reste pas moins que l'analyse du vécu est un discours de nature mixte; [-] Elle ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour transcendantal.¹⁷⁾

Il n'y a là que «le jeu interminable d'une référence redoublée»¹⁸⁾ entre l'empirique et le transcendantal.

III

Cet essai se donnant pour objectif l'analyse de la question de la pratique relative à l'actualité, je vais maintenant passer à la théorie pratique de Kant.

La structure fondamentale de la raison pure de Kant que l'on a examinée jusqu'ici apparaît bien évidemment et également dans sa théorie de la raison pratique. Après la publication de *La Critique de la Raison Pure*, pour répondre à la question «Ou'est-ce que l'homme doit faire alors?», Kant a avancé dans son analyse visant à montrer l'existence de lois morales et le rapport entre ces lois morales et la raison humaine. En 1785, Kant a déjà énoncé les idées majeures de la raison pratique dans *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, point d'émergence de *La Critique de la Raison Pratique*. Selon Kant, parmi tout ce qui est concevable dans le monde, et même en général hors du monde, «il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTÉ». ¹⁹⁾ Et la condition nécessaire pour être un sujet d'une volonté absolument bonne, c'est «l'autonomie», le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable. La moralité est donc «le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle possible par les maximes de cette

volonté. L'action qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est permise: celle qui ne le peut pas est défendue». ²⁰⁾ Là, l'hétéronomie de la volonté doit être sévèrement éliminée. «L'impératif catégorique» de Kant est l'impératif moral qui se fonde sur l'autonomie de cette volonté, si bien que cet impératif catégorique «doit donc faire abstraction de tout objet, en sorte que l'objet n'ait absolument aucune influence sur la volonté». ²¹⁾ Ainsi, la liberté kantienne et l'autonomie de la volonté morale qui ordonne d'agir comme si la maxime de toute action devait être érigée par la volonté en loi universelle de la nature, sont une seule et même chose. Et le principe de la validité universelle et objective des lois morales est tout à fait impossible à expliquer à l'homme:

Ainsi, aucune déduction, aucun effort de la raison théorique, spéculative ou aidée par l'expérience (*empirisch unterstützten*) ne peuvent prouver la réalité objective de la loi morale; par conséquent, si même l'on voulait renoncer à la certitude apodictique, cette réalité ne pourrait être confirmée par expérience et prouvée ainsi *a posteriori*, et cependant elle se soutient par elle-même. ²²⁾

Expliquer le principe de la validité universelle des lois morales, c'est «précisément le problème que nous ne pouvons résoudre» et «la limite extrême de toute investigation morale». ²³⁾ Mais cependant «pour la mesure de notre jugement moral, [–] la raison seule fournit les principes objectifs». ²⁴⁾

L'impossibilité d'expliquer empiriquement le principe de la validité universelle des lois morales indique non seulement la finitude de l'homme, mais aussi l'existence d'une vérité absolue des lois morales, indépendantes de l'expérience humaine. En accordant son action à ces lois morales, autrement dit en profitant du pouvoir des lois, l'homme peut donner un fondement universel et absolu à son action. Or, puisque seule la raison fournit les principes objectifs de l'existence des lois morales, l'homme justifiera son action vraiment par lui-même. Il le fera en faisant reculer les lois morales, a priori insaisissables par la raison, en s'appuyant néanmoins sur cette dernière.

En somme, tout est axé sur l'a priori de la raison. L'homme kantien, pour sa part, atteint la souveraineté de sa finitude par l'intermédiaire de l'a priori de la raison, et doit aussi pratiquer, en tant qu'être majeur et autonome du monde, l'impératif catégorique en éliminant l'Autre. Sa structure essentielle est également celle de «l'autoréférence», et là s'accomplit l'achèvement de la structure propre à la philosophie de la conscience de soi moderne. Il est difficile de trouver, dans la forme du cogito moderne, la *socialité* de l'homme, c'est-à-dire le caractère de l'homme comme être social. D'un point de vue extrême, tout rapport de la volonté humaine avec le monde est extirpé, du fait de sa mauvaise influence sur le juge-

ment moral de la raison, c'est-à-dire de l'hétéronomie de la volonté, et tout doit être pratiqué selon l'impératif catégorique défini par a priori. Ce qu'on appelle «l'Autre»——avec qui «je» coexiste en formant ensemble cette société——ce n'est qu'un simple objet à éliminer pour «la conscience de soi» autoréférentielle. Est-ce qu'il est vraiment possible de dire que la pratique de l'impératif catégorique de Kant, rendue possible par l'élimination de l'Autre, diffère de la pratique arbitraire et égocentrique de la pensée européenne moderne? Est-il aussi possible qu'il existe un état idéal de vide absolu sans «l'Autre» dans la société réelle?

IV

Kant prenait toujours en considération la connaissance et la pratique du «je». Le pouvoir du «je», première personne du singulier, est extraordinaire et invincible: la philosophie moderne, surtout celle de Kant, tente de résoudre les questions du fondement philosophique des choses humaines, entre autres le monde, la société, la connaissance et la pratique, en partant seulement du «je», et en se plaçant dans ce cadre. Mais comme on l'a déjà vu, il en résulte inévitablement que cette tentative devient «autoréférentielle». Ce que le «je» ne pourra jamais rencontrer tant qu'il restera à l'intérieur du «moi-même», c'est précisément «l'Autre» (que Foucault nomme «l'impensé»): depuis longtemps l'Autre «n'a jamais été réfléchi pour lui-même sur un mode autonome». ²⁵⁾ Jusqu'à présent, l'Autre a été réfléchi seulement pour le «je». Tous les problèmes inhérents à la modernité peuvent se résumer par l'*absence de l'Autre*. L'Autre est de toute façon, «l'inépuisable doublure qui s'offre au savoir réfléchi comme la projection brouillée de ce qu'est l'homme en sa vérité, mais qui joue aussi bien le rôle de fond préalable à partir duquel l'homme doit se rassembler lui-même et se rappeler jusqu'à sa vérité» ²⁶⁾ Et Foucault propose la reprise de l'Autre en conclusion:

La question n'est plus: comment peut-il se faire que l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires? [...] puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être; non plus de la nature mais de l'homme; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas. ²⁷⁾

D'abord, ce que Foucault a remarqué, c'était «un certain nous», et comme on l'a déjà vu précédemment que ce certain nous n'était réalisable qu'avec l'Autre. Un certain «nous», c'est-à-dire un «nous» qui se rapporte à l'actualité et qui interroge l'actualité, pas un simple assemblage de «je», mais un *paradigme* constituant le fondement d'une nouvelle subjectivité qui franchira «la conscience de soi» du

solipsisme, et fera entrer l'Autre dans la pensée et pratiquer la pensée pour l'Autre. Donc, la question de «mon» appartenance à un «nous» relatif à un ensemble culturel caractéristique de «ma» propre actualité, c'est celle de «mon» appartenance à un lieu où l'on extirpera la conscience de soi du solipsisme et où l'on affirmera positivement son rapport avec l'Autre. Bref, c'est viser à pratiquer la participation de notre subjectivité au lieu où le «je» pourra rencontrer l'Autre et aussi le «moi-même», qui est fondamentalement lié à l'existence de l'Autre: Par le biais de la question de l'actualité, la forme de la philosophie contemporaine apparaît dans le paradigme de ce «nous», comme une pratique discursive qui nous fera avancer vers la civilisation.

NOTES

- 1) *Un cours inédit de Michel Foucault*, Magazine Littéraire, mai, 1984, Paris.
- 2) Ibid., p. 35.
- 3) Ibid., p. 39.
- 4) Ibid., p. 38.
- 5) Ibid., p. 35.
- 6) Hiroshi Saitoh, *Bunmei eno toi* (littéralement, *Les Questions à la Civilisation*). Tokai Daigaku Shuppankai, 1979, Tokyo.
- 7) Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard. 1985. Paris.
- 8) Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses, une archéologie des sciences humaines*. Gallimard. 1966. Paris. p. 323.
- 9) Ibid., p. 326
- 10) Ibid., pp. 351-352.
- 11) Ibid., p. 353.
- 12) Ibid., p. 353.
- 13) Ibid., p. 329
- 14) Ibid., pp. 325-326.
- 15) Ibid., p. 352
- 16) Jürgen Habermas, *Une flèche dans le temps présent (Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart-Zu Foucaults Vorlesung über Kants «Was ist Aufklärung»*. 1986), traduction française de Christian Bonchindhomme. Critique, 471-472, 1986, Paris. p. 798.
- 17) *Les Mots et Les Choses*. p. 332:
- 18) Ibid., p. 327.
- 19) Emmanuel Kant, *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1785), traduction française de Victor Delbos. Librairie Philosophique J. VRIN, 1980, Paris. p. 55.
- 20) Ibid., p. 119.
- 21) Ibid., p. 121. J'insiste particulièrement sur les phrases en italique.
- 22) Kant, *La Critique de la Raison Pure (Kritik der praktischen Vernunft*. 1788), traduction française de François Picavet. Presses Universitaires de France, 1943, Paris. p. 47.
- 23) *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. p. 148.
- 24) Ibid., p. 145.
- 25) *Les Mots et Les Choses*. pp. 337-338.
- 26) Ibid., p. 338.
- 27) Ibid., p. 334.