



HAL
open science

Homme, société et pouvoir : lecture foucauldienne de l'humanisme kantien

Aristide Owono Essono

► **To cite this version:**

Aristide Owono Essono. Homme, société et pouvoir : lecture foucauldienne de l'humanisme kantien. Philosophie. Université de Picardie Jules Verne, 2021. Français. NNT : 2021AMIE0011 . tel-03775580

HAL Id: tel-03775580

<https://theses.hal.science/tel-03775580>

Submitted on 12 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Ecole doctorale en Science de L'Homme et de la Société (ED-555)

Laboratoire CHSSC (EA-4289)

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

Discipline : Philosophie

Intitulé de la thèse :

Homme, société et pouvoir.

Lecture foucauldienne de l'humanisme kantien.

Présentée et soutenue par

Aristide OWONO ESSONO.

Sous la direction du **Professeur Jean-Claude DUPONT.**

Thèse soutenue publiquement le **25 janvier 2021** devant un jury composé de :

- M. **Paolo QUINTILI**, Professeur, Université Tor Vergata, Rome, Italie. (**Rapporteur**).
- M. **Philippe HUNEMAN**, Directeur de recherche, CNRS. (**Rapporteur**).
- M. **Jean-Claude DUPONT**, Professeur, Université de Picardie Jules Verne, Amiens.
- Mme. **Estelle FERRARESE**, Professeure, Université de Picardie Jules Verne, Amiens.
- M. **Jean-Rodrigue-Elysée EYENE MBA**, Maître de Conférences, Université Omar Bongo de Libreville, Gabon.

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Emmanuel Kant.

« Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. [...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre passée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable. »

Michel Foucault.

Dédicaces

A ma regrettée bien aimée Camille ANGONO MINDOUMA MVE.

A mon défunt père Dominique ESSONO ANVENE.

A ma défunte petite sœur Marie-Dominique MENGUE ESSONO.

Que Dieu vous accorde sa pleine miséricorde !

Remerciements

Je tiens à adresser mes sincères remerciements au **Professeur Jean-Claude DUPONT**, qui a accepté de m'encadrer tout au long de cette thèse et qui n'a jamais cessé de manifester un vif intérêt pour la bonne réalisation de celle-ci. Même dans mes heures les plus sombres, le **Professeur DUPONT** a toujours trouvé le moyen de m'encourager afin que je n'abandonne pas complètement ce travail de recherche. Ainsi, pour sa bienveillance, ses intuitions brillantes, sa patience et sa disponibilité, je tiens solennellement à lui exprimer toute ma reconnaissance.

Mes remerciements vont également à l'endroit du laboratoire **CHSSC (EA-4289)** et à l'**Ecole Doctorale en Science de l'Homme et de la Société (ED-555)** de l'**Université de Picardie Jules Verne** pour l'encadrement, le dynamisme et l'efficacité qu'ils ont déployés tout au long de ma formation.

Je tiens à exprimer une affection toute particulière pour deux personnes qui ont largement contribué à la réalisation de ce travail de recherche et qui malheureusement nous ont quitté beaucoup trop tôt. Il s'agit de ma regrettée bien aimée **Camille ANGONO MINDOUMA MVE**, une compagne exemplaire, qui a toujours fait preuve d'un soutien indéfectible, et mon défunt père **Dominique ESSONO ANVENE** pour ses précieux conseils, sa disponibilité et son expérience. Deux personnes chères, sans qui ce travail n'aurait jamais été possible.

J'exprime ma profonde gratitude à **Fructuoso Mituy, Stéphane Essono, Rodolphe Edou Nkoghe, Cédric Nguéma, Gerald Ndong, Amed Mekome, Antoine Borugh, Fortune Mendome, Myrna Bengone, Ursula Minkue, Anne Bikia, Florine Anvene, et Sartre Nongo**, qui se sont particulièrement impliqués dans ce travail à des degrés divers (remarques constructives, encouragements, soutiens financiers, etc.).

J'adresse également des remerciements à ma mère **Marie-Louise MENGUE ASSOUMOU**, à l'ensemble de ma famille et à mes amis qui ont toujours cru en moi et n'ont jamais cessé de m'encourager.

Pour finir, je tiens à remercier l'ensemble des enseignants du département de philosophie de l'**Université Omar Bongo de Libreville**, et en particulier Monsieur **Jean-Rodrigue-Elisée Eyene Mba**, qui ont suscité en moi la passion pour les travaux de recherches philosophiques.



Ecole doctorale en Science de L'Homme et de la Société (ED-555)

Laboratoire CHSSC (EA-4289)

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

Discipline : Philosophie

Intitulé de la thèse :

Homme, société et pouvoir.

Lecture foucauldienne de l'humanisme kantien.

Présentée et soutenue par

Aristide OWONO ESSONO.

Sous la direction du **Professeur Jean-Claude DUPONT.**

Thèse soutenue publiquement le **25 janvier 2021** devant un jury composé de :

- M. **Paolo QUINTILI**, Professeur, Université Tor Vergata, Rome, Italie. (**Rapporteur**).
- M. **Philippe HUNEMAN**, Directeur de recherche, CNRS. (**Rapporteur**).
- M. **Jean-Claude DUPONT**, Professeur, Université de Picardie Jules Verne, Amiens.
- Mme. **Estelle FERRARESE**, Professeur, Université de Picardie Jules Verne, Amiens.
- M. **Jean-Rodrigue-Elysée EYENE MBA**, Maître de Conférences, Université Omar Bongo de Libreville, Gabon.

Résumé

Depuis son apparition au monde, l'homme a toujours placé les dieux au centre de son existence. C'est auprès des dieux qu'il trouvait un juste équilibre entre la gestion de ses craintes existentielles et sa volonté permanente de comprendre les mécanismes de l'univers. Mais, ce théocentrisme va être ébranlé car l'histoire de l'humanité est profondément marquée par la destitution des dieux au profit de l'homme, c'est l'avènement de l'*anthropocentrisme*, attitude qui place l'homme au centre de tout. Et plus-tard, cet anthropocentrisme philosophique donnera naissance à ce que l'on appelle aujourd'hui l'*humanisme*, qui se manifeste lui aussi par un profond amour et un respect inconditionnel pour tout ce qui se rapporte à la dignité humaine en général.

Emmanuel Kant (1724-1804) est l'une des plus grandes figures incontournables de ce courant humaniste, il va sublimer au plus haut point la nature humaine. En effet, grâce à un usage rigoureux et méthodique de la raison (pure et pratique), l'humanisme rationaliste de Kant a l'ambition de faire de l'homme un être absolument libre et autonome, vertueux, créateur et possesseur du savoir (ou de la vérité), architecte de l'évolution des sociétés. En somme, on a l'impression qu'il entreprend toujours tout dans l'intérêt de l'humanité. Cependant, **Michel Foucault** (1926-1984) va entreprendre une déconstruction radicale du *sujet kantien* malgré les nobles capacités qu'on lui accorde. En réalité, Foucault va critiquer l'humanisme kantien dans son ensemble à cause de l'importance qu'il accorde à l'homme. Ainsi, pour le bien de tous, le philosophe français pense que « *la mort de l'homme* » devient une exigence absolue.

Cette attitude hostile nous amène à nous interroger sérieusement sur les fondements véritables de l'humanisme. En effet, en quoi l'homme représente-t-il un danger ? Doit-on admettre que l'humanisme ne nous est plus utile aujourd'hui ? Et si nous nous détournons de l'homme, alors vers quoi faut-il se tourner ?

A ce stade, il devient alors impératif de procéder à une analyse de la démarche zététique de Foucault afin de comprendre ses réelles intentions. Mais surtout, cette confrontation théorique qu'il entreprend avec Kant nous permettra de mener des réflexions autour des enjeux contemporains de l'humanisme à l'ère de la postmodernité.

Mots clés :

**Autonomie – Biopouvoir – Citoyenneté – Déraison – Devoir– Dignité – Ethique –
Gouvernementalité – Humanisme – Identité – Société– Vie**

Abstract

Since his appearance in the world, man has always put the gods at the center of his existence. It was with the gods that he found the right stability between managing his existential fears and his constant desire to understand the laws of the universe. But, this theocentrism will be broken because the history of humanity is deeply marked by the destitution of the gods for the benefit of man, it is the advent of anthropocentrism, an attitude that puts man at the center of all. And later, this philosophical anthropocentrism will give birth to what is today called humanism, which also manifests itself in a deep love and unconditional respect for all that relates to human dignity in general.

Emmanuel Kant (1724-1804) is one of the greatest essential figures of this humanist current, he will sublimate human nature at its peak. Indeed, with a rigorous and methodical use of reason (pure and practical), Kant's rationalist humanism has the ambition to make man an absolutely free and autonomous being, virtuous, creator and possessor of knowledge (or of truth), architect of the evolution of societies. Ultimately, one gets the impression that he always does everything in the interests of humanity. However, **Michel Foucault** (1926-1984) will undertake a radical deconstruction of the Kantian subject despite the great capacities that he has. In fact, Foucault will criticize Kantian humanism as a whole because of the importance he gives to man. Thus, for the good of all, the French philosopher believes that "the death of man" becomes an absolute requirement.

This hostile attitude leads us to seriously question the true foundations of humanism. Indeed, why is man a danger? Should we admit that humanism is no longer useful to us today? And if the man is no longer important, what should he be replaced by?

At this stage, it becomes imperative to proceed to an analysis of Foucault's zetetic approach in order to understand his real intentions. Essentially, this theoretical confrontation that he undertakes with Kant will allow us to reflect on the contemporary issues of humanism in the era of postmodernity.

Keywords :

**Autonomy – Biopower – Citizenship – Madness – Duty– Dignity – Ethics –
Governmentality – Humanism – Identity – Society – Life**

SOMMAIRE

Introduction Générale	p12.
<i>Première partie</i>	
L'humanisme rationaliste de Kant expliqué et analysé avec Michel Foucault	p24.
<i>Chapitre premier</i>	
Les principes fondamentaux de l'humanisme kantien.	p27.
I. « Qu'est-ce que l'homme ? » Investigations kantienne autour de sa particularité	p28.
II. L'homme et son rapport à la vérité, au beau et à l'absolu	p40.
III. Concepts fondamentaux de l'humanisme moral de Kant : les principes de moralité	p52.
IV. Citoyenneté, nationalisme et patriotisme : leurs rapports aux valeurs humanistes kantienne	p74.
<i>Chapitre II</i>	
Héritage et influences du kantisme dans la trajectoire philosophique et scientifique de Michel Foucault	p101.
I. Conditions d'émergence d'une « Attitude critique »	p102.
II. Du devoir de vérité à la « <i>Parrêsia</i> »	p109.
III. De l'inconditionnel respect de la dignité humaine	p113.
IV. L'autonomie du sujet comme élément central de la pensée kantienne et foucauldienne	p114.
V. De la critique de la raison pure à la critique de la raison gouvernementale	p115.
<i>Chapitre III</i>	
Analyses et critiques foucauldienne des principes humanistes du rationalisme kantien.	p120.
I. A propos de l'humanité en nous. Réflexions sur les fondements de la condition humaine.	p121.
II. Le statut de l'homme dans les jeux de vérité et de pouvoir	p136.
III. Morale d'ouverture ou solipsisme radical ? Les dérives du rigorisme humaniste d'Emmanuel Kant	p140.
IV. L'humanisme socio-politique de Kant à la lumière de Foucault : genèse d'une indignation sociale progressive	p154.
Conclusion de la première partie	p157.

Deuxième partie

Réfutation radicale ou appel à penser l'humanisme autrement ?

Réhabilitation de la pensée foucauldienne. p160.

Chapitre premier

Existe-il un humanisme foucauldien ? L'homme et sa place exacte dans le monde p163.

I. Le problème identitaire de la pensée foucauldienne p164.

II. Structuraliste dévoué ou humaniste véritable ? Foucault, sa pensée profonde p188.

Chapitre II

Postérité, limites et controverses autour de la pensée foucauldienne p233.

I. La « *Foucaultmania* » comme phénomène de mode dans les sciences humaines et sociales p235.

II. La pensée foucauldienne à l'épreuve des critiques p243.

Chapitre III

Contributions théoriques et pratiques des antinomies conceptuelles chez Kant et Foucault. Analyse des enjeux contemporains de l'humanisme à l'ère de la postmodernité. p267.

I. L'analytique du pouvoir : vivre, résister et s'émanciper au sein des Etats de droit actuels p269.

II. Vers une esthétique de l'existence pratique : de la découverte de soi à l'amour de la vie p283.

III. L'urgence de redynamiser « *l'amour de l'homme* », un devoir inconditionnel
pour tous aujourd'hui. p296.

Conclusion de la deuxième partie p317.

Conclusion Générale p324.

Bibliographie p331.

Index des auteurs p346.

Table des matières p349.

Homme, Société et Pouvoir.
Lecture foucauldienne de l'humanisme kantien.

Introduction générale

Lorsqu'on analyse attentivement les conditions d'émergence de la philosophie en tant qu'art de mener un raisonnement critique et rationnel, on se rend compte que l'homme accordait avant tout une importance capitale à l'*Arché* (ou encore *Arkhè*) qui désigne l'élément constitutif de toute chose ou simplement l'élément à l'origine de l'univers.

En effet, l'homme souhaitait comprendre et expliquer les raisons de son existence mais plus que tout il voulait comprendre le monde et les lois naturelles qui le régissent. Au regard des insuffisances et incohérences relatives aux mythes cosmogoniques, les premiers philosophes ont décidé de pleinement s'investir dans la quête de l'**Arché** ou l'**Être** afin d'établir une connaissance rationnelle et davantage pertinente du monde dans lequel nous vivons.

C'est sous le terme « **Présocratiques** » que ces premiers philosophes sont désignés, et la particularité de ces derniers réside essentiellement dans le fait qu'ils désignent presque tous un élément naturel comme source de la vie pouvant justifier tout ce qui est et existe. C'est pourquoi ils étaient davantage considérés comme des physiologues ou même des physiciens. Et parmi les plus célèbres, on retrouve **Thalès** (-625 à -546) qui désigne l'eau comme élément constitutif de toute chose, ensuite nous avons **Anaximène** (-585 à -525) qui établit l'air comme fondement de l'univers, **Pythagore** (-580 à -495) quant à lui explique que c'est le nombre qui est au centre de tout, **Héraclite d'Ephèse** (-544 à -480) choisit le feu en raison de son caractère dynamique, **Empédocle** (-490 à -430) pense que ce sont les quatre éléments à la fois (l'eau, la terre, le feu, l'air) qui sont à l'origine du monde, et enfin **Leucippe** (-500 à -420) et **Démocrite** (-460 à -390) qui désignent l'atome comme l'élément naturel qui est au fondement de tout ce qui existe.

Autant d'exemples qui démontrent suffisamment qu'après la destitution théorique des dieux en tant qu'êtres créateurs et organisateurs du monde, l'homme a simplement procédé au remplacement de ces derniers par des éléments naturels et donc observables afin d'avoir une conception plus cohérente du monde.

Et sous ce rapport, on comprend bien que l'homme, en tant que substance pensante, n'était pas encore au centre des réflexions philosophiques dans la mesure où il ne représentait rien à côté des investigations pouvant permettre de comprendre l'ordre du cosmos. Autrement dit, la quête de l'Être avait une priorité absolue sur toutes les questions relatives à l'homme. Cependant, avec **Socrate** (-470 à -399) nous allons assister à une rupture radicale de paradigme.

En effet, Socrate va complètement renverser l'ordre des choses et fera de l'homme le point de départ de toute activité philosophique. On se souvient bien de sa célèbre injonction « *connais-toi toi-même* » qui en soi nous explique qu'avant d'aspirer à toute connaissance des choses qui nous sont extérieures, il est impératif de prendre connaissance de la réalité de son être. Ainsi, le point de départ de toute activité philosophique chez Socrate consiste d'abord et avant tout à prendre conscience de ce que nous sommes sur le plan physiologique, intellectuel et bien sûr spirituel.

Socrate pose alors les bases de ce que l'on désignera plus-tard comme étant l'anthropocentrisme philosophique, c'est-à-dire le fait de placer l'homme au centre des réflexions philosophiques.

Après Socrate, de nombreux philosophes ont commencé à accorder une importance considérable à l'homme. On peut par exemple évoquer le cas d'**Epicure** qui, à travers sa philosophie du bonheur tente de débarrasser l'homme de ses angoisses existentielles concernant les dieux et même la mort. On va progressivement commencer à s'intéresser à tout ce qui contribue à la dignité de l'être humain car au final on s'est rendu compte qu'il représentait un être particulièrement digne d'intérêt. Et c'est donc à partir de cet anthropocentrisme philosophique que nous sommes peu à peu parvenus à ce que l'on appelle aujourd'hui l'**humanisme**.

Il existe plusieurs philosophies humanistes toutes aussi intéressantes et pertinentes les unes que les autres, mais l'une d'elles retient particulièrement notre attention du fait de son originalité et de la place primordiale qu'elle accorde à l'homme. Il s'agit de l'humanisme rationaliste d'**Emmanuel Kant** (1724-1804). Ce philosophe allemand va développer une conception de la dignité humaine qui se distingue fortement de ce que nous proposent les autres philosophes humanistes. Toutefois, c'est aussi en raison de cette particularité que l'humanisme kantien recevra de nombreuses critiques acerbes faisant état de son caractère rigide, autoritaire et même trompeur. Et parmi toutes ces critiques, on retrouve notamment celle de **Michel Foucault** (1926-1984) qui est visiblement en désaccord avec les fondements de l'humanisme kantien. A partir de là, il paraît alors intéressant de rendre compte de la quintessence de l'humanisme rationaliste de Kant à partir de la critique foucauldienne de celui-ci afin de véritablement saisir les enjeux relatifs aux questions de la dignité humaine.

Mais par souci de méthode, avant d'aborder concrètement cette problématique qui nous intéresse, il convient avant tout de répondre à une question essentielle : *qu'est-ce que l'humanisme ?*

En effet, nous pensons qu'avant de sérieusement nous intéresser à la critique foucauldienne de l'humanisme kantien et les implications philosophiques qui en découlent, il est nécessaire de passer en revue les différentes grandes étapes de l'humanisme en général, jusqu'à son déclin pleinement assumé par de nombreux penseurs. Cette démarche nous permettra de mieux comprendre cette scission qui oppose Emmanuel Kant et Michel Foucault.

On peut sans conteste affirmer que l'humanisme constitue une notion fondamentale, un pilier de notre culture intellectuelle, il incarne toutes les différentes exigences morales relatives à la préservation de tout ce qui contribue à la grandeur de l'homme. Il s'agit d'un mouvement qui repose sur de nombreux principes et qui impose des normes telles que l'élévation inconditionnelle de l'homme, le respect de la liberté (de penser, d'agir, ...), le respect de la dignité humaine, l'optimisme vivifiant et rassurant à propos du progrès de l'humanité sous ses différentes formes, une ferme volonté d'éduquer et d'instruire l'homme, une croyance dans les capacités intellectuelles et physiques du sujet, l'ouverture à l'autre et à la diversité culturelle, etc.

En occident et presque partout dans le monde, l'homme a constitué le centre de toutes les attentions sur le plan intellectuel, artistique, moral, politique, spirituel, etc. On tente d'établir les conditions d'émergence de ce dernier, sa nature profonde et sa place au sein de ce vaste univers. Cet être à la constitution particulière fascine énormément.

L'humanisme désigne ainsi cette attitude morale et intellectuelle qui accorde une priorité absolue au respect inconditionnel de tout ce qui participe au caractère sacré de l'homme. Ce mouvement soutient essentiellement l'idée que parmi les êtres vivants, l'homme du fait de sa nature est nettement au-dessus de tous. Plus exactement, « *on appelle humanisme, au sens le plus précis et inclusif à la fois, toute démarche théorique ou pratique qui met l'être humain et son progrès au centre de sa préoccupation. Plus précisément, l'humanisme est le caractère de toute pensée et de toute action inspirée par l'admiration et l'amour pour l'être humain, et qui inspirent à leur tour cette admiration comme cet amour.*¹ » Mais il est aussi important de retenir que « *l'humanisme ne manifeste pas seulement une admiration et un amour pour l'homme mais aussi le souci de le faire grandir. L'humanisme est une pédagogie de l'humanisation, qui part du principe que l'homme est encore à venir et qu'il faut tout faire pour stimuler la croissance morale, intellectuel et spirituelle de l'humanité.*² » En effet, les humanistes entretiennent l'idée que notre humanité ne s'est pas encore pleinement développée. C'est à travers les pratiques morales, l'éducation, l'instruction, les croyances, les sciences, etc. que nous nous inscrivons dans l'actualisation permanente de notre être véritable.

Aussi, selon **Emmanuel Lévinas** (1906-1995), la pensée humaniste ne s'épuise pas dans l'amour de l'homme en tant qu'amour de soi-même, cet amour s'extériorise et va surtout vers autrui, cet autre moi. Il est impératif sous ce rapport, de savoir se mettre à la place de l'autre. Éprouver ses souffrances, ses peines, etc.

Il est possible d'identifier de nombreux courants humanistes faisant état de la supériorité originelle de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. On peut entre autres évoquer **l'humanisme religieux**, **l'humanisme antique**, celui de la **Renaissance** et **l'humanisme moderne**.

Ainsi, l'une des premières déclinaisons de la pensée humaniste consiste à accorder une substance ou une origine divine à l'existence humaine. L'humanisme religieux établit un rapport ontologique entre le vivant et la divinité, l'homme et le divin, au point où l'un (l'humain) est engendré à l'image de l'autre (Dieu) qui en tout point lui est infiniment supérieur. Ici donc, le principe de la dignité humaine repose sur le fait qu'il y a en nous quelque chose de divin et de sacré qu'il faut éviter de profaner. La correspondance intrinsèque de notre nature profonde et celle du créateur de l'univers justifie le caractère majestueux de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. A cause de l'essence divine de son existence, l'homme dispose alors d'une dignité que l'on ne retrouve chez aucun autre vivant. Pour cette raison, il mérite beaucoup d'attention, d'amour et de respect inconditionnel.

Ensuite, nous avons l'humanisme antique qui à la fois emprunte des principes à l'humanisme religieux et se veut tout de même rationnel. Les grecs entretenaient des rapports assez particuliers avec les divinités dans le sens où ils affirmaient que les dieux existent, mais qu'ils ont accordé à l'homme le pouvoir de choisir l'existence la plus convenable en accord avec les principes qu'il se donne. En effet, on retrouve un peu cette démarche chez **Socrate**, **Platon**, **Epicure**, etc. ces derniers affirment bien l'existence des dieux, mais pensent en même temps qu'ils ne doivent en aucun cas constituer le centre absolu de notre existence car en réalité « *l'humanité aurait une affinité essentielle et secrète avec les dieux, et elle aurait eu le privilège exclusif dans l'univers des êtres créés d'avoir été créée libre.*³ » Platon établit une origine divine de l'humanité en nous, et nous explique que notre arrivée

¹ Abdenour Bidar, *Histoire de l'humanisme en occident*, Paris, Armand Colin, Le temps des idées, 2014, p24-25.

² Ibid.

³ Abdenour Bidar, op.cit., p106.

au monde s'accompagne d'un oubli mécanique et naturelle, une sorte de barrière spirituelle qui nous empêche de nous souvenir de notre existence en tant que substance divine. Ce n'est que par la pratique récurrente d'une spiritualité rigoureuse et méthodique que l'on accède à ces souvenirs enfouis profondément en nous, il s'agit de la *réminiscence*. L'immortalité de l'âme pourrait donc expliquer ou justifier la nature divine de ce sur quoi se fonde la réalité de notre être. Ainsi, « *Platon préconise des pratiques très concrètes d'éveil intérieur, de reprise de conscience de notre potentiel divin.*⁴ » Platon ne s'inscrit pas simplement dans une théorisation de la nature humaine mais propose véritablement des expériences de pensée ou expériences spirituelles afin de parvenir à une réappropriation de ce que nous avons perdu. Alors, il faut simplement comprendre qu'en fait « *l'humanisme antique commande à l'être humain de devenir ce qu'il est, de redevenir ce qu'il fut (réminiscence) ou ce qu'il est en profondeur et en réalité.*⁵ »

Au-delà de la quête de cet être supérieur secrètement scellé en nous, il ne faut surtout pas oublier que l'autre spécificité de l'humanisme antique réside dans la recherche du bonheur. On retrouve essentiellement cette approche chez les épicuriens et les stoïciens. Ces derniers nous enseignent qu'il faut se soumettre à la nécessité, mais qu'en plus il faut accepter notre condition de mortel. La mort ne doit plus constituer un obstacle à la paix de l'âme. Il ne faut plus la craindre. Et à ce titre Epicure nous enseigne justement le précepte suivant : « *Accoutume-toi à considérer que la mort n'est rien pour nous, puisque tout bien et tout mal sont contenus dans la sensation ; or la mort est privation de sensation.*⁶ » Il n'est plus du tout question pour l'homme d'aspirer à l'immortalité. L'impératif consiste désormais à mettre en place des pratiques rationnelles et efficaces permettant de mener une vie bienheureuse. C'est pourquoi on constate qu'« *à l'intérieur même de l'humanisme antique, on est ainsi progressivement passé d'un humanisme métaphysique à un humanisme plus psychologique : la grandeur de l'homme n'est plus de dépasser sa condition mortelle mais de vivre sans se laisser troubler par l'idée de la mort.*⁷ »

L'humanisme de la Renaissance quant à lui essaie d'aborder de plusieurs manières différentes le fondement de la sacralité inhérente à la nature humaine. Certains estimeront que la dignité de l'humain est relative à son degré d'éducation et d'intellect, pour d'autres, l'humanité en nous résulte d'un perfectionnement permanent qui ne connaît pas de fin. Mais, le fil d'Ariane qui nous guide à travers le déferlement d'érudition qui constitue la particularité de l'humanisme de la Renaissance réside dans l'idée principale que la dignité de l'homme est quelque chose qui se construit, autrement dit, nous ne naissons pas homme mais nous le devenons progressivement. Et ce n'est que par l'instruction, l'éducation et la méditation que le sujet devient davantage humain. C'est donc la raison pour laquelle « *l'éducation, la morale, la culture, doivent avoir pour premier objet de nous aider à approfondir notre humanité, à nous humaniser en cultivant et améliorant nos qualités humaines. L'éducation doit ainsi viser, de façon prioritaire vis-à-vis de tous ses autres objectifs, à nous faire devenir plus humains en nous rendant altruistes, plus droits, plus sages, plus créatifs, plus épris de justice, de beauté et de vérité, plus sensibles aux mystères de la nature humaine et de l'univers.*⁸ » L'humanisme de la Renaissance nous enseigne donc que c'est par l'éducation que nous actualisons l'humanité en nous.

Cet humanisme croit fermement que l'homme dispose de capacités quasiment illimitées. Sur ce point, on peut affirmer en toute légitimité que l'humanisme de la Renaissance a connu son apogée

⁴ Ibid., p110.

⁵ Ibid., p119.

⁶ Epicure, *Lettre à Ménécée*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009, p45.

⁷ Abdenour Bidar, op.cit., p124.

⁸ Abdenour Bidar, op.cit., p157.

avec **Pic de la Mirandole** (1463-1494) à travers sa conception de l'humain qu'il désignait comme « *l'être qui peut tout être c'est-à-dire qui peut se créer lui-même aussi bien sublime ou misérable, Dieu ou diable, ange ou bête...* »⁹ Il appartient ainsi à l'homme de choisir la réalité de son être. Les capacités illimitées de l'homme chez Pic de la Mirandole reposent sur un fondement à la fois théologique et philosophique. En effet, dans son *Traité de la dignité de l'homme* (*Oratio de hominis dignitate*), Pic de la Mirandole nous dit que Dieu n'a volontairement pas restreint les possibilités offertes à l'humanité. Il a engendré l'homme afin que ce dernier choisisse la place qu'il veut occuper dans l'univers, afin qu'il décide librement d'être ce qu'il veut. Aucune restriction ne bride notre humanité, il n'y a donc aucune nature humaine prédéfinie qui s'impose à tous.

Et enfin, nous avons l'humanisme moderne qui n'est pas si lointain et qui d'ailleurs sera beaucoup au centre de nos investigations. La particularité de cet humanisme réside dans son aspect moins métaphysique et théologique, pour davantage élaborer une approche moraliste, politique et juridique de la dignité humaine. Pour certains, on peut simplement résumer l'humanisme moderne à partir du projet cartésien visant à établir l'homme comme maître et possesseur de la nature. Nous avons par exemple **Rousseau** qui met en avant la perfectibilité permanente de l'homme qui ne cesse de progresser, de s'améliorer et c'est ce caractère qui le distingue des autres êtres vivants. Aussi, le philosophe français insiste énormément sur l'éducation et la moralisation de l'homme. De façon générale on assiste à une conception égalitaire et naturelle de la dignité humaine. Tous les hommes disposent universellement d'une dignité similaire. Cet humanisme met également en avant le principe de l'autonomie de la pensée. C'est pourquoi on verra ultérieurement les raisons qui pousseront Kant à définir les **Lumières** comme le fait de s'assumer soi-même, de penser par soi-même, d'oser avoir recours à l'usage de la raison pure (quête de la vérité) et pratique (réalisation des actions moralement bonnes). A ce titre on constate d'ailleurs que « *l'humanisme des Lumières est un double procès : celui de l'irresponsabilité de l'être humain vis-à-vis de lui-même lorsqu'il n'ose pas faire preuve d'esprit critique et se laisse dominer par l'autorité ou la vérité d'autrui, celui des puissances de l'époque, Etat et Eglise, qui exploitent cette irresponsabilité naturelle ou primitive par l'asservissement des corps et des consciences.* »¹⁰ L'humanisme moderne se donne essentiellement comme objectif l'émancipation de l'homme sur le plan intellectuel, social, moral, politique, etc. Il tente dans les domaines de la politique et du droit de pacifier les rapports entre les nations au nom du respect de la dignité humaine.

Ce sont ces quatre grands foyers de l'humanisme qui constituent le socle de ce que l'on désigne aujourd'hui comme l'humanisme contemporain. Mais de nos jours, éprouve-t-on encore cette aspiration aux valeurs humanistes ? L'humanisme n'est-il pas mort aujourd'hui ?

Il est en effet clair qu'il y a bien eu une rupture radicale avec les idéaux humanistes notamment avec ceux que l'on nomme « *philosophes du soupçon* » parmi lesquels on retrouve entre autres **Karl Marx** (1818-1883), **Friedrich Nietzsche** (1844-1900) ou encore **Sigmund Freud** (1856-1939) qui recommandaient le détachement et le rejet radical des métadiscours de l'humanisme qui au final se révèlent trompeurs et obscurcissent l'esprit. Ces auteurs ont eu une postérité assez considérable car ils ont influencé de nombreux autres penseurs dont **Foucault** par exemple.

On assiste alors à la montée en puissance de pensées à prétentions réalistes et antihumanistes qui en général « *se représentent donc l'être humain non pas d'abord comme un esprit ni comme un sujet mais comme*

⁹ Abdenour Bidar, op.cit., p43.

¹⁰ Abdenour Bidar, op.cit., p207.

*l'objet ou le jouet de forces sociales (sociologie), le produit des déterminismes du passé et du présent (histoire), la marionnette de pulsions inconscientes (psychanalyse).*¹¹ » Ainsi, l'homme du fait de la désillusion engendrée par les promesses non-tenues à travers les métadiscours des philosophies humanistes perd progressivement son prestige et la place centrale qu'il a pendant très longtemps occupée. Aussi, au regard des grands événements sombres qui marquent profondément l'histoire de l'humanité (génocides, guerres mondiales, dictatures, esclavage, etc.) comment nous serait-il impossible objectivement d'envisager une conception obscure et parfois effrayante de la nature humaine ? L'homme par ses actions a déçu, et continuera de décevoir. Il faut donc selon les antihumanistes, arrêter de sublimer la nature intrinsèque de ce dernier pour l'envisager simplement tel qu'il est, c'est-à-dire un être affublé de défauts et capable du pire. A présent, l'humanisme se conçoit comme une vaste supercherie qui offrait simplement une douce illusion de la nature humaine un peu à la manière des religions qui promettent une belle vie après la mort en se basant sur une prétendue immortalité de l'âme humaine.

Actuellement, l'humanisme nous semble être une philosophie d'un âge révolu et même à oublier. C'est d'ailleurs à ce titre qu'**Abdenour Bidar** fait le constat selon lequel « *l'humanisme a aujourd'hui quelque chose d'un peu démodé. Très peu de nos philosophes daignent s'investir dans une tentative pour penser ce que serait un humanisme pour le XXI^e siècle.* »¹² Le désintéressement à l'égard de la pensée humaniste prend de l'ampleur au fil des jours.

C'est justement à partir de cette rupture radicale, de cette volonté pleinement assumée de se débarrasser des idéaux humanistes que le présent travail de recherche prend son envol. Pour comprendre le phénomène du rejet de l'humanisme et ses implications, nous avons volontairement décidé d'analyser les fondements et les effets de la critique foucauldienne de l'humanisme kantien. Alors, pourquoi avoir choisi Kant et Foucault ? Simplement parce que ces deux penseurs ont une approche originale, rigoureuse, méthodique et innovante de la nature humaine et ce sur quoi se fonde la dignité de l'être humain en général.

En effet, Michel Foucault attire notre attention sur le danger que représentent les philosophies humanistes dans leur ensemble car l'émerveillement qu'elles suscitent voile assez bien leur côté obscur. Foucault est réticent quant aux aspirations réelles de l'humanisme tel qu'il se conçoit en général, c'est-à-dire en tant que mouvement intellectuel qui place l'homme et tout ce qui fait de lui un être distingué au-dessus de tout. Il pense que la noblesse apparente des principes humanistes ne doit en aucun cas nous détourner de la nécessité de s'interroger sur les conséquences que l'idéologie humaniste engendre au sein de nos sociétés. Et l'une des philosophies humanistes qu'il critique fermement tout au long de ses travaux n'est autre que la philosophie kantienne qui est l'une des figures incontournables du mouvement humaniste en Occident.

En effet, les réflexions sur l'homme, ce qu'il est et/ou devrait être, et de quelle façon il doit se comporter au sein de la société dans laquelle il mène une existence fortement rattachée à celle de ses semblables, sont au cœur de la philosophie de Kant chez qui le **respect de la dignité humaine** est un devoir inconditionnel qui conduit à l'avènement d'une société pacifique, juste et libre. Il pense que l'homme est un être exceptionnel du fait de constituer par sa seule nature **une fin en soi**, d'où sa célèbre maxime « *agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans*

¹¹ Ibid., p44.

¹² Abdenour Bidar, op.cit., p38.

*la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.*¹³ » Il s'agit là d'une injonction qui condamne le fait de se servir de nos semblables afin de parvenir à nos fins égoïstes. On constate surtout que dans quasiment tous les secteurs d'activités humaines, Kant place l'homme au centre et souvent au-dessus de tout. C'est le cas notamment dans les domaines tels que les sciences, la morale, l'esthétique, le droit, la politique, etc.

Dans le domaine des sciences par exemple, on se rend compte que c'est désormais le sujet pensant qui joue un rôle très déterminant dans le processus de construction rationnelle du savoir dans la mesure où, avec Kant il n'est plus question d'aller contempler des vérités qui existeraient indépendamment de nous, mais il s'agit plutôt pour l'homme d'élaborer des théories scientifiques en examinant et en liant les phénomènes entre eux par l'usage de la raison. Et dans le domaine de la praxis, la raison humaine démontre toute sa splendeur car elle concourt à la connaissance de soi, elle permet de mieux gérer nos rapports aux autres, en un mot la *raison pratique* chez Kant rend possible le perfectionnement constant de l'individu et des sociétés. Pour lui, c'est la nature elle-même qui nous a doté de cette capacité à pouvoir intervenir de façon directe dans le processus d'évolution de nos sociétés car, nous dit-il « *on peut considérer de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme d'un plan caché de la nature pour établir une constitution qui règle parfaitement la politique intérieure, et aussi, à cette fin, la politique extérieure : c'est le seul état où la nature puisse développer complètement toutes ses dispositions dans l'humanité.*¹⁴ » Aussi, cette affirmation de Kant peut laisser entendre qu'en réalité ce serait la nature elle-même qui agit et pas l'homme, mais il tient absolument à préciser l'utilité de la raison qui nous sort de notre état naturel, de cette condition d'homme limité. En effet, il soutient l'idée selon laquelle « *les talents et les dons humains se développent et se développeront au cours de l'histoire, l'humanité ne reste pas en friche en des hommes incultes, elle prend son essor, elle s'élève avec le temps, de génération en génération, à toute la perfection dont elle est capable.*¹⁵ » Kant considère que l'homme connaît un perpétuel perfectionnement grâce à la culture, l'art, les sciences et les techniques.¹⁶ L'homme doit donc œuvrer pour que se réalise « *un état cosmopolitique universel, tel qu'en son sein toutes les dispositions originaires de l'espèce humaine seront développées.*¹⁷ »

On peut d'ores et déjà retenir qu'en substance, dans toute l'œuvre de Kant l'homme en tant qu'il est une *fin en soi* occupe une place centrale et joue un rôle très important quant au devenir de la société car au final il est « *l'organisateur du spectacle du monde, tout en étant également une figure qui participe à ce spectacle ; il est un fait parmi d'autres, un objet pour la science, tout en étant le sujet porteur de la possibilité du savoir. La biologie, la structure linguistique du discours ou les processus historiques de productions sont des savoirs engendrés par l'homme et qui, dans le même temps, le prennent pour objet.*¹⁸ » L'intention de Kant à travers son rationalisme humaniste était donc de parvenir à l'universalité du respect de la dignité humaine. Il accorde ainsi à la raison humaine des capacités extrêmement puissantes. D'ailleurs, la très célèbre injonction « *Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement !*¹⁹ » constituait le leitmotiv

¹³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, préface de Monique Castillo, Le Livre de Poche, Les Classiques de la Philosophie, 2014, p105.

¹⁴ Emmanuel Kant, Op.cit., p22.

¹⁵ Emmanuel Kant, Op.cit., p51.

¹⁶ Ibid., p53.

¹⁷ Emmanuel Kant, Op.cit., p24.

¹⁸ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Desseins, Le sens figuré, 2008, p60.

¹⁹ Emmanuel Kant, « *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* » trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, éd. Flammarion, coll. GF, Paris, 1991, p 41.

de l'humanisme kantien dans la mesure où l'usage de la raison permet de dépasser les difficultés auxquelles nous sommes confrontés quotidiennement.

A partir de cette présentation quelque peu laconique de l'humanisme kantien qui fait état de l'attachement profond que le philosophe allemand a développé pour l'homme, on va constater que c'est justement cet amour excessif de l'homme que Michel Foucault critique fortement de manière assez violente mais tout de même pertinente. Foucault n'est absolument pas d'accord avec la conception kantienne des fondements de l'humanité en nous, mais il récuse surtout l'omnipotence de la raison humaine dont Kant fait tant d'éloges. Le philosophe français appelle en quelque sorte à une réévaluation de l'homme afin de le saisir davantage pour ce qu'il est en réalité, et non pour ce qu'il pourrait être et dont on n'est pas sûr qu'il sera.

En effet, on peut dire que l'objectif de Foucault à travers ses nombreuses critiques était sans doute d'« *affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale (...) il s'agissait de la dépouiller de tout narcissisme transcendantale (...) il fallait montrer que l'histoire de la pensée ne pouvait avoir ce rôle révélateur du moment transcendantal que la mécanique rationnelle n'a plus depuis Kant.*²⁰ » Pour lui, il est désormais impératif de faire table rase des considérations anthropologiques kantiennes car pour que la pensée prenne à nouveau son envol « *il n'y a pas d'autres moyens que de détruire jusqu'en ses fondements le « quadrilatère » anthropologique*²¹ », c'est-à-dire les grandes interrogations kantiennes « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* Interrogations qui se rapportent toutes à la question primordiale : « *Qu'est-ce que l'homme ?* » En réalité, Foucault considère qu'à cause de Kant « *la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme mais celui de l'Anthropologie.*²² »

Foucault envisage ainsi *la mort de l'homme* comme une sérieuse alternative pour une redynamisation effective de la science moderne car ce dernier n'est « *qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.*²³ » La mort de l'homme apparaît ainsi comme une condition nécessaire pour un futur redéploiement de la pensée philosophique, elle « *marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser (...) si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie.*²⁴ » Dans cette même optique, il ne faut pas envisager l'homme comme une finalité nous disait déjà **Nietzsche** dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, car il n'est qu'une corde tendue entre *l'animal* et le *surhomme* qui représente ce vers quoi nous devons tendre. On note ainsi chez Nietzsche et Foucault, à travers leur théorie de la disparition de l'homme, des idées d'émancipation et de progrès dans les sciences.

Ensuite, en ce qui concerne la prétendue omnipotence de la raison humaine, là encore Foucault estime que Kant s'est beaucoup trompé. Pour lui, l'homme n'a ni les facultés, encore moins les moyens pour agir de façon directe sur le devenir historique de nos sociétés. Foucault constate une ontologie de la structure en mettant en exergue la réalité selon laquelle « *les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie*

²⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p275.

²¹ Ibid., p353.

²² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p352.

²³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p15.

²⁴ Ibid.

de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera.²⁵ » Il nous explique qu'il faut comprendre et intégrer dans sa conscience le fait que « la langue, l'inconscient, l'imagination des hommes obéissent à des lois de structure.²⁶ » Il déconstruit systématiquement tout schéma où l'histoire serait le résultat d'une opération au sens propre, d'une production de l'homme par l'homme à travers ses œuvres. Ainsi, contrairement à ce que Kant pensait, l'homme sujet de son histoire et de son univers culturel, auteur de ses pensées et de ses actes, fondateur et donneur de sens n'est qu'une chimère car en réalité « l'homme se trouve dans un réseau de choses qui le dépassent, qu'il peut étudier mais sur lesquelles il ne peut pas réellement agir, ce qui remet en question la capacité de la conscience humaine à être le véritable sujet de son histoire.²⁷ » Avec Foucault, l'homme perd (ou doit perdre) son prestige d'antan, il se retrouve désormais destituer de ce grand pouvoir dont il avait été doté par les grandes philosophies humanistes dont celle de Kant.

Mais alors, faut-il convenir avec Michel Foucault de l'obsolescence manifeste des philosophies humanistes aujourd'hui ? Si désormais l'histoire ne résulte plus de la volonté humaine et que l'homme au lieu d'être un agent direct dans l'évolution des sociétés en est au contraire le produit, alors que lui reste-il ? A quoi est-il réduit ? Est-il véritablement judicieux d'envisager l'émancipation des sciences à travers la *mort de l'homme* ? Aussi, la question du respect inconditionnel de la dignité humaine ne perd-elle pas tout son sens si on réduit à néant les principes universalistes et humanistes systématisés par des philosophes comme Kant ? L'antihumanisme représente-t-il le seul véritable moyen d'échapper aux dérives de l'humanisme ?

Les premières impressions que nous avons lorsqu'on s'initie à la philosophie de Michel Foucault ont tendance à nous faire croire que la pensée foucauldienne est d'emblée une pensée antihumaniste inflexible et catégorique. Toutefois, avant de parvenir à des conclusions quelque peu hâtives, il convient de faire état d'un certain nombre de choses qui font la particularité de la philosophie de Foucault, car force est de constater que la quintessence de sa pensée n'a pas toujours été saisie par l'ensemble de ses nombreux lecteurs.

En effet, il est assez aisé de comprendre que Foucault est un fervent détracteur de l'humanisme, mais il faut également comprendre que son antihumanisme au fond n'est pas nécessairement l'expression de sa haine pour l'homme. On est bien obligé de reconnaître qu'il a su nous convaincre avec sa pertinente approche structuraliste, mais il faut comprendre que la théorie foucauldienne de la mort de l'homme a peut-être été mal interprétée car « certains lecteurs n'y virent là qu'une attaque contre l'humanisme défendu par les existentialistes, alors qu'il s'agissait en réalité de comprendre comment se constituait à partir du XVII^e siècle, au sein des discours scientifiques, un objet nouveau : « l'homme.²⁸ » D'ailleurs, **Paul Veyne** soutient effectivement que Foucault n'était sans doute pas l'ennemi de l'homme et du sujet humain comme beaucoup le pensent, au contraire « il estimait simplement que ce sujet ne pouvait faire descendre du ciel une vérité absolue ni agir souverainement dans le ciel des vérités (...) le foucauldisme est, au vrai, une anthropologie empirique qui a sa cohérence et dont l'originalité est d'être fondée sur la critique historique.²⁹ » Au fond, on a le sentiment que Foucault tente lui aussi de répondre à sa manière à la question anthropologique kantienne « *Qu'est-ce que l'homme ?* » en prenant en considération l'aspect naturel de l'homme que les humanistes comme Kant réduisent uniquement à cet être doué de raison, or nous

²⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p11.

²⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p272.

²⁷ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Dessesins, Le sens figuré, 2008, p62.

²⁸ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, Op.cit., p59.

²⁹ Paul Veyne, *Foucault : Sa pensée, sa personne*, Le Livre de Poche, Biblio essais, 2013, p10-11.

sommes également motivés par des pulsions, des sentiments et des désirs ardents que nous voulons satisfaire. Il dénonce également la façon dont le pouvoir s'exerce sur les personnes qui ne répondent pas aux critères de normalité établis par nos différentes sociétés. Et dans ce rapport, on se retrouve paradoxalement avec un Foucault défenseur du respect de la dignité humaine qu'il semble a priori combattre.

Mais, n'est-il pas contradictoire de penser à la fois la mort de l'homme tout en clamant haut et fort le respect de ce qu'il y a de plus noble en lui ? Au final, Foucault était-il vraiment un ennemi de l'humanisme ? Ou alors son intention était-elle simplement de nous montrer comment avec l'humanisme kantien la raison pouvait se montrer cruelle et laconique quand elle devait faire face à son opposée qui est la déraison ? En réalité, ne nous propose-t-il pas un humanisme davantage pratique qui serait conforme à la réalité de nos sociétés postmodernes ?

L'inquiétude foucauldienne nous amène à nous interroger sur les aspirations profondes liées non seulement à l'humanisme en général, mais en particulier à l'humanisme kantien. En effet, l'humanisme kantien prend-il véritablement en compte ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme ? Cet humanisme est-il très constructif dans notre rapport à l'altérité ? Foucault analyse comment Kant établit notre rapport à la différence, et il constate de nombreuses insuffisances qui ultérieurement auront des conséquences assez dramatiques conduisant à l'enferment ou à l'exclusion sociale par exemple. Alors, nous faut-il simplement rompre avec l'humanisme kantien du fait de la menace réelle qu'il représente ? Cet humanisme n'est-il que le produit d'un narcissisme aveugle, une douce illusion de grandeur qui ne repose sur aucun fondement solide ? Cet amour excessif de l'homme nous détourne-t-il de sa constitution véritable ?

Aussi, on constate très aisément que les discours et les promesses des philosophies humanistes n'ont concrètement pas été réalisés, ce qui peut progressivement mettre en place une attitude plutôt sceptique à l'endroit de toute pensée à prétention humaniste. Alors au regard de cet état de fait, faut-il simplement abandonner l'humanisme et passer à autre chose ? L'humanisme n'a-t-il vraiment plus rien à nous offrir d'intéressant ? Il est certes vrai, et l'histoire nous le démontre assez, que nos civilisations n'ont pas toujours été à la hauteur de ce que l'on pouvait attendre de l'humanité si on tient compte de toutes les grandes réalisations dont les philosophies humanistes annonçaient l'effectivité dans un avenir proche. Mais cela justifie-t-il l'anéantissement de l'humanisme ? L'échec de l'humanisme ne réside-il pas dans le fait que nous avons volontairement trahi ses principes ?

Abdenour Bidar par exemple souhaite que l'on réponde le plus objectivement possible aux questions suivantes : en réalité, avons-nous été confrontés à l'inefficacité de l'humanisme ou à la mauvaise volonté de l'homme ? Comment continuer de croire en la grandeur de l'homme tout en ayant conscience du potentiel inhumain qui représente aussi une part non négligeable de notre subjectivité ? L'homme postmoderne représente-t-il vraiment le résultat auquel nous avons toujours aspiré en définitive ?

Les réponses à toutes ces interrogations nous montreront sans doute que nous ne sommes peut-être pas encore arrivés au terme de notre processus d'humanisation, et qu'il est impératif d'une certaine manière de revitaliser l'humanisme en lui donnant une orientation nouvelle.

Notre hypothèse de recherche consiste à supposer qu'en réalité, il est possible qu'au-delà des critiques acerbes que Michel Foucault adresse à l'humanisme kantien, l'intention véritable de ce dernier serait de s'inscrire dans la continuité de la pensée kantienne afin que celle-ci s'adapte

parfaitement à notre époque. Ainsi, Foucault nous inciterait silencieusement à procéder à une réévaluation des questions relatives à la dignité de l'homme en partant des rapports que le sujet entretient avec lui-même (constitution de soi), avec les autres (ipséité, altérité, différence), puis avec la société (les effets du pouvoir).

En effet, nous supposons objectivement qu'il est possible d'observer une présence kantienne qui se dégage au fur et à mesure que la pensée foucauldienne se déploie. Et dans ce sens nous souhaitons, si cela est exact et clairement observable, démontrer que Foucault participe en réalité à une réécriture de l'humanisme rationaliste de Kant et que par-là même, il nous amène à nous interroger sur les enjeux contemporains de l'humanisme dans nos sociétés car il est important de comprendre aujourd'hui que « *c'est à chacun de contribuer à redonner sens et valeur à l'humanisme, et ainsi lui rendre un futur.*³⁰ »

Il est certainement temps de faire face aux ennemis de l'humanisme. Malgré les faiblesses et tous les autres caractères corruptibles de l'esprit qu'on lui impute, nous sommes intimement persuadés que l'humanisme a encore beaucoup à nous offrir. Selon Abdenour Bidar, il est nécessaire que les détracteurs de l'humanisme qui « *se réclament toujours d'une lucidité supérieure* » et qui estiment qu'ils se sont libérés des influences néfastes de cette machine à produire des chimères qu'est l'humanisme, comprennent finalement qu'en réalité « *ce qu'ils prennent pour une force est une faiblesse, et leur lucidité est une cécité.*³¹ »

L'enjeu fondamental de notre travail de recherche, à travers la critique foucauldienne de l'humanisme kantien que nous analyserons, est de trouver le moyen de surmonter efficacement ce désenchantement, ce rejet systématique (volontaire ou non) de toute aspiration à l'humanisme. Sur la base de ce qui sera établi, il s'agira probablement pour nous, à partir de Kant et Foucault, de mettre en évidence la nécessité de repenser l'humanisme et de concevoir la manière la plus appropriée de le réactualiser afin qu'il s'adapte convenablement aux réalités sociétales auxquelles nous sommes confrontés. L'antihumanisme qui certes reste intellectuellement réaliste et pertinent n'est sans doute pas une solution pratique lorsqu'on se met réellement en quête de perspectives pouvant contribuer au progrès de l'humanité. L'humanisme a sans doute encore quelque chose à nous apporter, il faut aspirer à un réenchantement de celui-ci afin que l'homme devienne à nouveau, non pas la mesure absolue de toute chose, mais bien un être capable et digne bienveillance et de respect.

Le travail de recherche philosophique que nous allons réaliser s'étend principalement sur trois grands champs d'investigation qui sont l'**anthropologie**, la **morale** et la **politique**. On parle d'**anthropologie** ici simplement parce qu'il sera question pour nous d'analyser l'homme sous ses différentes facettes (biologique, culturelle, intellectuelle, sociale, etc.) afin d'établir la conception la plus objective de cet être particulier. Ensuite, il sera énormément orienté vers le domaine de la **morale**, entendue comme ensemble de règles et de devoirs caractérisés à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte, nous aborderons ici les questions relatives aux exigences inhérentes au respect de la dignité humaine qui aspirent à s'imposer à toutes les sociétés. Et enfin, il s'inscrit dans le domaine de la **politique** dans la mesure où nous examinerons les effets souvent répressifs du pouvoir dans les jeux de vérités, la constitution d'une identité libre et autonome, ...

³⁰ Abdenour Bidar, *Histoire de l'humanisme en occident*, Armand Colin, coll. Le temps des idées, 2014, p47.

³¹ Ibid. p46.

Nous allons construire notre réflexion philosophique autour d'une structure diptyque allant de l'analyse critique des fondements de l'humanisme rationaliste d'Emmanuel Kant avec Michel Foucault (*Première Partie*), jusqu'à la nécessité de repenser les enjeux contemporains de l'humanisme, en passant au préalable par un questionnement déterminant à propos du statut identitaire de la pensée foucauldienne, car il est question de savoir si le désintéressement radical et absolu pour l'homme, constitue réellement la base à partir de laquelle il nous faut rechercher de nouveaux fondements d'une émancipation pratique et réaliste du sujet et de la pensée scientifique (*Deuxième Partie*). Autrement dit, il s'agira de dévoiler le véritable visage de la philosophie critique de Foucault mais aussi de s'interroger sur l'actualité des grandes thématiques qu'il aborde.

Les analyses que nous allons réaliser s'appuieront essentiellement sur une lecture méthodique et critique des ouvrages majeurs d'Emmanuel Kant et de Michel Foucault, mais aussi sur ceux de nombreux autres auteurs qui ont rendu la pensée de ces deux grands philosophes davantage accessibles à tous. Nous allons donc totalement nous investir dans une véritable herméneutique des textes fondamentaux permettant de saisir la pensée profonde de ces philosophes de la manière la plus fidèle possible.

Première partie

**L'humanisme rationaliste de Kant expliqué et analysé avec
Michel Foucault.**

L'humanisme peut être simplement envisagé comme un mouvement culturel et intellectuel qui place l'homme au centre de tout. Les penseurs humanistes développent ainsi de nombreuses théories anthropocentriques qui défendent la nature sacrée de cet être singulier qu'est l'homme. Ce dernier se démarque nettement des autres êtres vivants en raison de ses dispositions naturelles et de son caractère rationnel.

Mais la sacralité de la nature humaine se dévoile progressivement dans son habileté à développer tout le potentiel que lui offrent justement toutes ses dispositions naturelles. L'homme ne se contente pas seulement de vivre, d'éprouver des sensations, etc. il devient créateur de culture, de savoir, de techniques, de normes morales et sociales, en un mot, il invente un ensemble de dispositifs qui, idéalement sont censés contribuer au perfectionnement même de sa nature intrinsèque.

Ainsi, toutes les grandes philosophies humanistes entretiennent cette idée selon laquelle l'homme, en raison de sa nature particulière, est un être privilégié qui se démarque nécessairement des autres êtres vivants. Que ces théories reposent sur des fondements mystico-religieux, scientifiques ou philosophiques, l'idée de base reste la même, la vie humaine est sacrée et l'homme (ou du moins la nature humaine) est ce qui se rapproche le plus de notre idéal de perfection et du divin.

Et parmi toutes ces grandes pensées humanistes qui placent l'homme sur un piédestal, celle du philosophe allemand Emmanuel Kant a particulièrement retenu notre attention. En effet, la philosophie humaniste de Kant a profondément marqué le siècle des Lumières dans la mesure où elle en constitue l'un des tournants décisifs.

Dans cette volonté commune de sortir l'homme d'une situation où son existence s'inscrivait dans la passivité, ou encore dans des rapports de soumission et de domination, Kant a développé une moralité pratique dans l'intention de rendre le sujet davantage libre, autonome et responsable de sa propre existence.

De par son originalité, sa pertinence et son rigorisme, on peut affirmer avec assurance que le rationalisme humaniste de Kant représente l'une des formes les plus abouties de cette culture philosophique qui défend efficacement les valeurs humaines. Le sujet ou simplement l'homme est au centre des réflexions kantienne. Dans ces investigations portant sur les grands domaines de l'activité humaine (la science, la moralité, l'esthétique ou la religion), Kant tente essentiellement d'apporter des réponses pratiques aux interrogations fondamentales suivantes : *Que puis-je savoir ?* *Que dois-je faire ?* et *Que m'est-il permis d'espérer ?* trois questions existentielles dont les théories kantienne permettront de répondre du mieux que possible à la plus grande question que l'on se pose tous : *Qu'est-ce que l'homme ?*

On peut déjà succinctement affirmer que Emmanuel Kant pense que l'homme est, ou devrait être, un sujet moral et autonome capable de se perfectionner de manière perpétuelle et pouvant ainsi influencer directement sur le devenir historique des sociétés. Kant fait donc de l'homme le créateur du savoir et dans une certaine mesure l'organisateur du monde. Mais cette approche omnipotente de la nature humaine que Kant va développer tout au long de ses travaux ne parviendra pas à convaincre tout le monde malgré ses nobles intentions.

En effet, de nombreux philosophes vont s'insurger de manière très vive contre l'approche kantienne de l'humanité, c'est le cas par exemple avec **Arthur Schopenhauer** (1788-1860), **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), et bien d'autres encore. Ces derniers n'étaient absolument pas d'accords avec la conception kantienne de l'homme qui au final devenait simplement un sujet soumis inconditionnellement au respect des devoirs moraux tout en ignorant volontairement ce qu'il y a de plus essentielle dans l'existence humaine, la quête du bonheur.

Mais dans cette première partie de notre travail, nous allons principalement nous intéresser aux critiques acerbes que Michel Foucault adresse à la conception kantienne de l'homme. En effet, Foucault ne semble pas du tout d'accord avec la démarche kantienne. Il pense que cet amour excessif pour l'homme sera à l'origine de nombreux problèmes au sein de nos sociétés. Foucault est l'un des premiers penseurs à avoir attiré notre attention sur les dangers de l'humanisme. Là où tout le monde y voit un excellent moyen de parvenir à une revalorisation de la dignité humaine, Foucault y perçoit plutôt une approche illusoire et décadente de la nature humaine qui produira à long terme des effets néfastes que nous allons énumérer tout au long de nos investigations.

Mais en réalité, quel est le problème fondamental du rationalisme humaniste de Kant selon Foucault ? Autrement dit, que reproche-t-il exactement à l'humanisme kantien ? Nous faut-il à partir des réflexions foucauldienne soutenir simplement l'inanité des théories humanistes dans leur ensemble ? Ne nous reste-t-il que l'antihumanisme comme option pratique ?

Pour mener à bien notre analyse, nous commencerons par évoquer l'incontournabilité de l'humanisme kantien, en d'autres termes, il s'agira d'analyser objectivement les principes sur lesquels repose cette pensée humaniste particulière d'abord pour ce qu'ils sont en eux-mêmes. Cela nous permettra déjà de comprendre les raisons pour lesquelles l'humanisme kantien nous fascine tant encore aujourd'hui.

Ensuite, avant de clairement aborder la critique foucauldienne de l'humanisme kantien, il nous paraît pertinent de parler de l'influence sinon l'importance de Kant dans le développement des théories philosophiques de Michel Foucault. En effet, nous avons évoqué précédemment le caractère incontournable de la pensée kantienne et nous verrons que Foucault n'en est pas resté insensible. Nous tenterons de démontrer que dans une certaine mesure, avant la confrontation il y a d'abord eu une filiation intellectuelle entre les deux philosophes.

Et enfin, nous procéderons à un examen critique des fondements de l'humanisme kantien à partir des observations foucauliennes. Il ne s'agira plus pour nous de mettre en exergue les principes de l'humanisme kantien pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais il sera davantage question d'en analyser les effets permanents et concrets dans la société à partir des réflexions critiques de Michel Foucault qui nous permettront de voir l'humanisme kantien sous un autre jour.

Chapitre premier

Les principes fondamentaux de l'humanisme kantien.

Du fait de son humanité intrinsèque, René Descartes se définissait en ces termes : « *je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être.*³² » Cette approche cartésienne de la condition humaine laisse déjà entrevoir la réalité selon laquelle l'homme n'est pas un être ordinaire. Il incarne à la fois la perfection tout en étant affublé d'incommensurables défauts. Ainsi, ce qui fait de lui un être limité et donc imparfait est aussi ce qui paradoxalement le rapproche le plus de la perfection. Cette théorie fait largement état de l'unicité de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. Mais, s'il est important d'établir ce qu'il y a de plus noble en l'homme, il est tout aussi important d'établir des principes qui garantiront le respect de la sacralité de son être. C'est justement la mission essentielle que se donnent l'ensemble des philosophies humanistes qui tentent de mettre en place des dispositifs théoriques et pratiques permettant d'assurer le respect de la dignité humaine. Et parmi toutes ces grandes philosophies de l'homme, il y en a une qui se distingue particulièrement des autres. Il s'agit bien évidemment de l'humanisme kantien qui constitue ici l'objet de notre étude. En effet, Emmanuel Kant a consacré l'essentiel de ses réflexions philosophiques sur ce qu'est et/ou devrait être l'homme. C'est la raison pour laquelle il s'est tant investi dans les questions liées au progrès de l'humanité, c'est-à-dire qu'il recherchait ce qu'il y a lieu d'entreprendre afin de le rendre possible car il estimait que nous en étions parfaitement capables. L'homme occupe donc une place particulière dans tout le système philosophique de Kant. Et le présent chapitre qui inaugure ce long travail de recherche que nous allons entamer va nous permettre de comprendre ce qui justifie cette fascination sinon cette amour de l'homme chez Kant. En clair, il sera question d'établir de façon précise ce qui fait le propre de l'humanisme kantien.

Plus exactement, en quoi cette philosophie se démarque-t-elle des autres pensées humanistes ? Qu'a-t-elle de si grandiose qu'on ne retrouve pas chez les autres ? Que préconise Kant pour assurer la primauté de l'homme ? Les objectifs qu'il se propose d'atteindre sont-ils seulement réalisables ? L'humanisme kantien peut-il s'accorder avec nos réalités sociales et politiques ? Et enfin, que peut-on réellement tirer des enseignements de Kant dans son incessante quête du perfectionnement de l'homme ?

Bien que notre tâche se résume en une restitution fidèle des principes humanistes de Kant, il convient tout de même de préciser que nous n'avons aucunement la prétention de pouvoir exposer tous les aspects de cette philosophie complexe. Nous nous bornerons simplement à expliquer comment cette pensée de l'homme se décline dans des domaines tels que la morale, la science, la politique, l'esthétique et l'anthropologie car cela va s'avérer essentiel pour la suite de nos travaux. Un énorme effort de synthèse a donc été nécessaire car il y a tant de choses à évoquer lorsqu'on étudie rigoureusement les fondements de l'humanisme kantien.

³² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, GF Philosophes, 2009, méditation quatrième, p145-146.

I. « Qu'est-ce que l'homme ? » Investigations kantienne autour de sa particularité.

Il existe principalement deux grandes écoles ou théories fondamentales qui s'opposent concernant la question des origines de l'humanité. Il s'agit de la théorie créationniste et de la théorie évolutionniste. La première, défendue par les grandes religions révélées, affirme que l'homme (ainsi que le reste de l'univers) a été créé par Dieu, la seconde théorie quant à elle, formulée par le naturaliste anglais **Charles Darwin** (1809-1882), soutient que l'humanité résulte d'un très long cheminement naturel, processus au cours duquel nous sommes passés de l'état de primate à celui d'homme. En somme, ces deux grandes théories tentent de définir l'humanité à partir de ses origines. Dans ce cas, il est clair que pour définir l'homme soit nous dirons de lui qu'il est un être engendré par Dieu ou alors qu'il est simplement le résultat de longues mutations naturelles.

Cependant, dans le cadre de nos recherches actuelles, les débats sur les origines de l'homme bien qu'étant intéressants en soi, ne nous intéressent guère. En effet, ce qui est important pour nous ici ce n'est pas de savoir d'où nous venons, mais plutôt de s'interroger sur la nature humaine en elle-même. Alors, sur quoi se fonde notre humanité ? Notre existence a-t-elle un sens ? Qu'est-ce qui nous distingue des autres êtres vivants ? Et du fait de notre humanité, sommes-nous au-dessus des autres espèces ?

Sur ces questions, de nombreux philosophes ont apporté des éléments de réponses plus ou moins satisfaisants selon les appréciations des uns et des autres. Ainsi, depuis l'Antiquité par exemple, Aristote définissait déjà l'homme comme étant par nature un *animal politique*³³, car étant un être doué de raison et surtout de langage, il est naturellement apte à vivre en société, à former des communautés et agir pour l'intérêt général. En gros, il est en mesure de se construire une vie sociale avec les autres et de fonder une cité juste.

Quelques siècles plus tard, Descartes quant à lui va estimer que ce qui distingue l'homme de l'animal c'est la raison qu'il définit comme la faculté de juger permettant de discerner le vrai du faux, le bien du mal. Cette faculté permet au sujet de prendre conscience de son être-soi et donc de sa singularité, de même elle contribue efficacement à l'érection du savoir scientifique. Il soutiendra également dans son *Discours de la méthode* que contrairement à l'homme, les animaux sont dépourvus d'âmes³⁴.

Et Rousseau nous dira qu'en réalité ce qui distingue l'homme de l'animal c'est la *perfectibilité*. Elle désigne notre capacité à nous adapter selon les difficultés que nous rencontrons au quotidien, il s'agit d'une faculté qui nous permet d'aller au-delà des dispositions naturelles dont nous sommes tous pourvus depuis la naissance. Avec Rousseau, on comprend aisément qu'entre l'homme et l'animal, la « *qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans.* »³⁵ En gros, l'animal

³³ Aristote, *La politique*, I, 2, trad. Jean Tricot, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1995.

³⁴ Descartes soutient cette thèse dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* lorsqu'il rend compte de sa théorie de l'animal-machine.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2008, p79-80.

ne peut se soustraire du programme génétique que la nature a placé en lui, ce qui est tout le contraire de l'homme qui agit avec plus de liberté et d'inventivité.

Toutes ces théories nous renseignent énormément sur la particularité de la nature humaine par rapports aux autres êtres vivants. Ces différentes définitions de l'homme avivent notre curiosité scientifique et philosophique, car nous sommes désireux d'en savoir davantage sur la spécificité de l'humanité. Et, étant donné que notre travail porte sur une analyse détaillée de l'humanisme kantien, il convient avant tout de savoir ce que Kant pense de l'homme d'un point de vue naturel et psychologique. En effet, quelle est sa conception physiologique et anthropologique de l'homme ? Il s'agit là d'une étape très importante car elle constitue en quelque sorte la base même de l'humanisme kantien.

1. De la physiologie humaine.

Lorsqu'on se donne pour objectif de comprendre l'humanisme kantien, il nous paraît pertinent d'examiner en premier la manière selon laquelle Kant conçoit l'homme dans son aspect purement physiologique. Il est vrai que notre tâche consiste à mettre en exergue ce qui fait la particularité de l'homme par rapport aux autres êtres vivants, et pour nous ici, il ne sera absolument pas question de dire que l'homme est en général un individu de sexe masculin ou féminin appartenant à l'espèce humaine, doté de quatre membres, etc. encore moins de conduire des spéculations superflues sur ses origines, c'est-à-dire supposer qu'il serait en réalité le résultat d'un long processus d'évolution et de sélection naturelle, ou encore qu'il doit son existence à un être transcendant (Dieu) qui l'aurait créé à son image. Ici, il sera davantage question d'examiner avec Kant les mécanismes de l'anatomie humaine car ces informations sont nécessaires pour bien comprendre de quelle façon l'homme participe à la construction rationnelle du savoir.

1.1. De la nécessité des sens organiques.

Les sens sont des facultés par lesquelles un être vivant reçoit des impressions de l'environnement qui l'entoure, ils sont donc indispensables pour l'homme qui a cette ambition de comprendre le monde dans lequel il vit. Il peut tout à fait nous paraître incongru de parler des sens ici ou du moins de faire état de leur importance quand on sait que de nombreux philosophes prônent la négation de ceux-ci lorsqu'il s'agit d'établir un fondement véritable de ce qui fait de nous des hommes. Kant dénombre au total chez l'homme cinq sens organiques qui l'aident dans ses représentations et qui lui permettent de connaître et de ressentir les choses, il s'agit de : l'*ouïe*, l'*odorat*, le *toucher*, le *goût* et la *vue*. Kant classe ces sens en deux grandes catégories, car il considère que certains sens sont plus objectifs que les autres qui revêtent davantage un caractère plus subjectif. Les sens objectifs nous apportent une connaissance des choses telles qu'elles se donnent à nous, ils permettent de mettre les hommes d'accord par rapport à un phénomène donné, tandis que les sens subjectifs tendent plus vers une appréciation personnelle des phénomènes et des sensations.

1.2. Des sens objectifs.

La vue, le toucher et l'ouïe désignent chez Kant les trois sens objectifs dans la mesure où ils permettent de percevoir les choses de la manière la plus fidèle possible.

1.2.1. Le toucher (ou le tact).

Le tact ou encore le toucher désigne cette faculté sensible par laquelle il nous est possible d'obtenir des informations, d'avoir des impressions ou des sensations par un contact direct avec des objets. Il réside principalement dans les extrémités des doigts. Ce sens chez Kant apparaît comme le sens le plus important pour deux raisons fondamentales. La première, c'est que dans une certaine mesure, le sens du tact accorde à l'homme un statut nettement plus élevé que les autres êtres vivants, car il semble être le seul à disposer de cette faculté.³⁶ Ce sens est donc propre à l'homme. La deuxième raison qui rend cette faculté indispensable c'est que le toucher permet de connaître les objets simplement à partir de la palpation de leurs contours. Ainsi, même un aveugle peut aisément reconnaître une multitude de choses rien que par le contact direct, et grâce au tact il peut même prendre connaissance des choses dont il ignorait l'existence.

1.2.2. La vue.

La vue c'est le sens qui permet de percevoir les choses et les phénomènes par les yeux. Pour Kant, la vue bien qu'étant moins importante que l'ouïe, n'en constitue pas moins le sens le plus noble, car il est celui qui se rapproche le plus d'une intuition pure, c'est-à-dire qu'il s'agit du sens qui nous montre les choses telles qu'elles se manifestent physiquement et de la manière la plus fidèle qui soit. C'est le sens qui perçoit directement la chose sans recourir à aucune autre médiation.

1.2.3. L'ouïe.

L'ouïe chez Kant est un des sens de la perception qui a besoin de passer par un intermédiaire (le son) pour nous donner des informations sur un phénomène donné. Ce sens est également important car il rend possible une entente mutuelle entre les hommes, qui lorsqu'ils parviennent à s'entendre ou se comprendre développent des liens, forment des associations ou des communautés. Ce sens met le plus en évidence la nécessité du langage en tant que pratique sociale.

³⁶ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* précédé d'*Introduction à l'anthropologie*, trad. Michel Foucault, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2009, p113.

1.3. Des sens subjectifs

Le goût et l'odorat constituent les deux sens subjectifs de l'homme. Ces facultés donnent lieu à des relativismes car ils sont davantage orientés vers une appréciation subjective des choses.

1.3.1. Le goût

Le goût permet de déguster, d'apprécier et de déterminer la saveur d'un aliment selon ses préférences grâce à la langue. Ainsi, un aliment ou encore un mets que l'on désigne comme étant riche et savoureux peut être considéré comme quelque chose d'écœurant par quelqu'un d'autre.

1.3.2. L'odorat

L'odorat désigne le sens organique par lequel l'homme parvient à ressentir des odeurs ambiantes émanant des corps, d'objets ou simplement de l'environnement qui l'entoure. L'aspiration d'exhalaisons nous permet le plus souvent d'identifier ce qui les produit ou du moins d'en avoir une idée plus ou moins précise. Tout comme avec le goût, l'odorat donne lieu à une appréciation subjective des odeurs. En effet, il y a des personnes qui entretiennent une certaine affection pour les odeurs fortes, parfois repoussantes et gênantes, tandis que d'autres préfèrent des odeurs douces dont les émanations sont agréables pour les fausses nasales.

1.4. Rapports entre les sens

En somme, en dehors des sens tels que l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat que l'homme a en partage avec certains être vivants, retenons que pour Kant le tact ou le toucher est une faculté propre à l'homme, c'est déjà un premier point qui le distingue des autres êtres. Toutes ces facultés entretiennent en lui des rapports de complémentarité dans le but final d'obtenir des perceptions cohérentes et exactes. Ainsi, les facultés objectives amènent le sujet à la connaissance de l'objet en tant que chose existant hors de lui.

2. Des facultés humaines d'apprentissage et de connaissance

Maintenant que nous avons examiné avec Kant l'ensemble des facultés organiques que la nature accorde à l'homme dès son arrivée au monde, il est à présent question de voir plus exactement de quelle façon toutes ces facultés se coordonnent et participent au dispositif de cognition chez celui-ci. Mais d'entrée de jeu, disons que chez Kant il existe principalement trois grandes facultés de connaître. Il s'agit de la *sensibilité*, de l'*entendement* et de la *raison*. Les cinq sens que nous avons étudiés

précédemment jouent un rôle déterminant lorsque nous avons recours à l'une de ces trois grandes facultés.

2.1. De la sensibilité

De façon générale, la sensibilité désigne notre capacité à percevoir et à ressentir les choses (sentiments, goûts, impressions, ...) par les sens organiques. Il s'agit donc d'une faculté qui met en relation les cinq sens dont nous avons parlé précédemment afin de parvenir à une connaissance empirique des choses, des phénomènes. Mais, Emmanuel Kant définit plus exactement la sensibilité comme étant « *la capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets (...) C'est donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et elle seule nous fournit des intuitions.*³⁷ » Et l'intuition ici renvoie simplement au mode par lequel une connaissance se rapporte directement à l'objet.

La sensibilité en tant que faculté de connaître, a pendant très longtemps été fortement critiquée. Elle était considérée comme la faculté humaine la moins fiable pour le sujet en quête de connaissance. Pour certains, l'usage des sens était même à proscrire pour toute personne qui recherchait la vérité dans les sciences car il était admis que les sens nous perturbaient, qu'ils nous trompaient dans la mesure où ils donnent lieu à des conceptions erronées du réel et du vrai. La sensibilité était donc représentée comme une faculté qui s'oppose à l'entendement.

Toutefois chez Kant il en est autrement. En effet, contre toutes les accusations formulées à l'endroit de la sensibilité, il tient tout d'abord à signifier que les sens ne constituent à aucun moment des éléments perturbateurs car c'est à cause de l'entendement, chargé de lier les représentations empiriques (perceptions des sens) entre elles selon les concepts, qui fait souvent preuve de négligence car il juge de façon hâtive les phénomènes perçus. Ensuite, il faut comprendre que les sens ne commandent pas à l'entendement mais que ces derniers sont plutôt à sa disposition. Et enfin, pour Kant les sens n'ont pas pour fonction de nous mettre dans l'erreur. Bien qu'étant fondée en raison, cette accusation adressée à la sensibilité n'est pas recevable car les sens ne jugent pas. Ils nous donnent à voir les choses telles qu'elles se manifestent physiquement et c'est l'entendement qui a tendance à s'égarer dans les jugements qu'il formule.³⁸ Les sens n'ont donc pas vocation à détourner le sujet de la vérité.

En somme, il convient de retenir que la sensibilité ne s'inscrit donc aucunement dans une relation conflictuelle avec l'entendement et la raison. Au contraire, il appartient au sujet de pouvoir effectuer un usage correct de ses facultés pour éviter de se tromper dans sa quête de la connaissance.

³⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p87.

³⁸ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, p105.

2.2. De l'entendement

L'entendement constitue chez Kant la deuxième faculté de connaître, et nombreux sont ses lecteurs qui éprouvent beaucoup de mal à établir une distinction claire et nette entre l'entendement et la raison car les deux concepts renvoient essentiellement à des capacités de réflexion, de raisonnement et donc de penser. Alors, à quoi renvoie exactement l'entendement dans la philosophie de Kant ?

Tout d'abord, l'entendement peut se définir en général comme une faculté de connaître ou encore une capacité de discernement. Kant définit principalement l'entendement comme un pouvoir de juger et de penser les choses, d'établir des relations de cause à effet. Il s'agit plus exactement du *pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible*.³⁹ Ce qui signifie que l'entendement a principalement pour objectif d'établir une connaissance rationnelle des phénomènes perçus. Etant donné que l'intuition ne peut jamais être que sensible, nous devons comprendre que l'entendement en tant que faculté de connaître se limite à une connaissance empirique de choses. Il ne permet pas de connaître objectivement les choses qui échappent au cadre a priori de l'expérience, c'est-à-dire l'espace et le temps.

Les connaissances engendrées par l'entendement procèdent d'un encadrement ou d'une classification logique par concepts. Et les concepts dont il est question ici renvoient simplement aux *catégories de l'entendement* qui sont au nombre de quatre (*la quantité, la qualité, la relation et la modalité*) et qui comportent chacune trois éléments fondamentaux permettant d'établir une connaissance empirique suivant la nature des choses. C'est la raison pour laquelle « *la connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts*.⁴⁰ » Ces catégories de l'entendement feront l'objet d'une analyse ultérieure lorsque nous examinerons le rôle crucial que joue l'homme dans la construction du savoir et de la vérité dans les sciences.

Aussi, Chez Kant il est important de ne pas assimiler l'entendement à toute autre forme de subtilité ou d'habileté intellectuelle. Pour lui, le fait d'être rusé, subtil ou faire preuve de malice, ne renvoie pas à des qualités qui émanent de notre usage de l'entendement. Bien qu'étant en apparence des formes d'intelligence, il s'agit surtout de comportement qui ne nous mettent pas en accord avec nous-mêmes. Pour illustrer ses propos, Kant prend par exemple le cas de **Christine de Suède** et celui du **roi d'Angleterre Charles II** dont les actions étaient tout à fait contraires aux principes nobles et brillants qu'ils formulaient ouvertement⁴¹. Par exemple, on ne peut décemment pas se proclamer défenseur des libertés individuelles quand en même temps nos actions consistent à assujettir nos semblables. L'entendement est donc une faculté qui doit permettre à l'homme de se conformer à sa volonté et donc aux fins qu'il s'impose.

³⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison Pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p118.

⁴⁰ Ibid., p131.

⁴¹ Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, p149.

Enfin, Kant considère l'entendement comme une faculté supérieure de connaissance par rapport à la sensibilité qui lui est inférieure. Mais, cela ne signifie pas que ces deux facultés entretiennent entre elles des rapports conflictuels ou hiérarchiques. Bien au contraire nous dit-il « *De ces deux propriétés, aucune n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul objet ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles. (...) L'entendement ne peut rien intuitionner, ni les sens rien penser. De leur union seule peut résulter la connaissance.*⁴² » En un mot, bien que l'une de ces deux facultés de connaissance soit supérieure à l'autre, force est de constater qu'elles entretiennent en réalité des rapports de complémentarité qui rendent possible la connaissance des choses.

2.3. De la raison

La raison est la faculté qui permet indubitablement d'opérer une distinction radicale entre l'homme et l'animal. Il s'agit de notre faculté de connaissance la plus élevée, la seule d'ailleurs que la nature n'a doté à aucun autre être vivant. La raison chez Kant est cette faculté qui permet d'ériger des principes qui ne tirent pas nécessairement leur source de l'empiricité. Elle permet d'aboutir à une connaissance des choses non perceptibles par les sens organiques, des choses qui parfois ne peuvent faire l'objet d'une expérimentation véritable. Il s'agit des *noumènes*, éléments limitatifs de notre capacité à connaître et à comprendre les choses. Les noumènes et les phénomènes entretiennent des relations particulières (consubstantielles) qu'il appartient à la raison humaine de décrypter afin de pouvoir établir des théories scientifiques solides. Et dans le processus d'élaboration du savoir chez Kant il faut comprendre que « *la raison oblitère les sources de l'erreur (les préjugés) et donne une certitude à l'entendement par l'universalité des principes.*⁴³ »

Mais, la raison représente surtout la faculté qui permet à l'homme de mieux orienter sa volonté, c'est elle qui guide le sujet dans sa démarche d'autodétermination. En d'autres termes, c'est la capacité qui permet d'agir selon ses aspirations et d'accéder ainsi à la liberté véritable.

De plus, l'usage de la raison se fait naturellement au bout d'un certain temps lorsque le sujet acquiert davantage d'expérience et de maturité de l'esprit. Tout au long de sa vie, l'homme apprend à se servir de sa raison de bien des manières possibles. C'est pourquoi en réalité « *l'âge auquel l'homme parvient à l'usage parfait de sa raison peut être situé à la vingtième année quand on considère son habileté (savoir-faire en fonction du but qu'on se propose), à la quarantième pour la perspicacité (utiliser les autres hommes à ses fins propres) ; finalement à la soixantaine pour la sagesse.*⁴⁴ »

La raison contrairement à l'entendement ne se renferme pas dans les limites de l'expérience (ou de l'expérimentation). En fait, les concepts de l'entendement ne *contiennent rien de plus que l'unité de la réflexion sur les phénomènes, en tant que ceux-ci doivent appartenir nécessairement à une conscience empirique possible*⁴⁵. Alors, si l'entendement est le pouvoir d'établir des règles, la raison est le pouvoir d'établir

⁴² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p118-119.

⁴³ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* précédé de *Introduction à l'anthropologie*, trad. Michel Foucault, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2009, p174.

⁴⁴ Ibid., p151.

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p330.

des principes qui aspirent à l'universalité de la connaissance. De plus, la connaissance par principe est au-dessus de la connaissance de l'entendement.

Nous nous sommes largement étalés sur ce qui fait la noblesse de la raison dans le processus d'élaboration du savoir, mais il convient également de signaler que cette faculté connaît des limites. Et, c'est justement dans son intention de faire de la métaphysique (ou la philosophie) une science rigoureuse que Kant a tenu à nous expliquer jusqu'où la raison se limite elle-même et par extension limite notre capacité à connaître.

En effet, rappelons que d'une part, pour les rationalistes la raison permet de comprendre absolument tout, même ce qui échappe à la perception sensorielle, son usage méthodique permet même de parvenir à une connaissance certaine du divin comme nous le démontre Descartes lorsqu'il prouve l'existence de Dieu simplement par un acte de pensée suivant une argumentation logique. D'autre part, les sceptiques pensent que l'accès à la vérité par la raison ou l'entendement n'est tout simplement pas possible et qu'il serait préférable de suspendre tout jugement. Ces deux postures antinomiques vont amener Kant à sérieusement envisager une réelle réévaluation de nos capacités cognitives dans le dispositif de création du savoir scientifique. Il est vrai qu'on retrouve dans la conception kantienne de la raison en tant que faculté de connaître, une capacité de saisir et de comprendre les essences, c'est-à-dire *la chose en soi*. Toutefois, la connaissance de *la chose en soi* n'est pas toujours gage de certitude absolue dans la mesure où celle-ci échappe à toute expérimentation qui en fournirait une connaissance objective.

En tant que faculté supérieure à l'entendement et à la sensibilité qui se limitent tous les deux à une connaissance des phénomènes, la raison transcende les connaissances empiriques, elle permet de connaître les noumènes (essences) comme nous l'avons dit plus haut, mais elle n'est pas infinie. La raison n'accorde pas à l'homme le pouvoir de connaître des choses dont l'existence n'est pas certaine. On ne peut scientifiquement pas tenir un discours sur Dieu ou encore l'âme par exemple, car on ne sait pas ce qu'ils sont en eux-mêmes, pour eux-mêmes. Tout ce qu'il nous est possible de faire c'est d'espérer (ou non) que ces entités existent. Enfin, si dans les sciences la raison fait preuve de limites, dans le domaine de la morale elle démontre toute sa force à travers les impératifs de moralité. En effet, c'est à travers sa philosophie morale que Kant nous expliquera en quoi la raison est la faculté qui fait que le respect de la dignité humaine soit un devoir moral inconditionnel et universel. Et cela constitue justement l'objet de notre étude dans la prochaine section de ce chapitre.

Pour résumer tout cela, en ce qui concerne les rapports entre la sensibilité, l'entendement et la raison, il est essentiel de garder à l'esprit pour la suite de nos investigations qu'en fait « *toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et finit par la raison. Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener sous la plus haute unité de la pensée.*⁴⁶ » D'un point de vue anatomique, psychique et anthropologique, ces trois facultés de connaissance nous donnent une première approche kantienne de la nature humaine. Par la suite nous verrons en quoi l'étude de ces facultés va s'avérer nécessaire dans notre analyse de l'humanisme kantien.

⁴⁶ Ibid., p322.

3. Approche anthropologique de l'homme

Pour d'aborder de la meilleure manière possible la question de l'homme, de ce qui fait sa particularité, tel que cela est traité dans l'ensemble de l'œuvre de Kant, il nous a paru nécessaire voire pratique de commencer par une description anthropologique de ce dernier. Et pour ce faire, nous analyserons essentiellement les conclusions auxquelles Kant est parvenu dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798) pour mieux saisir ce qui fait de l'homme un être si singulier.

On pourrait bien se demander pourquoi ici on commence par une analyse anthropologique de l'homme chez Kant alors qu'on sait pertinemment que ce dernier a antérieurement publié des textes fondamentaux tels que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), la *Critique de la raison pratique* (1788) et les deux volumes de la *Métaphysique des mœurs* (1796 et 1796), dans lesquels il nous donne davantage d'explications sur tout ce qu'il y a de plus noble dans la nature humaine. En fait, il faut simplement retenir que notre démarche s'inscrit dans un souci de clarté. Nous pensons que pour mieux saisir dans sa globalité la conception kantienne de l'homme, il est préférable d'en avoir au moins des connaissances anthropologiques. Et dans le cas présent, bien que comptant parmi les dernières œuvres de Kant, *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* nous fournit un ensemble d'outils théoriques nécessaires à la bonne compréhension de l'humanisme kantien.

3.1. L'affirmation du « Je » comme élément déterminant de la condition humaine.

Pour Emmanuel Kant, un des éléments fondamentaux qui permet de distinguer l'homme des autres êtres vivants c'est l'apparition mais aussi l'affirmation du « Je », qui implique la prise de conscience de l'individu par lui-même. En effet, c'est à partir du « Je » que l'homme prend conscience de son être, il se rend compte qu'il y a manifestement quelque chose en lui qui le distingue des autres, quelque chose qui le rend particulier. Même s'il est incapable d'exprimer verbalement ce *Je*, force est de constater qu'il le conçoit au moins dans son esprit dans la mesure où il se pense comme un être singulier et différent. L'expression du *Je* dans le langage obéit à un processus d'évolution dans la conscience de l'individu tout comme l'usage de la raison s'effectue à partir d'un certain âge. On pourra constater que généralement avec les enfants du plus bas âge, il y a une tendance manifeste à s'identifier ou à parler de soi à la troisième personne. A de nombreuses reprises en effet, l'enfant entend son nom lorsqu'on l'interpelle, il ne sait pas réellement ce que cela représente mais ce dont il est au moins certain c'est que ce nom lui est rattaché, et par la suite il se dit que s'il veut parler de lui il doit se servir du nom par lequel il est couramment désigné. C'est la raison pour laquelle les enfants prononcent très souvent par leurs noms afin d'exprimer leurs propres besoins. Ainsi, ils diront par exemple : *Jean a faim ; René veut boire*, etc. quand ils veulent parler d'eux-mêmes.

Le fait que les enfants parlent d'eux à la troisième personne montre qu'il y a déjà quelque part une prise de conscience de leur être. Mais, ce n'est qu'un peu plus tard que l'enfant parvient à dire *Je*. Et, c'est à partir de ce moment que l'individu commence véritablement à se construire une identité, une personnalité, et commence à se représenter comme sujet pensant ayant des désirs, des sentiments, des besoins, etc. Selon Kant, l'affirmation du « *Je* » chez l'enfant est comparable à une sorte d'éveil de conscience. A ce stade, l'individu accède à une étape supérieure car « *il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir, maintenant il se pense*⁴⁷. »

Il convient donc de retenir que cette capacité qu'a l'homme de pouvoir s'exprimer par le « *Je* » ne constitue pas en soi quelque chose de donner. Force est de reconnaître que cette faculté existe bien en nous de façon *a priori*, mais il est nécessaire que l'homme s'applique, qu'il effectue un travail sur soi afin de pouvoir s'affirmer et s'identifier en tant qu'individu singulier qui se distingue de ses semblables mais surtout des autres êtres vivants. Et ce travail sur soi que nous devons effectuer se fait par exemple par le biais de l'éducation et l'instruction qui fournissent des rudiments nécessaires à la construction de soi. Il existe plusieurs procédés par lesquels l'homme parvient à dire « *Je* », c'est-à-dire s'identifier en tant que sujet pensant, mais l'idée fondamentale que nous devons retenir ici c'est que l'affirmation du *Je* chez Kant obéit à un processus d'évolution qui s'étale dans le temps.

Ensuite, il y a un autre aspect beaucoup plus important lié à cette capacité de dire *Je* qu'il est nécessaire d'aborder maintenant. En effet, on constate que chez Kant l'expression ou l'affirmation du « *Je* », ne permet pas simplement de distinguer l'homme de l'animal, mais cette faculté place l'homme tout à fait au-dessus des autres êtres. Il considère que l'homme, à la différence des autres êtres vivants est quasiment le seul à être doué de raison et donc le seul à parfaitement mettre en relation ses facultés cognitives afin de maintenir une certaine unité de la conscience.

On admet volontiers qu'il existe une intelligence animale, les formes de sociabilité dont les animaux font preuves ainsi que leurs capacités d'apprentissage nous le démontrent. Cependant, l'homme est le seul à pouvoir disposer parfaitement de son intelligence. Il déploie sa raison pour mieux appréhender le monde au sein duquel il vit, mais surtout il s'en sert pour mieux comprendre ce qu'il est, qui il est et quelle est sa place dans ce vaste univers. En un mot, l'homme a conscience de sa singularité. Ce qui n'est pas le cas des animaux en qui la nature a déjà programmé des comportements et des instincts afin d'assurer leur survie. Or, la nature a doté l'homme de nombreuses facultés qui font de lui un être privilégié jouissant d'un statut nettement plus élevé que celui des autres êtres vivants, et dont le respect de la dignité est un devoir moral inconditionnel. Nous reviendrons un peu plus tard sur la question de la dignité humaine et la place que celle-ci occupe dans toute la pensée kantienne.

Pour l'essentiel, la raison est donc cette faculté qui permet à l'homme de se penser lui-même, c'est elle qui rend effective l'affirmation du « *Je* » qui est l'expression d'une conscience qui se pense comme individualité autonome, et par-là même qui accorde une certaine primauté à l'homme par rapport aux autres êtres vivants. Et afin de rendre tout cela plus explicite, nous pouvons nous référer aux propos exacts de Kant qui affirme ce qui suit :

⁴⁷ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédée de *Introduction à l'Anthropologie* de de Michel Foucault, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2009, p89.

« Posséder le **Je** dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ⁴⁸; »

Cette posture kantienne qui établit l'affirmation du « Je » comme critère fondamental permettant de distinguer l'homme de l'animal nous rappelle un peu le *Cogito* cartésien. En effet, souvenons-nous que grâce à un doute méthodique Descartes a tout d'abord commencé par remettre en question tous les enseignements qu'il avait reçus. Il s'est mis à douter de tout, même de sa propre existence. Mais, à un moment crucial de son expérience métaphysique il est parvenu à une première certitude absolue qui est celle de sa propre existence car, lui qui doutait était parfaitement incapable de douter du fait qu'il doute. En un mot, c'est par un acte de pensée qu'il parvient à concevoir son existence, ce qui l'amène à formuler sa célèbre proposition « *Je pense donc je suis* » (*Cogito ergo sum*). On retrouve alors chez Descartes et Kant cette affirmation du « Je » qui marque la prise de conscience de son être, une pensée qui se pense elle-même et qui amène l'homme à se représenter comme sujet pensant et différent des autres. Toutefois, il paraît davantage judicieux d'éviter de mettre en corrélation ces deux conceptions car, au-delà de la prise de conscience de son existence par le sujet lui-même, le cogito par la suite conduit Descartes à la certitude que Dieu existe. Or, Kant bien qu'étant un homme de foi recommande fortement de laisser Dieu à l'écart de la science et de la philosophie car il nous est impossible de confirmer ou d'infirmer de façon expérimentale son existence.

3.2. Immanence du sentiment égoïste dans la conscience du sujet pensant

Nous venons d'examiner avec Kant l'un des critères majeurs qui permettent d'opérer une distinction nette et claire entre l'homme et les autres êtres vivants. Cependant, dans sa démarche anthropologique, le philosophe allemand nous fait également remarquer que l'affirmation du **Je** chez l'individu s'accompagne d'une inclination qui n'est autre que l'égoïsme, ce sentiment qui nous conduit à l'effacement sinon à la négation de l'autre dans nos actions et nos choix de vie.

Et dans sa description des différents aspects de l'égoïsme tel qu'il se manifeste à partir du moment où l'homme prend conscience de sa singularité, Emmanuel Kant en décline au moins trois formes différentes. Il s'agit de l'*égoïsme logique*, l'*égoïsme esthétique* et de l'*égoïsme moral*. Ils se manifestent et produisent leurs effets rédhibitoires dans trois grands domaines d'activités humaines en particulier, c'est-à-dire la science, l'esthétique et la morale.

En effet, l'*égoïsme logique* peut être considéré comme la première forme d'égoïsme qui apparaît chez l'homme et il s'agit sans doute de celle que l'on rencontre le plus. Chez un individu doué de raison et donc capable de dire **Je**, cet égoïsme se manifeste par une forte tendance à toujours considérer les choses selon son point de vue, à fonder des théories et des jugements qu'il tient pour vrai uniquement sur la base de son propre entendement. L'égoïste logique considère que sa raison à elle seule suffit pour comprendre et interpréter les phénomènes qu'il observe et ne souhaite aucunement confronter sa théorie à celle de quelqu'un d'autre afin d'en tester la véracité. Il refuse

⁴⁸ Emmanuel Kant, op.cit., 89.

en quelque sorte de sortir de sa zone de confort pour aller à la rencontre des autres et se soumettre à une confrontation d'idées. Or, afin d'établir des théories objectives et recevables par le plus grand nombre, il est nécessaire d'interroger les autres, et de nos discussions à propos d'un problème donné, jaillira une solution ou une théorie davantage élaborée qui se rapprochera le plus de la vérité. En un mot, l'égoïsme logique constitue un véritable obstacle à la construction rationnelle et objective du savoir.

L'*égoïsme esthétique* désigne ce sentiment en nous qui nous fait croire que nos jugements esthétiques valent largement mieux que ceux des autres. Cette forme d'égoïsme nous conduit à la négation radicale des goûts de nos semblables. On ne tient pas compte du jugement des autres sur une œuvre par exemple. L'individu pense alors détenir en lui le critère absolu de la beauté artistique. Dans le fond, on peut remarquer que ce n'est pas tant qu'il remet en question les goûts de ses semblables, mais c'est surtout qu'il préfère se suffire à sa propre conception de la beauté ou du beau. C'est donc lui seul qui décide selon sa sensibilité par rapport à une œuvre ou un objet si celui-ci est digne d'être considéré comme beau ou pas du tout.

L'*égoïsme moral* quant à lui consiste simplement à constamment agir selon ses intérêts particuliers. Ici, toutes nos actions sont commises avec l'intention de se faire du bien à soi-même avant tout. En effet, à partir du moment où l'homme prend conscience de son être et de sa singularité, il se met en quête de satisfactions personnels afin de s'assurer une vie heureuse. Ainsi, la quête du bonheur chez l'individu occupe dès lors une place importante dans sa vie au point où celui-ci ne pense et n'agit que pour atteindre ce qu'il se représente comme vie heureuse sans tenir compte des autres. Mais, l'inconvénient majeur c'est que chacun se représente une idée plus ou moins précise de ce que serait le bonheur, et ce relativisme conduit très souvent certaines personnes à se servir des autres comme moyens pour parvenir à leurs fins et ne tiennent plus compte du fait qu'ils ont face à eux des êtres humains dont le respect de la dignité est un devoir. Un peu plus tard lorsque nous aborderons la question des devoirs moraux nous verrons avec Kant qu'il est tout à fait possible que des actions initiées par des motivations égoïstes puissent vraiment concourir au bien-être de tous, mais au fond ces actions ne peuvent être considérées comme moralement bonnes dans la mesure où l'égoïsme moral « *conduit à n'avoir aucun critère pour l'exact concept du devoir en tant qu'il doit être un principe universellement valable.*⁴⁹ »

Au final, disons simplement qu'il est dans la nature humaine de faire preuve d'égoïsme. Cependant, nous devons lutter contre cette fâcheuse tendance à toujours tout ramener à notre personne afin d'éviter des conflits inutiles, et ainsi assurer une coexistence harmonieuse avec nos semblables. C'est la raison pour laquelle Kant a mis au point un ensemble de principes moraux destinés à nous aider dans nos prises de décisions, et ces principes de moralité concourent au perfectionnement de l'homme en tant que sujet doué de raison.

⁴⁹ Emmanuel Kant, op.cit., p91.

II. L'homme et son rapport à la vérité, au beau et à l'absolu

Après avoir énoncé les facultés naturelles dont nous disposons, et qui bien évidemment font de nous des êtres assez singuliers qui se démarquent des autres êtres vivants chez Kant, il convient désormais de voir comment le philosophe allemand fait de l'action humaine une condition indispensable pour le progrès scientifique. En un mot, il s'agit de mettre en évidence les procédés par lesquels toutes nos facultés concourent à la formation du savoir.

En effet, il existe de nombreuses théories de la connaissance qui nous fournissent des moyens et les conditions d'accès à la vérité. Mais, ici le souci véritable de Kant c'est de faire de la métaphysique une science rigoureuse et objective au même titre que les sciences de la nature, car on a la forte impression que le logos ou le discours métaphysique fait fausse route en se proposant de fournir des connaissances certaines sur des choses qui n'ont aucun référent empirique. Cela remet fortement en cause la scientificité de la métaphysique voire de la philosophie elle-même qui devient incapable de produire des énoncés fiables. Aussi, en examinant cette problématique on aura l'occasion de voir que Kant a finalement opéré une véritable révolution dans les sciences en inversant très exactement le type de rapport que l'homme entretient avec la vérité. Il n'est plus question de lui être subordonné. Mais alors, que devient la vérité ? Comment faut-il désormais la concevoir ? Sous quelles modalités les vérités scientifiques nous sont-elles accessibles ? Dans les sciences, quels rapports l'homme doit-il entretenir avec le divin, l'infini ou simplement l'absolu ?

Pour mener à bien son projet réformateur, nous verrons les principes que Kant met en place pour tout esprit scientifique qui désire s'investir dans cette noble quête de la vérité.

Nous devons par la même occasion aborder la question de l'importance des jugements esthétiques dans le processus d'émancipation de l'homme. En effet, c'est constamment dans un cadre théorique qui relève davantage de la culture, de la religion, de la morale, etc. qu'on envisage nos jugements qui se rapportent à tout ce qui tourne autour du beau. Mais en réalité qu'est-ce que le beau ? Que se passe-t-il concrètement en nous lorsque nous formulons des jugements esthétiques ? Leur expressivité n'est-elle pas révélatrice d'un autre aspect de notre liberté ?

Les réponses à toutes ces interrogations nous fourniront des outils théoriques indispensables pour mieux saisir la particularité de l'humanisme rationaliste d'Emmanuel Kant. Nous savons que l'humanisme en général se propose de faire de l'homme l'élément central de toutes nos préoccupations. Mais avec Kant, l'homme n'est pas simplement au centre de tout, il accède à un statut particulier qui va réellement bouleverser l'ordre établi jusqu'alors.

1. Science et vérité : l'erreur du rationalisme dogmatique

Par les sciences, ou simplement la philosophie (dans la mesure où les deux renvoient sensiblement à la même chose) nous avons entrepris des investigations dont l'objectif fondamental

était de parvenir à la vérité. Pour ce faire, divers procédés pratiques, ou systèmes de pensée, ont été conçus et mis en exécution afin que le chercheur s'expose le moins possible aux erreurs tout au long de sa démarche.

Parmi ces systèmes de pensée supposés nous guider efficacement dans notre quête de la vérité, on retrouve entre autres le rationalisme et l'empirisme. Le rationalisme étant la doctrine selon laquelle toute connaissance découle nécessairement de la raison qui est la faculté sans laquelle il nous serait impossible de saisir la réalité et comprendre le monde, tandis que l'empirisme est la doctrine qui pose l'expérimentation ou l'expérience comme source de la connaissance. Il est important de noter que ces deux systèmes ont occupé une place importante dans l'histoire de la pensée scientifique car c'est principalement à partir d'eux que l'on tente de décrypter les mystères de l'univers.

Toutefois, comme nous l'avons dit précédemment, Kant a pour ambition de faire de la métaphysique une science rigoureuse au même titre que les sciences de la nature, et il estime que ces deux systèmes de pensée présentent des insuffisances qu'il est impératif de surmonter. Alors, avant d'exposer clairement la démarche qu'il nous propose afin de correctement rechercher la vérité, commençons par formuler les critiques qu'il émet à l'encontre du rationalisme et de l'empirisme.

Ce que Kant reproche essentiellement au rationalisme, et plus précisément au *rationalisme dogmatique* qui pose la raison comme seul moyen d'accès aux vérités absolues, c'est qu'il a tendance à s'investir dans des discours, des théories qui n'ont aucun référent empirique. En réalité, le rationalisme dogmatique se perd dans sa propre pensée, il s'enferme dans et autour de réflexions qui au final ne nous apportent rien de concret concernant la connaissance du monde. Son discours s'apparente alors à de la pure sophistique, il est *dénué de toute vérité scientifique*⁵⁰. Il pose l'existence nécessaire d'un monde suprasensible qui serait le lieu où résident toutes les vérités absolues, et contraint ainsi tous les amoureux du savoir à aller le contempler pour peu qu'ils aient bien sûr connaissance de la démarche à suivre. Platon est la figure emblématique de ce système de pensée, et sa plus grande erreur c'est finalement d'avoir négligé les sens et ainsi poser des limites à notre entendement. Mais, « *il ne remarqua pas que tous ses efforts ne lui faisaient gagner aucun terrain, car il n'avait sous lui aucun point où s'appuyer, et où appliquer ses forces pour changer l'entendement de place*⁵¹. » En gros, Kant ne trouve aucun intérêt à produire des énoncés dont la vérifiabilité est impossible. Mais, l'autre raison qui fait de Kant un adversaire farouche du rationalisme dogmatique c'est que celui-ci, dans nos rapports à la vérité, fait de l'homme un simple contemplateur. Le réalisme platonicien suppose que les vérités existent indépendamment de nous, cela signifie que le discours scientifique repose sur la restitution fidèle des vérités telles qu'elles se donnent à nous sous leur forme intelligible. L'homme ne participe donc pas à la construction du savoir. Or, selon Kant, s'aventurer hors de toute expérience possible dans les sciences c'est rechercher autre chose que la vérité. La raison à elle seule ne peut nous permettre de parvenir à des vérités absolues, c'est pourquoi Kant pense qu'il est nécessaire de lui imposer des limites pratiques afin de déterminer ce qui est de l'ordre du connaissable ou pas. Des concepts comme Dieu, l'âme, l'immortalité, etc. sont sur le plan scientifique hors de notre portée. Alors tout discours à prétention scientifique les concernant relève simplement de la spéculation car

⁵⁰ Luc Ferry, *Kant. Une lecture des trois critiques*, Le livre de poche, Biblio essais, Paris, 2014, p71.

⁵¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p70.

ils ne font référence à rien d'observable. Il est donc primordial d'opérer une rupture radicale avec le rationalisme dogmatique.

L'empirisme quant à lui se présente comme une alternative efficace pour combler les maladresses évidentes du rationalisme qui au lieu de nous connecter au monde semble plutôt nous en éloigner. Ce système de pensée qui fait de l'expérience la source de la connaissance objective paraît très intéressant. En effet, les énoncés et les théories formulés ici n'échappent pas à l'expérimentation. Avec l'empirisme, par l'observation, l'expérimentation et l'interprétation, on parvient à comprendre les mécanismes par lesquels les phénomènes se produisent. Mais, cela ne signifie pas qu'il est en tout point parfait, lui aussi présente des limites. En effet, l'une des limites majeures que l'on peut imputer à l'empirisme c'est non pas le manque, mais une universalité incertaine. Il est par exemple possible qu'une même expérience produise des résultats différents selon le contexte dans lequel on se trouve. L'environnement, le climat, etc. peuvent influencer sur les résultats de nos recherches. En soi, l'empirisme est un bon point de départ pour établir une science rigoureuse, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kant affirme que c'est l'empirisme humien qui l'a sorti de son sommeil dogmatique pour ensuite atteindre son éveil critique. L'autre erreur de l'empirisme selon Kant réside dans la négation de *jugements synthétiques a priori*. David Hume estimait que par sa négation du sensible et donc de l'empirique, la métaphysique nous conduisait inéluctablement vers des théories et propositions illusoire, mais en réalité « *il n'en serait jamais venu à cette affirmation, destructrice de toute philosophie pure, s'il avait eu devant les yeux notre problème dans sa généralité, car il aurait vu que, d'après son argument, il ne pouvait y avoir non plus de mathématique pure, puisque celle-ci contient certainement des propositions synthétiques a priori.*⁵² » Dans ce cas, comment faut-il envisager notre approche de la vérité selon Kant ?

1.1. Le rejet du théocentrisme moderne

On connaît l'importance et la place centrale que l'homme accorde aux divinités. Dans son incapacité à comprendre le monde et toute la complexité qui le caractérise, l'homme s'est résolument tourné vers les mythes et des supputations de tout genre relatives à l'existence nécessaires d'êtres parfaits régissant les lois de la vie elle-même. Historiquement, depuis nos sociétés primitives nous avons toujours entretenu cette idée qu'il existerait un voire plusieurs êtres surnaturels qui seraient à l'origine de l'univers, et qu'en tant que créatures, à l'image de l'enfant qui obéit sans condition à son père, la soumission à leur volonté est un devoir inconditionnel. Et c'est là que les religions jouent un rôle fondamental dans la mesure où elles rendent possible le rapport direct au divin afin de savoir ce qu'il convient de faire pour parfaitement répondre à leurs attentes. Au fil du temps, c'est davantage l'idée d'un seul être unique, fondateur du cosmos, début et fin de toute chose qui prédomine, d'où la forte représentativité des religions monothéistes dans le monde. Cet être unique que l'on nomme Dieu est manifestement au centre de toutes les activités humaines. On pense et vit avec lui, par lui, constamment dans l'unique souci de trouver grâce à ses yeux.

⁵² Emmanuel Kant, op.cit., p79.

Bien au-delà de la sphère morale et religieuse, Dieu est présent dans les discours politiques et même dans les sciences car en nous il y a cette volonté, cet ardent espoir qui nous amène à considérer que son existence n'est plus simplement hypothétique mais bien réelle. L'homme est ainsi réduit au simple statut d'exécuteur de volonté extérieure à la sienne. Il ne pense plus selon lui, mais selon Dieu. C'est par la volonté divine qu'il envisage les actions morales et politiques qu'il faut accomplir, et c'est cette même volonté qui l'oriente dans les sciences afin de le préserver de toute hérésie scientifique. Ainsi, même la recherche scientifique doit se complaire dans l'idéal religieux d'un être parfait auquel nous sommes soumis. Cela induit manifestement qu'en fait le scientifique n'est plus un penseur libre.

Or, on oublie vite que le propre de la science moderne c'est de construire un savoir rationnel objectif épuré de tout ce qui relève des affects, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible d'influencer notre jugement dans la quête de la vérité. C'est justement la raison pour laquelle Kant se propose de renverser ce paradigme théocentrique afin de redonner à la science mais aussi à l'homme les moyens de s'autodéterminer et donc de s'émanciper objectivement. Il estime que l'homme doit retrouver sa place de sujet libre et constructeur de savoir.

D'abord, Kant part du principe que l'existence ou la non-existence de Dieu ne doit avoir aucun impact décisif sur les choix que nous opérons ou sur le sens que nous donnons à notre existence, car le fait qu'il existe ou pas n'enlève rien à notre nature de sujet libre et raisonnable capable d'autodétermination. Il nous rappelle incessamment que l'homme est en tout point un être autonome. Par sa raison pratique il est en mesure de s'imposer des impératifs de la moralité sans le concours de tout ce qui touche à la religion. C'est pourquoi il nous dit que « *la morale n'a aucunement besoin de la religion, mais se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique.*⁵³ » Les lois morales que Kant défend sont des produits de la raison que tout homme indépendamment de son obéissance religieuse doit pouvoir accepter. On n'a pas besoin de Dieu pour déterminer la valeur morale d'une action, la *volonté bonne* comme fondement objectif de la morale suffit amplement.

Il en est de même dans les sciences de la nature à partir desquelles on peut fournir une explication rationnelle des phénomènes sans tomber dans des considérations religieuses. Si on implique Dieu dans nos démarches scientifiques on court le risque d'altérer notre jugement, de parvenir à des résultats qui ne rendent pas compte de la réalité empirique telle qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle se donne à nous. On peut même affirmer que l'implication de Dieu dans les sciences fait manifestement obstacle au principe de *neutralité axiologique* énoncé par **Karl Popper** afin de garantir l'objectivité du discours scientifique. Dieu constitue ainsi un frein au déploiement de l'esprit scientifique dans sa quête de la vérité. Si donc on se propose de faire de la philosophie une science rigoureuse, il est nécessaire de rendre à l'homme toute sa liberté de penser afin qu'il participe au progrès de la science.

Aussi, Kant s'insurge contre tous ces penseurs, ces philosophes qui s'investissent rigoureusement dans la démonstration de l'existence de Dieu qu'ils considèrent finalement comme un principe absolu, le point de départ de toute réflexion. C'est notamment le cas de **Saint Augustin** qui a eu recours à *la théorie platonicienne des deux mondes* pour démontrer que la religion ne se trompe pas lorsqu'elle nous dévoile l'existence d'un monde physique dans lequel nous vivons en tant que

⁵³ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, p67.

pêcheurs et mortels, et d'un monde astral ou spirituel (*Enfer et Paradis*) vers lequel se dirigent nos âmes selon notre degré de vertu. Ensuite, nous avons **Saint Thomas d'Aquin** qui par la métaphysique aristotélicienne déduit que la *cause première* n'est autre que Dieu. Rappelons que la cause première chez Aristote désigne l'élément constitutif de toute chose, il s'agit de la cause originelle qui rend possible le monde dans lequel nous vivons. Pour Saint Thomas d'Aquin, grâce à la raison, une connaissance du divin bien que partielle est vraiment possible dans le sens où, elle nous permet de connaître Dieu uniquement pour ce qu'il est pour nous (le créateur) et non pour ce qu'il est en lui-même. Il estimait que la philosophie constituait un excellent moyen de concevoir le divin, c'est pourquoi selon lui « *la philosophie est la servante de la théologie.*»

On se souvient également de Descartes qui dans sa quête de la vérité a entrepris une expérience métaphysique ou encore une expérience de la pensée le conduisant d'abord à la première certitude absolue qui est celle sa propre existence en tant que sujet pensant, puis il est parvenu à la certitude indubitable qu'un être parfait, Dieu, existe nécessairement. On peut résumer son raisonnement par le syllogisme suivant : *Dieu est un être absolument parfait, or l'existence est une perfection, donc Dieu existe nécessairement.* Ce raisonnement du point de vue la logique formelle est parfaitement cohérent et soutenable, mais en réalité il s'agit simplement d'un paralogisme nous dit Kant, dans la mesure où on ne peut empiriquement démontrer la véracité de cet énoncé. Plus explicitement, l'intention de Kant est de nous faire comprendre que *l'existence nécessaire* d'une chose n'est pas gage de son *effectivité*. On envisage théoriquement l'existence d'un être omnipotent, mais cela ne suffit pas à affirmer avec certitude qu'il existe obligatoirement. En clair, le philosophe ou le scientifique ne doit pas perdre de vue l'idée que Dieu est un concept de l'esprit ou de la raison. En réalité, selon Kant « *il peut bien être permis d'admettre l'existence d'un être souverainement suffisant comme cause pour tous les effets possibles, afin de faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle cherche. Mais aller jusqu'à dire qu'un tel être existe nécessairement, ce n'est plus là la modeste expression d'une hypothèse permise, mais l'orgueilleuse prétention d'une certitude apodictique, car la connaissance de ce que l'on présente comme absolument nécessaire doit comporter aussi une nécessité absolue.*⁵⁴ » Ces propos concernent également les théologiens physiques qui trouvent dans les manifestations phénoménales des preuves qu'il existe un être suprême ordonnateur du monde. Grâce à la science on peut rationnellement expliquer la cause d'un phénomène donné sans le rattacher à source surnaturelle qui nous échappe complètement. Ainsi, toute preuve ontologique relève simplement de la pure sophistique. Il est donc inutile voire futile de tenter de démontrer que Dieu existe car nous ne gagnons rien à le faire.

Chez Kant, la rupture avec Dieu est donc nécessaire pour mettre en marche le progrès scientifique, mais cette rupture ne doit pas s'effectuer de façon radicale. Il n'est pas question d'une négation totale de la religion. En effet, Kant a parfaitement conscience du rôle majeur que joue la religion dans le perfectionnement moral de l'homme. Les principes ou les commandements de la religion révélée peuvent avoir un effet positif dans le sens où ils améliorent la sociabilité que les hommes entretiennent entre eux. En cela, ces principes peuvent être considérés comme des biens sacrés qu'il convient de transmettre continuellement⁵⁵. Kant admet volontiers que le culte de Dieu

⁵⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison Pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p530.

⁵⁵ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2010, p259.

développe progressivement en nous des valeurs morales qui dans le meilleur des cas feront de nous des hommes justes.

Cependant, l'objectif que Kant se donne c'est de parvenir à une laïcisation des sciences où l'homme occuperait davantage une place centrale. Toutes les préoccupations scientifiques doivent être orientées vers le progrès de l'humanité. Il veut simplement démontrer que la religion met en veilleuse l'esprit critique du philosophe. La philosophie n'est donc pas servante de la théologie comme le pensait Thomas d'Aquin, au contraire elle doit prendre ses distances si elle veut devenir une science rigoureuse au même titre que les sciences dures. En somme, « *l'idéal de l'être suprême n'est autre chose qu'un principe régulateur de la raison*⁵⁶ », c'est-à-dire que Dieu est un concept pratique de la raison pure qui permet globalement d'établir des rapports de causalité. Essayer par tous les moyens de se convaincre de son existence ou non n'enlève rien au fait que nous seuls demeurons maîtres de notre pensée. Alors, que l'on soit dans la sphère morale, politique ou scientifique, par l'usage de la raison l'homme doit pouvoir trouver en lui des principes universels auxquels il doit se conformer. « *Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement !*⁵⁷ » Voici un principe qui met en évidence la nécessité de l'autonomie du sujet. La science doit donc se démarquer de la religion. Le théocentrisme moderne doit donc céder sa place à l'anthropocentrisme.

1.2. Des mécanismes de construction rationnelle du savoir

Après avoir mis en exergue les limites et les incohérences inhérentes à l'empirisme, au rationalisme dogmatique et au théocentrisme moderne, Kant va nous proposer une nouvelle manière d'envisager les sciences et la vérité qui rompt radicalement avec les anciennes considérations.

On se souvient qu'avec les anciens, le monde ou l'univers, est régi par un ordre cosmique préétabli. Le monde est alors perçu comme un géant organisme vivant, un tout parfaitement cohérent et ordonné dans lequel le chaos n'a pas sa place. Cette approche fait que l'accès à la vérité se réduit à un exercice de contemplation de celle-ci, car dans un monde où tout est parfaitement à sa place l'homme ne joue aucun rôle véritable dans la formation du savoir. Aussi, rappelons que pendant très longtemps, les théories scientifiques reposaient sur des approches géocentriques qui faisaient de la terre le centre de l'univers, mais les travaux menés par **Copernic** et **Galilée** nous ont démontré le contraire, nous conduisant ainsi à ce que l'on appelle l'héliocentrisme, théorie qui nous fait comprendre que l'univers est infini et que la terre n'en n'est certainement pas le centre. Cette rupture de paradigme donne lieu à une perplexité générale car on se rend compte que finalement le monde est régi par le chaos et que dans tout ce grand désordre il appartient à l'homme d'établir une cohérence ou des liens de causalité entre les phénomènes. C'est la raison pour laquelle Kant pense que la vérité scientifique ne nous est pas donnée mais qu'elle est affaire de construction

⁵⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison Pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p535.

⁵⁷ Emmanuel Kant, « *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* » Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, éd. Flammarion, coll. GF, Paris, 1991, p41.

rationnelle. En clair, la vérité doit découler d'un cheminement intellectuel de l'homme car c'est lui qui donne un contenu aux choses, la vérité n'existe donc pas hors de lui.

Au tout début de nos investigations, nous avons énoncé selon Kant les trois grandes facultés de connaître dont nous disposons naturellement. Il s'agit de la *sensibilité*, de l'*entendement* et de la *raison*. La démarche kantienne consiste à ne négliger aucune de ces facultés car c'est leur complémentarité qui nous permet d'établir des théories objectives et valables pour tous. On a pendant très longtemps sous-estimé voire rejeté l'importance des sens dans la quête philosophique de la vérité au seul motif que ces derniers nous trompent énormément. Mais, c'était une erreur car les sens nous montrent les phénomènes tels qu'ils se donnent à nous, ce sont en réalité les jugements que nous émettons sur ce que nous percevons qui nous trompent. Aristote nous disait déjà que toute connaissance part des sens. Si on veut formuler des théories scientifiques solides, il faut bien tenir compte de nos perceptions sensibles.

Ensuite, l'entendement est le *pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible*⁵⁸. C'est la faculté qui nous permet d'avoir une connaissance rationnelle des phénomènes et des objets empiriques. Il faut dire que les connaissances engendrées par l'entendement procèdent d'un encadrement ou d'une classification logique par concepts. C'est d'ailleurs pourquoi on parle de *catégories de l'entendement* chez Kant, il s'agit de principes permettant de dégager des lois scientifiques universelles par rapport à la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité* qui en elles-mêmes renferment encore des sous-catégories telles que la multiplicité, l'unité, la totalité, la réalité, etc.⁵⁹ En gros, l'entendement nous permet d'avoir une connaissance bien organisée de tout ce qui est relatif à l'empiricité. Déjà à ce niveau, on peut remarquer qu'il y a une réelle volonté de construire la connaissance et pas simplement de la contempler.

Et la raison, qui est la faculté permettant de penser et d'émettre des jugements *synthétiques a priori*, c'est-à-dire qui ne découlent pas de l'expérience, doit se voir imposer des limites pratiques afin d'éviter de tomber dans la sophistique. En gros, la raison permet d'avoir une connaissance de tout ce qui dépasse le cadre de la sensibilité et de l'expérience. En cela, elle est perçue comme une faculté supérieure, et c'est cette réalité qui a conduit les rationalistes à penser que cette dernière pouvait nous permettre de parvenir à des vérités absolues. Or, pour éviter toutes les dérives de la métaphysique, il fallait simplement restreindre les prétentions de la raison humaine, les ramener à ce qui est de l'ordre du possible et du connaissable.

Il ne s'agit pas d'établir une préférence ou un ordre d'importance à ces trois facultés, mais simplement de prendre conscience de leurs limites respectives tout en insistant sur la nécessité et l'efficacité de leur complémentarité.

Pour revenir à notre rapport à la vérité, on comprend aisément que Kant fait du savant, ou simplement de l'homme, l'ordonnateur du monde et le constructeur du savoir scientifique. On ne se trouve plus dans un rapport froid et passif à la vérité, mais c'est désormais nous qui la faisons. Avec Kant, « *la connaissance n'est plus pensée essentiellement comme une contemplation, une theoria, mais comme une activité*⁶⁰. » L'homme prend part à la construction rationnelle du savoir, il en est l'élément

⁵⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison Pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p118.

⁵⁹ Ibid., p140.

⁶⁰ Luc Ferry, op. cit., p64-65.

déterminant car tout part de lui. Pour faire simple, sans l'homme il n'y a pas de vérité car celle-ci est une œuvre de l'esprit. La vérité n'est donc plus cette chose obscure dont nous ignorons la nature profonde mais que paradoxalement nous prétendons connaître.

L'humanisme kantien dans les sciences réside dans le fait que par les schématismes, on parvient à faire de la pensée comme vision une pensée comme action. Il s'agit ici de mettre en pratique des règles de construction universelle du savoir par des schèmes⁶¹. L'homme a ainsi la responsabilité de rendre cohérent et logique ce monde qui nous semble davantage régi par des lois chaotiques. Il faut se mettre dans des conditions selon lesquelles on devient auteur du savoir et non contemplateur de celui-ci. Donc, c'est en nous débarrassant du théocentrisme moderne et de toutes les prétentions illusoire de la raison humaine que Kant fait de la pensée scientifique une activité rigoureuse et méthodique dont l'objectif est de parvenir à un savoir universel et parfaitement vérifiable. En gros, la vérité chez Kant devient une production de l'homme en tant que penseur libre qui aspire à l'universalité.

2. Le jugement esthétique comme libre contemplation

Il n'est pas aisé de comprendre ou du moins de percevoir la nécessité de parler ici du jugement esthétique quand on sait qu'initialement notre objectif est de rendre compte de l'humanisme kantien que l'on restreint très souvent à sa dimension morale, politique, juridique et scientifique. Nous savons pertinemment que le propre des philosophies humanistes c'est de faire de l'homme à long terme un être privilégié qui occupe une place particulière au sein de l'univers. Alors, en quoi est-ce que parler du beau avec Kant peut-il rendre compte de la sacralité de l'homme ?

Avant de rentrer dans les détails, si nous voulons clairement restituer les intentions de Kant à travers les jugements esthétiques, il est nécessaire d'opérer un bref récapitulatif de la façon dont les anciens concevaient déjà le beau. Et pour ce faire, nous commencerons bien entendu par l'illustre Platon qui nous initie à une approche du beau qui réside dans la rupture avec le sensible. En effet, contrairement à ses contemporains qui estimaient que le beau pouvait simplement être apprécié à travers la belle gestuelle, les beaux discours, la belle structure du/des corps, etc. Platon associait indéniablement le beau à quelque chose d'éternel, à la vérité, au bien ou simplement à l'Idée. Pour lui, le beau n'était pas soumis au changement car en tout point il incarne l'idée de perfection. Alors, pour contempler le beau ou pour y accéder, la démarche dialectique reste le meilleur procédé. Cela signifie que même les beaux-arts sont incapables de le reproduire, ils nous en éloignent davantage selon Platon. Une visite du monde intelligible (lieu de toutes les vérités) est donc nécessaire pour avoir une connaissance certaine du beau. Ensuite, certaines sociétés, des communautés d'hommes, ont entretenu l'idée qu'il était impératif d'établir des critères universels du beau auxquels il faudrait se soumettre. Dans ce cas de figure, on estimait par exemple le beau ne pouvait se manifester nulle part ailleurs que dans la représentation des choses divines, des choses qui entretiennent le sens moral, etc. et toute représentation ou réalisation qui s'écarte de ces schèmes était considérée comme laide et ne pouvait faire office d'œuvre d'art. Enfin, il y a aussi l'idée que finalement du fait de nos

⁶¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison Pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, p192.

diverses considérations, de nos cultures, le beau relèverait purement de la seule appréciation personnelle de l'individu, c'est un point de vue que l'on retrouve d'ailleurs chez David Hume.

Quoi qu'il en soit, indépendamment de nos appartenances (politique, religieuse, culturelle, etc.) nous sommes toujours tentés d'établir des critères universels du beau. Or, c'est à partir de là que Kant émet une critique fondamentale qui doit nous servir de socle. Pour lui, « *chercher un principe du goût, qui fournirait le critérium universel du beau par des concepts déterminés, c'est une entreprise stérile, étant donné que ce que l'on recherche est impossible*⁶² », mais il faut préciser que ceci n'est pas un appel au relativisme absolu. Dans tout ce que nous avons évoqué précédemment, sur ce que doit être le beau, on a la forte impression que l'homme s'inscrit toujours dans un rapport de subordination à ce qui le dépasse et dont il ne peut démontrer l'existence. Même l'intitulé de cette partie peut nous laisser supposer que tout comme Platon, Kant fait de l'homme un contemplateur de la vérité et donc du beau. Mais, il n'en n'est rien. On peut déjà affirmer que le jugement esthétique chez Kant émane d'un effort rationnel d'appréciation dont la validité prétend à l'universalité.

Plus concrètement, on retrouve essentiellement deux jugements esthétiques chez Kant qui nous permettent de comprendre et distinguer le *beau* du *sublime*. Avant tout, il faut savoir que le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance. Lorsqu'on veut déterminer si une chose est belle ou pas, on ne l'étudie aucunement afin d'en connaître les propriétés, encore moins d'établir les critères et les procédés qui permettraient de la produire. Ainsi, les intellectuels, les moralistes, les scientifiques, les esthètes, etc. n'ont pas le monopole du beau, de ce qui émerveille. Tout se passe à l'intérieur du sujet indépendamment de son degré de connaissance et d'instruction. « *Par conséquent, ce n'est pas un jugement logique, mais esthétique*⁶³ », cela signifie que le jugement de goût est subjectif. Mais, il s'agit là d'une subjectivité qui ne se renferme pas sur elle-même, elle doit s'élever à l'universalité par la validation des autres.

A diverses étapes de ses investigations, Kant nous a fourni plusieurs définitions du beau dont nous n'en retiendrons que quelques-unes du fait de leur clarté. Pour lui, « *est beau ce qui plaît universellement sans concept*⁶⁴ », cela signifie que c'est de façon désintéressée, sans être influencé par nos inclinations, que l'objet doit nous procurer une sensation de satisfaction. C'est donc sans volonté particulière qu'il faut pouvoir reconnaître la beauté d'un objet. Ici, on retrouve l'idée que nous avons précédemment mentionnée, à savoir, que le jugement esthétique relève davantage de notre subjectivité mais que celle-ci doit également faire preuve d'objectivité afin d'accéder à l'universalité. Alors, si j'estime qu'une chose est belle, une table par exemple, cela doit valoir pour les autres. L'approbation de nos semblables est donc un facteur non négligeable lorsqu'on s'investit dans la quête du beau. Aussi, on ne doit pas se baser sur le rapport à la perfection ou sur l'utilité d'un objet pour dire de lui qu'il est beau. C'est la raison pour laquelle « *est beau ce qui est reconnu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire*⁶⁵ ». C'est en elle-même et pour elle-même qu'une chose belle nous doit nous plaire.

Le sublime quant à lui a quelque chose de supérieur au beau. En effet, là où le beau se trouve limité dans les formes de l'objet, le sublime au contraire « *se peut trouver aussi dans un objet informe, pour autant qu'une dimension d'illimité est représentée en lui ou grâce à lui et que cependant vient s'y ajouter par la pensée de la*

⁶² Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2015, p211.

⁶³ Ibid., p181.

⁶⁴ Ibid., p198.

⁶⁵ Ibid., p220.

*dimension de sa totalité.*⁶⁶» Pour faire simple, le beau se limite dans la représentation ou la manifestation des choses empiriquement concevables ou observables, tandis que le sublime fait montre de notre capacité à matérialiser tout ce qui relève de l'infini, donc du nouménal, et crée ainsi en nous des émotions fortes. Cela ne signifie pas que le beau et le sublime s'opposent, au contraire ils « *s'accordent en ceci que les deux plaisent par eux-mêmes.*⁶⁷» Toutefois, le sublime doit inconditionnellement être beau sinon il serait purement grotesque ou suscitera du dégoût, et c'est pourquoi Kant estime que « *le sublime n'est donc pas un objet pour le goût, mais pour le sentiment du pathétique ; cependant quand l'art le représente dans la description ou l'ornementation (dans des œuvres accessoires, parerga) il peut et il doit être beau ; sans quoi il serait sauvage, rude, rebutant et par conséquent contraire au goût.*⁶⁸» Cela nous amène à ne pas oublier que l'utilité de l'art consiste en la belle représentation des choses.

Que faut-il retenir de toutes ces données et en quoi nous permettent-elles de ressortir ce qu'il y a de particulier dans l'humanisme kantien ?

Toutes ces informations nous seront très utiles lorsque nous aborderons les critiques foucaaldiennes à l'endroit de l'humanisme kantien. Mais pour l'instant, on peut dire que les jugements esthétiques chez Kant sont également une preuve de la grandeur de l'homme. Ici, on retrouve les principes d'autonomie, de liberté, d'égalité et d'universalité si chers à Kant qui, même dans le domaine esthétique se propose de faire du sujet un être autonome capable d'apprécier librement des œuvres sans se laisser influencer ni dominer par des considérations extérieures à sa volonté. Au-delà de cet aspect, on voit bien qu'à travers l'art, il est possible d'entretenir un rapport avec l'infini, alors que sur le plan théorique Kant nous conseille de prendre nos distances avec tout ce qui relève de l'absolu. Aussi, ce qu'il y a de très intéressant dans la démarche kantienne, c'est que finalement notre capacité à matérialiser (sous forme de représentation artistique) ce qui dépasse toute empiricité nous donne les moyens d'affronter la vie et tout ce qu'elle nous fait endurer. Car d'une certaine façon, une belle représentation de l'Hadès, de la mort, des affres de la guerre, de la famine, du paradis, etc. crée des émotions par le message qu'elle transmet et cela peut avoir un effet plutôt positif sur nous. En effet, le sublime peut éveiller en nous un sentiment de respect, il peut incarner et véhiculer des principes moraux nécessaires au perfectionnement de l'homme. Ainsi, les jugements esthétiques rendent possible l'accessibilité au supranaturel et à l'acceptation de soi, de sa condition de mortel, de sa vie en général. Le beau et le sublime jouent donc un rôle libérateur et humanisant, c'est pourquoi on peut clore cette partie par cette affirmation de Kant qui nous dit que « *le goût est donc la faculté de porter un jugement social sur des objets externes, à l'intérieur du domaine de l'imagination. Là l'esprit éprouve sa liberté dans le jeu des images (donc de la sensibilité) : car le rapport social avec autrui présuppose la liberté ; et ce sentiment est un plaisir.*⁶⁹»

⁶⁶ Ibid., p225.

⁶⁷ Ibid., P225.

⁶⁸ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit., p188-189.

⁶⁹ Ibid., p186.

3. L'efficacité de la raison humaine dans le perfectionnement sociétal

Pour les rationalistes, il est évident que l'on attribue une multitude de qualités à la raison dans la mesure où celle-ci prouve sans cesse son efficacité dans bien des domaines. Pour eux, la raison rend possible l'accès aux vérités absolues, elle ne connaît pas de limite. Or, précédemment nous avons justement évoqué les raisons pour lesquels Kant pense que nos capacités cognitives ne nous permettent pas de tout comprendre. C'est pourquoi il voit dans la limitation de la raison une entreprise nécessaire pour faire de la métaphysique ou par extension la philosophie une science rigoureuse libérée de toute prétention illusoire.

Mais, après une analyse minutieuse de la pensée kantienne, on se rend bien vite compte que cette limitation de la raison ne prend effet que dans le domaine des sciences. La raison humaine avec Kant trouve son expansion ailleurs. C'est notamment le cas dans le domaine de l'action et donc de la morale. La raison ne connaît pas de limite lorsqu'on s'investit dans le perfectionnement moral de l'homme. Elle nous permet d'établir des critères de moralité universels pouvant fortement contribuer à une amélioration significative du bien-être social.

Par ailleurs, on peut dire qu'avec Kant, la raison se retrouve investie d'une capacité assez extraordinaire qui transcende largement la sphère de la morale et du savoir. Il s'agit de sa capacité à transformer les sociétés, c'est-à-dire que la raison peut donner un sens à l'évolution de celles-ci.

La quête de la cité idéale ou de la société juste depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours est une entreprise dans laquelle les juristes, les philosophes, les sociologues et les politiciens se sont toujours investis. En effet, nous recherchons continuellement les moyens de parvenir à une société au sein de laquelle nous connaissons davantage de jours paisibles et heureux. Mais, dans le contexte actuel parvenir à un tel résultat nous paraît impossible surtout lorsqu'on prend en considération tous les événements dramatiques qui vivons au quotidien. Or, avec Kant, le doute et l'attitude sceptique quant à la réalisation de ce projet sont à dépasser. Il pense que l'homme dispose des atouts nécessaires pour impulser une dynamique qui influencera le devenir historique de nos sociétés. En clair, il appartient à l'homme de tenir les rênes de sa propre histoire. L'argumentation de Kant repose essentiellement sur deux grands points. D'abord, il évoque l'importance et la nécessité de toutes les dispositions que la nature place en nous, puis il énonce clairement le rôle majeur que joue la raison humaine dans l'évolution de nos sociétés.

En effet, afin de démontrer la particularité de cet être singulier qu'est l'homme, Kant nous explique que la nature a ingénieusement placé en nous tout un ensemble de mécanismes qui fait que nous réalisons progressivement un plan que celle-ci aurait déjà établi pour nous. Paradoxalement, cette affirmation nous laisse penser qu'au final l'homme ne dispose plus de libre arbitre, car il suit simplement les étapes évolutives que la nature lui impose. Mais, Kant tient à préciser que sans la participation volontaire de l'homme, tous les talents naturels dont il dispose demeure dans une latence permanente. C'est par un travail sur soi que chacun de nous parvient à développer ce dont il a été pourvu par la nature. L'évolution ne s'effectue pas toute seule. Il est vrai qu'il existe bien un fil conducteur naturel que nous devons suivre, mais sans implication de notre part il ne se passera

absolument rien. Il faut donc comprendre que « *les talents et les dons humains se développent et se développeront au cours de l'histoire, l'humanité ne reste pas en friche en des hommes incultes, elle prend son essor, elle s'élève avec le temps, de génération en génération, à toute la perfection dont elle est capable.* »⁷⁰ Kant considère ainsi que l'homme connaît un perpétuel perfectionnement grâce à la pratique des arts, des sciences et des techniques, de la culture et bien d'autres disciplines.⁷¹ Il est donc dans notre intérêt de développer nos dispositions naturelles afin de parvenir à une société qui nous conviendra le mieux.

Ensuite, pour nous démontrer que la raison ou simplement l'homme joue un très grand rôle dans les mutations que connaissent nos sociétés, Kant affirme que « *le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est l'établissement d'une société civile administrant le droit universellement.* »⁷² Nous le savons déjà, Kant est un penseur de l'universel, c'est pourquoi il estime que nous pouvons jouer un rôle déterminant dans la réalisation d'une société des nations, juste et sans guerres. C'est d'ailleurs là, l'objectif de son *Projet de paix perpétuelle* qui établit des principes pouvant à long terme éradiquer les conflits violents. Nous-y reviendrons plus tard.

En clair, l'une des caractéristiques de l'humanisme kantien c'est de faire de l'homme non plus un simple spectateur mais le véritable organisateur du monde. Kant inscrit l'homme dans une perspective où celui-ci n'est plus un simple réceptacle passif, c'est-à-dire un être qui subit et vit simplement les influences du monde. Au contraire, il participe activement à la transformation du monde dans la mesure où il met tout en œuvre pour concrétiser son rêve qui est celui d'établir une société juste. L'homme doit donc œuvrer pour qu'à la fin se réalise « *un état cosmopolitique universel, tel qu'en son sein toutes les dispositions originaires de l'espèce humaine seront développées.* »⁷³

Parvenir à une telle société est donc nécessaire pour nous car « *on peut considérer l'histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme d'un plan caché de la nature pour établir une constitution qui règle parfaitement la politique intérieure, et aussi, à cette fin, la politique extérieure : c'est le seul état où la nature puisse développer complètement toutes ses dispositions dans l'humanité.* »⁷⁴

En somme, c'est la nature elle-même qui veut que l'homme se représente davantage comme celui qui donne un sens à son histoire, et qui oriente la société dans la direction qu'il aura lui-même déterminé. En ce sens, on peut dire que l'humanisme kantien concourt fortement à l'émancipation de l'humanité qui désormais a un contrôle assez significatif sur l'avenir des sociétés. Ainsi, lorsque la raison nous permet de développer nos facultés naturelles, c'est-à-dire lorsqu'elle est en quête d'excellence dans les sciences, les arts, la morale, la politique, etc. elle engendre des avancées qui transforment indéniablement le monde.

⁷⁰Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, Les œuvres philosophiques, 2001, p51.

⁷¹Ibid., p53.

⁷² Ibid., p15.

⁷³ Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op.cit., p24.

⁷⁴ Ibid., p22.

III. Concepts fondamentaux de l'humanisme moral de Kant : les principes de moralité

Si l'humanisme kantien nous fascine tant, c'est sans doute à cause de sa dimension morale à travers laquelle on peut percevoir l'effort titanesque que Kant fournit lorsqu'il entreprend de fonder une morale universelle. Ce fût une entreprise ardue qui aura finalement abouti à des résultats plus ou moins satisfaisants en raison de leur rigidité, mais impressionnants tout de même. Kant va concentrer toutes ses réflexions sur les principes moraux autour du concept de *devoir* dont le respect sera finalement considéré comme une étape importante dans le processus de perfectionnement de l'homme. C'est aussi à travers le concept de devoir que Kant exprime et met en évidence ce sur quoi se fonde véritablement la sacralité de l'être humain. Nous avons amplement évoqué ce dont l'homme est capable sur le plan théorique, c'est-à-dire dans les sciences et les arts, maintenant il s'agit de voir comment dans le domaine de l'action ce dernier doit conduire son raisonnement afin de poser des actions moralement bonnes suivant le contexte ou la situation à laquelle il doit faire face.

1. La bonne volonté

Dans notre souci d'explicitier le plus clairement possible l'essentielle de la pensée humaniste de Kant, et plus précisément de rendre compte de sa morale rationaliste et universaliste, nous commencerons par examiner ce que représente le concept de « *bonne volonté* » chez ce philosophe. En effet, ce dernier y attache une considération toute particulière dans le sens où c'est à partir de la bonne volonté qu'on s'interroge sur ce que peuvent être des actions moralement bonnes. Toutefois, avant de nous lancer dans des explications sur ce en quoi consiste exactement la bonne volonté dans une perspective purement kantienne, attardons quelque peu sur le concept de volonté en lui-même car trop souvent, nous le rappelle Nietzsche, « *les philosophes ont coutume de parler de la volonté comme si c'était la chose la mieux connue au monde* »⁷⁵ alors qu'il s'agit d'un concept assez complexe qui occupe une place importante dans les réflexions philosophiques lorsqu'on aborde les questions relatives à cet être particulier qu'est l'homme. Ainsi, d'où la volonté tire-t-elle sa ou ses source(s) ? Comment se déploie-t-elle ? Existe-t-il plusieurs formes de volontés ? Et, constatant que la volonté est le plus souvent considérée comme émanant de la raison pratique chez Kant, faut-il en déduire que celle-ci ne se manifeste chez le sujet qu'à partir du moment où l'on atteint l'âge de la raison ?

1.1. De la volonté en général : ses qualités et ses limites

Nous pouvons définir la volonté comme étant la faculté permettant au sujet de se déterminer à agir dans un but conçu d'avance, en un mot c'est ce qui nous pousse à l'action. En ce sens, elle est donc « *une prise de conscience d'un des modes par lesquels, à côté de la passion, le choix de la liberté originelle cherche à se réaliser et qui ne délibère que sur les moyens pour atteindre la fin. La volonté, en effet, se pose comme*

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 2014, §19.

décision réfléchie pour rapport à certaines fins. »⁷⁶ En clair, la volonté n'est rien d'autre que la faculté d'exercer un libre choix gouverné par la raison, autrement dit, il s'agit de la capacité qu'a la raison de déterminer une action sur la base d'un certain nombre de principes ou règles (intellectuelles, religieuses, morales, culturelles, etc.).

On considère généralement que la volonté s'oppose à toute forme d'inclination, terme qui désigne les tendances à se laisser dominer par les instincts naturels, les désirs spontanés, les passions, qui le plus souvent nous forcent à agir sans notre réel consentement. C'est la raison pour laquelle, on pense que l'expression de notre volonté constitue en réalité la manifestation de notre liberté dans la mesure où la volonté nous permet de contrôler et dominer nos désirs spontanés. Alors, on peut très bien attribuer une fonction libératrice à la volonté dans la mesure où elle nous permet d'agir selon nos aspirations véritables afin d'atteindre les fins recherchées. C'est sans doute la raison pour laquelle les épicuriens considèrent la volonté comme cette faculté naturelle permettant de réguler nos comportements de façon cohérente et rationnelle. En effet, comme nous l'explique Epicure lui-même, certains désirs sont naturels et nécessaires tandis que d'autres ne le sont aucunement. Les hommes ne sont pas obligés d'assouvir tous leurs désirs comme s'ils étaient des êtres totalement dépourvus de volonté ou de raison. En clair, ce ne sont pas les désirs qui doivent inspirer nos actions, car certains désirs sont bons en soi et même nécessaires, d'autres par contre sont inutiles et deviennent parfois la source de nombreux maux d'abord pour celui qui tente de les satisfaire mais aussi pour la communauté au sein de laquelle il vit. Il appartient ainsi au sujet de mieux orienter sa volonté afin de pouvoir opérer une sélection rationnelle des désirs à satisfaire.⁷⁷

Ensuite, l'autre caractéristique essentielle de la volonté en tant que faculté d'autodétermination de l'individu que l'on retrouve chez de nombreux philosophes tels que Platon, Socrate, René Descartes ou encore Kant lui-même, c'est que la nature a fait en sorte que la volonté soit une faculté exclusivement réservée à l'homme qui, contrairement aux animaux, démontre qu'il peut tant bien que mal parvenir à une maîtrise de ses instincts naturels. En effet, comme nous l'avons vu antérieurement avec Rousseau, les animaux sont incapables de se détacher de leur nature profonde, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas aller à l'encontre de ce que la nature a programmé en eux. Or, la volonté permet à l'homme de dominer ses passions sinon à mieux les orienter. C'est une faculté qui nous pousse au de-là de nos penchants naturels et rend effective l'autodétermination du sujet voulant. Descartes ira même jusqu'à affirmer que la volonté est chez l'homme ce qui se rapproche le plus de la perfection.⁷⁸ Aussi, on constate que la volonté est souvent assimilée sinon associée au concept d'*intentionnalité*, car si nous voulons poser une action totalement volontaire, il est nécessaire que derrière celle-ci il y ait une intention qui la motive. C'est l'intention qui nous pousse à agir car elle referme en elle la réelle détermination qui nous amène à commettre un acte souhaité.

Un autre fait remarquable concernant cette faculté c'est qu'au moins une fois dans sa vie, chacun de nous a déjà entendu des expressions telles que « *la volonté permet d'accomplir des miracles* », « *quand on veut, on peut* » et bien d'autres formules de ce genre. Ces expressions encourageantes sont destinées à produire un renforcement positif de notre état d'esprit, et donc de la volonté du sujet,

⁷⁶ Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand colin, col. L.-M. Morfaux, 1980, p388.

⁷⁷ Epicure, *Lettre à Ménécée*, Hatier, coll. Les classiques Hatier de la Philosophie, 1999, p 34.

⁷⁸ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, GF Philosophes, 2009, p157.

afin que ce dernier garde constamment espoir peu importe la gravité des événements auxquels il doit faire face. Dans cette perspective, on peut dire que pour de nombreuses personnes la volonté se présente également comme une solution efficace contre le déterminisme et/ou le fatalisme dans la mesure où elle est clairement supposée nous aider à les surmonter en faisant obstacle à toute attitude pessimiste et défaitiste. Ainsi, si on le souhaite vraiment on peut bien mener une vie heureuse tout en se sachant atteint d'une maladie incurable par exemple. En un mot, l'intention recherchée est donc d'amener les uns et les autres à penser qu'il n'y a rien qui résiste à une volonté forte et déterminée.

Cependant, à l'instar de toutes les autres facultés humaines, la volonté connaît également des limites qu'il est possible de constater lorsque nous devons faire face à certaines situations. En effet, nous savons qu'en principe, la volonté s'oppose aux pulsions naturelles et aux désirs spontanés auxquels nous devons résister, mais quotidiennement on remarque que cette faculté n'est pas toujours aussi efficace qu'on le pense. Lorsqu'on la met à l'épreuve, la volonté n'a pas toujours la force nécessaire pouvant nous permettre d'échapper à la domination de nos pulsions et de nos désirs violents. Pour concrètement illustrer cet état de fait, prenons simplement le cas des personnes addictives aux drogues dures. Ces personnes sont en grande partie parfaitement au courant des effets néfastes des substances nocives qu'elles ingèrent régulièrement et souhaitent sincèrement se libérer de leurs addictions, parfois en se rendant par leur propre volonté dans des hôpitaux et des centres de désintoxication. Mais, on constate que malgré leur volonté de ne plus céder à leur désir de se droguer, leur détermination est fortement mise à l'épreuve et en général les pulsions l'emportent sur la volonté et c'est là que se manifeste la victoire du corps sur l'esprit. Lorsque l'on a acquis certaines habitudes que l'on souhaite changer, la volonté seule n'est pas toujours suffisante. On peut alors dire que notre habitude à satisfaire nos désirs instinctuels et spontanés les renforce de telle sorte que même notre volonté devient impuissante face à eux. Dans ce cas de figure, on en vient à se demander si en réalité le simple fait que nous soyons pourvus de raison et donc de volonté fait de nous véritablement des êtres libres. De même, la volonté seule ne permet pas toujours d'opérer un changement de situation allant d'un événement malheureux à une situation heureuse. En fait, force est de constater que malgré notre détermination à aller de l'avant, il y a des choses que l'on ne peut changer et qui progressivement affectent notre volonté. Mais, de tout ce qui a été dit, la seule constante qui se dégage c'est que la volonté est une faculté qui lorsqu'elle se déploie détermine ce que nous sommes, c'est-à-dire des sujets libres dans le sens où cette faculté nous libère de la tyrannie des inclinations comme nous le dira Kant.

En somme, nous pouvons assurément concevoir la volonté comme un « *mouvement durable et raisonné, conçu par une conscience pour réaliser une fin possible. Ainsi entendue, elle est un principe explicatif qui, dans l'ordre des actions humaines, joue un rôle analogue à celui joué par la causalité dans l'ordre des phénomènes naturels*⁷⁹. » Cette définition n'est certainement pas absolue, mais elle est à notre sens la plus représentative de ce qu'est la volonté au regard de ce que nous avons dit précédemment. La volonté est donc une force réelle, effective, et puissante qui doit nous guider dans nos choix et nos actions, mais aussi qui nous rend responsable de nos actes. Par-là, nous venons même de soulever un autre aspect important lié au concept de volonté qui est celui de la *responsabilité*. En effet, agir de façon volontaire, c'est-à-dire en toute conscience, engage nécessairement notre responsabilité.

⁷⁹ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, éd. Du temps, Fayard, 2004, p1416.

Maintenant que nous avons pris connaissance des particularités de la volonté en général, qu'en est-il exactement de la « *bonne volonté* » telle que Kant la conçoit ?

1.2. A propos de la « bonne volonté » chez Kant

Nous parlons beaucoup de bonne et de mauvaise volonté précisément dans le sens où, la première renvoie à des intentions bienveillantes à l'égard d'autrui contrairement à la seconde qui est plus motivée par une aspiration à lui faire du tort. En fait, les bonnes et mauvaises volontés dont il est question ici sont inhérentes à la subjectivité du sujet, elles résultent de sa sensibilité, de ses humeurs, de ses sentiments, de son vécu, etc. Dans ce rapport, on comprend aisément qu'à l'égard des personnes que nous aimons ou dont nous éprouvons une certaine empathie, nos actions envers elles partiront toujours d'intentions bonnes car nous leur voulons du bien ; mais, à l'endroit des personnes que nous n'apprécions aucunement, nous adoptons aussitôt une attitude plus hostile et les actions que nous poserons partiront d'une mauvaise volonté. On constate que le recours aux bonnes et aux mauvaises volontés chez le sujet dépend énormément des aspirations de celui-ci selon qu'il souhaite agir en bien ou en mal par rapport aux fins personnelles qu'il s'est fixé, en un mot il agit sous la gouvernance de ses inclinations.

Mais, dans la pensée humaniste de Kant la « *bonne volonté* » renvoie à une tout autre chose. Elle constitue l'un des piliers majeurs de son humanisme rationaliste car si on se pose la question fondamentale : *à quoi reconnaît-on une action moralement bonne ?* Emmanuel Kant nous dira que c'est par le principe de la bonne volonté qu'il nous est possible de déterminer la moralité, l'amoralité ou l'immoralité d'une action. Mais que représente très exactement le principe de « *bonne volonté* » dans la morale kantienne ?

Nous pouvons affirmer que la bonne volonté dans la philosophie morale de Kant renvoie à cette force à l'intérieur de nous qui veut et nous oblige à constamment agir en partant d'intentions saines, bonnes et bienveillantes à l'endroit des autres. Kant estime en effet qu'une intention est bonne si le but de l'action n'est autre que l'accomplissement de la loi morale (*le devoir*) exempt de toute tendance à vouloir satisfaire un besoin personnel et égoïste. Dit ainsi, on pourrait penser que le philosophe allemand est absolument contre la satisfaction de besoins personnels, ce n'est du tout le cas. Kant ne préconise pas un rejet en bloc de la satisfaction des besoins et des désirs individuels, mais il recommande en fait d'accorder une primauté à l'accomplissement des devoirs plutôt qu'à la satisfaction de nos désirs personnels. Ainsi, ce qui confère à une action sa valeur morale, c'est l'intention qu'on a d'agir par devoir, et seulement par devoir. Donc, une action moralement bonne, c'est une action qui est mue par le seul souci de faire le bien. Alors, la condition qui permet de définir un acte moral, c'est qu'il soit accompli *par pur devoir*, et non *par intérêt*. Contrairement à ce que l'on pense très souvent, une volonté n'est pas bonne par rapport à l'intention (bienveillante) qui guiderait l'action. La bonté n'est pas une propriété extrinsèque à la volonté, mais plutôt une catégorie qui lui est immanente. C'est la raison pour laquelle Kant définit le principe de la *bonne volonté* comme suit :

« De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTE (...) Ce qui fait que la bonne

volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations.⁸⁰ »

En clair, le principe de la bonne volonté est incompatible avec la quête d'intérêts particuliers. Pour Kant, en dehors de la bonne volonté, rien d'autre n'est absolument bon en soi. Il est vrai que la nature a doté l'homme de nombreuses qualités telles que le courage, la compassion, l'intelligence, la bienveillance, etc. des qualités qui sont a priori désignées comme étant bonne en soi. Mais force est de constater que toutes ces qualités peuvent avoir un usage détourné du fait des différentes fins que l'on se propose d'atteindre. On peut par exemple se servir de son intelligence pour tromper les autres, user de sa force et son courage pour opprimer les faibles, être compatissant uniquement envers nos proches sans se soucier de la détresse des autres, ... Kant ne remet pas en cause la nécessité de ces facultés dans le processus de perfectionnement moral de l'homme. Ce qu'il faut comprendre c'est qu'en réalité afin d'éviter un usage pervers de ces qualités qui sont censées faire de nous des personnes dignes et honorables, il est important que la bonne volonté soit mise au premier plan. Ainsi, en l'absence de bonne volonté telle que Kant la conçoit, le courage, la vertu, l'amour, l'intelligence, et toutes les autres qualités dont nous pouvons faire preuve ne peuvent aucunement rendre possible des actions moralement bonnes.

Il convient également de préciser que la bonne volonté n'est pas du tout réductible à de la *philanthropie* ou encore à l'*altruisme*. En effet, ces deux attitudes qui consistent à mettre en avant l'amour et le respect de l'homme s'inscrivent également dans une logique de satisfaction personnelle et parfois égoïste. On peut très bien être altruiste ou philanthrope simplement pour flatter son ego, devenir célèbre, ou dans l'espoir de s'assurer un grand nombre d'électeurs à de futures élections, etc. Dans ces différents cas de figures, on reconnaît volontiers que les actions commises sont bonnes car elles permettent de venir en aide aux nécessiteux, mais il ne s'agit pas d'action moralement bonne car elles sont totalement dénuées de toute attitude à agir uniquement par devoir. Poser des actions bonnes tout en espérant en tirer profit, c'est considérer les autres comme des moyens pour parvenir à nos fins or l'homme est une fin en soi et non un moyen. La bonne volonté est pure par essence, et quand on s'en sert pour obtenir une satisfaction égoïste elle perd tout ce qui fait d'elle un principe noble. Tout comme la notion de devoir, celle de la bonne volonté nous laisse percevoir une idée de contrainte qui nous oblige constamment à agir en bien, et cela n'a pas toujours le mérite de faire de nous des hommes heureux. Mais, il est impératif de garder à l'esprit qu'en réalité « *la bonne volonté paraît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux*⁸¹. »

Ainsi, la particularité du principe de la bonne volonté chez Kant réside dans l'accomplissement d'actions morales désintéressées. Ce principe dans la morale kantienne représente en quelque sorte le bien suprême vers lequel nous devons tous tendre⁸². La bonne volonté doit être bonne en elle-même dans le sens où elle ne doit pas dépendre des résultats de l'action.

⁸⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, p57-58.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibid., p61.

Pour conclure nous dirons simplement que la bonne volonté résulte d'un effort considérable de la raison, car étant donné que notre volonté se montre souvent impuissante dans ses rapports avec nos inclinations, la raison en tant que puissance pratique a pour rôle d'influencer celle-ci afin d'en faire une bonne volonté. En d'autres termes, il faut comprendre que « *la raison nous été départie comme puissance pratique, c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi.*⁸³ »

De tout ce qui a été dit, faut-il convenir que l'homme doit nécessairement atteindre l'âge de la raison avant de poser des actes conformes au principe kantien de la bonne volonté ? Loin s'en faut. La raison, rappelons-le, est une faculté dont nous disposons tous depuis la naissance, elle ne s'acquiert pas, il s'agit d'une faculté *a priori* c'est-à-dire intrinsèque à la nature humaine. Cette faculté même pendant la jeunesse rend au moins possible une connaissance approximative des choses. Le souci c'est que le bon usage de cette faculté nécessite un certain nombre d'années. Mais, il n'en demeure pas moins que par le biais de l'éducation et de l'instruction, le sujet même encore jeune, parvient à assimiler le fait qu'il est important de poser des actions moralement bonnes. C'est un peu similaire à l'enseignement de la morale chrétienne chez les jeunes qui fait état de la notion de bien et de mal, d'enfer et de paradis, à la seule différence qu'avec Kant, il est important que les jeunes comprennent que rien ne leur est promis car l'accomplissement des actions moralement bonnes n'est ni plus ni moins qu'un devoir pour tous.

2. De la nécessité des devoirs

Après notre étude du principe de la bonne volonté chez Kant, il est désormais question d'aborder la problématique du devoir. En effet, il existe une corrélation directe entre le principe de la bonne volonté et la notion de devoir chez Kant. La compréhension de ces deux éléments permet de saisir ce qui fait la particularité de l'humanisme kantien, du moins sur le plan moral. Alors, à quoi doit renvoyer la notion de devoir ? D'où nous vient cette idée qu'en tant qu'homme nous avons des devoirs ? N'est-il pas paradoxal d'envisager la liberté du sujet à travers l'accomplissement de devoirs contraignants ? En un mot, que représente l'idée de devoir dans la morale kantienne ?

2.1. Qu'est-ce que le devoir ?

Au sein de nos sociétés postmodernes, nous accordons une grande importance au respect des normes ainsi qu'à l'accomplissement des devoirs car c'est à travers ces actes qu'il est possible de déterminer le degré de vertu d'un individu, et donc de savoir s'il constitue un bien ou un mal pour sa communauté. Mais, avant d'aller plus loin dans notre argumentation, apportons au préalable quelques éclaircissements sur ce à quoi renvoie la notion de devoir aujourd'hui.

En effet, le devoir tel qu'il nous apparaît peut revêtir plusieurs formes. D'emblée, on peut dire qu'il désigne ce qui s'impose à nous comme étant ce qu'il faut impérativement faire. En ce sens, le devoir

⁸³ Ibidem.

renvoie à une obligation, c'est-à-dire qu'il renferme en lui une idée de contrainte dans la mesure où il entre très souvent en contradiction avec nos aspirations personnelles, et dans ce cas précis force est de reconnaître que ce que nous devons faire n'est pas toujours ce que nous avons envie de faire. D'où la forte tendance à ne pas toujours accomplir ses devoirs. D'aucuns pensent qu'il est nécessaire d'opérer une distinction entre le devoir et la contrainte car le premier suppose qu'on a le choix et l'autre qu'on n'en pas. En un mot, cela signifie que le respect du devoir engage notre libre arbitre tandis que la contrainte ne nous laisse pas le choix. Il faut dire que cette distinction n'a pas véritablement d'importance parce que le devoir en lui-même revoie déjà à ce qui nous oblige, il représente un ordre qui soumet la volonté du sujet libre.

Le devoir est un commandement qui peut être de nature juridique ou morale. Dans le cadre juridique, le mot *devoir* est synonyme de *loi* ou encore d'*obligation*. Il énonce de façon autoritaire la façon dont le citoyen doit conduire ses actions au sein de l'Etat dont il est membre et envers qui il a des obligations. On peut évoquer le devoir de travailler pour participer au développement économique, le devoir de respecter les biens d'autrui, etc. Le devoir lorsqu'il est de nature morale par contre émane directement de la volonté du sujet dans le sens où il s'agit d'une *autodétermination* de celui-ci. Le devoir moral apparaît alors comme un facteur de maîtrise de soi, il est cet élément qui nous détache de nos penchants égoïstes. Le devoir moral permet ainsi à l'activité volontaire de se soustraire de l'emprise de la sensibilité et de se soumettre à une loi qui ne lui est pas étrangère, qui ne la régit plus de l'extérieur, mais qu'elle se donne elle-même et qui la rend autonome. En ce sens, on peut dire que le devoir exige que l'homme se conduise exactement d'après les lois et principes qu'il s'impose lui-même. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'en général, indépendamment de sa nature, le devoir est une règle contraignante qui soumet la volonté du sujet ou qui en émane directement.

Jusqu'à présent, nous n'avons fait que décrire le concept de devoir pour ce qu'il est en lui-même et tel qu'il se conçoit dans nos sociétés actuelles. Mais, d'où nous vient justement cette idée que nous avons des devoirs ? En quoi sommes-nous tenus de les respecter ? Les réponses à ces interrogations nous permettront de comprendre l'importance des devoirs dans la pensée humaniste d'Emmanuel Kant.

D'abord, rappelons brièvement que le terme devoir vient du grec *kathekon* (convenable) qui sera ensuite traduit en latin *officium* (office) par Cicéron. Zénon de Citium fondateur du stoïcisme, pensait que la fin, l'objectif qu'on se fixe d'atteindre ou encore ce que nous recherchons pour être heureux, consiste à vivre de manière tout à fait cohérente avec la nature. Ainsi, pour les stoïciens dont le principe éthique est de vivre conformément à la nature, le devoir est un acte de vertu qui est parfaitement conforme à celle-ci, il désigne ce qui est approprié, convenable. Le convenable, selon les stoïciens est ce qui convient à un être donné et qui est conforme à sa constitution, et concernant les hommes, il s'agit d'actes que la raison leur prescrit étant donné que la raison fait partie de leur constitution.⁸⁴ Les convenables ou encore devoirs, consistent à agir avec prudence et justice. Le stoïcisme conditionne ainsi la réalisation d'une vie heureuse par une existence vertueuse. Le devoir découle donc des rapports que nous entretenons avec la nature. Plus tard, Saint Thomas d'Aquin affirmera que la fin de l'homme est d'accomplir la volonté de Dieu. Pour lui, le devoir

⁸⁴ Jean-Baptiste Gourinat, *Le stoïcisme*, Paris, Que sais-je?, PUF, 2007, p 52..

moral se définit comme étant ce qui est conforme à la volonté divine, car Dieu en tant qu'il est notre créateur mérite amplement notre reconnaissance et notre totale obéissance. En fait, la posture thomasiennne tente de mettre en évidence le fait que notre raison limitée et imparfaite a nécessairement besoin d'être éclairée, voire guidée par des préceptes religieux qui eux sont bons et parfaits en tout point. Ainsi, l'idée de devoir nous viendrait du fait que nous sommes redevables à un Dieu créateur et ordonnateur du monde, et que par respect pour lui nous sommes obligés d'honorer sa volonté. Une approche plus juridico-sociale de **Samuel Von Pufendorf** nous décrit le devoir comme étant « *une action humaine, exactement conforme aux lois qui nous en imposent l'obligation.* » Ici, le devoir renvoie fondamentalement au respect de la norme juridique qui régit les rapports entre les hommes et qui sanctionne en cas de non-respect. C'est donc sur la base des lois juridiques que nos droits et devoirs sont déterminés. Si nous agissons tel que la loi nous l'exige et non comme nous le souhaitons, nous accomplissons notre devoir et cela fera de nous des personnes vertueuses.

Toutes ces propositions intéressantes que nous venons d'énumérer comportent bien des limites selon Kant. En effet, il estime qu'il est nécessaire de trouver une source universelle au devoir. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il considère qu'il n'est pas du tout recevable que l'idée que nous avons des obligations inconditionnelles en tant que sujets libres et raisonnables nous vienne d'une prétendue reconnaissance envers un être qui serait à l'origine de notre existence et dont nous n'avons aucune connaissance objective. Nous ne sommes pas tous croyants, il existe bien des athées qui vivent selon leurs propres principes et qui pourtant ont un sens aigu du devoir et de la justice. Mais on se pose surtout la question suivante : qu'est-ce qui nous garantit absolument que ces commandements divins que nous devons suivre à la lettre émanent bien de Dieu lui-même ? Ensuite, établir la source du devoir dans les lois rédigées et promulguées par les législateurs nous met dans une position où nous sommes entièrement dépendants leur subjectivité. Si ceux qui font les lois sont animés de mauvaises volontés, notre sens du devoir se trouvera alors perverti car en pensant agir par devoir et donc par vertu, nous ferons exactement le contraire en agissant de façon méprisante et odieuse. De plus, les lois dites juridiques ont fortement tendance à différer d'une société à une autre, ce qui fait qu'un acte considéré comme un devoir chez certains peut très bien constituer un délit ou un crime chez les autres. Si nous vivons dans une société qui ordonne l'immolation de ses ennemis juste par simple devoir, on se rendra vite compte que dans une autre société la loi nous dira que nous devons en toute situation respecter et préserver la dignité humaine, et qu'en réalité brûler vif nos semblables est atroce et passible de sanctions très sévères. Ainsi, la loi seule ne peut pas être considérée comme une source fiable du devoir.

Emmanuel Kant soutient qu'en réalité, l'idée que nous avons des devoirs inconditionnels en tant que sujets libres doit nous venir de notre raison pratique, qui seule rend effective en chacun de nous une législation universelle.⁸⁵ En effet, à partir de sa seule raison, l'homme peut distinguer une action moralement bonne de celle qui ne l'est pas. La raison nous permet d'établir des lois morales susceptibles d'être universellement admises. Le devoir est une action que nous sommes obligés de commettre et qui est conforme à la loi morale. Il s'agit d'une obligation qui prend appui sur la

⁸⁵ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs (Doctrine du droit)*, trad. Joëlle et Olivier Masson, in *Emmanuel Kant, œuvres philosophiques, tome III : Les derniers écrits*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié avec la collaboration d'Alexandre J., L. Delamarre, Luc Ferry, Pierre Jalabert, François Marty, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alexis Philoninko, Alain Renaut, Jacques Rivelaygue et Heinz Wismann, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade (N° 332), 1986, p 461.

nature humaine en affirmant qu'à elle seule la raison pratique suffit à nous apprendre ce que nous devons et ne devons pas faire. La raison est ainsi présentée comme cet instrument qui nous permet de distinguer le bien du mal. C'est pourquoi la *raison pratique* chez Kant nous élève à l'universel contrairement aux commandements divins et aux lois juridiques qui demeurent encrées dans des déterminations particulières.

Plus précisément, Kant définit le « *devoir* » comme étant « *la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* »⁸⁶, cela veut simplement dire que lorsque l'on agit par devoir, on n'agit pas selon nos *inclinations*. Agir par devoir c'est agir conformément selon la loi morale qui est juste en tout point, même si cela ne nous avantage pas forcément. Pour Kant, *agir moralement c'est accomplir des devoirs, quelles que soient les conséquences qui en résultent, c'est l'intention seule qui compte* comme nous l'avons vu lors de notre étude du principe de la bonne volonté. Il se peut et cela arrive très souvent, qu'accomplir un devoir cause en nous une profonde tristesse ou encore un grand malheur. Malgré cette réalité douloureuse, le respect du devoir doit toujours être notre priorité. Kant ne croit pas que ce sont les conséquences immédiates d'une action qui font qu'elle soit bonne. Ce dernier envisage le devoir comme un *impératif catégorique* (nous-y reviendrons dans la partie suivante). Pour lui, il y a une énorme distinction entre les devoirs et les actions droites ou bonnes. En effet, on peut poser une action bonne parce que cela nous procure de la satisfaction ou des avantages. Par exemple, un individu qui donne l'argent ou de la nourriture à un mendiant qui a extrêmement faim pose un acte louable voire vertueux, mais il se peut que cet individu ait aidé ce mendiant juste pour avoir une bonne conscience et non parce que le devoir d'aider son semblable le lui exige. S'il n'avait pas ce poids sur la conscience aurait-il en réalité aidé ce pauvre misérable ? Si la réponse est non, alors cet apparent bienfaiteur n'a aucunement agit par devoir. Lorsque l'on accomplit un devoir, on ne le fait pas en vue d'une satisfaction particulière mais on le fait simplement parce que le devoir nous l'impose, on le fait parce que la raison nous l'ordonne. Au final, c'est bien la raison qui justifie le fait que l'homme est conscient qu'il a des devoirs à accomplir.

Toutefois, le devoir tel que nous le présente Kant, mérite-il vraiment qu'on sacrifie notre bonheur juste parce qu'il doit être accompli ? Pourquoi parler d'une nécessité des devoirs quand on sait qu'ils constituent une réelle entrave à notre liberté ? En un mot, n'est-il pas plus simple et plus satisfaisant de se soustraire de ses obligations afin de mener une existence heureuse ?

D'après Kant, nos actions sont généralement mues par deux mobiles tout à fait différents. En effet, nous agissons soit sous l'impulsion de notre sensibilité, soit sous la gouvernance de la raison. Lorsque nous agissons sous l'impulsion de notre sensibilité nous faisons uniquement ce qui est susceptible de nous procurer du plaisir quitte à se laisser dominer par nos passions. Et conformément à ce qui s'est dit avant, si nos actions découlent de volontés particulières (qui n'ont rien en commun avec le principe de la bonne volonté) on peut considérer qu'on n'a pas agi par devoir. Il faut également intégrer le fait que si chacun de nous agit selon ses inclinations, nous rendrons possible une société d'égoïstes qui se caractérise uniquement par la recherche d'intérêts personnels sans véritablement se soucier de l'autre. Or, Kant nous explique que celui qui laisse sa volonté être déterminée par ses inclinations est en réalité *l'esclave* de ses propres désirs. En d'autres termes, nos propres désirs nous asservissent. Lorsque nous agissons sous l'impulsion d'un désir

⁸⁶ Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, (Première section), p66.

particulier, nous sommes sous l'emprise de celui-ci et nous perdons notre liberté car nous n'agissons plus selon notre volonté. Cependant, lorsque le mobile de notre action est purement rationnel, c'est-à-dire quand nous agissons par simple respect pour la loi morale, nous accédons à la liberté véritable nous dit Kant. En fait, ce que la loi morale nous commande, c'est d'agir de telle sorte que la maxime de notre action puisse être érigée en loi universelle de la nature. Et dans la morale kantienne, est considérée comme morale l'action qui peut être voulue universellement par tous les êtres raisonnables, le devoir chez Kant consiste justement à agir de façon conforme à ce que la loi morale exige et la liberté se conçoit dans ce cas comme notre affranchissement vis-à-vis de nos inclinations.

Donc, à toutes les personnes qui s'interrogent sur la nécessité d'accomplir leurs devoirs et les éventuels avantages que l'on peut en tirer, Kant fournit deux réponses. D'abord, il nous explique qu'il est moral d'agir par devoir, ensuite que l'accomplissement de devoirs moraux conditionne notre accès à la vraie liberté qu'il désigne aussi comme *liberté pratique*, car nous ne devenons réellement libres qu'à partir du moment où notre volonté n'est plus déterminée par nos passions, nos désirs, etc. Une volonté libre est donc une volonté morale et universelle, et une action dite libre est une action accomplie par respect du devoir avec la gouvernance de la raison qui nous permet de dominer nos penchants. En clair, nous sommes libres lorsque nous faisons ce qui doit être fait, c'est-à-dire lorsque nous accomplissons nos devoirs. Mais surtout, si nous agissons tous constamment par devoir nous observerons des transformations assez significatives de nos sociétés qui deviendront davantage justes, car une société au sein de laquelle les hommes agissent moralement bien, c'est-à-dire par devoir, est une société juste, resplendissante, prospère et heureuse.

En somme, ceux qui agissent suivant les principes moraux des obligations inconditionnelles, font généralement le constat amer selon lequel le devoir nous éloigne du bonheur, tandis que ceux qui vivent selon leurs inclinations sont beaucoup plus heureux. Ils développent alors ce que Kant appelle la « *misologie* ». Cette expression vient du grec « *misos* » (*haine*) et « *logos* » (*raison*), elle désigne *la haine de la raison*. Cette haine de la raison vient du fait que, finalement cette faculté s'est révélée incapable de nous mener au bonheur. Ainsi, les hommes qui cultivent la raison et la réflexion en viennent à envier les personnes conduites par leurs seuls instincts, qui semblent accéder à un bonheur intense que la raison ne permettra jamais d'atteindre. Kant sait que faire son devoir n'est pas toujours agréable, mais celui qui l'accomplit se montre digne de lui-même, et peut accéder à un bonheur supérieur qui n'est pas éphémère comme celui qu'on obtient par la simple satisfaction des désirs spontanés. Donc agir par devoir nous procure un bonheur éternel qui ne s'estompe pas.

2.2. De la diversité des devoirs : la morale kantienne face aux conflits de devoirs

La conception kantienne du devoir étant expliquée en détail, il nous paraît à présent important de discuter des différents types de devoirs que nous avons. En effet, en raison de nos diverses origines ethniques et culturelles, de notre appartenance à une communauté ou à un Etat donné, nous nous retrouvons tous, d'abord en tant qu'hommes mais aussi en tant que citoyens, avec une pléthore de devoirs à accomplir sans trop savoir à quel type de devoir il convient d'accorder une certaine primauté. Ainsi, le rationalisme humaniste de Kant se propose de fournir un ensemble d'éléments théoriques et pratiques permettant d'opérer un dépassement des conflits de devoirs en procédant à une hiérarchisation de ceux-ci. Mais avant de nous investir dans une classification kantienne des obligations, nous identifierons en premier les différents types de devoirs qu'il distingue.

2.2.1. Les devoirs envers soi

En premier, Kant établit que l'homme a d'abord et avant tout des devoirs envers lui-même. Cela peut nous sembler contradictoire de la part d'un moraliste dont la pensée se veut universaliste et rigoriste. Mais, chez Kant l'aspiration aux valeurs universelles est une démarche rationnelle de la volonté du sujet moral. N'oublions pas que c'est à partir de la *bonne volonté* inhérente à la nature même de l'homme que l'on accomplit des actions moralement bonnes.

Kant énonce un certain nombre de devoirs que tout homme se doit d'accomplir par respect pour ce qu'il est, c'est-à-dire un être singulier. Ainsi, le premier devoir que nous avons envers nous-même c'est le respect sinon *la préservation de notre vie*. En effet, chez Kant on constate que la sacralité de la vie nous oblige tous à tout mettre en œuvre afin de la sauvegarder. La vie a donc une valeur inestimable, par conséquent ceux qui ne respectent pas ce principe moral et qui décident de mettre fin à leur existence sous prétexte qu'ils en ont assez de vivre à cause d'un chagrin ou d'une quelconque autre forme d'infortune, ont simplement failli à l'un de leurs devoirs fondamentaux. En un mot, la morale kantienne proscrit le suicide. Le devoir de conserver sa vie ne doit résulter d'aucune inclination, ce qui veut dire qu'en réalité, ce n'est pas par crainte des conséquences, des sanctions, encore moins par des normes sociétales que nous devons respecter et préserver notre vie, cela doit se faire uniquement par respect pour le devoir moral. De même, nous avons le devoir moral de *préserver notre santé* (aussi bien sur le plan physique que sur le plan mental). Kant nous explique que la maladie étant une passion, elle affecte profondément l'ensemble de nos capacités physiques, intellectuelles ainsi que notre âme. Nous avons donc le devoir de nous maintenir en bonne santé pour deux raisons principale, d'abord parce que ce devoir est parfaitement compatible avec le devoir de préserver sa vie, mais aussi parce qu'il nous permet d'agir en pleine possession de nos moyens. Aussi, comme nous l'avons vu précédemment, grâce à la raison pratique il nous incombe de dominer nos passions et nos désirs instinctuels qui ont tendance à nous faire régresser car ils nous rapprochent davantage des bêtes.

Toutefois, cette théorie kantienne qui établit que l'homme du fait de sa nature a des devoirs envers lui-même a suscité de vives réactions de la part de nombreux philosophes. On se souvient notamment des critiques d'**Arthur Schopenhauer** qui expliquait déjà qu'en elle-même, l'idée de devoirs envers soi était absurde car il est tout à fait inutile, voir même redondant, de rappeler à l'homme qu'il doit préserver sa vie car l'instinct de survie est naturellement une chose que nous avons tous en partage. Ensuite, Schopenhauer récuse la prohibition kantienne du suicide car en réalité, le suicide est aussi un élément qui nous distingue des animaux dans la mesure où ces derniers sont obligés de subir les pires souffrances jusqu'à ce que mort s'en suive, tandis que l'homme a au contraire la possibilité de mettre fin à ces jours quand il le désire et selon la manière qu'il aura lui-même choisie. Il n'y a donc pas de mal à volontairement mettre un terme à son existence si l'on estime que cela est nécessaire, c'est d'ailleurs pour cette raison que Schopenhauer nous dit « *Volenti non fit injuria* » ce qui signifie «*Contre qui consent, pas d'injustice* ». ⁸⁷

Force est de reconnaître que quelques précisions sont indispensables afin de mieux saisir les intentions humanistes de Kant. En fait, il est nécessaire de rappeler à chaque homme qu'il a des *devoirs moraux* envers lui-même, contrairement à ce qu'en pense Schopenhauer. Le devoir moral comme nous l'avons vu avec Kant renvoie à une obligation inconditionnelle et ne laisse pas de place aux choix. Il n'est pas du tout question d'opérer un choix entre une existence misérable et une supposée mort libératrice. L'instinct de survie ainsi que toutes les autres formes d'inclinations sont mus par des déterminations égoïstes qui ne prennent en compte la sacralité de la vie. Pour Kant, le devoir moral de conserver sa vie chez l'homme se résume dans ce petit passage : « *s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.* » ⁸⁸ Ainsi, du point de vue kantien l'idée de devoirs moraux envers soi est donc pertinente et absolument nécessaire.

2.2.2. Les devoirs envers nos semblables : de l'amour pathologique à l'amour pratique

En plus des devoirs envers soi-même, l'homme a bien évidemment des devoirs envers les autres. En effet, la morale kantienne nous enseigne que nous devons toujours agir en partant du principe que tout comme nous, les autres sont bien des êtres humains dont la dignité et les droits doivent être préservés et respectés.

Nous avons l'obligation morale de protéger nos semblables, de préserver leur vie au même titre que la nôtre. Nous avons le devoir de les assister lorsque cela s'avère nécessaire, non pas dans l'espoir d'en tirer profit, mais seulement en raison de la justesse et de la moralité de notre action. Nous devons nous conduire de telle sorte que leurs volontés et la nôtre s'accordent afin que l'on mène tous ensemble une coexistence pacifique.

Aussi, rappelons-le, la morale kantienne nous oblige à considérer les autres comme des fins en soi et jamais comme des moyens pour parvenir à nos fins. C'est la raison pour laquelle, nous avons le devoir inconditionnel de toujours dire la vérité à autrui. En effet, Emmanuel Kant pense que mentir

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger, Les Classiques de la Philosophie, Le Livre de Poche, 2011, p 53.

⁸⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p63.

un acte qui ne nous honore aucunement et qu'au contraire cela a le mérite de nous discréditer progressivement auprès des autres. L'exigence de vérité occupe ainsi une place importante dans l'humanisme kantien car tout homme a droit à la vérité. Le mensonge n'est pas toléré, même dans le cas extrême où des assassins nous interrogent sur l'endroit où se trouvent des êtres qui nous sont chers. Si on décide de répondre, il faut dire la vérité.

Tout comme la prohibition du suicide, le devoir de dire la vérité en toute circonstance a suscité des critiques acerbes et même des railleries à l'endroit de Kant qui finalement était perçu comme un rêveur totalement déconnecté de la réalité, car une personne saine d'esprit ne se risquerait jamais de dire la vérité à des individus qui lui feront du tort, c'est du moins ce qu'en pense le philosophe français **Benjamin Constant**. En effet, pour Constant il serait davantage judicieux de dire la vérité uniquement à ceux qui la méritent car il va de soi que tout le monde n'y a pas droit. Ce dernier s'exprime clairement en ces termes : « *Dire la vérité est un devoir. Qu'est-ce qu'un devoir ? L'idée de devoir est inséparable de celle de droits : un devoir est ce qui, dans un être, correspond aux droits d'un autre. Là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs. Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit, à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui.*⁸⁹ » En un mot, le mensonge est permis si on a l'intention d'aider les autres. Et il poursuit en affirmant que si ce devoir est respecté par tous, alors aucune société ne serait possible. Face à cela, Kant fournit deux objections fondamentales : d'abord, il soulève la confusion qui se dégage dans les propos même de Benjamin Constant, qui semble réduire la vérité à une propriété privée dont chacun disposerait à sa guise puisqu'il est possible de la dire à qui on veut selon notre volonté, notre sensibilité, etc. or, la vérité n'est pas soumise à des critères de mérite. Nous avons tous, sans distinction, droit à la vérité ; ensuite, même si le mensonge émane d'une volonté réelle à aider l'autre, il n'en demeure pas moins que par cet acte on peut être sanctionné par les tribunaux civiles⁹⁰. En clair, que l'on soit dans le domaine des lois morales ou des normes juridiques, mentir par bienveillance ou non n'est pas une action moralement bonne. Ce n'est que par le fait du hasard que dire la vérité puisse nuire à autrui, mais en aucun cas, dire la vérité ne peut constituer une injustice à l'égard de l'autre. Ce devoir consolide les liens entre les membres d'une communauté d'hommes respectables en rendant possible une confiance mutuelle, ce qui est la même de toute société honorable.

Aussi, il faut bien préciser que Kant ne dit absolument pas que nous sommes obligés de répondre à tous ceux qui nous interrogent. Il dit simplement d'éviter de mentir, on peut donc supposer qu'on conserve évidemment notre droit de garder le silence. En effet, l'interdiction de mentir ne nous réduit pas à des automates destinés à répondre automatiquement à toutes les questions qui nous sont posées. La raison pratique ne nous permet pas à la fois de protéger la vie de nos semblables comme s'il s'agissait de la nôtre, et en même temps autoriser qu'ils soient tués au nom de la vérité. A ce moment il y a contradiction. Or, nous savons que la raison pratique chez Kant est lucide et éclairée, celle-ci obéit aux règles de la logique, donc elle ne peut se contredire. Lorsque dire la vérité devient un danger pour la vie de nos semblables (pas nécessairement de ceux qu'on aime), il semble qu'il vaille mieux se taire et en subir les conséquences au lieu de mentir car « *il vaut mieux subir l'injustice plutôt que la commettre* » nous disait déjà Socrate⁹¹. Alors, avec Kant les

⁸⁹ Benjamin Constant, *Des réactions politiques*, 1796, p124.

⁹⁰ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique. Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2003, p77-80.

⁹¹ Platon, *Gorgias*, Trad. Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, 2003, (473b-474a).

devoirs envers les autres se résument simplement en un ensemble d'obligations inconditionnelles de bienveillance permanente à leur égard.

2.2.3. De la distinction entre devoirs parfaits et devoirs imparfaits

Lorsque les principes énumérés plus haut ont bien été assimilés on comprend aisément par la suite qu'au fond, afin de mieux gérer les conflits de devoirs auxquels nous sommes confrontés l'humanisme rationaliste de Kant nous amène en réalité à établir une distinction entre les devoirs parfaits et ceux qui ne le sont guère.

De façon brève et précise, nous pouvons dire que la perfection d'un devoir découle de sa nécessité, de son impartialité et de son caractère inconditionnel. En effet, un *devoir parfait* selon Kant ne prend pas en compte nos états d'âmes, encore moins les fins égoïstes qu'on se propose. Un devoir parfait est considéré comme tel simplement parce qu'il est nécessairement bon en soi. Aussi, il aspire à l'universalité dans le sens où toute personne douée de raison peut convenablement le reconnaître et l'accepter comme impératif de la moralité. En gros, ce devoir résulte du rapport de notre volonté à la loi imposée par la raison pour l'accomplissement d'une action.⁹² Le *devoir imparfait* quant à lui renvoie à tout type d'obligation qui admet des exceptions en faveur de nos inclinations. En clair, il est dépourvu de toute inconditionnalité au sens kantien. Plus précisément, l'imperfection des devoirs vient du fait que ces derniers ne résultent aucunement du principe de la *bonne volonté*, ils sont soit facultatifs soit obligatoires, mais renferment indubitablement des déterminations particulières.

2.2.4. Des rapports entre devoirs de droit et devoirs de vertu

Du fait de leur proximité ou encore de leur ressemblance, on a souvent tendance à considérer que *devoirs de droit* (normes juridiques) et *devoirs de vertu* (qui relèvent de la morale) revoient à une même chose car ces deux catégories de devoirs ont principalement pour objectifs de régir les rapports entre les hommes au sein d'une société donnée. En effet, il arrive qu'un même devoir puisse à la fois faire office de devoir de vertu (dans le sens où il s'agit d'obligation morale) et être codifié comme loi juridique. C'est par exemple le cas concernant l'obligation de ne pas voler, violer ou tuer, que l'on retrouve aussi bien dans la sphère morale que dans le domaine juridique.

Toutefois, on remarque qu'il existe une distinction fondamentale, voire même une opposition entre devoirs de vertu et devoirs de droit. En réalité, Kant met surtout en évidence le fait que le sujet accomplit son devoir de droit non pas uniquement par respect pour la loi, mais surtout par crainte des sanctions dont il peut éventuellement être victime. Le devoir de droit exerce une contrainte extérieure qui ne résulte pas nécessairement de la volonté du sujet. Il nous oblige par exemple à commettre des actes dont la nécessité nous échappe parfois, c'est-à-dire que dans un état de droit

⁹² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Folio essais, 2012, p57.

par exemple, le citoyen accomplira bien son devoir juste parce que la loi le lui ordonne sans savoir en quoi l'acte qu'il pose est important pour le bien-être commun. Dans ce cadre, on peut alors dire que le devoir de droit exerce simplement une contrainte extérieure, il assujettit la volonté du sujet, et là nous sommes manifestement devant un cas de dictature ou tyrannie des devoirs. De plus, les obligations juridiques sont issues de l'histoire, du vécu, de la sensibilité, des traditions, etc. et pour cette raison elles diffèrent d'une société à une autre.

Or, le devoir moral oblige intérieurement, il engage le plein consentement du sujet moral. En clair, le devoir de vertu n'est pas accompli par crainte des sanctions, il est le produit de notre propre volonté en accord avec la raison pratique. Et, rappelons qu'un véritable devoir moral au sens kantien est universel, impartial et inconditionnel contrairement aux obligations juridiques qui trouvent leurs sources à partir d'éléments particuliers (histoire, conflits, et autres faits de société).

3. La notion d'impératif chez Kant

Dans cette partie que nous allons maintenant aborder nous restons toujours dans une approche kantienne du devoir, à la seule différence que nous parlerons plus spécifiquement de ce que Kant nomme lui-même « *impératifs* ». Il faut signaler que les impératifs, en particulier les impératifs de la moralité, constituent un des piliers centraux de l'humanisme morale d'Emmanuel Kant. En effet, ce dernier pense que c'est à travers les impératifs qu'il nous est possible d'établir un véritable fondement objectif de la morale. C'est pourquoi nous estimons qu'il est nécessaire d'expliquer en quoi la notion d'impératif est si importante dans la morale kantienne.

3.1. Le concept d'impératif dans la morale kantienne

Lorsque nous parlons d'impératif, les premières idées qui nous viennent tout de suite en tête sont celles d'ordres, de règles ou de commandements autoritaires auxquels nous ne pouvons déroger. Alors, ce que l'on qualifie d'impératif désigne ce que nous devons absolument faire et ce parfois même indépendamment de notre vouloir. Ainsi, on peut établir qu'en général les impératifs résultent soit d'une contrainte extérieure, soit de la volonté du sujet lui-même.

Mais avec Kant, un impératif renvoie essentiellement à un ordre, à une règle pratique qui découle nécessairement de la raison, étant donné que celle-ci prescrit l'action comme moyen d'arriver à une fin qu'on se propose d'atteindre. Alors, parler d'impératif chez Kant c'est faire référence à un commandement de la raison pratique, c'est-à-dire à une formule stricte qui *exige* et *commande* notre action. Très souvent, les impératifs s'expriment par l'emploi récurrent du verbe « *devoir* » comme c'est le cas dans les formules telles que « *tu dois obéir à tes parents !* », « *vous devez venir en aide aux sinistrés !* » ou encore « *tu dois en toute circonstance respecter la dignité de l'autre !* » L'usage de ce verbe implique que l'impératif nous énonce une conduite à tenir et nous-y contraint. En clair, les impératifs sont des *maximes* qui nous imposent des actions à effectuer, et en ce sens on peut justement dire qu'ils constituent des devoirs, mais pas obligatoirement des devoirs moraux. C'est

d'ailleurs la raison pour laquelle Kant précise que toutes les maximes, même s'il s'agit de principes, ne renvoient pas nécessairement à des impératifs.⁹³ En effet, toutes les maximes n'ordonnent pas, certaines peuvent revêtir la forme de proverbes, de dictons, d'aphorismes, etc. Par exemple cette célèbre formule qui dit que « *c'est en forgeant qu'on devient forgeron* » est une maxime qui ne constitue aucunement un ordre ni un devoir moral, nous sommes libres de la suivre ou pas, celle-ci ne renferme pas un commandement et n'est donc pas un impératif. Alors, qu'est-ce qui fait la particularité d'un impératif ? Et, en quoi les impératifs constituent-ils exactement un fondement objectif de la morale ?

3.2. La typologie des impératifs

Kant identifie essentiellement trois grands groupes d'impératifs. Selon lui, les impératifs commandent soit *hypothétiquement*, soit *habilement*, soit *catégoriquement*. Il énonce éventuellement une quatrième catégorie qu'il désigne comme *impératif du bonheur*, mais au final il estime que celle-ci peut être associée aux autres. Nous décrivons chaque type impératif tel que Kant le conçoit et nous déterminerons lequel constitue véritablement l'impératif de la moralité.

3.2.1. Les impératifs hypothétiques

Au sein de nos sociétés profondément marquées par une ascension fulgurante de l'individualisme possessif et la quête permanente d'intérêts personnels, on peut dire que les *impératifs hypothétiques* constituent le mode d'action le plus observé. En effet, Kant définit très exactement les impératifs hypothétiques comme « *la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille)*.⁹⁴ » A partir de cette définition, on peut établir qu'un impératif hypothétique se caractérise au moins par deux éléments fondamentaux. D'abord, il s'agit d'un devoir conditionnel qui trouve sa source dans la sensibilité, les désirs, en un mot de toute forme d'inclination ; ensuite, il est hypothétique car il exprime seulement que l'action est bonne en vue d'une *fin possible* ou *réelle*⁹⁵.

Kant ne nie pas le fait que des actions bonnes soient occasionnées par des impératifs hypothétiques, il met tout simplement en lumière le fait que ces actions ne soient pas conformes aux devoirs moraux du fait de leur logique du profit, c'est-à-dire jouir d'éventuels avantages que l'on peut en tirer. En clair, un impératif hypothétique ne soumet pas la volonté du sujet à l'accomplissement du devoir moral uniquement pour ce qu'il est ou représente. Il va chercher les motifs de l'action bonne ailleurs que dans la nécessité de celle-ci. La formule « *il faut aider l'autre pour qu'il nous soit redevable en*

⁹³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (Chapitre premier : Des principes de la raison pure pratique), trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Folio essais, 2012, p 38-40.

⁹⁴ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, p85.

⁹⁵ Ibid., p86.

retour » est un impératif hypothétique qui illustre parfaitement cet état de fait dans la mesure où on espère bien qu'il est possible que l'aide apportée nous procure des avantages immédiats ou futurs.

En somme, un impératif hypothétique se fonde sur des hypothèses relatives aux bénéfices qu'une action moralement bonne (en apparence) peut nous procurer. Rappelons que la bonne action dans cette perspective est commise non pas parce qu'elle est bonne en soi, mais seulement parce qu'elle est susceptible d'engendrer de la reconnaissance, des bienfaits, etc. En ce sens, un impératif hypothétique n'est pas un principe de moralité, il est simplement un *principe problématiquement pratique* si on n'a pas connaissance des avantages qui résulteront de notre action, mais surtout il s'agit d'un *principe assertoriquement pratique* quand on sait pertinemment ce que l'on obtiendra à travers une action bonne, et dans ce cas il exprime un fait et non une nécessité. Alors, on retient que pour Kant, il est impossible qu'un impératif hypothétique puisse être considéré comme devoir moral simplement parce qu'il représente la nécessité pratique de l'action comme moyen d'accéder au bonheur⁹⁶.

3.2.2. Les impératifs de l'habileté

Les *impératifs de l'habileté* représentent la seconde catégorie d'impératifs énoncés par Emmanuel Kant. Ils renvoient essentiellement à des indications qu'il convient de suivre afin de réaliser une tâche particulière. Un impératif de l'habileté ne prend pas en compte tout ce qui relève de la morale, des passions, etc. Sa particularité consiste simplement à formuler de la façon la plus précise la démarche qu'il est nécessaire de mettre en pratique pour parvenir à une fin donnée. En d'autres termes, un impératif de l'habileté décrit une méthode spécifique pour accomplir une action liée à un domaine d'activité humaine (biologie, chimie, mécanique, médecine, art, philosophie, etc.).

Pour Kant, il n'y a pas lieu de s'interroger sur la valeur morale d'une action émanant de ce type d'impératifs. En effet, il estime que l'impératif de l'habileté qui explique comment effectuer une opération chirurgicale afin de soigner un patient, et celui qui explique en détail comment effectuer un empoisonnement pour tuer un homme sont parfaitement d'égales valeurs, car comme nous l'avons dit précédemment, la nature et l'objectif de ces impératifs se réduisent à la seule formulation de la démarche à suivre. Après, il appartient à chacun de se faire sa propre interprétation à propos des conséquences dont ils peuvent être à l'origine sur le plan moral, éthique, politique, etc.

Il est donc important de retenir qu'en réalité, un impératif de l'habileté n'implique pas qu'on doive agir par respect du devoir moral ou par quête d'intérêts, on agit simplement parce que la réalisation même de ladite action est soumise au respect d'une méthode à laquelle il faut se conformer. Un docteur par exemple ne se demande pas si soigner un criminel est bon en soi ou pas du tout, il s'occupe simplement de son patient. Donc, indépendamment de la morale et des inclinations, les impératifs de l'habileté ne sont que des prescriptions, des instructions ou encore des directives à suivre méthodiquement pour accomplir une action bien déterminée.

⁹⁶ Ibid., p87.

3.2.3. Les impératifs catégoriques

C'est ce troisième et dernier type d'impératif qui nous interpelle le plus lorsqu'on s'investit sérieusement dans une étude minutieuse des fondements de l'humanisme moral de Kant, car c'est dans les impératifs catégoriques que le philosophe allemand semble trouver le véritable principe objectif de toute moralité. Et, afin de comprendre en quoi ceux-ci consistent exactement, nous expliquerons d'abord la raison pour laquelle ils ont été dits « *catégoriques* », puis nous analyserons les grands critères qui font qu'ils soient représentés dans la morale kantienne comme des devoirs absolument parfaits et purs.

Pour commencer, Kant définit précisément un impératif catégorique comme ce « *qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.*⁹⁷ » Cela signifie qu'un impératif catégorique renvoie à un devoir qui ne donne pas lieu à des concessions, ni à des possibilités de s'y soustraire. Il s'agit d'une obligation morale qui s'impose fortement à la volonté du sujet qui reconnaît en lui la nécessité de celle-ci. En un mot, l'impératif catégorique représente une *loi morale nécessaire et inconditionnelle* que tout être doué de raison doit pouvoir accepter, puis mettre en pratique et ce indépendamment de ses aspirations et autres inclinations. C'est de cette façon que Kant conçoit la notion d'impératif catégorique dans son esprit.

Ensuite, suivant les démarches explicatives mais aussi démonstratives de Kant, on se rend compte que les impératifs catégoriques répondent tous à trois critères sinon à trois grandes maximes fondamentales, qui sont en réalité des principes renvoyant essentiellement à la norme d'*universalité*, de *respect de la dignité humaine* et à l'*autonomie du sujet*.

D'abord, en ce qui concerne le *principe d'universalité*, il convient de rappeler que la morale kantienne se veut cosmopolite en ce sens qu'elle a pour intention de dépasser les particularismes, c'est-à-dire qu'elle veut poser les bases d'une morale applicable indépendamment de la société ou de la communauté à laquelle on appartient. Ainsi, la maxime kantienne de l'universalité s'énonce comme suit : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.*⁹⁸ » Ce premier principe nous ordonne d'exclure toute action dont l'objectif serait de parvenir à une satisfaction personnelle. Avant d'agir, il est important de se demander nous dit Kant, si l'on peut raisonnablement accepter que la maxime qui guide notre action devienne une loi universelle de la nature. En un mot, on doit toujours se poser la question suivante : « *Souhaiterais-tu que tous mes semblables agissent aussi comme moi ?* » Une réponse négative à cette question signifie simplement que la maxime de notre action n'est en aucun cas une loi morale, mais au contraire si la réponse à cette interrogation est affirmative alors il s'agit bien d'une action moralement bonne.

La seconde maxime qui énonce le *principe du respect inconditionnel de la dignité humaine* fait état d'un devoir obligatoire à l'endroit de nos semblables et Kant l'exprime de la façon suivante : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.*⁹⁹ » Comme nous l'avons vu au tout début de nos investigations, Kant accorde une attention toute particulière au respect de l'homme, car du fait

⁹⁷ Ibid., p85

⁹⁸ Ibid., p94.

⁹⁹ Ibid., p105.

de sa nature, l'homme représente une fin en soi. Cela signifie qu'il est tout à fait méprisable voire condamnable, du moins dans la sphère morale, de se servir des autres comme moyens pour parvenir à nos objectifs égoïstes quand bien même nous avons conscience de la nature commune que nous avons en partage. Dans nos actions, il est donc primordial de toujours garder à l'esprit le fait que les autres sont au même titre que nous des êtres libres doués de raison, capables de ressentir et d'éprouver des sensations ainsi que des sentiments. Il n'est donc pas moral de chosifier l'autre au profit d'intérêts subjectifs.

Et enfin, nous avons la troisième maxime qui met en exergue le *principe de l'autonomie du sujet* qui s'exprime de la façon suivante : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle.* »¹⁰⁰ La morale kantienne est une morale de l'autonomie, et Kant ne cesse de nous rappeler que l'usage de la raison fait que nous avons en nous une législation universelle. Pour accomplir des actions moralement bonnes, nous n'avons pas besoin que notre volonté soit conditionnée par des déterminations extérieures qui ne reflètent pas le vouloir du sujet. Kant estime qu'il est nécessaire pour le sujet d'agir suivant les règles que lui dicte sa raison pratique, c'est pourquoi il pense que l'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois¹⁰¹. Chacun de nous doit donc être en mesure de retrouver par soi et en soi les principes dignes d'être considérés comme lois morales universellement valables. Alors, les lois morales résultent des opérations rationnelles du sujet qui les pense et les met en pratique.

Ainsi, pour Kant seul l'impératif catégorique peut être considéré comme *impératif de la moralité*¹⁰² car il permet d'établir une loi morale pratique a priori. Les impératifs catégoriques constituent en fait un système de vérification dont l'objectif est d'examiner et d'évaluer la moralité de la maxime qui guide notre action. Ils se concentrent sur le devoir être mais surtout sur la nécessité objective des obligations morales pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, et c'est justement en cela qu'ils sont *apodictiquement pratiques*¹⁰³. Alors, par sa théorisation de l'impératif catégorique Kant estime avoir mis en place un fondement solide de la moralité, ou plus exactement il est parvenu à établir des principes d'une morale universelle.

3.2.4. De la nécessité à l'effectivité des impératifs catégoriques

Une chose est d'affirmer que les impératifs catégoriques sont des principes de moralité nécessaires, une autre en est d'en démontrer l'efficacité concrète. En effet, sont-ils seulement possibles ? Leur nécessité pratique induit-elle forcément leur effectivité ? Peut-on réellement observer une action totalement désintéressée ?

De nombreux philosophes se sont penchés sur cette question relative à l'applicabilité des impératifs catégoriques dans nos sociétés. Parmi eux, on peut citer G.W.F. Hegel qui reproche à Kant d'avoir

¹⁰⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2012, p53.

¹⁰¹ Ibid. p57.

¹⁰² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, p88.

¹⁰³ Ibid., p86.

négligé ce qui est, c'est-à-dire l'*effectif* ou encore le *réel*, pour fonder une morale sur des principes abstraits qui ne reposent sur aucun fondement solide. Pour Hegel, la fondation d'une éthique des obligations morales universelles passe nécessairement par une prise en considération du déjà là. Il estime que les impératifs catégoriques ne peuvent être mis en pratique dans la mesure où ils découlent de principes vides de la subjectivité morale qui sont en réalité des normes purement abstraites en déphasage avec le réel. En un mot, l'erreur de Kant a été de dépouiller les principes moraux de tout élément empirique. Il aurait dû comprendre qu'un principe est rationnel lorsqu'il ne se contente pas de rester pure abstraction et s'inscrit alors dans le réel. C'est d'ailleurs ce qui explique pourquoi Hegel affirme que « *Ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel ; et ce qui est réel, c'est ce qui est rationnel.* »¹⁰⁴ Il doit donc exister une relation de complémentarité entre les *principes a priori* et les *principes empiriques* afin de fonder une morale applicable sur des bases solides. Le *devoir être* que Kant met tant en avant n'est pas nécessaire, au contraire il nous égare. En un mot, selon Hegel l'impossibilité des impératifs catégoriques s'explique par le fait qu'ils ne constituent rien de plus que de simples lois, des exigences abstraites qui n'existent que dans la conscience subjective sans réel déploiement dans le monde.

Après les remarques pertinentes d'Hegel, nous pouvons également évoquer les critiques qu'Arthur Schopenhauer adresse à Kant. En effet, ce philosophe met tout d'abord en évidence le fait qu'il est assurément impossible d'accomplir une action totalement désintéressée comme les lois morales de Kant nous l'exigent, pour la simple et unique raison qu'en réalité *une nécessité morale n'a de sens ni de valeur que par son rapport à une menace de châtiement, ou à une promesse de récompense.*¹⁰⁵ Plus exactement, dans la sphère morale selon Schopenhauer, les rapports que nous entretenons avec nous-même et avec les autres sont nécessairement hypothétiques, c'est-à-dire motivés par la recherche d'un bien. C'est pourquoi il affirme que la nécessité morale absolue telle que Kant la conçoit est forcément une *contradictio in adjecto* (une contradiction en soi).¹⁰⁶ Et même en analysant plus profondément les textes de Kant, il ressort qu'en agissant moralement bien, nous pouvons espérer au moins deux choses : d'abord le *souverain bien* (Kant finit par concilier l'acte de vertu et le bonheur) et l'*immortalité de l'âme* (on peut espérer qu'il existe une vie après la mort afin d'être récompensés pour nos actions). Donc, en plus d'être théoriquement contradictoire, l'impératif catégorique en tant que loi morale pratique et désintéressée n'est pas du tout envisageable de façon concrète. Schopenhauer accepte volontiers le principe kantien qui admet que c'est l'absence de tout motif égoïste qui doit constituer le critère de l'acte ayant une valeur morale.¹⁰⁷ Mais, ce dernier ne peut s'empêcher d'entrevoir toute les déterminations égoïstes renfermées dans les lois morales kantienne. Pour lui, « *agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » n'est pas une loi morale si noble et si désintéressée que Kant veut nous le faire croire. Dans la pratique « *elle suppose perpétuellement, elle sous-entend que, pour vouloir une chose, il faut que cette chose soit ce qui m'arrange le mieux.* »¹⁰⁸ Ensuite, il récuse également l'idée que l'homme est une fin en soi. Il s'agit d'une

¹⁰⁴ G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (préface), trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF-Flammarion, 1999, p73.

¹⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger, Les Classiques de la Philosophie, Le Livre de Poche, 2011, p 48.

¹⁰⁶ Ibid. p49.

¹⁰⁷ Ibid. p11.

¹⁰⁸ Ibid. p 90.

contradiction logique car une fin renvoie généralement à un objectif à atteindre, et être une fin, c'est se constituer en objet d'une volonté.

Ainsi, on voit bien toutes les ambiguïtés qui se dégagent autour de la notion d'impératifs catégoriques, et celles-ci ont le mérite de nous laisser quelque peu dubitatif en ce qui concerne leur effectivité telle que Kant tente de nous le démontrer. On est au final tenté de dire que les impératifs catégoriques ne sont que des chimères.

Toutefois, bien que tout à fait pertinentes et recevables, toutes ces critiques qui mettent à mal l'impératif kantien ne tiennent pas compte de son impact réel au sein de sociétés civiles. En effet, comme nous allons le démontrer à présent, les impératifs catégoriques ne constituent pas de simples exigences abstraites qui n'engagent que la moralité du sujet.

Commençons par effectuer une analyse comparative entre certaines normes socio-culturelles (les interdits ou encore les tabous) et les impératifs catégoriques. Déjà, nous savons qu'un impératif est dit catégorique lorsqu'il est *désintéressé, inconditionnel, impartial et universel*, et on constate également qu'il existe au sein de nombreuses communautés un ensemble de règles morales, des tabous, qui s'en rapprochent fortement. Les tabous constituent en effet des principes de base de toute éducation morale chez un individu. Tels les impératifs catégoriques, ils prohibent un certain type d'agissement qui ne nous fait pas honneur en tant que sujet doué de bon sens. De nombreux tabous du fait de leur nécessité morale peuvent même être observés au sein de plusieurs sociétés qui pourtant n'ont pas une histoire, une culture, une origine commune. Ils sont considérés comme rationnellement valables pour tous même s'il arrive que l'on rencontre quelques exceptions. L'interdiction de pratiques incestueuses est bien représentative de cette réalité. Alors en quoi le respect des tabous serait-il plus applicable voire supérieur aux impératifs catégoriques ? Dans cette comparaison que nous venons de faire on constate que les deux ont une même valeur morale du fait de leur nécessité pratique. D'ailleurs, concernant notre mécanisme psychique, Sigmund Freud considère que ce sont les tabous qui sont à l'origine du *surmoi* qui n'est autre qu'une intériorisation des interdits parentaux, culturelles, etc. une puissance répressive dont le *Moi* est obligé de tenir compte. Nous dépendons tous de ces tabous qui sont censés faire de nous des sujets moraux. En fait, le surmoi finit par intégrer ces interdictions comme des devoirs moraux au sens kantien. On remarque que tout comme l'impératif kantien qui s'exprime par le « *tu dois* », le surmoi par l'intermédiaire d'une voix intérieure nous dit « *il ne faut pas* » lorsqu'on s'apprête à commettre un acte moralement condamnable. Le surmoi ici se pose donc en quelque sorte comme le garant d'une morale universelle.

De plus, contre l'argument qui réduit l'impératif catégorique à une pure idéalité sans impact ni conséquence dans le monde réel, nous disons simplement qu'il est possible de constater l'effectivité des impératifs catégoriques à travers le respect inconditionnel de certaines normes juridiques. Il est normal de se demander pourquoi ici on parle de normes juridiques quand on sait pertinemment qu'un impératif catégorique est un pur produit de la raison, ce qui veut dire qu'il demeure totalement abstrait. Il est également vrai, comme nous l'avons vu précédemment, que les normes juridiques relèvent davantage des particularismes tandis que les impératifs catégoriques sont des obligations morales universelles. Mais, il n'en demeure pas moins que certains principes de l'impératif catégorique ont juridiquement été codifiés et érigés en lois universelles. En effet, à travers la *déclaration universelle des droits de l'homme* par exemple, on retrouve aisément le principe kantien du respect inconditionnel de la dignité humaine. L'article 5 de ladite *Déclaration* qui interdit

la torture et autres traitements inhumains illustre bien cela. L'appropriation par le droit de ce principe initialement théorique en démontre la nécessité au sein de nos sociétés. On se rend bien compte que les impératifs catégoriques ne sont pas totalement dépourvus de substance réelle car ils prouvent bien leur nécessité et leur efficacité dans le monde.

Plus concrètement, chacun de nous a déjà ressenti un malaise interne, un mal profond après avoir accompli une action moralement bonne alors qu'il nous était possible d'agir autrement selon la façon qui nous convenait le mieux. On peut simplement se référer à cette gêne, cette douleur psychologique pour se rendre compte de l'effectivité des impératifs de la moralité. En effet, une des caractéristiques des devoirs moraux c'est qu'ils nous rendent rarement heureux.

Pour finir, l'avantage pratique que nous procurent les impératifs kantien c'est qu'ils nous préservent des sanctions judiciaires même si nous n'avons pas connaissance des lois en vigueur. En effet, sur n'importe quelle partie du globe, agir par devoir moral (au sens kantien) n'a jamais constitué un crime. L'impératif catégorique nous informe déjà de ce qu'il convient de faire et de ce qu'il vaut mieux éviter. Nul besoin de connaître la loi pour savoir que tuer nos semblables est un acte répréhensible en soi parce qu'il s'agit là d'un crime grave. A lui seul l'impératif catégorique suffit à nous faire intégrer l'obligation de respecter la dignité de l'autre ainsi que son intégrité. A ce niveau, par rapport à tout ce qui a été dit, on constate qu'en plus d'être effectifs, les impératifs catégoriques sont nécessaires pour gérer les conflits de devoirs et réguler les relations entre les hommes. Ils sont donc d'une nécessité morale et pratique car même quand on ne connaît pas la loi, un impératif catégorique demeure un guide fiable pour éviter de commettre toute injustice. Donc, le caractère abstrait des impératifs catégoriques n'est pas un motif suffisant pour affirmer leur impossibilité.

IV. Citoyenneté, nationalisme et patriotisme : leurs rapports aux valeurs humanistes kantienne

Nous savons désormais en quoi consiste exactement l'humanisme moral de Kant et comment celui-ci se déploie notamment dans les sciences. L'analyse minutieuse des principes sur lesquels se fonde sa philosophie morale nous donne à voir les raisons qui justifient la place centrale que l'homme occupe dans le monde. En effet, du fait de sa nature, l'homme est donc un être privilégié dont la dignité s'élève au-dessus de tout. Dès lors, la pensée kantienne instaure un anthropocentrisme fort, méthodique et pratique qui manifestement rompt avec l'idée classique selon laquelle on devrait d'abord penser Dieu avant de penser l'homme.

Toutefois, nous avons jusqu'alors uniquement abordé les questions relatives à notre humanité à travers des principes moraux, l'anatomie, et même dans les processus de construction rationnelle du savoir. Il s'agit maintenant d'envisager un autre aspect de l'humanisme kantien qui s'enracine davantage dans la sphère politique, car les principes moraux à eux seuls ne suffisent pas à assurer un respect inconditionnel de la dignité humaine. En effet, bien qu'étant une *fin en soi* au sens kantien, il n'en demeure pas moins que l'homme est aussi *citoyen* d'un *Etat*, et qu'en tant que tel, il entretient des rapports particuliers avec sa patrie qui lui confère des droits et envers qui il a des devoirs. Il faut bien assimiler le fait qu'en aucun cas, l'humanisme kantien ne constitue un formalisme purement abstrait qui semble réalisable théoriquement mais impossible en pratique. Kant sait pertinemment que chaque homme est politiquement affilié à une nation donnée, et que le bien-être de celle-ci passe par une coexistence harmonieuse de ses citoyens. Mais, dans le souci de transcender les particularismes, il va penser une citoyenneté qui aspire à l'universalité à travers le *droit cosmopolitique*. C'est la raison pour laquelle en ce qui concerne le rationalisme moral de Kant, J. Gibelin nous dit clairement qu'*«il était facile de constater l'insuffisance de cette philosophie purement individualiste ; le système exigeait nécessairement comme complément une doctrine politique.»*¹⁰⁹ En un mot, le respect de nos droits en tant qu'hommes et citoyens d'une nation ne peut uniquement reposer sur des lois morales inhérentes à la subjectivité (bien qu'étant moralement bonnes en soi). Kant avait très bien compris que nous sommes prédisposés à vivre en communauté, et que toute communauté d'hommes à travers l'histoire s'achemine inéluctablement vers l'établissement d'une société civile régie par le droit qu'il définit d'ailleurs comme *« l'ensemble des conditions permettant de concilier notre libre arbitre avec celui d'autrui suivant une loi universelle de liberté.»*¹¹⁰

Être citoyen d'un Etat signifie que nous devons développer un sentiment d'amour et d'appartenance à celui-ci. Cela implique que le citoyen s'attache profondément à tout ce qui fonde son identité civique. Or, on constate que Kant à travers ses travaux va nous exhorter à davantage nous constituer en citoyen du monde plutôt qu'en citoyen d'Etat géographiquement limité. Mais alors, comment concilier l'amour de sa propre patrie avec le projet kantien d'un Etat mondial ? L'humanisme kantien peut-il s'accorder avec nos valeurs civiques ? De quelle nature doivent être nos rapports avec des nations extérieures ? Comment une paix durable est-elle envisageable entre

¹⁰⁹ J. Gibelin dans son avant-propos du *Projet de paix perpétuelle* d'Emmanuel Kant, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, p5.

¹¹⁰ Ibid., p5.

des nations ennemies ? On peut simplement regrouper toutes ces interrogations en une seule question fondamentale à laquelle Kant tente de répondre, à savoir : *sur quoi se fonde le principe de la citoyenneté bonne* ? La réponse à cette question va donc nous permettre de voir qu'au-delà de sa philosophie morale, Kant a fondé une véritable *éthique républicaine* qui se présente comme le parachèvement de son humanisme rationaliste. A présent, il s'agit donc pour nous d'examiner la manière selon laquelle Kant conçoit une citoyenneté humanisante et cosmopolitique dans un cadre politico-juridique.

1. De la citoyenneté humaniste au sein des sociétés civiles

Etant donné que nous devons maintenant analyser de quelle façon se décline l'humanisme kantien au sein d'une société politiquement et juridiquement organisée, il convient d'aborder en premier la question de la citoyenneté chez Kant qui fait la distinction entre une citoyenneté fortement ancrée dans les particularismes, et une autre plus ouverte qui aspire à l'universalité. Alors, comment penser la citoyenneté avec Kant ?

1.1. Le Citoyen kantien

Le *citoyen* désigne en générale un homme politiquement lié à une cité, à une ville ou plus simplement à un Etat souverain. Il s'agit d'un individu dont les droits civils et politiques lui sont octroyés par l'Etat qui le reconnaît officiellement comme membre de sa communauté. Se considérer comme citoyen d'une nation signifie qu'on a le devoir absolu de tout mettre en œuvre afin d'assurer la prospérité de celle-ci. Et comme chaque nation repose sur un ensemble de principes culturelles, politiques et juridiques qui lui sont inhérents, force est de constater que la pratique de la citoyenneté diffère d'une nation à une autre. Il est clair qu'au sein d'un Etat qui ne se donne pas suffisamment les moyens de rendre possible une identité républicaine en laquelle son peuple s'identifie, on observe à long terme une forte présence de désinvolture civique, tandis qu'une nation qui met en avant ses valeurs civiques dispose de plusieurs atouts permettant d'engendrer progressivement un sentiment patriotique et nationaliste dans la conscience de ses citoyens. La pratique de la citoyenneté est donc conditionnée par les lois et les mœurs en vigueur au sein de la société à laquelle on appartient. En dehors des droits que nous confère le statut de citoyen, nous avons trop souvent tendance à ignorer les devoirs que nous impose ce même statut. En effet, et c'est d'ailleurs une attitude très répandue à travers le monde, on s'affirme comme citoyen simplement parce que nous avons la nationalité relative à la patrie dont nous sommes politiquement affiliés, même si on sait pertinemment qu'on ne remplit pas toujours nos devoirs de citoyens. Un autre fait remarquable se traduit par le fait que certains s'estiment davantage citoyens que d'autres alors qu'ils appartiennent pourtant à une même patrie, seulement au motif que ces derniers ont été naturalisés, c'est-à-dire ont acquis la nationalité. Pour ces personnes, le citoyen véritable est celui qui descend d'une longue lignée ayant vécu pendant de nombreuses années sur le territoire national dont il se proclame citoyen.

A partir de ces divers éléments, on peut se questionner sur ce qui fonde la citoyenneté authentique. En effet, qu'est-ce qui fait de nous des citoyens ? Le sommes-nous naturellement ou alors la citoyenneté doit-elle essentiellement renvoyer à quelque chose qui s'acquiert ? La citoyenneté se cantonne-t-elle dans des territoires nationaux géographiquement bornés ? Et enfin, sur quoi doit reposer une véritable éthique républicaine ?

Depuis l'Antiquité, notamment avec Aristote, nous avons déjà une orientation politique qui décrit exactement de quelle manière le sujet, l'homme, devient citoyen de la *polis* (la cité). Pour commencer, Aristote ne considère pas que tous les hommes soient en mesure de devenir citoyens, et il exclut d'emblée l'appartenance à sa terre natale comme critère de citoyenneté. En effet, pour les grecs la citoyenneté n'englobait pas systématiquement tout individu né en Grèce, surtout si ses actions n'avaient aucune réelle incidence sur le devenir politique de la cité. Cela concernait surtout les femmes, les enfants, les étrangers et les esclaves. Seuls les hommes qui prenaient part activement à la construction des lois, à l'amélioration des conditions sociales et politiques de la cité étaient des citoyens. La gestion de la famille et l'éducation des enfants étaient des tâches qui incombaient aux femmes en tant qu'épouses. Les étrangers ne pouvaient s'immiscer dans les affaires publiques de la cité. Les esclaves du fait de leur statut étaient tels des apatrides, des personnes qui ne sont politiquement affiliées à aucune nation, et en tant que sujet non-libres ils étaient simplement destinés à servir leurs maîtres. Et pour les enfants, seuls les mâles pouvaient espérer un jour devenir citoyens de la cité à l'âge adulte. Ainsi, l'approche aristotélicienne de la citoyenneté se fonde sur l'idée de participation aux activités politiques et juridiques ayant pour but l'émancipation permanente de la cité. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote affirme qu'« *un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général.* »¹¹¹ Donc, pour être citoyen au sens aristotélicien du terme, il faut une liberté effective du sujet afin que celui-ci s'autodétermine et accomplisse des actions volontaires, qu'il participe aux choses de la cité, et l'amour de la polis est aussi un critère fondamental car il suggère au citoyen d'agir en premier pour le bien de tous.

Même avec des théoriciens du contrat tels que Thomas Hobbes ou encore Jean-Jacques Rousseau, dont les travaux ont eu un impact majeur pour la postérité en ce qui concerne les constitutions civiles, nous avons une approche de la citoyenneté qui n'est pas très éloignée de celle que nous connaissons aujourd'hui. En effet, ces derniers ont commencé par théoriser un moment de l'histoire de l'humanité ou celle-ci ne connaissait pas de règles et était régie par la loi du plus fort. Il s'agit de l'état de nature, état qui précède l'institutionnalisation de la société civile et du droit positif, état au sein duquel les hommes sont en conflit permanent. Pour Hobbes, à l'état de nature les hommes se livrent de guerres incessantes dans le but d'assurer leur domination sur les plus faibles. Chez Rousseau, l'homme est naturellement bon mais c'est la société au sein de laquelle il vit qui le corrompt, cela veut dire qu'à l'état de nature l'homme n'est pas nécessairement mauvais, mais c'est juste qu'en l'absence de normes morales et juridiques, l'homme se laisse très facilement tenter par ses penchants égoïstes.

Alors, afin que le genre humain assure sa survie, il est impératif de rompre avec l'état de nature et d'évoluer vers la société civile. Et pour ce faire, ces philosophes pensent qu'il est nécessaire que les

¹¹¹ Aristote, *Les politiques* (livre III), Paris, Flammarion, 1990, p 205-209.

hommes passent entre eux un pacte social, encore appelé *contrat social*. C'est en effet par le contrat social que les hommes renoncent à leur liberté primitive et destructrice, s'engagent mutuellement à former une nouvelle entité, une personne morale et publique qui est l'Etat, et ce n'est qu'après la formation de celui-ci que les adhérents au contrat deviennent citoyens¹¹². Il faut tout de même préciser que chez Rousseau, les citoyens sont tous égaux et la souveraineté indivisible. Tous les citoyens participent à l'organisation politique et juridique de l'Etat. Ce qui n'est pas le cas chez Hobbes qui pense que par le contrat, les hommes acceptent de se laisser gouverner par un seul puissant souverain. Ce souverain est considéré comme un *Léviathan*, un monstre mythique qui inspire la peur et l'obéissance. Ainsi, pour Hobbes être citoyen consiste à respecter la volonté du monarque¹¹³. Or, le contrat social tel qu'il est pensé chez Rousseau a pour but de rendre le peuple (dans son entièreté) souverain. En réalité, il appartient aux citoyens de se gouverner eux-mêmes car il est important qu'ils participent à la vie politique qui organise leur nation. Avec Hobbes le citoyen est passif car il doit vivre selon les lois imposées par le souverain, tandis qu'avec Rousseau le citoyen est davantage actif parce que c'est l'ensemble des citoyens qui exerce le pouvoir politique de l'Etat.

Actuellement, on constate que ce sont davantage les Etats eux-mêmes qui établissent les critères auxquels il faut se soumettre pour qui veut devenir citoyen. Ces critères sont généralement établis par rapport aux besoins et aux aspirations politiques, économiques, sociales et/ou religieuses que chaque Etat recherche. Ainsi, certains Etats peuvent exiger l'appartenance à une ethnie locale pour être considéré comme citoyen. D'autres exigent simplement l'acceptation et le respect absolu de la constitution qui regroupe l'ensemble des lois fondamentales qui définissent les droits et les devoirs du citoyen, cette même constitution énonce également les dispositions permettant aux étrangers d'accéder au statut de citoyen, c'est le cas de la République française par exemple. Dans certains pays par contre, il est possible d'observer une citoyenneté à deux niveaux, c'est-à-dire que la citoyenneté accordée à l'homme diffère fortement de celle qu'on reconnaît à la femme. Cela s'explique par le fait que les deux ne jouissent pas des mêmes droits. Ces Etats n'accordent pas souvent le droit de vote à la femme (c'est le cas en Arabie Saoudite), de même celle-ci peut se voir interdire l'accès à un certain niveau d'instruction car elle est seulement destinée à s'occuper de sa famille. Aussi, certains Etats n'accordent pas la citoyenneté aux mendiants, aux vagabonds et aux malades mentaux car ils sont socialement instables et donc dans l'incapacité d'agir comme les lois publiques l'exigent.

Maintenant que nous avons une idée plus ou moins éclairée sur ce qu'était un citoyen depuis l'Antiquité jusqu'à une période pas très lointaine, *sous quelles modalités l'homme devient-il citoyen selon Kant ?*

Avant de décliner les critères qui font de nous des citoyens dans une perspective purement kantienne, il convient d'abord de comprendre que Kant et les théoriciens du contrat ont en partage l'idée selon laquelle on ne peut penser la citoyenneté qu'au sein d'un Etat civil politiquement régi par des lois. Cela suppose que Kant conçoit parfaitement dans son esprit l'idée d'une société antérieure à l'Etat civil tel que nous le connaissons. Mais, contrairement aux contractualistes, Kant n'envisage pas ladite société comme l'état de nature au sein duquel les hommes entretiennent des

¹¹² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2012, p53-54.

¹¹³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p167.

rapports conflictuels permanents. En effet, le philosophe de Königsberg pense qu'à aucun moment de l'histoire de l'humanité nous n'avons connu de façon phénoménale ce que Rousseau et Hobbes nomment *Etat de nature*, car une société totalement dépourvue de toute forme de sociabilité n'est pas possible. D'ailleurs, Rousseau reconnaît lui-même dans son *Discours sur les origines et les fondements des inégalités parmi les hommes* que l'état de nature n'est qu'une hypothèse permettant d'appréhender notre aboutissement à l'état civil par le contrat social. Mais, si en lui-même le principe du contrat social repose sur des fondements hypothétiques, il est alors impossible que celui-ci soit à l'origine de la société civile. C'est pourquoi l'alternative au contrat social se trouve chez Kant dans le *contrat originaire* à partir duquel *seul peut être fondée parmi les hommes une constitution civile*¹¹⁴. En d'autres termes, ce qui valorise nettement l'idée d'un contrat originaire par rapport au traditionnel contrat social, c'est que le premier est une réalité empirique et donc pratique en ce sens que nous sommes naturellement prédisposés à vivre en communauté, tandis que le second n'est qu'une idée de la raison car il suppose que tous les hommes souhaitant former une communauté civile doivent tous passer ou signer un pacte social, or un tel acte n'est concrètement pas envisageable à moins qu'il s'agisse d'une communauté très réduite. Pour revenir à la question de l'état de nature, Kant dans sa *Doctrine du droit*, parle davantage d'*état social* comme préexistant à l'état civil, car même dans les sociétés les plus primitives il existe nécessairement des formes de sociabilité qui se manifestent à travers certaines pratiques telles que la séduction, l'échange de biens, le mariage, etc. Il y a du social absolument partout. Même si nous avons naturellement des penchants pour la confrontation ou les affrontements avec nos semblables, il n'en demeure pas moins que le désir de former une communauté se fait fortement ressentir, et c'est justement cela que Kant appelle *l'insociable sociabilité* qui n'est autre que notre tendance à vouloir laisser s'affirmer nos penchants égoïstes tout en éprouvant en même temps le désir de vivre avec les autres. Et ce rapport de force en nous, incite progressivement l'humanité à développer ses talents et à se mettre en marche vers le progrès¹¹⁵. C'est donc par ces étapes que sur le plan historique nos sociétés deviennent des Etats civils dont les membres sont appelés citoyens.

Par ailleurs, la citoyenneté bonne chez Kant relève davantage de l'éducation, car c'est elle qui façonne la personnalité de l'individu. Rappelons que Kant accorde une importance particulière au perfectionnement moral de l'homme, et pour ce dernier manifestement « *l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation fait de lui. (...) Car c'est au fond de l'éducation que gît le grand secret de la perfection de la nature humaine.*¹¹⁶ » L'éducation constitue un élément clé dans le dispositif de création d'une citoyenneté authentique car elle fait intervenir deux concepts fondamentaux que sont la *discipline* et l'*instruction* : la discipline revoyant à la dimension négative de l'éducation dans la mesure où elle représente *l'acte par lequel on dépouille l'homme de son animalité*¹¹⁷, c'est-à-dire que c'est par elle que lui est enseignée l'obéissance aux lois ; et l'*instruction* qui en est la partie positive, par la transmission des connaissances et l'apprentissage du savoir-vivre, a pour objectif de faire de l'homme un sujet libre qui saisit toutes les subtilités liées à la soumission aux

¹¹⁴ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique. Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2013, p44.

¹¹⁵ Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, Les œuvres philosophiques, 2001, quatrième proposition, p76.

¹¹⁶ Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2004, p98-100.

¹¹⁷ Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2004, p95.

obligations morales. Là où la première se cantonne dans la seule répression de notre animalité, la seconde nous fournit les rudiments nécessaires pour devenir un être sociable. Il est alors impératif d'éduquer l'homme le plus-tôt possible, dès l'enfance de préférence, car à l'âge adulte cela devient un peu plus compliqué en raison des apories auxquels nous risquons d'être confrontés. En un mot, pour devenir un bon citoyen, l'instruction est nécessaire à l'homme car « *par rapport à lui-même comme individu elle lui donne une valeur. Par la culture de la prudence l'homme est formé comme citoyen, car il acquiert alors une valeur publique. En effet il y apprend aussi bien à incliner la société civile à ses fins, qu'à se conformer à cette société.*¹¹⁸ »

Outre l'éducation, le statut de citoyen exige la conformité à certains critères d'ordre naturel et civique ou politique. Tout d'abord, en ce qui concerne les qualités naturelles du citoyen chez Kant, il faut comprendre que la citoyenneté est un concept qui s'applique uniquement à la gente masculine. En effet, on constate que les femmes et les enfants ne sont pas en mesure d'assumer le statut de citoyen et que seuls les hommes sont parfaitement aptes à s'investir dans les affaires publiques¹¹⁹. Et pour être plus explicite, Kant l'explique simplement par le fait qu'en réalité « *les enfants sont par nature en état d'incapacité, et leurs parents sont leurs tuteurs naturels. A tout âge la femme se voit refuser la capacité civile ; son mari est son curateur naturel.*¹²⁰ » Cela montre bien que dans un Etat civil, c'est l'homme qui est au centre des affaires publiques et politiques. Mais, cet état de fait n'enlève rien à l'humanité présente dans l'enfant et dans la femme, et à ce titre le respect de leur dignité demeure un principe moral.

Ensuite, d'un point de vue civique et politique, la citoyenneté véritable obéit nécessairement à trois critères fondamentaux que sont la *liberté*, l'*égalité* et l'*indépendance* du sujet. En effet, le citoyen kantien est avant tout un sujet libre (dans la pensée et dans les actions), bien que le principe du respect de l'autorité de l'Etat et celui du bien-être commun sont des valeurs prééminentes en lui, il n'en demeure pas moins que lui seul peut et doit décider de l'usage de ses facultés, et se fixe ainsi ses propres objectifs. Aussi, tous les citoyens d'un Etat civil sont égaux en tant que sujets de ce dernier, à la seule exception du chef d'Etat¹²¹. Toutefois, ce statut particulier que l'on reconnaît au chef de l'Etat ne lui accorde pas le droit de disposer de ses concitoyens comme bon lui semble. Alors, il n'y a pas de degré de citoyenneté car tous les citoyens d'un Etat sont égaux peu importe le rang social que l'on occupe. Alors les bourgeois, les égocentriques, les mégalomanes, les autochtones, etc. qui pour diverses raisons s'estiment supérieurs aux autres, chérissent en réalité une idée illusoire car ils sont citoyens au même titre que ceux qu'ils méprisent. Et enfin, tout citoyen d'une république se doit d'être indépendant, en ce sens qu'il doit activement s'investir comme colégislateur, c'est-à-dire participer à l'élaboration et au vote des lois. En effet, le citoyen en tant que membre de la république doit contribuer à l'organisation politique et juridique de l'Etat. On retrouve là le principe de la citoyenneté participative ou active, déjà existant chez Aristote et Rousseau. Cependant, pour Kant tous les citoyens ne peuvent s'investir en tant que colégislateurs, car d'après le principe républicain qui établit que pour éviter le désordre politique au sein d'un Etat tout le monde ne peut commander, on déduit aisément que tout le monde ne peut participer à l'élaboration des lois.

¹¹⁸ Ibid., p120.

¹¹⁹ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique, Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2013, p41.

¹²⁰ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé de *Introduction à l'anthropologie*, trad. Michel Foucault, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2009, p158.

¹²¹ Emmanuel Kant, *Théorie et pratique*, p36.

Cependant, ceux qui sont dans cette incapacité ont tout de même le droit de désigner des représentants qui voteront des lois à leur place en tenant compte de leur volonté. Ainsi, avec Kant nous avons d'une part les citoyens actifs qui participent à l'organisation politique et juridique de l'Etat, et d'autre part nous avons les citoyens passifs qui ne participent pas forcément à l'élaboration de la loi mais qui bénéficient de sa protection. Aussi, est citoyen celui qui possède des biens, qui n'exploite pas les autres pour atteindre ses fins c'est-à-dire qu'il doit honnêtement gagner sa vie, et il ne doit consentir à aucune forme d'aliénation de sa personne sauf si la stabilité et le bien-être de la république l'exigent¹²².

1.2. La citoyenneté morale et politique et les responsabilités de l'Etat

Après avoir passé en revue les éléments qui attestent de la citoyenneté effective d'un homme selon Kant, nous allons à présent voir le style de vie que la citoyenneté bonne nous impose quand on vit dans un Etat civil. En effet, devenir citoyen c'est apprendre à accepter les autres dans leur différence afin de parvenir à un vivre ensemble harmonieux. Et, pour rendre cela possible, il y a un ensemble de règles de vie que chacun doit pouvoir s'approprier afin de ne pas constituer une gêne, voire une menace pour les autres car l'anarchisme dans le cas présent serait perçu comme une violation des droits de nos semblables. Alors, chacun de nous en tant que citoyen doit appréhender la nécessité des normes qui régissent les rapports humains dans les sociétés civiles. C'est pourquoi, avec Kant nous verrons le rapport de complémentarité qui existe entre les obligations du citoyen et les droits qui lui sont reconnus par l'Etat. Aussi, cela va nous permettre d'analyser les dispositifs élémentaires que l'Etat doit mettre en place afin d'assurer le respect de nos droits.

Commençons par énumérer certaines obligations relatives au statut de citoyen. En fait, Kant en distingue deux grandes catégories. Il s'agit des *obligations civiques* qui sont de nature politique et juridique, et des *obligations morales* car ne l'oublions pas, le souci de Kant est d'établir une citoyenneté humaniste.

En premier, être citoyen exige de nous l'accomplissement assidu des devoirs civiques à l'endroit non seulement de nos concitoyens mais aussi de l'Etat qui assure la protection de nos droits. Comme obligations civiques par exemple, chaque citoyen doit impérativement respecter la liberté des autres, cela inclut la non-violation de leur liberté d'expression, de penser et de créativité. Ensuite, le citoyen a aussi le devoir de porter assistance aux personnes en difficulté ou en danger comme l'exige le principe moral du respect de la dignité humaine, cela renforce les liens de solidarité que les citoyens partagent entre eux. De même, nous l'avons déjà vu avec Kant, tous les citoyens d'une nation ne peuvent s'investir dans les affaires du droit, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent tous participer à l'élaboration des lois et donc à l'organisation politique et juridique de l'Etat de façon directe, mais il n'en demeure pas moins que tout citoyen a le devoir civique d'élire ses représentants par le vote. C'est en votant que les citoyens confèrent la légitimité du pouvoir politique aux dirigeants de l'Etat. Par l'acte du vote ils désignent les personnes qui manifestent davantage des dispositions à garantir et à préserver l'intérêt général de la nation entière. Aussi, le citoyen doit tout mettre en œuvre afin d'exercer une activité professionnelle pour gagner sa vie de la façon la plus

¹²² Ibid., p42.

honnête possible et il doit payer des impôts nécessaires pour le bien-être commun et pour le bon fonctionnement des institutions publiques. Alors, la paresse, l'absentéisme à son poste de travail, le manque de rigueur, l'oisiveté, etc. sont des attitudes à bannir dans le sens où elles nous font plutôt régresser. Il faut mettre ses talents au service de l'Etat. Être citoyen exige de constamment agir conformément aux lois en vigueur, cela signifie que le citoyen doit prendre connaissance des lois qui régissent la société au sein de laquelle il vit avec ses semblables afin d'éviter justement de les enfreindre et d'en subir des sanctions. Mais, de tout ce qui a été dit, il faut principalement retenir que les devoirs civiques les plus importants chez un citoyen se retrouvent dans l'amour inconditionnel de sa patrie et la soumission aux lois, et à tout moment, le citoyen doit toujours se dire intérieurement « *il n'y a pas entre nous de guerre, car nous voulons former un Etat, c'est-à-dire établir au-dessus de nous un Pouvoir suprême*¹²³ », c'est par cette volonté de former un Etat au sein duquel les membres sont unis qu'on parvient véritablement à fonder une identité républicaine en laquelle tous les citoyens se retrouvent.

Au de-là des obligations civiques qui nous sont le plus souvent imposées par l'Etat qui nous reconnaît comme citoyen, nous avons également des obligations morales qui tentent de dépasser les particularismes car comme nous le savons, la citoyenneté d'un point de vue civil diffère d'un Etat à l'autre. Or, Kant essaie justement de construire une citoyenneté dont les principes seront acceptés par tous indépendamment de la nation à laquelle on appartient.

Alors, en ce qui concerne les obligations morales du citoyen chez Kant, nous dirons tout d'abord qu'elles déclinent logiquement des impératifs catégoriques que nous avons examinés dans la troisième section de ce chapitre, et pour introduire l'aspect morale de la citoyenneté disons que chaque citoyen a le devoir de respecter les droits fondamentaux des autres qui sont exactement identiques aux siens. En effet, comme citoyen on a le devoir moral de préserver sa vie et celle des autres (concitoyens ou pas), on doit mutuellement respecter la vie privée des uns et des autres. La bonne citoyenneté chez Kant réside aussi dans le fait de ne pas torturer ses semblables, encore moins les traiter de manière cruelle voire même quasiment inhumaine, car un homme reste un homme peu importe la nation à laquelle il appartient. Absolument personne ne doit subir des sévices, la morale du citoyen doit lui permettre de comprendre que l'autre en tant qu'homme a des droits qui sont inaliénables. En plus, la morale kantienne nous enseigne que l'homme est une fin en soi, il ne doit pas être considéré comme un moyen nous permettant de parvenir à nos fins car il a en lui une dignité qui doit en toute circonstance être respectée, cela vaut pour le citoyen dont la dignité en tant qu'être humain doit être préservée. Ainsi, toute personne, citoyen(ne) ou même agent de l'Etat, qui se rendrait coupable de torture, de sévices et de traitements cruels soit dans l'exercice de ses fonctions, soit de sa propre initiative ou encore sur instruction, sera puni conformément à la loi qui garantit la protection et le respect des droits fondamentaux de l'homme. Pour illustrer cette norme morale, on peut prendre le cas des nazis qui ont sévèrement été punis au sortir de la seconde guerre mondiale, ces derniers durant la « Shoah » ont exterminé les juifs de façon barbare et abominable. Pourtant les nazis, par rapport à leurs aspirations politiques agissaient en tant que citoyens et soldats de la république, d'ailleurs leur souverain Hitler les félicitait et les décorait même pour leur massacre. Mais, ils avaient totalement ignoré les droits fondamentaux des juifs en tant qu'homme, c'est la raison pour laquelle après leur défaite, ces derniers ont été punis

¹²³ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, p49.

par la communauté internationale au nom des droits de l'homme et du citoyen. Donc, le citoyen a l'obligation morale universelle de respecter et de préserver la vie et la dignité humaine. Aussi, la loyauté et l'honnêteté sont des devoirs moraux que le citoyen a envers ses congénères mais aussi envers sa patrie, cela aura pour but d'instaurer une confiance mutuelle entre l'Etat et le citoyen qui vont par la suite entretenir d'excellents rapports dépourvus de conflits internes. Ces devoirs moraux doivent valoir pour tous car l'humanité en nous le mérite non pas parce que nous sommes citoyens mais simplement parce que nous sommes des hommes.

Mais, les rapports de soumission et de respect que le citoyen entretient avec sa patrie ne s'effectuent pas à sens unique. De son côté l'Etat doit également respecter un certain nombre de principes fondamentaux qui garantissent la protection de ses membres. C'est la raison pour laquelle on admet généralement que l'Etat a aussi des obligations d'ordre moral, civique et politique envers ses citoyens.

En effet, une patrie qui respecte ses enfants doit leur accorder le droit à l'instruction, car des citoyens bien instruits représentent un atout considérable pour le perfectionnement de l'Etat et ses diverses institutions. L'instruction doit être accessible à tous les citoyens car cultiver son esprit est aussi un devoir. Justement à ce propos, **Condorcet** affirmait que la première inégalité provenait du fait que certains étaient mieux instruits que d'autres¹²⁴, cela peut occasionner des rébellions, des trahisons et même la chute de l'Etat. Alors, pour sa propre assurance, l'Etat doit veiller à ce que les valeurs civiques et patriotiques soient enseignées aux enfants, aux adultes et même aux étrangers afin que ceux-ci s'imprègnent des normes en application. De même, l'Etat doit absolument accorder aux citoyens un droit à la sécurité et à l'intégrité de la personne ainsi qu'un droit à la propriété qui peut être transgressé uniquement dans le cas d'une nécessité publique ou dans l'intérêt général de la collectivité et ce conformément aux dispositions des lois en application. Il peut punir les effractions au règlement afin de maintenir l'ordre social sans toutefois ignorer l'humanité du transgresseur ou du fautif.

Aussi, l'Etat doit assurer une parfaite égalité entre les citoyens afin qu'ils soient tous égaux devant les lois. Il lui incombe également d'assurer la promotion et la protection de valeurs morales et traditionnelles reconnues par la communauté car il s'agit là d'un patrimoine culturel. L'Etat doit aussi accorder des droits économiques aux citoyens car il appartient à chacun d'entretenir des relations commerciales avec qui il veut, mais il doit tout de même veiller à ce que les acteurs économiques ne se livrent pas une concurrence déloyale. La patrie doit nécessairement éviter une paupérisation des populations en créant des emplois dans de nombreux secteurs d'activités économiques, et tout citoyen a le droit de travailler dans des conditions équitables et satisfaisantes et de percevoir un salaire égal pour un travail tout aussi égal. La famille en tant que première institution sociale également chargée de transmettre les valeurs civiques, morales et traditionnelles, doit être protégée par l'Etat qui doit veiller à ses intérêts, à sa santé physique et morale. L'Etat doit aussi assurer à la protection de l'environnement car tout citoyen a droit à un environnement sain et satisfaisant. Alors, même si l'homme doit devenir maître et possesseur de la nature suivant le projet cartésien, il n'en demeure pas moins que le citoyen et l'Etat doivent mutuellement la

¹²⁴ Condorcet, *Les cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, G.F Flammarion, 1994, p 64.

protéger, car un environnement malsain nuit gravement à la santé et on sait que Kant considère la préservation de la santé comme un devoir moral.

Pour finir, l'un des devoirs les plus importants qu'a l'Etat à l'endroit de ses citoyens, c'est l'obligation d'instaurer une justice sociale. En effet, la « *justice sociale* » désigne un ensemble de dispositions morales, politiques et économiques prises par l'Etat afin d'assurer une parfaite équité entre les membres de la société civile. En d'autres termes, il s'agit d'une construction morale et politique qui oriente les individus vers une société juste. Nancy Fraser nous explique que la justice sociale comporte trois dimensions : la dimension dite *symbolique* qui consiste à revendiquer un statut d'égalité pour tous et non à valoriser un groupe particulier ; la dimension *économique* qui consiste en la redistribution des richesses ; et enfin la dimension *politique* qui met en avant l'accès à la représentation politique pour certains groupes qui doivent voir leurs idées débattues au parlement.¹²⁵ La justice sociale est un idéal vers lequel tendent presque toutes les sociétés, alors il appartient à l'Etat de tout mettre en œuvre pour que la justice sociale soit effective, c'est-à-dire que les citoyens doivent la ressentir. Enfin, l'Etat n'a pas le droit de nous imposer des directives pour accéder au bonheur, car Kant nous dit que laisser à l'Etat le soin de faire de nous des personnes heureuses constitue le plus grand despotisme¹²⁶. En réalité, chacun a le droit de rechercher le bonheur à sa manière à la condition que la démarche entreprise s'accorde avec la liberté et les droits des autres. Il est également impératif que chaque Etat enseigne à ses membres le respect de la citoyenneté des individus provenant d'ailleurs, de même il doit nous apprendre à respecter la souveraineté des autres Etats.

En somme, un bon citoyen doit toujours vivre en faisant preuve de civisme et de civilité. L'attitude des citoyens les uns envers les autres est primordiale pour rendre supportable la vie en société. Ainsi, la politesse, le respect, la loyauté, l'amour du pays, le sentiment de fraternité et la capacité à venir en aide aux personnes en difficulté sont des éléments nécessaires pour établir une citoyenneté bonne.

1.3. L'ouverture à l'autre avec l'hospitalité kantienne

Un autre aspect qui fait de la citoyenneté humaniste de Kant une théorie tout à fait intéressante se développe autour de la question de l'hospitalité. Jusqu'ici, nous avons simplement mis en exergue les critères qui font que les hommes accèdent au titre de citoyens et comment justement la citoyenneté bonne doit se pratiquer au sein de nos sociétés civiles. Mais avec Kant, nous n'avons pas encore spécifiquement parlé du type de rapport que les citoyens d'un Etat doivent entretenir avec les étrangers. En effet, aujourd'hui nous vivons le phénomène de la *mondialisation* qui se fonde sur le principe de la libéralisation des échanges (économique, culturel, politique, etc.) à l'échelle internationale, ce qui explique l'interconnectivité observable entre les nations du monde entier.

¹²⁵ Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, La découverte/Poche, 2011, p 49-54.

¹²⁶ Kant, Emmanuel, *Théorie et pratique. Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2013, p36.

Même bien avant l'apparition de ce phénomène, les hommes, les Etats entretenaient déjà entre eux des échanges qui mettaient directement en relation des personnes d'horizons différents et donc de citoyennetés parfaitement distinctes. Ce qui n'avait pas toujours le mérite de rendre possible des rapports pacifiques, car chaque citoyen pense d'abord aux intérêts et au bien-être de sa nation et perçoit les autres comme des envahisseurs ou des profiteurs. De même, de nombreux Etats font face à une immigration majeure qui implique que des personnes étrangères séjournent (légalement ou illégalement) sur leurs terres, et cela occasionnent souvent des conflits, des mésententes entre les nationaux et les expatriés. Ainsi, afin d'éviter les conflits lors de rencontres impliquant des individus issus de civilisations différentes sur un même sol, il est nécessaire de penser de quelle façon on doit recevoir des personnes de citoyennetés étrangères sur nos terres. En d'autres termes, il s'agit d'examiner avec Kant le droit des étrangers lorsqu'ils sont en visite chez nous.

Au sein de nombreux pays, on peut observer le fait marquant selon lequel les citoyens développent souvent un sentiment d'hostilité à l'endroit des étrangers vivant sur leur sol national au motif que ces derniers sont des ennemis de la nation, qu'ils incarnent en réalité une menace sur le plan professionnel mais aussi pour la stabilité politique et culturelle de leur patrie. C'est la raison pour laquelle, les étrangers sont massivement rejetés par les nationaux, et parfois l'Etat lui-même se charge d'expulser les « *envahisseurs* » en ayant recours aux moyens qu'il jugera nécessaires pour remédier à la situation. Toutefois, le rejet en bloc de l'étranger, qui est lui aussi citoyen d'une patrie rappelons-le, n'est pas une attitude conforme au concept de la citoyenneté bonne chez Kant. En effet, l'étranger ne représente pas nécessairement un danger pour nous. D'ailleurs, il est par définition simplement un individu qui nous rend visite sur notre territoire et qui entretient avec nous des relations politiques, économiques et sociales. C'est davantage dans ses intentions et ses actions qu'on peut déterminer s'il constitue un ennemi de la nation. La citoyenneté humaniste ne doit pas se concevoir dans des rapports autarciques mais plutôt dans un aspect d'ouverture aux nations extérieures. C'est pourquoi Kant a pensé à la manière dont les étrangers doivent être traités.

En premier, il faut en permanence garder à l'esprit le fait que « *le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine.*¹²⁷ » Cela signifie qu'il faut toujours prendre en considération l'humanité de l'autre, fût-il étranger, car au-delà des craintes qu'il suscite en nous il n'en demeure pas moins que c'est à un homme tout de même que nous avons affaire. Il faut plutôt privilégier la pensée selon laquelle l'autre en tant que citoyen d'une nation extérieure à la nôtre a également des droits civils que la citoyenneté en nous ne peut totalement rejeter, c'est-à-dire qu'il faut s'imaginer dans un rapport de réciprocité. On doit intérieurement se mettre à la place de l'autre et voir si le traitement qu'on lui réserve est en adéquation avec ce que nous pouvons accepter qu'on fasse aussi de nous à l'extérieur. Ainsi, le statut d'étranger ne justifie pas le non-respect des droits de l'homme et du citoyen. En toute circonstance, nos actions doivent toujours être animées d'une volonté à préserver la dignité humaine. C'est pourquoi Kant nous exhorte à tous considérer que « *l'amour de l'humanité et le respect du droit des hommes sont, l'un et l'autre un devoir, mais le premier n'est que conditionnel, l'autre, au contraire, est un devoir absolu, qui ordonne sans conditions.* »¹²⁸ Cette observation Kantienne s'inscrit clairement dans le grand débat philosophique en ce qui concerne

¹²⁷ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, p117.

¹²⁸ Ibid. p131

les relations entre les peuples. Le philosophe allemand affirme que toute communauté, tout peuple, toute personne jouit naturellement de droits inaliénables et que les rapports entre les peuples doivent être pacifiques et justement fondées sur le respect des droits de l'homme en général.

Par la suite, à toutes les personnes qui s'emploient visiblement à manifester leur tempérament de xénophobe, Kant rappelle subtilement que tout individu jouit d'un *droit naturel à la surface*¹²⁹. En effet, ce droit à la surface énonce le fait qu'étant donné qu'aucun individu n'a choisi de venir au monde et de vivre à l'endroit où il se trouve, nous sommes libres de nous déplacer sur la surface du globe à la recherche d'un endroit qui nous convient le mieux à la condition que nous ne gênions pas la stabilité politique et sociale des autres communautés que nous rencontrons. La terre ne s'étendant pas à l'infini, il est donc logique que ceux qui migrent rencontrent les autres et qu'ils apprennent à se supporter mutuellement. Que cela soit dû à des guerres ou encore simplement à cause de la nature, certains ont été contraints de vivre sur des terres hostiles (telles que les déserts, les montagnes, continent glacial, les côtes rocheuses, etc.) où leurs vies sont constamment menacées. Mais, ces derniers ne sont pas du tout condamnés à vivre éternellement sur ces territoires inhospitaliers, il leur est possible de migrer vers des parties du globe terrestre où ils se sentiront mieux, à condition d'accorder leur volonté avec celle des natifs et qu'en retour les natifs leur offrent l'hospitalité qui témoigne de leur acceptation. En clair, le droit à la surface dont bénéficie toute personne nous impose en quelque sorte un *devoir de solidarité* à l'endroit des étrangers.

Mais, plus concrètement dans une société civile régie pas des normes juridico-politiques, les choses ne sont pas toujours aussi évidentes. En effet, en dehors du fait que le respect de la dignité humaine demeure incontestablement un devoir moral universel, il n'est pas question ici de laisser les frontières d'un Etat sans surveillance car cela représente un danger pour la souveraineté de celui-ci. En réalité, chez Kant au sein d'un Etat civil l'étranger en tant qu'homme bénéficie simplement d'un *droit à l'hospitalité*. Plus exactement, un étranger, quel que soit son origine doit préalablement être autorisé à se rendre sur le territoire d'un autre Etat et d'y offrir sa sociabilité. Lorsqu'on parle du droit à l'hospitalité avec Kant, il convient de préciser qu'il ne s'agit nullement d'un droit à accéder illégalement à un territoire national qui n'est pas le nôtre. L'étranger a certes le droit de choisir le pays dans lequel il souhaite se rendre pour y vivre pendant la période sollicitée, mais les institutions et les citoyens de chaque Etat souverain ont également le droit de le rejeter si ce dernier représente une menace voire une nuisance. Et pour être plus explicite concernant justement la question de l'hospitalité, Kant s'exprime de la façon suivante : « *Hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n'entraîne pas sa ruine ; mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place. L'étranger ne peut invoquer un droit d'accueil, [...] mais un droit de visite, le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à l'autre.*¹³⁰ »

Ainsi, le droit à l'hospitalité garantit donc la sécurité de l'étranger quant au respect de ses droits fondamentaux. Ce dernier ne peut imposer un droit d'accueil car il appartient aux autochtones de

¹²⁹ Ibid., p55.

¹³⁰ Ibid. p55.

l'accepter ou de le rejeter à condition que cette décision ne lui soit fatalement défavorable, c'est-à-dire que son exclusion ou son rejet ne doit pas causer sa perte ou sa mort. En d'autres termes, l'étranger doit nécessairement être accueilli au cas où dans sa propre patrie sa vie, son intégrité physique et sa liberté sont menacées, c'est pourquoi certains demandent l'asile politique. Mais, Kant recommande fortement à chaque citoyen de cultiver une éthique de l'hospitalité. Ainsi, comme on peut s'en rendre compte, avec Kant l'hospitalité accordée à l'étranger ne lui confère pas le titre de citoyen. Ce dernier conserve sa citoyenneté d'origine. De plus, l'hospitalité ne doit aucunement servir de moyen pour opprimer et opprimer les peuples autochtones. En effet, comme nous l'explique Kant, le droit d'hospitalité donne lieu à une critique fondamentale de la politique des Etats occidentaux. Les puissances colonisatrices occidentales n'ont pas respecté les droits des populations indigènes qui les ont pourtant accueillis. A cause de leurs intentions belliqueuses, ils ont utilisé l'hospitalité offerte par les autochtones pour mieux les asservir et assurer ainsi leur domination, comme cela a été le cas en Amérique, en Afrique ou en Asie.

Toutes ces explications nous démontrent que l'hospitalité telle que conçue par Kant, est une vertu de la citoyenneté bonne qui établit un droit de visite permettant de protéger les peuples de toute tendance à vouloir tirer profit des populations vivant sur des territoires déjà occupés et politiquement organisés. En somme, le droit à l'hospitalité n'est pas une question de philanthropie, il relève davantage d'un devoir de bienveillance à l'endroit des étrangers lorsque ceux-ci manifestent le besoin de vivre avec nous en communauté. C'est un excellent vecteur pour construire des rapports amicaux entre citoyens et expatriés.

2. Des rapports de force entre l'humanisme en nous et les devoirs civiques obligatoires. La primauté des valeurs morales

Dans notre précédente analyse concernant la manière selon laquelle il convient de gérer les conflits de devoirs avec Emmanuel Kant, nous avons vu que les devoirs moraux devaient passer bien avant tout autre type de devoirs particuliers tels que les devoirs familiaux ou encore ceux qui se rapportent directement à notre culture ou à nos traditions par exemple. Mais ici, étant donné que nous abordons les questions relatives au concept même de la citoyenneté bonne, c'est-à-dire comment celle-ci doit se pratiquer au sein d'un Etat, on peut bien évidemment s'interroger sur les solutions possibles qui permettraient au citoyen de s'en sortir lorsqu'il fait face aux conflits de devoirs. En effet, le citoyen doit-il seulement se conformer à l'éthique républicaine afin de les surmonter convenablement ? Ou alors le retour aux valeurs morales demeure la meilleure piste à envisager ?

Lorsqu'on décide de former un groupe constitué d'individus liés par l'histoire, la culture, le droit, l'économie, la politique ou la religion, il va de soi que le corps social auquel on appartient, c'est-à-dire l'Etat, nous impose un ensemble de règles obligatoires et nécessaires pour le vivre ensemble. C'est la raison pour laquelle le citoyen se retrouve avec une pléthore d'obligations de tout genre sans trop savoir comment établir une hiérarchisation de celles-ci afin de déterminer objectivement les devoirs les plus importants.

Pour le citoyen davantage porté sur sa religion, il est clair que les devoirs religieux du fait de leur sacralité constitueront la principale source pour gérer les conflits de devoirs. Pour lui, les obligations civiques ne sont que des productions humaines contrairement aux devoirs religieux qui sont d'inspiration divine. Alors, accomplir un devoir religieux permet de préserver son âme des enfers, par cet acte on évite de commettre des péchés et on s'assure éventuellement une place au paradis. Le devoir religieux pour les chrétiens, les musulmans, les juifs, etc. est d'une importance capitale car il ne s'occupe pas des choses matérielles qui sont éphémères. Pour ces derniers, ce qui importe c'est d'abord le respect des préceptes divins qui passent bien avant nos obligations civiques et qui nous guident dans nos actions afin que celle-ci soient dites humanistes (grâce au principe de l'amour de son prochain) ou simplement moralement bonnes. Tout religieux cherche avant tout à assurer sa vie après la mort, en clair, il recherche simplement son « *salut* » dans l'accomplissement des normes religieuses.

Pour ceux qui accordent une importance majeure à la première institution sociale qu'est la famille, c'est le devoir familial qui importe avant tout, car par lui on veille à la protection des personnes qu'on aime le plus et pour qui on est prêt à tout sacrifier. C'est pourquoi dans certains milieux et même partout d'ailleurs, on entend régulièrement la phrase « *la famille avant tout* », c'est-à-dire que quand on agit on doit toujours penser aux intérêts de notre famille et si par accident cela permet d'aider les autres c'est une bonne chose. Tout cela nous rappelle simplement que la famille est importante, qu'elle est notre point de repère et que quand tout le monde nous tourne le dos (même l'Etat pour diverses raisons) la famille reste notre seul soutien. Alors il est important de faire passer le bien de sa famille avant celui d'une autre et même avant celui du reste des citoyens.

Et pour les personnes qui accordent une véritable sacralité à tout ce qui fait d'elles des citoyens d'un Etat souverain et autonome, il va de soi que ce sont *les devoirs civiques* établis par les normes juridiques (constitution, code civil, etc.) qui passent en priorité en cas de conflit de devoirs, car leur objectif fondamental est de préserver l'ordre public, d'assurer la justice et la paix, et ils rendent possible une parfaite cohésion nationale. Entretenir le respect de ce qui nous rassemble et fait de nous des citoyens, c'est développer en soi l'amour de sa patrie avec l'émergence de sentiments nationalistes et patriotiques. Cela signifie que ces citoyens considèrent qu'en réalité agir convenablement c'est agir simplement d'après ce que les lois ordonnent. Ils conçoivent la pratique de la citoyenneté authentique à travers des valeurs nationalistes qui ne tirent pas forcément leur source de la morale, et dans ce cas précis l'humanisme qu'ils expriment ne s'étend pas souvent au-delà de leurs frontières nationales. Il s'agit de penser en premier au bien de sa propre nation avant celui des autres.

Cependant, toutes ces différentes manières d'établir une hiérarchie des devoirs chez le citoyen que nous venons d'énumérer ne sont pas aux yeux de Kant tout à fait conformes au principe de la citoyenneté bonne. On admet volontiers que le respect de ces obligations et leur accomplissement permet de gérer les conflits de devoirs, mais le problème réside surtout dans la méthode pour y parvenir.

Pour commencer, il est important de rappeler que les devoirs civiques, religieux et familiaux sont de l'ordre des devoirs imparfaits. En effet, concernant les devoirs civiques par exemple, on constate qu'ils diffèrent d'un Etat souverain à un autre selon les systèmes politiques et les lois en vigueur. Un citoyen américain n'a pas les mêmes devoirs civiques qu'un citoyen afghan car ils

n'entretiennent pas les mêmes rapports au pouvoir politique. Chaque Etat décide des valeurs qu'il veut bien que les citoyens respectent. Ainsi, dans un Etat à régime politique dictatorial, les citoyens n'auront pas les mêmes devoirs civiques que ceux vivant dans un Etat démocratique, les uns sont contraints à la soumission, tandis que les autres sont plus ou moins libres d'élire leurs dirigeants et d'agir à leur guise pour le bien de leur pays de manière active. Alors, chaque Etat inculque à ses citoyens les valeurs qui sont à son avantage. Ensuite, un devoir religieux n'est parfait qu'au regard de la divinité qu'on sert ou à ses représentants attitrés. Ce devoir ne constitue pas un impératif pour tout individu doué de raison car il appartient à chacun d'être croyant ou pas. Le devoir religieux n'est donc pas un devoir absolu pour tous. De plus, les devoirs religieux diffèrent aussi selon la religion à laquelle on adhère. Le christianisme impose des devoirs qu'on ne retrouve pas forcément dans l'Islam bien qu'il soit possible d'observer des similitudes entre les deux. Et pour finir, le devoir familial est souvent inspiré par la quête égoïste des avantages particuliers afin de satisfaire la famille à laquelle on est associé sans se préoccuper des autres. Dans un Etat démocratique il est source de népotisme et en cela il constitue un obstacle au principe d'égalité des chances entre les citoyens, car on ne pense plus à mettre l'homme qu'il faut à la place qu'il faut mais il s'agira simplement de placer un membre de la famille aussi incompetent soit-il juste par respect de nos devoirs envers les nôtres. Les devoirs familiaux varient également en fonction de nos traditions, de nos coutumes et de nos ethnies respectives.

En somme, tous ces devoirs ne nous permettent pas véritablement d'extérioriser l'humanisme contenu en nous, au contraire ils l'endorment. Il faut établir une hiérarchie des devoirs compatible avec notre citoyenneté et valable pour tous. On sait que Kant est un penseur de l'universel, or le concept de citoyenneté en lui-même implique un amour inconditionnel pour la patrie, alors comment le citoyen doit-il exactement procéder pour gérer les conflits de devoirs ?

Kant estime que le recours aux valeurs morales demeure le meilleur procédé pour dépasser les conflits des devoirs lorsque notre citoyenneté est engagée. Avec lui bien évidemment la morale ne s'entend pas comme ensemble de règles propres à un peuple ou à une nation, mais il est davantage question de morale universelle avec les lois pratiques qu'elle nous impose. Une antériorité logique peut être établie entre nos divers devoirs et force est de constater que les devoirs moraux sont les plus importants chez le citoyen. En effet, s'il faut s'interroger sur les fondements d'une citoyenneté humaniste, Kant pense que le devoir moral en tant qu'il est un devoir inconditionnel et universel est assurément au-dessus des devoirs familiaux, civiques, etc. On lui attribue le mérite d'opérer un dépassement de nos particularismes afin d'établir des règles qui conviendront à tout le monde. Quand les autres devoirs sont accomplis pour la simple raison qu'ils sont exigés sous peine de subir des sanctions, ou encore par habitude sans qu'on ne se demande réellement pourquoi on s'y soumet, l'obligation morale elle par contre est exigée par la raison.

Ainsi, l'éthique républicaine que Kant préconise repose essentiellement sur l'emploi de la raison qui seule peut véritablement nous aider même lorsque nous sommes confrontés à des dilemmes cornéliens. Ici, la raison devient le terrain propice sur lequel tous les hommes peuvent parler la même langue et régler leur vie afin de rendre possible une existence heureuse et pacifique. Kant pense que les morales particulières constituent un frein au progrès de l'humanité. Cela explique pourquoi il nous propose une morale issue de la raison qui pourrait être appliquée par tous les citoyens du monde. Kant accorde donc une primauté logique aux devoirs moraux par rapport aux

autres car ils sont exempts de toute tendance égoïste et dictés par la raison pratique qui se veut universelle et impartiale. Cela signifie qu'au sein d'une république politiquement organisée le devoir moral passe avant tout car c'est en lui que se manifeste notre *amour désintéressé pour l'humanité*.

3. L'humanisme civique envisagé d'un point de vue cosmopolitique

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est par l'avènement de la société civile ou de l'Etat que l'homme devient citoyen, c'est-à-dire une personne entièrement vouée à sa patrie, qui place les intérêts de celle-ci largement au-dessus des siens, et veille au respect des droits fondamentaux des autres. De là, on peut simplement dire que la citoyenneté bonne consiste à ne pas s'investir dans des affaires peu scrupuleuses qui affecteront négativement la stabilité politique de la nation et à respecter les lois. Du fait leur affiliation politique, l'Etat impose des devoirs à chaque citoyen tout en veillant au respect de leurs droits. Toutefois, cette conception de la citoyenneté bonne nous paraît très limitée car elle nous fait penser qu'en réalité le citoyen entretient des rapports moraux et civiques uniquement avec sa patrie et avec l'ensemble des personnes se trouvant sur son territoire national (c'est-à-dire ses concitoyens et les étrangers qui y vivent ou sont simplement en visite). Cette perspective suppose en quelque sorte que le citoyen est volontairement une personne coupée du reste du monde car il ne se soucie que du bien être de sa communauté sociopolitique. Kant va opérer un dépassement de cette conception réductionniste de la citoyenneté pour au final envisager un second degré de celle-ci davantage tourné vers une attitude cosmopolitique, c'est-à-dire qui aspire à l'universalité. Il estime que la citoyenneté ne doit pas seulement se limiter sur un territoire géographiquement limité. Tout citoyen doit pouvoir accepter qu'au-delà du bien-être de sa patrie il faut penser au bien de l'humanité tout entière.

Ainsi, on constate que la citoyenneté dans l'humanisme kantien est envisagée de façon diptyque : d'abord, nous avons sa dimension civique ou restreinte, dont la conception et l'effectivité se cantonnent au sein d'un seul Etat ; puis il y a la dimension cosmopolitique qui nous explique en quoi le citoyen doit être en réalité un *cosmocitoyen* ou encore *citoyen du monde* et pas uniquement citoyen d'un Etat. Tout au long de nos investigations, nous avons déjà pu expliquer ce que signifiait être citoyen d'un Etat. Alors cette rubrique de notre travail sera essentiellement consacrée à la conception cosmopolitique de la citoyenneté chez Kant.

Formé à partir du grec *kosmopolitês* qui signifie *citoyen du monde*¹³¹, le cosmopolitisme est un concept philosophique et politique dont la paternité est d'un point de vue historique attribuée à **Diogène de Sinope**. Très exactement, le cosmopolitisme avec Diogène peut être identifié comme l'attitude selon laquelle l'individu ne borne plus sa citoyenneté dans et autour de la *polis*. Il vivait tel un *apolis* (homme sans maison, sans cité) car il se considérait véritablement comme un citoyen du monde. Plus-tard, ce concept intéressant a été repris par Kant afin d'établir une citoyenneté moderne qui aspire à l'universalité sans pour autant ordonner le rejet systématique de tous nos particularismes. Ces deux philosophes conçoivent le cosmopolitisme comme un affranchissement. Il est important de comprendre qu'en réalité le cosmopolitisme chez Diogène se fonde sur l'idée

¹³¹ Louis-marie MORFAUX et Jean LEFRANC, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2011, p110.

d'une loi naturelle supérieure à celles que produit l'homme car le rapport direct que l'homme entretient avec la nature ou le monde le libère des lois répressives de la cité athénienne, et que Kant dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* nous démontre bien qu'il existe également une loi morale imprescriptible qui nous oblige tous à un moment donné à transcender les lois particulières afin de se projeter dans un monde ouvert. De plus, ces deux philosophes partagent l'idée selon laquelle l'intérêt général, et plus précisément l'intérêt de l'humanité, doit primer sur les intérêts personnels et égoïstes. En clair, Diogène et Kant s'accordent sur le fait que l'homme étant un citoyen du monde, doit toujours privilégier le bien de l'ensemble de la communauté mondiale avant celui de sa patrie. Donc, ce qui lie Diogène et Kant en ce qui concerne le concept de la *cosmocitoyenneté*, c'est simplement la transcendance à nos appartenances culturelles, ethniques, et sociales, car ils sont convaincus que si nous appartenons tous à une même nation, c'est-à-dire une nation mondiale, il va de soi que chaque citoyen fera tout pour la réalisation du bien-être de celle-ci.

Donc, on peut clairement définir le cosmopolitisme comme « *un mode d'existence qui n'est plus soumis aux strictes déterminations des lois et des coutumes locales.*¹³² » Il s'agit d'un concept philosophico-politique qui affirme l'unité de la communauté humaine, en d'autres termes, le cosmopolitisme consiste simplement à vivre comme un membre de la communauté mondiale. Alors, on appelle *citoyen du monde* toute personne qui de façon désintéressée accorde une priorité au bien-être du genre humain en général plutôt qu'à celui de sa seule patrie. Ce concept politique repose essentiellement sur trois principes fondamentaux qui sont *l'universalité, la paix et la liberté*. Il convient également de préciser que le cosmopolitisme s'oppose au patriotisme endurci ou radical (qui s'investit uniquement dans tout ce qui est profitable à une nation particulière). Aussi, même s'il implique l'acceptation de l'autre avec ses particularités, le cosmopolitisme n'est pas à confondre avec le métissage culturel, le multiculturalisme et tout autre rapport de type interculturel. Devenir cosmopolite exige un long et patient travail que l'on effectue sur soi et qui consiste surtout à élever notre culture, à la transformer de telle sorte qu'elle ne constitue pas un obstacle pour les autres. Quand on parle du cosmopolitisme il n'est pas question de faits d'acculturation ou d'enculturation. Il n'est donc pas nécessaire d'abandonner ses origines ou de se conformer mécaniquement à celles des autres, l'objectif est de parvenir à un style de vie qui convienne à tout le monde. L'autre précision à apporter concerne l'emploi des termes *cosmopolite* et *cosmopolitique*. Dans nos écrits on se sert souvent de l'un ou de l'autre pour exprimer toute aspiration à l'universalité. En effet, ces deux termes renvoient généralement à la même chose, c'est-à-dire notre volonté de se projeter dans tout ce qui se rapporte à des valeurs universelles afin de devenir des cosmocitoyens. Mais en réalité, le mot « *cosmopolite* » permet simplement de désigner le citoyen du monde, or l'expression « *cosmopolitique* » désigne l'ordre mondial qui le rend possible. En d'autres termes, *le cosmopolite renvoie à celui qui croit à l'idéal du cosmopolitisme et le vit*, tandis que *le cosmopolitique fait référence à ce qui concerne le cosmopolitisme*¹³³.

Toutefois, malgré les rapprochements logiques que l'on peut établir entre le cosmopolitisme grec et celui que Kant imagine et met en place, force est de constater que ces deux conceptions renvoient fondamentalement à une pratique particulière de la cosmocitoyenneté selon qu'on se trouve dans un registre ou dans l'autre.

¹³² Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, édition du temps, Fayard, 2004, p279.

¹³³ Ibid., p279.

En effet, Diogène estime que l'homme est un être censé vivre conformément aux lois de la nature, il doit profiter de tous les atouts que celle-ci lui confère afin de parfaitement jouir de sa liberté, et pour ce faire il doit s'affranchir des lois de la cité qui l'entravent dans sa quête du bonheur. Or, lorsque Kant conçoit le cosmopolitisme, il l'envisage dans des rapports humains impliquant des personnes d'origines différentes (ou de nations diverses) soumises à une réglementation juridique internationale. En réalité, le cosmopolitisme kantien entretient l'idée de parvenir à la formation d'un Etat mondial. Il s'attèle ainsi à la réalisation d'un droit commun capable de pacifier les rapports entre les nations, ce qui va à l'encontre de la vision cosmopolitique de Diogène qui voulait simplement que l'homme soit libéré de toute forme de lois et autres contraintes élaborées par des gouvernants qui ne se soucient pas toujours de notre bien-être. On est presque tenté de dire que Diogène a une conception anarchiste de la citoyenneté d'un point de vue cosmopolitique, mais en réalité, il s'agit simplement d'une conception naturaliste de celle-ci.

En clair, depuis l'Antiquité le cosmopolitisme se concevait comme un *anti-juridisme*, mais avec Kant on constate que c'est par l'élaboration et l'acceptation des lois (morales et juridiques) universelles qu'il nous sera possible de fonder un Etat mondial qui reposera sur des principes solides. Ici, Kant oriente le cosmopolitisme dans une perspective juridique et politique, tandis que chez les grecs le cosmopolitisme semble naturaliste ou naturel dans la mesure où il veut libérer l'homme des lois contraignantes de la cité qui l'empêchent d'être véritablement libre. Autrement dit, avec Diogène le cosmopolitisme traduit simplement le désir d'affranchissement, de libération de toute norme juridique, cela ne veut pas dire que le citoyen du monde est un hors la loi, mais juste un homme qui n'est pas entravé par les lois de la polis afin de pleinement profiter de sa liberté. Mais, Kant s'est démarqué de cette vision primaire ou obsolète du cosmopolitisme. De plus, on constate que le cosmopolitisme de Diogène est à effet immédiat car il s'agit d'un rapport au monde, un rapport spontané et immédiat entre l'homme et son environnement, contrairement au cosmopolitisme kantien qui obéit à un processus, à un développement naturel qui s'étale dans le temps car Kant attribue à la nature un but qui est celui d'améliorer les hommes malgré eux, c'est-à-dire même sans qu'ils aient à le vouloir.

Pour parfaitement saisir la quintessence de la pensée cosmopolitique kantienne, un passage très intéressant extrait de la *Doctrine de la vertu* pourrait nous aider à comprendre ce que Kant attend vraiment de nous. En effet, pour lui « *C'est un devoir aussi bien envers soi-même qu'envers les autres de se livrer au commerce que les hommes ont entre eux, de ne pas s'isoler, de faire de soi assurément le point central immuable de ses principes, mais aussi pourtant de considérer ce cercle tracé autour de soi comme une partie d'un cercle embrassant tout, celui de l'intention cosmopolitique, non pas précisément pour travailler au bien du monde comme à une fin, mais uniquement pour cultiver les moyens qui y conduisent indirectement, l'aménité en société, l'esprit de conciliation, l'amour et le respect réciproque, et d'ajouter ainsi les grâces à la vertu.*¹³⁴ »

Et enfin, il faut également noter que la théorie cosmopolitique de Kant permet d'envisager les conditions de possibilité d'une coexistence pacifique entre les Etats. C'est pourquoi ce philosophe considère le cosmopolitisme comme une exigence morale. L'objectif de Kant n'est pas de fonder une société d'apatrides, il ne proclame aucunement la négation absolue de notre appartenance à une communauté sociale et politique. Son intention est de susciter en nous un sentiment de *fraternité*

¹³⁴ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, §48.

universelle encadré par le droit cosmopolitique, autrement dit le droit international afin d'éviter toute forme d'ingérence. Avec lui, le cosmopolitisme exprime simplement la possibilité d'être natif d'un lieu et de toucher à l'universalité sans pour autant anéantir ce sur quoi se fonde notre identité civique et culturelle.

En somme, avec Diogène nous sommes seulement en présence d'un universalisme naturaliste tandis que chez Kant on retrouve un universalisme politique ou institutionnel dans la mesure où ce dernier soutient que c'est grâce à l'instauration d'institutions (fortes et fiables) et d'un droit universel que tous les Etats et tous les citoyens arriveront à pacifier leurs relations à l'échelle mondiale. On est presque tenté d'affirmer que c'est réellement avec Kant que nous assistons aux prémices de la théorie des relations internationales car il concourt à l'élaboration d'un droit qui régit les relations entre Etats sur le plan international.

4. L'Etat parfait et la nature de ses rapports avec les nations étrangères

Nous avons déjà éclairci les points les plus importants concernant la pratique de la citoyenneté bonne chez Kant au sein d'une société civile. Il demeure toutefois une thématique fondamentale dans la pensée kantienne qui n'a pas encore été développée jusqu'ici. Il s'agit de la forme d'Etat civile pouvant assurer une parfaite conciliation ou simplement un excellent rapport de complémentarité entre les valeurs humanistes (que la raison nous impose) et les impératifs civiques (que la loi ordonne). En effet, avec Kant il est nécessaire d'envisager un cadre social, un régime politique qui serait favorable à l'expressivité d'une citoyenneté humaniste car toutes les sociétés civiles n'œuvrent pas forcément dans ce sens. La question de la forme de l'Etat est très pertinente ici dans la mesure où la connaissance de celle-ci permet d'établir de façon plus ou moins précise le type de rapport qu'un Etat entretient avec les autres. C'est la raison pour laquelle avec Kant, nous verrons à présent la structure politique qu'un Etat en accord avec les idéaux humanistes doit adopter.

4.1. La forme d'Etat idéale

A priori, l'intitulé de cette rubrique peut nous laisser entendre qu'à l'instar de ses prédécesseurs, Kant se serait également lancé dans la quête du régime politique parfait. Mais en réalité il n'en est rien. On connaît l'importance et la portée intellectuelle des recherches entreprises par des philosophes et autres théoriciens politiques qui recherchaient activement la meilleure constitution politique au monde afin d'enrayer de façon efficace les maux qui minent la société. Plus concrètement, la théorisation d'une constitution politique parfaite induit nécessairement l'idée d'un Etat parfait au sein duquel les citoyens mènent une existence heureuse, car la constitution en tant que loi fondamentale est à juste titre l'élément central qui donne forme à l'Etat. Cela signifie qu'une constitution politique rigide et répressive engendrera un mal-être auprès des citoyens, or si elle prend en considération les attentes du peuple, celui-ci n'en sera que davantage heureux. Autrement dit, la constitution est l'essence même de l'Etat car c'est elle qui définit les spécificités du système

politique qui le régit. Mais, pour bien comprendre la posture kantienne quant à la question de la forme d'Etat idéale, il nous paraît nécessaire d'opérer un bref récapitulatif de quelques théories intéressantes relatives à celle-ci.

La première théorisation d'un Etat parfait ou simplement de la *polis idéale* nous vient de Platon. Ce dernier envisageait le *système monarchique* comme étant la constitution politique parfaite dans la mesure où le monarque, le roi, est l'homme disposant de capacités nécessaires pour gouverner avec finesse et sagesse. Pour lui, il est évident qu'à la tête de chaque nation il faut un roi, mais il estime que seul le philosophe est réellement habilité à gouverner, ou du moins il faut que les rois en exercice s'initient à la pratique de la philosophie. Il nous expose clairement ses arguments à travers sa théorie du *philosophe-roi*.¹³⁵ En effet, Platon pense que la pratique de la philosophie rend l'individu plus noble, plus enclin à œuvrer pour le bien et la justice. Le philosophe nous est ainsi présenté comme le leader naturel parfait dont le leitmotiv est d'assurer le bien-être commun. Il est plus apte à prendre les décisions nécessaires au bon fonctionnement de la cité, il est d'ailleurs le seul à pouvoir véritablement accorder à chaque citoyen les droits et les parts de richesse qu'il mérite. Cela ne signifie pas que le philosophe-roi est au-dessus des lois, Platon a bien connaissance de l'influence néfaste liée à l'exercice du pouvoir politique chez tout individu indépendamment de son degré de vertu. C'est pourquoi il est impératif que le souverain soit esclave du *nomos* (la loi) à l'instar des sujets qu'il gouverne. La constitution monarchique chez Platon est la meilleure car elle ne donne pas lieu à un exercice arbitraire du pouvoir politique étant donné que le souverain en connaît les conséquences.

Toutefois, ce dernier observe une dégénérescence progressive des constitutions politiques qui s'opère dans nos sociétés. En effet, Platon dénombre au total cinq constitutions différentes, et pour lui nous partons de la meilleure constitution qu'est la *monarchie*, qui est considérée comme la constitution de la cité juste, pour ensuite aboutir à la *timocratie*, qui est le gouvernement par excellence des individus ambitieux qui aiment les honneurs, elle n'est rien de moins que le système politique orienté vers la domination ou la victoire ; puis on a l'*oligarchie* qui est le système politique où un petit nombre de gouvernants recherchent davantage de richesses personnelles ; ensuite, il y a la *démocratie*, qui est le système politique permettant à tous les hommes, même les plus incompetents, d'accéder au pouvoir au nom de la liberté et de l'égalité ; et enfin il y a la *tyrannie* qui est le système politique le plus nuisible car permettant à l'injustice de se manifester au sein la cité sous sa forme la plus absolue. En clair, cette dégénérescence qui nous fait muter d'une constitution à une autre nous éloigne constamment de la meilleure constitution au monde qu'est la monarchie. Platon n'aime pas spécialement la démocratie car elle va à l'encontre de son projet qui avait pour but de faire incontestablement du philosophe le gouvernant parfait. Donc pour Platon, l'Etat idéal est un Etat à régime monarchique. Et même aujourd'hui, certaines études semblent donner raison à Platon car elles démontrent que les monarchies réussissent mieux que les autres systèmes politiques dans la mesure où le souverain a reçu les meilleurs enseignements réservés à l'élite et dispose d'assez de temps pour mener à terme ses projets de société, ce qui n'est pas le cas des représentants élus.

¹³⁵ Platon, *La République* (livre V), trad. Georges Leroux, GF-Flammarion, Paris, 2002, p 301.

Ensuite, dans la quête de la constitution idéale nous avons également la posture aristotélicienne qui nous paraît tout aussi intéressante. Sauf qu'Aristote ne cherchait pas à établir une constitution parfaite comme l'a fait son maître Platon. En clair, il ne cherchait pas à savoir s'il existait déjà une constitution politique parfaite qui serait admise par tous les hommes, et son ambition n'était pas non plus d'en élaborer une. Aristote a plutôt pensé qu'il était judicieux de mener une analyse objective et profonde sur les constitutions déjà existantes et qui ont fait leur preuve un peu partout à travers le monde. C'est d'ailleurs ce qui l'a motivé à étudier les constitutions de Carthage, de Crète, d'Athènes, de Sparte, etc. En premier, chez Aristote on retrouve principalement deux grandes catégories de constitution. Nous avons les *constitutions droites* qui ont en commun le souci du bien-être général et qui par essence sont considérées comme bonnes en soi, puis il y a les *constitutions déviantes ou mauvaises* qui dénaturent et vont à l'encontre des principes de bonne gouvernance. Et, Aristote fait simplement le constat selon lequel les constitutions politiques habituellement admises comme étant les meilleures au monde engendrent le plus souvent les pires formes de perversions possibles. En effet, on peut visiblement se rendre compte que la *monarchie*, la constitution parfaite qui accorde le pouvoir politique à un seul individu supposé être le meilleur du fait de ses nombreuses qualités, peut facilement basculer en *régime tyrannique*, c'est-à-dire la pire constitution existante où le souverain exerce le pouvoir politique de façon dangereuse et très égoïste ; ensuite, l'*aristocratie* en tant que système politique qui accorde le pouvoir aux meilleurs hommes de la cité, peut dévier en *oligarchie*, c'est-à-dire le système qui accorde le pouvoir politique seulement à quelques individus privilégiés qui profitent bien de leur statut social ; et enfin, le *gouvernement constitutionnel* qui implique la participation ordonnée des citoyens dans les affaires de la cité a pour forme déviante la *démocratie* où tout le monde peut exercer le pouvoir et où des alliances entre minorité et majorité peuvent se former pour atteindre des objectifs égoïstes. Aristote considère que l'aristocratie est la meilleure constitution, car elle permet uniquement aux hommes d'exception présentant des aptitudes requises à la bonne gouvernance d'accéder au pouvoir.¹³⁶ Il pense que laisser la direction de la cité aux hommes instruits, talentueux, et intelligents permet d'assurer le développement de celle-ci sur le plan sociopolitique, économique et moral.

Mais, au terme de ses investigations Aristote parvient à la conclusion selon laquelle la démocratie serait le régime le plus souhaitable, cela ne signifie pas qu'elle est la meilleure constitution politique au monde. En réalité, le *réalisme politique* d'Aristote nous amène finalement à comprendre que la constitution idéale n'existe pas. Même les constitutions considérées comme les meilleures peuvent représenter une menace réelle pour les populations car, accorder le pouvoir à un seul homme ou à une certaine caste plutôt qu'à la loi engendre nécessairement des conséquences indésirables, l'âme humaine étant sujette à une pléthore de passions. C'est pourquoi parmi toutes les constitutions qu'il lui a été permis d'étudier, Aristote dans *Les politiques* considère que la démocratie constitue le moins mauvais des mauvais régimes, simplement parce que la démocratie engendre moins de maux par rapport aux autres constitutions et parce qu'elle satisfait généralement le plus grand nombre. Alors, chez Aristote l'Etat ayant une constitution parfaite n'existe pas.

On constate qu'au fil du temps l'idée que la monarchie est le meilleur système politique pouvant assurer le vivre ensemble se renforce davantage notamment avec la théorie hobbesienne du contrat

¹³⁶ Aristote, *Les Politiques* (livre III chapitre V), trad. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1874, §2-§10.

social qui voit dans la monarchie absolue la voie royale pour fonder un Etat stable et prospère. Mais, cet amour pour la monarchie sera fortement ébranlé par les idées développées par Jean-Jacques Rousseau qui envisage la démocratie comme la meilleure constitution politique dans la mesure où elle rend effective l'égalité entre les citoyens d'une même nation en leur accordant les mêmes droits et les mêmes devoirs. La démocratie implique la participation de tous aux affaires de l'Etat afin que prévale l'expression de la volonté générale. En effet, la volonté générale renvoie à tout ce qu'un bon citoyen doit vouloir pour le bien de la communauté, elle se distingue de la volonté majoritaire qui n'est que la somme des volontés particulières qui au final méprise les doléances des minorités. Ainsi, pour Rousseau, l'Etat idéal est un Etat au sein duquel la *démocratie direct* est effective. Pour lui la souveraineté est indivisible¹³⁷, elle appartient à l'ensemble des citoyens de l'Etat, cela signifie qu'il appartient à tous les citoyens de participer activement à la vie politique et juridique de leur Etat.

Emmanuel Kant tout comme Rousseau est d'accord avec le fait que la démocratie, en tant que système politique qui met en avant le respect des droits de l'homme et du citoyen, est la constitution politique la plus convenable.

En effet, Kant émet tout d'abord l'impératif selon lequel tout Etat civil doit nécessairement être une République. Pour lui, une constitution républicaine garantit la liberté, le respect de la dignité et une égalité des citoyens devant la loi.¹³⁸ Ainsi, la République renvoie à un Etat dans lequel la souveraineté appartient bien sûr au peuple mais par l'intermédiaire de ses représentants élus. Il défend le républicanisme qui admet le principe de la séparation des pouvoirs afin d'éviter tout despotisme. Comme nous l'avons vu lors de notre étude sur la pratique de la citoyenneté bonne, Kant n'approuve pas le concept de démocratie direct défendu par **Rousseau**. Pour lui, rappelons-le, « *toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative est proprement informe parce que le législateur peut être en une seule et même personne l'exécuteur également de sa volonté.* »¹³⁹ Tous les citoyens ne peuvent donc se constituer en colégislateurs. L'aspiration collective à directement s'impliquer dans l'exercice du pouvoir politique est source de chaos, c'est pourquoi certains doivent établir des lois en tenant compte de la volonté de l'ensemble des citoyens. La constitution républicaine assure autant que possible une parfaite adéquation entre l'action politique menée par les gouvernants et la volonté de la nation. C'est pourquoi au sein d'une République par exemple, le chef de l'Etat ne peut pas à lui tout seul décider d'entrer en conflit avec une nation étrangère sans le consentement du peuple ou du moins de ses représentants. En ses propres termes, Kant nous dit clairement que « *si l'assentiment des citoyens est exigé pour décider s'il y aura ou non la guerre, il sera tout naturel que, du moment qu'il leur faudrait décider de supporter tous les maux de la guerre [...], ils réfléchiront mûrement avant d'entreprendre un jeu aussi pernicieux ; tandis qu'au contraire dans une constitution où le sujet n'est pas citoyen, qui par conséquent n'est républicaine, la guerre est la chose du monde qui demande le moins de réflexion, parce que le souverain n'est pas membre, mais possesseur de l'Etat .* »¹⁴⁰

¹³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2012, p62.

¹³⁸ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, p31.

¹³⁹ Ibid., p37.

¹⁴⁰ Ibid., p35.

On voit bien que le républicanisme lorsqu'il est appliqué comme il se doit nous libère véritablement de toute tendance despotique des gouvernants. Avec Kant, tant qu'un Etat n'est pas devenu une république, le pouvoir appartiendra toujours à un seul individu ou à un petit groupe de privilégiés, qui n'agiront que selon leur volonté, leurs désirs et leurs aspirations personnelles dans l'indifférence totale des besoins du peuple. Ainsi, la République, grâce au système représentatif, permet à tous les citoyens de se sentir profondément impliquer dans la gestion des affaires de l'Etat sans nécessairement occuper de hautes fonctions politiques et administratives. En un mot, chez Kant, l'Etat idéal est une République qui intègre parfaitement les idéaux humanistes et à l'intérieur de laquelle se déploie une véritable démocratie représentative.

4.2. Pour une pacification des rapports entre Etats

En tant que membres d'une société civile, il est évident que nos vies, nos comportements, nos habitudes soient régis par le respect d'un ensemble de lois morales, politiques, traditionnelles, religieuses et juridiques. La nécessité de celles-ci se trouve dans notre aspiration volontaire à établir une vie en communauté dépourvue de conflits. Toutes ces lois doivent nous inciter à déterminer nos choix de vie par la réalisation d'actions parfaitement compatibles avec l'idée du vivre ensemble. L'idéal étant simplement d'éviter au maximum tout rapport conflictuel avec nos semblables. Et c'est cette même volonté d'entretenir des rapports pacifiques avec nos concitoyens qui nous exhorte à faire de même dans nos rapports avec des nations étrangères. On cherche à tout prix à éviter des incidents majeurs dont l'issue inéluctable est la guerre.

Cependant, la réalité sociale et politique nous amène à comprendre que dans les faits, c'est davantage l'effet inverse qui est constaté. En effet, les Etats, les nations, toutes les sociétés en général, pour des raisons diverses entretiennent très souvent des rapports conflictuels avec les autres. On a parfaitement conscience du fait que les conflits sont sources de nombreux maux, qu'ils engendrent de profondes douleurs qui peuvent s'avérer insupportables. Mais, le conflit ou simplement la guerre est pourtant un phénomène bien ancré dans nos sociétés. Un regard critique et objectif sur l'histoire de l'humanité permet de clairement s'apercevoir que les affrontements ont toujours fait partie de notre quotidien. Il semble que la tendance naturelle à la promiscuité et au désir de nuire à l'autre soit très forte en nous. On peut simplement se référer aux récentes grandes guerres mondiales qui ont littéralement déchiré le monde, les affrontements ont causé la mort de centaines de millions d'hommes. Aujourd'hui, l'usage d'armes biologiques, chimiques et nucléaires aggrave la situation. La fourberie, la bellicosité et l'agressivité de certaines nations sont à l'origine de tous ces fléaux car leurs actions appellent automatiquement une riposte violente des autres qui se sentent indignées. Ainsi, lorsqu'on aborde la question des conflits entre nations, nous avons déjà dans notre esprit une vision horrifiante des conséquences qui surviendront. Le conflit est donc un phénomène qui engendre beaucoup d'angoisse chez les populations, il met en place un climat de terreur qui fait obstacle à la paix et à la vie heureuse. Mais, l'absence de guerres au sein de nos sociétés n'est pas une chose impossible à réaliser. Si tel est notre désir, il faut bien se donner les moyens de le faire. Et cela passe par le respect inconditionnel de certains principes humanistes. Emmanuel Kant s'est largement penché sur la question, car il rêvait d'une société juste sans conflits où les conditions propices à la guerre seraient tout à fait négligeables. Il a alors envisagé un code

de conduite qui nous concerne tous dans l'espoir de parvenir à une paix durable tout en minimisant fortement les risques d'apparitions de conflits violents pouvant affecter une grande partie de l'humanité.

D'abord, revenons rapidement à conception kantienne de la nation et de l'Etat, cela nous permettra par la suite de comprendre tout le dispositif théorique qu'il met en place pour éviter la guerre. En effet, Kant conçoit précisément la nation comme une communauté d'hommes appartenant à une société civile donnée et qui ont en commun un respect mutuel et une volonté de vivre pacifiquement ensemble. Mais, la conception kantienne de la nation implique un accord tacite du principe d'égalité entre toutes les nations du monde, car elles se valent toutes et aucune n'est au-dessus des autres au point d'en disposer comme des objets. Ce principe permet entre autres d'être sensible à la souffrance des autres. Ensuite, l'Etat renvoie simplement à une personne morale tout à fait autonome, libre, et dont la souveraineté et la dignité doivent en toute circonstance être respectées. Il est important de ne pas négliger le fait que chaque Etat a des droits inaliénables tout comme les nations en tant que regroupements d'hommes. Il appartient à chaque Etat par exemple d'instaurer le système politique qui concourt à son bien-être et à celui de ses citoyens, cela signifie qu'il est inconcevable d'imposer une constitution politique à un Etat qui n'est pas le nôtre. L'Etat n'est pas un objet ou une propriété dont on peut disposer comme on le souhaite, il ne s'agit pas d'une chose que l'on peut acheter avec de l'argent ou qui s'acquiert par la force. Chaque Etat a une identité culturelle et politique qui lui est propre, il est le garant de valeurs et de patrimoines nationaux qui sont d'une importance capitale pour les populations locales et même pour l'ensemble de l'humanité. Alors, assiéger un Etat autre que le nôtre c'est manifestement porter atteinte à l'intégrité de celui-ci. C'est la raison pour laquelle Kant s'oppose à toute forme d'annexion ou d'assimilation d'un Etat par un autre peu importe ce qui nous motive à le faire, car en plus de constituer une excellente source de conflits cette pratique conduit nécessairement à une altération de l'identité républicaine. En ses propres propos, Kant nous dit clairement qu'« *un Etat, en effet, n'est pas (comme par exemple le sol où il est établi) un avoir (patrimonium). C'est une société humaine et nul autre que lui n'a le droit de lui imposer des ordres et d'en disposer. Or, l'incorporer à un autre Etat, comme une greffe, lui qui comme souche a sa racine propre, c'est lui ôter son existence comme personne morale et faire de cette personne une chose.* »¹⁴¹

Ainsi, il ne fait aucun doute qu'aux yeux de Kant tout comportement belliqueux sur la scène internationale est à proscrire dans la mesure où l'identité républicaine en laquelle les membres d'une nation s'identifient est très importante. Alors, peu importe la taille, le régime politique, et les richesses naturelles qu'il recèle, chaque Etat doit parfaitement jouir de son autonomie et de ses droits. Le bellicisme en tant que doctrine ayant tendance à chosifier les Etats est à bannir si l'on veut véritablement parvenir à instaurer une paix durable entre les nations.

Ensuite, chez Kant la seconde étape pour l'instauration d'une paix durable réside dans la suppression progressive des forces armées. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler sommairement, il est temps d'en développer toutes les subtilités afin d'établir la cohérence de ce principe. En effet, l'instabilité politique, l'insécurité grandissante et la crainte permanente d'attentats terroristes nous permet de penser qu'envisager la suppression des armées serait une

¹⁴¹ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p15.

entreprise d'une absurdité notoire aux graves conséquences. Cependant, Kant nous fait remarquer que l'existence et l'entretien des forces armées est une source de méfiance pour les nations extérieures qui redoutent une attaque imminente. Chaque Etat considère que l'armée de l'autre constitue une menace potentielle et parfois réelle, c'est pourquoi certains n'hésitent pas souvent à enrôler plus d'hommes qu'il n'en faut et à fortement investir dans l'achat de nouvelles armes performantes afin d'assurer leur sécurité. Cette méfiance réciproque explique la fragilité des traités de paix qui au final laisse place à la guerre. Or, la paix doit se bâtir à partir d'une confiance mutuelle solide. Cela ne signifie aucunement que Kant ignore le rôle important que joue une armée dans la protection des populations. Il est conscient du fait qu'une suppression progressive des armées permanentes à grande échelle est une entreprise difficile mais nécessaire à l'instauration d'une authentique paix durable. Si on met en exécution ce principe politique la grande question serait alors : *à quoi bon maintenir les armées dans une société sans conflits ?* Si on parvient à fonder une société sans guerres, alors les forces armées ne sont plus utiles. L'autre raison fondamentale qui motive la suppression des armées permanentes chez Kant c'est leur faculté à faire des hommes des machines à tuer. A l'armée, on enseigne l'art de donner la mort à l'autre, et cela va justement à l'encontre des droits de l'humanité.¹⁴²

Aussi, il est intéressant de mentionner le fait que Kant s'oppose à l'idée d'un droit d'ingérence qui accorde à un Etat la possibilité de s'immiscer dans les affaires d'un autre. Il appartient à chaque nation d'opérer une résolution des conflits internes. Contrairement à ce que l'on observe aujourd'hui un peu partout dans le monde, aucun Etat n'a le droit de déployer ses troupes armées en territoire étranger. La réalité c'est que malheureusement ce droit d'ingérence dissimule souvent des intentions bien malveillantes, et il génère davantage de haine de la part des assiégés qui se sentent littéralement envahis par des oppresseurs, et s'en suivra nécessairement un nouveau cycle de violence. Kant considère que *« cette ingérence de puissances étrangères serait une lésion des droits d'un peuple luttant seulement contre son mal intérieur, et ne dépendant d'aucun autre ; ce serait bien là donner lieu à un scandale et rendre incertaine l'autonomie de tous les Etats. »*¹⁴³ Autrement dit, le droit d'ingérence est incompatible avec le principe de l'autonomie des Etats. En plus, la pratique de ce droit d'ingérence semble être l'apanage des superpuissances. Il est effectivement très difficile de voir un puissant pays accepter qu'un autre Etat (qui lui est inférieur sur plusieurs plans) s'immisce dans ses affaires au nom de ce même droit d'ingérence. Pour faire simple par exemple, la France même en situation de conflits violents où les droits de l'homme sont bafoués, n'acceptera jamais que les pays africains au nom du droit d'ingérence, agissent sur le territoire français. Cela sera automatiquement perçu comme un acte de guerre. Mais les superpuissances occidentales au contraire peuvent à tout moment user de ce droit d'ingérence.

Par ailleurs, si on décide d'assumer notre penchant naturel pour la guerre, il convient alors de la mener de façon loyale. En temps de guerre, les camps qui s'opposent doivent faire preuve de retenue en s'abstenant de recourir à des moyens peu scrupuleux dans le seul dessein de sortir victorieux. Pendant la guerre seules les forces armées doivent s'affronter sans impliquer les civils. Même si la violence est permise il n'en demeure pas moins qu'un code de conduite est à respecter. Nul besoin de recourir à des empoisonnements massifs, d'engager des mercenaires et des espions,

¹⁴² Ibid. p 17.

¹⁴³ Ibid. p 21.

de procéder au massacre des populations entière, d'attaquer l'ennemi en période de trêve, etc. car ce sont des pratiques malsaines et peu honorables qui même après le conflit rendent impossible des rapports de confiance entre des nations ennemies¹⁴⁴. La guerre n'est pas un génocide mais un conflit dont l'issu est une paix durable. Donc même en situation de conflit, la raison et les lois morales humanistes doivent toujours guider nos actions.

Nombreux sont les individus, les associations et les gouvernements qui de leur propre chef décident de s'impliquer dans les affaires des nations extérieures en arborant l'étiquette de défenseurs du droit des gens ou simplement des droits de l'homme. Kant sait pertinemment que même le droit des gens ne suffit pas pour assurer la paix, au contraire il peut même être source de conflits. En effet, le droit des gens désigne le droit que l'on accorde à toutes les nations, c'est lui qui détermine l'attitude qu'il convient de tenir face aux autres. Autrement dit, il s'agit du droit international qui détermine les rapports entre les peuples du point de vue de la communauté politique qu'ils forment, du point de vue des États. Ce droit sous certaines conditions légitime la guerre car il en définit parfaitement les modalités. Ainsi, pour les théoriciens du droit des gens tels qu'Hugo Grotius et Pufendorf, en plus de son caractère parfois inévitable, la guerre est souvent nécessaire. Grotius considère que toutes les raisons sont bonnes pour entrer en guerre contre une autre nation à partir du moment où elle se comporte en ennemie vis-à-vis de nous. Si une nation étrangère veut profiter de nos richesses, abuser de notre hospitalité, profiter de nos terres sans notre accord, etc. nous sommes en droit de lui faire la guerre pour protéger ce qui nous appartient. Avec Pufendorf par contre, on entre en guerre contre une autre nation uniquement lorsque les droits de l'homme ne sont plus respectés. Chez lui, il s'agit de mener une *guerre juste* dont le but est de rétablir le respect des droits de l'homme. C'est aussi en quelque sorte un droit d'ingérence qui nous autorise à entrer en guerre contre un Etat au sein duquel l'homme a perdu tous ses droits fondamentaux. Le droit des gens fournit ainsi à tous les gouvernements, à tous les peuples, des bonnes raisons de se faire la guerre. A cause de lui, on observe un grand désordre sur la scène internationale. Que la guerre soit juste ou pas, là n'est pas la question. Pour Kant, il est tout simplement impératif de trouver un moyen pour que les guerres cessent définitivement.

C'est d'ailleurs pourquoi il insiste fortement sur la distinction qu'il établit entre un simple traité *de paix* et une *alliance de la paix*. Pour lui, un traité de paix vise simplement à suspendre une guerre de façon provisoire ou temporaire, un peu à la manière d'un cessez-le-feu, tandis qu'une alliance de la paix a le mérite de régler les conflits de façon définitive¹⁴⁵. Le droit des gens peut être considéré comme un traité de paix car il ne règle pas les conflits une fois pour toutes, il établit simplement les normes permettant de rentrer en guerre en cas de non-respect. Une véritable alliance de la paix est ce à quoi tous les Etats du monde doivent aspirer pour parvenir finalement à la création d'une société civile des nations, un Etat mondial où toutes les nations n'en formeront plus qu'une.

Parvenir à créer une telle société est un idéal de la raison, et pour y arriver l'adhésion à un contrat social universel nous paraît nécessaire. Une société des nations garantirait parfaitement une réelle paix perpétuelle entre toutes les communautés d'hommes au monde. Il est impossible d'envisager une véritable paix durable à l'échelle internationale sans l'existence d'un Etat mondial car chaque

¹⁴⁴ Ibid., p23.

¹⁴⁵ Ibid. p49.

Etat pris individuellement veillera toujours à assurer ses propres intérêts au détriment des autres, dans ce cas on voit que l'idée d'une confédération des nations devient très pertinente. C'est la raison pour laquelle Kant (dans la proposition 7 de son œuvre *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*) perçoit cette création d'une confédération des nations comme une issue nécessaire de l'évolution historique de nos sociétés. Ainsi, les Etats qui aiment la guerre et qui cultivent des désirs de domination, seront contraints d'accepter la mise en place d'un droit international afin de s'entendre avec les autres. C'est donc par l'alliance de la paix qu'il faut chercher à établir une société des nations forte.

Au fond, l'idée d'un Etat mondial sans guerres paraît absurde et absolument irréalisable, pour la simple et bonne raison que l'amour de la guerre est inscrite dans la nature humaine. C'est cet état de fait qui amène certains théoriciens à concevoir finalement le projet kantien comme une vaste et pure utopie sociale, une chimère qui n'est que théoriquement envisageable sans réelle effectivité. Kant ne néglige pas les efforts considérables qu'il faut fournir, les sacrifices qu'il faut faire pour mener à bien son projet. Mais, déjà parvenir au perfectionnement de l'homme par la mise en pratique quotidienne des lois morales universelles serait une excellente avancée dans ce projet ambitieux qui n'est pas dépourvu de sens. En clair, si en toute circonstance tous les citoyens du monde agissent conformément au principe moral de la bonne volonté, ce projet ne sera plus une simple utopie sociale mais bien un objectif tout à fait réalisable.

Chapitre II

Héritage et influences du kantisme dans la trajectoire philosophique et scientifique de Michel Foucault.

Maintenant que nous avons procédé à une restitution aussi fidèle que possible des principes qui sont au fondement de l'humanisme kantien sans les altérer afin d'en saisir la quintessence même, il sera question d'aborder l'impact qu'a eu cette philosophie dans l'élaboration de la pensée foucauldienne. Jusqu'ici, aucune interprétation foucauldienne de ces principes humanistes n'a été effectuée car elle aurait aussitôt mis à jour ce qui oppose les deux philosophes sans véritablement comprendre les raisons profondes qui éventuellement établissent de façon nette l'antinomie de leurs pensées philosophiques.

Notre démarche, précisons-le, a d'abord consisté à rendre plus explicite ce vaste champ de réflexions et de théories philosophiques que représente l'humanisme kantien, du moins pour ce qui concerne l'essentiel de notre travail de recherche actuel car cette humanisme particulier aborde plusieurs autres thématiques tout aussi importantes et intéressantes que nous n'avons pas forcément évoquées jusqu'à présent. L'objectif premier de notre travail dans cette **Première Partie** est bien de mettre en évidence les raisons pour lesquelles Foucault évoque la dangerosité des effets de l'humanisme kantien d'abord pour le sujet lui-même, mais aussi pour la société.

Mais, bien avant d'aborder cette thématique centrale, il nous paraît important et même nécessaire de faire état de l'impact et de l'importante place qu'occupe la pensée kantienne tout au long de l'évolution de la pensée philosophique et scientifique de Foucault car Kant a bien joué un rôle majeur dans l'élaboration de celle-ci.

En effet, nous consacrerons le présent chapitre à l'étude de points communs que l'on retrouve aussi bien chez Emmanuel Kant que chez Michel Foucault, le tout, simplement dans l'intention de démontrer qu'au-delà de leur opposition qui semble naturelle, en réalité ces deux systèmes de pensée ne se définissent pas par une radicale antinomie mutuelle contrairement à ce que certains lecteurs de Foucault pourraient penser, car il est évident qu'on constate en premier (et souvent uniquement) les critiques acerbes qu'il adresse à Kant. C'est justement cela qui peut laisser penser qu'aux yeux de Foucault, l'humanisme kantien dans son ensemble est à rejeter, affirmation qui n'est pas du tout exacte.

Bien que Foucault ait reçu de nombreuses influences du fait de son immersion rigoureuse dans l'étude de textes philosophiques et scientifiques, il a de fait été inspiré par plusieurs auteurs, on pense notamment à Nietzsche, Heidegger, Marx, Althusser, Freud, Claude Lévi-Strauss, et bien d'autres encore, qui au fur et à mesure ont fortement contribué à l'élaboration de son système de pensée.

Toutefois, on peut sans conteste affirmer qu'Emmanuel Kant ou du moins la pensée kantienne, constitue l'une des sources fondamentales de la philosophie foucauldienne. En effet, il est clair que l'humanisme rationaliste de Kant a eu une influence très considérable au niveau des fondements

même de la pensée foucauldienne mais aussi pendant toute son évolution. Du fait de sa pertinence et de son actualité, l'humanisme kantien a inspiré de nombreuses réflexions nouvelles chez Foucault. C'est une pensée qui nous paraît incontournable, aujourd'hui encore, de nombreux auteurs étudient et ont recours à la pensée kantienne pour diagnostiquer les problèmes relatifs à nos sociétés actuelles mais aussi pour approfondir leurs recherches dans le domaine scientifique, politique, culturel, juridique, etc. Et Michel Foucault ne fait pas exception.

Sa pensée philosophique porte en elle des traces du kantisme. En réalité, nous soutiendrons ici l'idée selon laquelle, s'il nous est aisé de dire que Foucault est un ardent adversaire de la pensée kantienne, il est tout aussi possible d'identifier clairement l'influence que Kant a exercée sur le système de pensée de ce dernier. En fait, même si on le désigne comme un adversaire radical de Kant, nous tenterons de démontrer qu'avant tout, Michel Foucault pense souvent avec Kant, et nous sommes même presque tentés de dire qu'il pense à partir de Kant.

Donc ici, nous allons démontrer, autant que faire se peut, l'importance et le rôle majeur que joue le kantisme dans la configuration générale et l'élaboration de la pensée foucauldienne. Il faut donc comprendre qu'il s'agira simplement d'établir des rapports ou des liens qui démontrent l'importance de la pensée humaniste de Kant dans la construction des principes et théories philosophiques de Michel Foucault.

Il nous était possible de procéder autrement, c'est-à-dire en montrant en premier les limites et les dérives de l'humanisme kantien telles que Foucault les établit, mais c'est uniquement par souci pédagogique que nous avons décidé de montrer qu'au départ, même s'il se considère lui-même comme un déconstructeur de l'humanisme de Kant, il n'en demeure pas moins un héritier de la pensée kantienne d'une certaine façon et cela se ressent à travers ses théories et ses travaux. Ainsi, commençons par voir comment Kant a joué un rôle très déterminant dans l'élaboration de la philosophie d'un des penseurs contemporains les plus célèbres et les plus cités dans le domaine des sciences humaines et sociales et même dans le domaine médical.

I. Conditions d'émergence d'une « Attitude critique »

Nous souhaitons aborder cette partie cruciale dont l'objectif est d'identifier, retracer et justifier l'énorme influence ou du moins les effets du kantisme qui constituent en quelque sorte les fondements à partir desquels la pensée foucauldienne se construit, se pense et évolue, par l'analyse d'un concept fort et très récurrent chez Foucault qu'il nomme lui-même « *attitude critique* ».

Comme nous ne cesserons de le signifier tout au long de nos travaux, Foucault est un penseur curieux et méthodique, il aime étudier et analyser sous plusieurs approches les questions se rapportant au pouvoir, à l'exercice de celui-ci, à la gouvernance, en un mot à l'ordre social auquel nous sommes soumis.

Foucault tente de comprendre les fondements de cette docilité générale observable presque partout, il se demande pourquoi nous sommes si dépendants de la volonté des autres, des autorités qui exercent le pouvoir, il interroge les raisons à partir desquelles nous, supposés sujets libres et

autonomes, acceptons une autorité qui nous dirige, nous gouverne et nous impose des règles sans se demander pourquoi nous acceptons cet état de fait.

Il constate que chez l'homme on retrouve comme une tendance naturelle à la soumission, il se laisse trop facilement dominer et gouverner sans véritablement chercher à savoir pourquoi il se soumet et les raisons pour lesquelles il devrait l'être. Ne devons-nous pas faire usage de notre raison pour décider de ce que nous voulons vraiment être, c'est-à-dire des sujets libres ? N'est-il pas temps de s'interroger sur la nécessité de se laisser gouverner et bien entendu sur le rôle très actif que le sujet lui-même doit jouer dans ce rapport gouvernant-gouverné ?

Force est de constater que ce questionnement nous rappelle un peu la démarche kantienne lorsque le philosophe allemand s'est exprimé à propos de l'attitude des Lumières. En réalité, Foucault comme nous le verrons par la suite, s'est beaucoup interrogé sur la portée de l'entreprise critique telle qu'énoncée par Kant dans son célèbre « *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières ?* » (*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*). Dans sa description de l'attitude qui correspond parfaitement aux Lumières, en exigeant l'usage permanent de la raison pour accéder à la majorité, Kant avait déjà posé les bases d'une réelle attitude critique, d'un éveil de l'esprit qui désormais décide de ne plus aveuglément se laisser dominer.

Foucault s'est inspiré de cette conception, il se l'est réapproprié et dans une certaine mesure a véritablement opéré un dépassement de celle-ci car la démarche kantienne comporte des limites que nous allons énumérer, et c'est justement ce double rapport à l'*Aufklärung* (réappropriation et dépassement) que nous examinerons pour établir en quoi consiste précisément l'Attitude critique chez Michel Foucault.

1. Gouvernementalisation et assujettissement inconditionnel.

L'analyse foucauldienne émerge d'un constat très simple mais fort inquiétant qui se rapporte à la soumission de l'homme ou à son obéissance excessive aux normes que nous imposent non seulement les autres mais aussi la société dans la quasi-totalité des secteurs d'activités humaines.

Il est clair qu'en général l'ordre social préexiste à notre arrivée au monde, et que c'est lui qui oriente et encadre notre comportement dans nos rapports aux autres et au monde. Cet ordre social nous impose des règles que nous sommes tous tenus de respecter sous peine d'éventuelles sanctions ou de rejet en cas de non-respect. En somme, l'homme vient au monde, il reste à sa place, et il obéit aveuglément dans l'espoir de contribuer au maintien d'un équilibre naturel et social.

Foucault constate que l'homme entretient à la fois un amour excessif et inconscient pour l'obéissance des règles dont il ne saisit pas forcément la nécessité et encore moins les fondements. En fait, l'homme a un penchant naturel pour la soumission, il a tendance à se laisser facilement gouverner par les autres sans forcément tenter de s'affirmer.

Mais cet état de fait trouve historiquement son origine à travers tous les mécanismes ou les dispositifs de contrôle de conscience et de volonté qui se sont développés et renforcés au fil du temps. En effet, la question récurrente que se posent essentiellement ceux qui gouvernent (Rois, Chefs de famille, Gouvernements, Prêtres, etc.) est la suivante : « *Comment les gouverner ?* » Cette

question se rapporte ici à la quête des mécanismes de soumission permettant de contrôler les pensées des personnes gouvernées.

Pour bien illustrer ses propos, Foucault prend l'exemple de l'impact du pouvoir pastoral sur les individus. L'Eglise a ancré en nous l'idée selon laquelle l'accès au Salut est nécessairement conditionné par l'aide d'un représentant officiel de Dieu, il faut se laisser gouverner par quelqu'un (un prêtre en général) qui est chargé de nous guider car il connaît le chemin de la vertu, et à qui nous devons une obéissance totale. Il dit clairement « *Après tout, il ne faut pas oublier que ce que, pendant des siècles, on a appelé dans l'Eglise grecque **technê technôn** et dans l'Eglise romaine latine **ars artium**, c'était précisément la direction de conscience ; c'était l'art de gouverner les hommes.*¹⁴⁶ » Notre intention ici n'est pas de critiquer la religion chrétienne, loin de là, nous tentons simplement de mettre en évidence le souci et la volonté de tellement gouverner les autres qui n'ont cessé de connaître une expansion au fil du temps. L'Eglise exige une confiance indéfectible à l'endroit du représentant de Dieu à qui nous avouons nos péchés et qui accorde le pardon. En plus, il faut reconnaître qu'il y a comme un sentiment de sécurité qui se manifeste en nous lorsqu'on laisse aux autres le soin de nous gouverner et de décider pour nous, cela nous dispense de nombreux efforts. Et c'est aussi ce penchant pour la facilité qui rend possible le processus de gouvernementalisation.

Cette volonté de gouverner les autres et de se laisser gouverner est observable à tous les niveaux de la société en partant évidemment de la structure sociale la plus élémentaire qui n'est autre que la famille. En effet, dans chaque famille il y a un chef qui impose ses règles aux autres qui sont tenus de les respecter. On verra par exemple un père imposer sa vision du monde, sa morale, sa culture, etc. à sa femme et à sa progéniture simplement parce qu'il est le chef et que les autres doivent se soumettre sans se poser de questions, il exerce son pouvoir, son autorité sur les autres tout comme un gouvernement impose son autorité au peuple soumis.

Ces mécanismes de soumission engendrent une gouvernementalisation, terme qui désigne chez Foucault un ensemble de pratiques stratégiques et rationnelles dont l'objectif est de contrôler, guider subtilement et parfois brutalement la conscience du peuple ou de la population à travers des institutions les normes morales et politiques, etc. Mais, nous reviendrons plus précisément sur le concept de *gouvernementalité* lorsque nous analyserons la question de l'Etat chez Foucault. Ceux qui gouvernent pensent et conçoivent de nombreux dispositifs pour embrigader la conscience et la volonté des gouvernés qui n'osent même plus avoir recours à leur raison. La soumission devient à ce moment totale, on nous fait croire qu'on est libre, qu'on agit selon notre volonté alors qu'en réalité on ne pense plus.

Toutefois, il arrive inéluctablement un moment où on ne peut s'empêcher de questionner l'essence et l'intérêt même de toutes ces normes auxquelles nous devons nous soumettre. Lorsque le sujet commence vraiment à faire usage de sa raison, il s'interroge sur le rapport à l'obéissance inconditionnelle des normes qui lui sont imposées, il se demande si le pouvoir que l'on exerce sur lui coïncide avec ses droits en tant qu'homme, s'il est nécessaire et surtout si sa soumission est volontaire.

C'est à partir de là que l'homme commence véritablement à se poser des questions sur la légitimité du pouvoir auquel il doit être soumis, et il se rend compte du danger que cela représente de se

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, La philosophie du présent, 2015, p36.

laisser aveuglément gouverner indépendamment de sa volonté, et alors naît dans son esprit la question fondamentale qui est : « *Comment être moins gouverné ?* » L'homme va alors se mettre en quête d'une autonomie de la pensée. Et c'est à partir de cette autonomie de la pensée qu'émerge chez Foucault le concept d'Attitude critique.

Mais, en quoi consiste exactement cette attitude critique et quel est son rapport avec l'humanisme kantien ?

2. Du courage de l'*Aufklärung* à la pratique d'une « attitude critique »

Un des héritages du kantisme que l'on retrouve manifestement dans la pensée foucauldienne réside dans la notion d'« attitude critique » qui constitue justement un des axes centraux de la philosophie de Michel Foucault. Ce dernier va concevoir un mode de pensée, un style de vie, que les hommes commencent progressivement à adopter dans leur rapport au pouvoir et à la vérité. Mais, pour bien comprendre de quoi il s'agit il est nécessaire de faire un petit rappel sur l'esprit des Lumières tel que Kant nous le propose et ainsi nous verrons en quoi les deux pensées se rejoignent.

En effet, notre étude sur la particularité de l'humanisme rationaliste de Kant nous a dévoilé que le philosophe allemand accordait au *principe de l'autonomie du sujet* une considération toute particulière. Il voyait dans ce principe moral universel la perspective pour l'homme de parvenir à une liberté véritable, où ce dernier refuse de se laisser dominer aveuglément par ses passions, par des lois injustes mais surtout par des volontés extérieures à la sienne. Avec Kant, il était question de mettre en lumière la fonction libératrice d'un usage courageux et volontaire de la raison pratique. D'ailleurs, on se souvient bien de sa très célèbre injonction « *Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement !*¹⁴⁷ » dont l'objectif était de sortir les hommes de leur état de *minorité* où ils recevaient tout des autres sans se poser de questions essentielles et se complaisaient dans cette situation, pour enfin accéder à la *majorité* cet état qui traduit la volonté de devenir un sujet autonome capable de prendre des décisions et d'opérer des choix rationnels. En fait, Kant a constaté simplement que chez plusieurs hommes, les esprits, sinon la raison était en état de veille ou de sommeil constant. Il était désormais plus qu'impératif que chacun accepte de se servir courageusement et méthodiquement de sa raison, ce n'est que par ce moyen que chacun pourra se rendre maître et responsable du sens qu'il donne à son existence. On retrouve très exactement cette même volonté de faire de l'homme un être qui pense par lui-même chez Foucault notamment à travers son *attitude critique* qui découle visiblement d'une inspiration kantienne, mais qui a tout de même son originalité.

Tout d'abord, avant d'explicitement nous fournir une définition claire et succincte de ce qu'il conçoit lorsqu'il nous parle d'attitude critique, Foucault nous explique que depuis un certain temps il constate que nos mentalités ont connu de profondes mutations. Il affirme clairement qu'il s'est développé « *dans l'occident moderne une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique.*¹⁴⁸ » On

¹⁴⁷ Emmanuel Kant, « *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* » Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, éd. Flammarion, coll. GF, Paris, 1991, p41.

¹⁴⁸ Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, La philosophie du présent, p34.

peut énoncer de nombreuses sources pour expliquer l'existence de l'attitude critique aujourd'hui mais pour sa part, Foucault insiste beaucoup sur le rôle du pouvoir pastoral. En effet, l'Eglise chrétienne a fortement entretenu cette idée selon laquelle absolument chacun de nous (sans distinction) devait nécessairement être gouverné et devrait se laisser gouverner pour son propre salut. L'Eglise développe ainsi au fil du temps des méthodes pour orienter les consciences afin de gouverner les hommes, les familles, les pauvres, les Etats, etc. Il y avait donc un rapport d'obéissance absolue de la part des fidèles à l'endroit de l'Eglise mais surtout des Saintes Ecritures. Mais, il arrive constamment un moment où notre rapport à la vérité va justement nous conduire à interroger l'Ecriture elle-même. Il s'agit là de rechercher ce qui est authentique dans l'Ecriture, cela traduit une volonté de ne plus accepter de se laisser gouverner sans questionner les fondements et les objectifs de toute forme de gouvernance. On en vient même à se demander si l'Ecriture est vraie, si elle découle vraiment d'une divine volonté bienveillante et supérieure. En gros, le pouvoir de l'Eglise et ses effets sur nous, nous amènent à nous poser un certain nombre de questions, à développer un point de vue critique. D'ailleurs, Foucault considère que la critique est historiquement biblique¹⁴⁹. Mais, nous aborderons plus en détail la problématique du pouvoir pastoral avec Foucault tout au long de nos investigations.

Pour revenir à ce que Foucault nomme lui-même « *attitude critique* », disons que celle-ci renvoie à toute forme de résistance ou de désobéissance à l'encontre du pouvoir. C'est la raison pour laquelle il définit en premier l'attitude critique comme « *l'art de n'être pas tellement gouverné*¹⁵⁰. » C'est en quelque sorte le processus par lequel le sujet décide des modalités de gouvernance dont il fait l'objet. Il s'agit de résister à tout système de gouvernementalisation dont on ignore complètement les fondements et les intentions. Avoir une attitude critique c'est prendre ses distances avec le pouvoir ou du moins chaque système qui s'érige en tant qu'organisateur de croyance et de pensée et qui par la suite régit notre rapport à la vérité. L'attitude critique consiste à se forger un esprit qui doute des évidences et qui questionne ce que les autres parfois se contentent simplement de vivre.

Toutefois, le désassujettissement rendu possible par la critique n'est pas synonyme de désobéissance aux normes. Nos sociétés sont régies par des normes juridiques, morales, religieuses, etc. et le fait de s'interroger à leur propos ne doit pas faire du sujet un individu qui tente de renverser l'ordre social à lui seul. L'attitude critique ne se résume aucunement en une négation radicale et au rejet systématique de toute forme de pouvoir, Foucault ne lance pas un appel à l'anarchie absolue, il n'envisage pas un retour au chaos dans une société où chacun vit selon ses propres principes égoïstes sans se soucier des autres. Il est question simplement de manifester notre volonté de sujets libres et consentants par rapport à un pouvoir qui s'exerce sur nous, c'est décider de la manière selon laquelle on consent à être gouverné.

Bien qu'initialement on conçoive l'attitude critique comme le refus d'être gouverné, Foucault nous explique qu'il n'est pas question de rejeter en bloc toute forme de gouvernement. C'est la raison pour laquelle il affirme ce qui suit : « *Je ne veux pas dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, « nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés du tout. » Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : « comment ne pas être gouverné comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels*

¹⁴⁹ Michelle Foucault, op.cit., p38.

¹⁵⁰ Op.cit., p37.

*procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ?*¹⁵¹ » En clair, il s'agit de rechercher une forme de gouvernance qui s'accorde parfaitement avec nos aspirations, nos droits et nos libertés.

Foucault poursuit en déduisant que l'*Attitude critique* s'enracine et repose essentiellement sur trois points d'ancrage fondamentaux : d'abord, il énonce le retour à l'Écriture (questionnement sur ses origines) que nous avons évoqué antérieurement, c'est-à-dire qu'à un moment de l'histoire de l'humanité où l'Église disposait du pouvoir absolu dans l'art de gouverner les hommes, on a commencé à s'interroger sur la provenance et l'authenticité des textes sacrés, afin de déterminer si les Saintes écritures émanaient bien de la volonté de Dieu. *L'Écriture est-elle vraie ? Pourquoi s'y soumettre ?* sont des questions que l'on s'est posé afin de limiter le pouvoir pastoral qui ne cessait de croître. De ce point de vue comme l'estime Foucault, la critique est historiquement biblique¹⁵². Ensuite, le second point d'ancrage concerne la critique des lois, du droit, de la légitimité, etc. Ici, on s'interroge par exemple sur le bien-fondé d'une norme juridique, on se demande si les lois en vigueur sont des modèles de justice ou simplement si elles ne sont que le fruit de volontés égoïstes qui n'agissent que dans leur propre intérêt. Face à une telle situation, le peuple ou du moins les gouvernés, vont peu à peu émettre des réticences quant au caractère « juste » de lois qui ne cessent en réalité d'engendrer davantage de maux. La critique prend alors une dimension juridique et/ou politique. Et enfin, comme dernier point d'ancrage nous avons la quête constante de la vérité. On a cessé d'accepter comme vérité absolue tout ce que l'autorité nous imposait en tant que telle, et ce dans presque tous les domaines (sciences, droit, religion, etc.). Malgré la très longue période de crédulité excessive et de soumission, les hommes finissent toujours par rechercher la vérité, et c'est en se mettant en quête de celle-ci qu'ils deviennent progressivement autonomes et capables de choisir la manière selon laquelle ils concèdent à être gouvernables.

Et tout cela nous conduit à une deuxième définition de l'attitude critique qui nous semble plus complète car mieux détaillée. En effet, dans un second temps Foucault nous dévoile plus exactement comment il conçoit la critique, et en ses propres termes il nous dit : « *Je dirais 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 ; la critique, ce 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 vérité.*¹⁵³ » Il insiste bien sur le caractère décisionnel qui consiste à volontairement se laisser gouverner selon les modalités et les principes qui nous conviennent le mieux.

Ainsi, malgré notre degré d'inquiétude, il existerait obligatoirement des formes de gouvernance, des structures primaires, auxquelles on ne pourra échapper, c'est le cas par exemple lorsqu'on est membre d'une famille, on est bien dirigé par le chef de celle-ci, mais l'enjeu véritable de l'attitude critique réside dans le fait de choisir volontairement la manière selon laquelle on veut être gouverner.

Maintenant que nous savons ce qu'est l'Attitude critique chez Foucault, il convient à présent de démontrer en quoi et pourquoi on estime qu'elle s'inspire véritablement de l'attitude des Lumières formulée par Kant.

¹⁵¹ Op.cit., p37.

¹⁵² Op.cit., p38.

¹⁵³ Op.cit., p39.

Tout d'abord, il faut comprendre que ce qui a intéressé Foucault dans la démarche kantienne c'est le courage d'oser se servir de sa raison et de cesser d'être tellement gouverné.

En effet, en premier il convient de rappeler que Foucault lui-même « soutient que sa définition de l'attitude critique correspond à celle que Kant a donné en 1784 de l'*Aufklärung* comme tentative courageuse de sortir d'un état de minorité dans lequel une autorité extérieure maintient l'humanité, incapable de se servir de son propre entendement [...] Dans la lecture de Foucault, l'*Aufklärung* devient donc une attitude pratique de résistance à un pouvoir de direction gouvernemental.¹⁵⁴ » Il s'est inspiré de la démarche kantienne qui posait déjà les bases d'une réelle alternative d'émancipation, d'une volonté forte de devenir autonome et de s'assumer en tant que sujet libre et maître de son histoire. Selon Foucault, Kant avait déjà ouvert la possibilité d'une attitude critique.¹⁵⁵ L'originalité, la pertinence, l'audace et l'impact du courage de l'*Aufklärung* ont donc constitué les éléments à partir desquels Foucault a pensé et théorisé son attitude critique qui avait également pour objectif de rendre les hommes davantage autonomes.

Toutefois, les deux conceptions bien que très proches se distinguent tout de même à cause d'un élément fondamental. En réalité, le courage de l'*Aufklärung* tel qu'énoncé par Emmanuel Kant comporte en lui des limites dans la mesure où il encadre et impose la manière selon laquelle il est convenable de courageusement se servir de sa raison. Lorsqu'on analyse la pensée de Kant, on s'aperçoit par exemple que « ce « vrai courage » de savoir qui était invoqué par l'*Aufklärung*, ce même courage de savoir consiste à reconnaître les limites de la connaissance ; et il serait facile de montrer que, pour lui, l'autonomie est loin d'être opposée à l'obéissance aux souverains. » Ainsi, malgré les idéaux d'émancipation qu'il véhicule lorsqu'il nous parle du courage des Lumières, Kant appelle paradoxalement à l'obéissance inconditionnelle aux normes et à l'autorité.

Plus concrètement, nous pouvons simplement établir que ce qui distingue le courage de l'*Aufklärung* (Chez Kant) et l'attitude critique foucauldienne c'est la liberté de se servir de sa raison et de s'exprimer en tout lieu. Avec Kant, la raison se donne elle-même des restrictions qui impliquent parfois une docilité aveugle dans notre rapport au pouvoir, à l'autorité. En effet, Kant fait mention d'un *usage public de la raison* et d'un *usage privé* de celle-ci, le premier revoie à un usage illimité de la raison, très fréquent dans les sciences, les médias, etc. et il interpelle la conscience de tous ; le second par contre, est comme le décrit Foucault, très limité et concerne davantage les fonctionnaires, les officiers et les autres fonctions rattachées à l'Etat. L'usage privé de la raison implique en soi une obéissance inconditionnelle à la volonté et aux ordres de notre supérieur, c'est pourquoi chez Kant « l'obéissance de chaque individu, en tant qu'il fait partie de l'Etat, à son supérieur, au souverain ou au représentant du souverain, c'est cela qu'il appelle curieusement l'usage privé. ¹⁵⁶ » Kant pose ainsi les limites du courage d'oser se servir de sa raison, tandis qu'avec Foucault il n'est plus question de poser des limites à l'usage de la raison même dans le rapport au souverain et c'est véritablement en cela qu'il a opéré un dépassement de la conception kantienne du courage de l'*Aufklärung*.

On se rend bien compte que la critique, ou du moins l'attitude critique foucauldienne, nous rappelle beaucoup le courage de l'*Aufklärung* énoncé par Emmanuel Kant dont le souci était de sortir l'humanité de son état de minorité pour enfin accéder à la majorité, stade à partir duquel le sujet se rend lui-même responsable de son existence par l'usage courageux de sa raison. En

¹⁵⁴ Op.cit., p18.

¹⁵⁵ Op.cit., p43.

¹⁵⁶ Op.cit., p68.

commun, Kant et Foucault ont ce désir de libérer le sujet de toute forme de pouvoir autoritaire qui fait obstacle à sa liberté et à ses droits fondamentaux. D'ailleurs, pour bien mettre en exergue leur volonté commune de désassujettissement ou d'émancipation du sujet, Foucault affirme qu'en réalité « *Ce que Kant décrivait comme l'Aufklärung, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société.*¹⁵⁷ » Emmanuel Kant a donc bien rendu possible des perspectives sérieuses d'une réelle attitude critique, c'est cela qui a conduit Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON dans leur introduction à *Qu'est-ce que la critique ?* à admettre qu'en fait « *on est forcé de reconnaître le rapport étroit qui existe entre l'attitude critique et le « courage de l'Aufklärung » tels que Foucault les avait définis en 1978.*¹⁵⁸ »

II. Du devoir de vérité à la « Parrésia ».

Le second point que nous souhaitons aborder dans notre étude concernant l'importance du dynamisme impulsé par les théories humanistes de Kant dans la construction de la pensée foucauldienne se rapporte à la question de la vérité. Vérité ici, non pas en entendu dans son sens traditionnel du rapport au vrai dans le domaine des sciences de la nature par exemple, mais vérité envisagée ici dans le domaine de la pratique du langage au quotidien. L'usage du langage est une pratique sociale nécessaire à l'homme pour bien des raisons, mais principalement c'est pour échanger avec autrui que nous avons recours au langage, et dans ce rapport à l'autre à travers le langage, Foucault estime qu'il est nécessaire de dévoiler à autrui le fond de notre pensée sans l'altérer, ce qui nous amène à analyser à présent le concept de « *Parrésia* », son origine et son importance au sein même de la philosophie foucauldienne.

Mais en réalité, de quoi s'agit-il exactement ? D'où et comment émerge ce concept particulier ? Pourquoi l'affilier à la notion du devoir de vérité chez Kant ?

La réponse à toutes ces interrogations nous permettra à nouveau de mettre en lumière la considération toute particulière que Foucault, au-delà de ses critiques acerbes, accordait à la pensée kantienne dont la pertinence et la rigueur ont servi de modèles.

1. La prohibition kantienne du mensonge

Lorsque nous avons abordé les principaux éléments relatifs à la morale rationaliste et humaniste de Kant nous avons établi le fait marquant selon lequel, le philosophe allemand en tant que moraliste pur exècre le mensonge.

¹⁵⁷ Op.cit., p41.

¹⁵⁸ Op.cit., p25.

En effet, Emmanuel Kant pour diverses raisons, notamment à partir du respect inconditionnel de la dignité de l'autre en tant que personne et fin en soi, estime que mentir est en soi une volonté malsaine, un acte vil et tout à fait répugnant, mais surtout une profonde offense pour celui qui fait l'objet de notre mensonge.

En réalité, Kant voit dans le mensonge, la capacité qu'a l'homme d'effectuer un mauvais usage de sa raison dans la mesure où mentir relève d'un acte volontaire, une action orientée vers un être humain qui devient simplement l'objet de notre mensonge. Pour mentir, l'homme met souvent en avant ses intérêts égoïstes, il devient manipulateur et calculateur et c'est cette attitude désolante qu'Emmanuel Kant fustige.

Or, la raison en tant que faculté la plus noble en nous ne doit aucunement démontrer sa remarquable efficacité à travers des actions aussi viles et moralement condamnables. Pour Kant, l'homme entendu comme sujet doué de raison et de bonne volonté, doit à tout prix résister au désir de mentir dans la mesure où cela implique un usage douteux et peu honorable de cette faculté qui fait pourtant notre grandeur en nous distinguant des autres êtres vivants.

Pour Kant, il est important pour nous d'envisager de façon inconditionnelle le mensonge comme volonté de déshumaniser l'autre dans la mesure où, par la pratique du mensonge, il devient simplement un moyen pour parvenir à nos fins, pour atteindre des objectifs parfaitement égoïstes, ce qui signifie que le mensonge et ce peu importe l'intention qui l'anime, abolit la conception de l'homme comme fin en soi car il ne tient volontairement plus compte de tout ce qui est au fondement de sa dignité et de son humanité.

Ainsi, selon Emmanuel Kant nous avons le devoir moral inconditionnel de dire la vérité en toute circonstance, à tout moment, sans aucune concession et ce, même si l'acte de dire la vérité engendre par la suite une douleur profonde.

En effet, Kant nous explique que même dans une situation où notre propre existence ou celle d'un être cher est menacée, il ne faut pas hésiter car nous devons impérativement dire la vérité quelle que soit la gravité de la situation à laquelle nous sommes confrontés. Si on nous interroge sur un fait quelconque et que dire la vérité entraîne des conséquences dramatiques, il en sera ainsi, car dire la vérité ne souffre d'aucune condition particulière. Comme nous le démontre déjà toute la tradition philosophique depuis l'Antiquité, la vérité n'a pas de prix. Socrate nous l'avait déjà enseigné et par respect pour ce principe il a accepté son sort car il n'a jamais cessé de croire en la vérité, et sa détermination dans cette démarche n'a pas été ébranlée.

Une posture qui a suscité de vives critiques et l'hilarité générale auprès de nombreux penseurs, on pense notamment à **Benjamin Constant** par exemple qui estime que « *Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit, à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui*¹⁵⁹. » Comme nous venons de le mentionner, pour le philosophe français, il était parfaitement inconcevable et absurde de dire des vérités qui engendrent la souffrance, et dans le pire des cas la mort. C'est là prendre un risque ridicule et inconsidéré. Il estime qu'il appartient davantage au sujet de déterminer à quel moment sa volonté de dire la vérité peut devenir nuisible voire dangereux pour lui-même et pour les autres. A ce moment, la vérité perd son caractère inconditionnel et devient manifestement

¹⁵⁹ Benjamin Constant, Emmanuel Kant, *Le droit de mentir*, Mille et une nuits, 2013, p42.

sujette à des conditions particulières qui déterminent les modalités selon lesquelles elle peut et doit être révélée.

Mais, ce que Benjamin Constant n'avait certainement pas compris dans la démarche kantienne, c'est que ce n'est que par un malheureux hasard que dire la vérité peut devenir nocif. Donc, peu importe les raisons que l'on met en avant pour se donner une bonne conscience, le mensonge est irrévocablement à proscrire chez Kant. Donc par amour pour la vérité, le philosophe ou l'homme de moralité bonne doit sans cesse trouver en lui le courage d'être véridique en toute circonstance malgré les conséquences désastreuses inhérentes à cette action.

Plus tard, Foucault va se réapproprier d'une manière particulière ce concept kantien de l'acceptation du risque de dire la vérité à tout moment comme principe moral inconditionnel et en tant qu'acte volontaire et pleinement assumé par le sujet qui décide de mener un mode de vie basé sur le fait de se refuser à déguiser la vérité. Et c'est manifestement à partir de là qu'il a élaboré sa conception de la *Parrêsia* comme éthique de la vérité.

2. La « *Parrêsia* » : art de dire la vérité.

Il est important de le rappeler, Michel Foucault était un philosophe qui affirmait avec conviction sa pensée, il assumait pleinement ses propos, et il le démontrait constamment lors de colloques, de conférences, pendant les cours et même dans ses écrits. Il adoptait en générale une attitude à partir de laquelle il disait les choses telles qu'il les pensait et les concevait dans son esprit, parfois cela avait le mérite d'être clair (débarrassé de toute ambiguïté) mais cela avait aussi le don d'irriter, voir agacer certains.

Cette attitude, cette manière d'être, de dire les choses, de dire la vérité, cette attitude franche dans la pratique du langage dans le rapport à l'autre renvoie à ce que Foucault nomme lui-même la « *parrêsia* ».

D'un point de vue historique, depuis la Grèce Antique, la **parrêsia** semble trouver ses origines dans les pratiques politiques. En effet, elle incarnait le principe d'égalité et la possibilité octroyée à chaque citoyen athénien de pouvoir librement s'exprimer devant l'Assemblée. Elle permettait à chaque citoyen de faire usage de sa liberté d'expression afin d'exposer son avis, ses impressions, etc. de la façon la plus naturelle possible et sans langue de bois. En un mot, elle reflétait ce que l'on désigne comme l'idéal démocratique athénien car on se rend compte que le peuple prend part aux activités politiques et donne son assentiment ou pas, à propos de certaines mesures, mais toujours de façon publique, devant tous les autres citoyens.

Foucault a entrepris des recherches afin de déterminer les différentes manières selon lesquelles au sein de la société, il serait possible au sujet d'entrer efficacement dans les jeux de vérité. Ainsi, la « *parrêsia* » peut se définir comme étant simplement le courage de dire mais surtout d'assumer la vérité. Ici, la notion de courage n'est pas anodine dans la mesure où nous avons tous connaissance du caractère blessant, offensant, irritant et même choquant de la vérité. C'est la raison pour laquelle certains comme Benjamin Constant estiment que toute vérité n'est pas toujours bonne à dire. Celui qui fait l'objet du dire vrai peut se vexer, il peut prendre ses distances par rapport à nous, et dans

le pire des cas, peut même avoir une réaction violente et physiquement porter atteinte à notre intégrité.

Dire la vérité en toute circonstance exige de celui qui la révèle une bonne dose de courage car les représailles peuvent être très violentes. Mais pour Michel Foucault il faut oser dire la vérité, aussi néfaste soit-elle, la vérité doit être dite, et le diseur de vérité doit être prêt à en assumer les conséquences.

C'est d'ailleurs pourquoi concernant l'attitude parrésiasite, **Frédéric Gros** nous dit explicitement qu'il s'agit d'une véritable prise de risque parce que le fait de dire la vérité peut nous mettre en danger, mais il faut l'oser. En effet, il est nécessaire que « *celui qui dit la vérité prenne un risque en la disant. Le parrésiasite est courageux. Il sait que ses propos peuvent irriter celui à qui il s'adresse. Il s'expose à la colère, voire à la violence.*¹⁶⁰ »

L'histoire de la philosophie ne cesse de nous enseigner de quelle façon notre amour pour la vérité peut comporter des risques, allant de la simple marginalisation à la peine de mort. A nouveau, le cas de Socrate est celui qui nous revient presque qu'instinctivement, ce dernier à cause de dire la vérité a été arrêté, jugé puis condamné à mort simplement parce qu'il était un amoureux de la vérité qui ne se privait jamais de la dire à qui devait l'entendre ; on peut aussi évoquer le cas de **Galilée** qui à partir des travaux exceptionnels de **Nicolas Copernic** a compris que la terre était très loin de constituer le centre de l'univers et qu'au contraire, cette dernière tournait autour du soleil. Il a dévoilé cette vérité à une société qui d'un point de vue scientifique, religieux, culturel et politique n'était pas encore tout à fait prête à l'entendre, mais surtout à l'accepter. Il a lui aussi été condamné et a subi de nombreuses sanctions qui par la suite ont conduit à sa mort, ceci à cause de la vérité. Il y a une pléthore d'exemples similaires mais de tout cela il faut surtout retenir que croire en ses convictions, se faire esclaves de la vérité, devenir un diseur inconditionnel de celle-ci, peut nous exposer à de nombreux supplices.

Mais cette réalité ne doit pas nous décourager, encore moins nous intimider, car dire la vérité est un droit mais surtout un devoir inconditionnel chez Michel Foucault tout comme chez Kant. Il ne sert à rien de mentir pour flatter l'égo de l'autre ou d'éviter le conflit qui survient après avoir dévoiler la vérité, car tôt ou tard elle jaillira et cela aura un impact conséquent sur notre crédibilité auprès des autres lorsque que l'on est démasqué en tant que menteur. Il est donc préférable que les autres nous évitent à cause de cette noble volonté du dire vrai, au lieu d'être temporairement apprécié à cause de nos talents de menteur pour ensuite être détesté pendant longtemps.

Sur ce point, il est clair que Kant et Foucault partagent absolument le même point de vue. Le philosophe français a véritablement apprécié cet aspect de la philosophie kantienne qui accorde une importance capitale au devoir de vérité. On peut donc affirmer que ce principe moral est parfaitement en accord avec la pensée foucauldienne.

Aussi, il est nécessaire de préciser que la parrésia n'a rien à voir avec l'arrogance, l'audace ou tout autre acte de dénigrement ou de délation. Même si aujourd'hui il est possible de soutenir que la parrésia ne se limite pas à l'acte de dire la vérité, mais qu'elle inscrit davantage le sujet dans une situation d'absolue franchise, il n'en demeure pas moins qu'elle entretient toujours un rapport de consubstantialité à la vérité. En effet, il est possible d'être franc sans pour autant dire la vérité. De

¹⁶⁰ Baptiste Jacomino, *Apprendre à philosopher avec Foucault*, Ellipses, 2014, p37.

nombreuses personnes se cachent derrière un discours froid ayant la prétention de dire la vérité alors qu'au fond, il s'agit d'un discours qui a pour but de blesser et d'offenser selon les objectifs qu'elles se fixent. Donc, il est important de retenir que même si chez Foucault la parrésia revêt cet aspect du *tout dire*, il faut surtout noter qu'il s'agit d'abord et toujours du *dire vrai et du courage de vérité*. De même, il est important d'opérer une nette distinction entre la parrésia et la rhétorique. La première s'efforce de dire la vérité en toute circonstance et établit ce principe comme devoir moral, tandis que la seconde ne se soucie guère de la vérité et cherche seulement à séduire ou produire des effets souhaités sur son auditoire. Or, dire la vérité d'après Foucault est en soi une vertu.

Ainsi, on constate clairement une inspiration kantienne dans la « *Parrésia* » foucauldienne. Kant et son principe inconditionnel de dire la vérité, sa prohibition du mensonge, sont à la base des convictions profondes qui ont progressivement amené Foucault à envisager et à adopter la « *parrésia* » comme principe moral dans les sciences et dans les rapports humains. A la seule différence qu'on a comme l'impression que chez Foucault, dire la vérité en toute circonstance n'engage que la responsabilité du sujet lui-même et lui seul en assumera les conséquences, or Kant est beaucoup plus radical dans la mesure où cela peut bien avoir un impact sur les autres et qu'il faut toujours éviter le mensonge. Le parrésiasite est ainsi un martyr de la vérité.

III. De l'inconditionnel respect de la dignité humaine.

La pensée humaniste place l'homme au centre et au-dessus de tout. Ce dernier, à cause de ses facultés, de ses aptitudes, de sa nature assez particulière, retient délicatement l'attention de tous. L'homme est un être à part, singulier parmi les autres êtres vivants, il semble avoir reçu de la nature elle-même une essence que l'on estime être supérieure en tout point à celles des autres.

La question du respect de la dignité humaine est un problème qui nous interpelle tous dans la mesure où tout sujet doué de conscience ou de raison, aimerait que sa dignité, ce qui fait de lui ce qu'il est, soit respectée par les autres et ce, en toute circonstance.

Et sur ce point, force est de constater que Michel Foucault et Emmanuel Kant partagent le même avis. En effet, l'humanisme rationaliste de Kant nous démontre à quel point le philosophe allemand développe, entretient et renforce son amour pour l'homme. On peut même affirmer que toute sa philosophie est une philosophie de l'homme ou de l'humanité.

C'est aussi à partir de cet amour kantien de l'homme, qu'il jugera d'ailleurs comme beaucoup trop excessif et fondamentalement nocif pour l'évolution de la pensée, que Michel Foucault devient paradoxalement à son tour, lui aussi, à sa manière, un théoricien de l'humanité ou de la nature humaine.

Tout lecteur de Foucault s'apercevra indubitablement que les réflexions foucauliennes sur l'homme prennent presque toujours appui sur la description anthropologique de la nature humaine, théorisée par Kant, dont il a d'ailleurs entrepris de nombreuses recherches, et il a aussi lui-même traduit le célèbre ouvrage de Kant intitulé *Anthropologie du point de vue pragmatique*, afin de pleinement comprendre les aspirations de Kant sans intermédiaire, pour ensuite nous donner son point de vue concernant l'humanisme kantien et les éventuelles limites ou insuffisances qu'il renferme. Foucault

a tenu lui-même à comprendre Kant sans sa langue d'origine pour mieux saisir la portée des principes moraux qui l'animent et orientent ses réflexions. Il est assurément indéniable que nous avons là deux penseurs de l'homme, autrement dit, des théoriciens de l'humanité. Kant et son anthropologie ont inspiré la démarche critique de Michel Foucault.

En effet, ici on constate simplement que Kant a éveillé la curiosité de Foucault dans et autour des réflexions sur l'homme. L'originalité, la pertinence, le rigorisme et toute la rationalité que dégage l'humanisme kantien ont progressivement conduit Foucault à analyser rigoureusement ce en quoi consiste réellement le principe kantien du respect de la dignité humaine.

Même si, et nous le verrons par la suite, les deux philosophes ont des conceptions antinomiques à propos de la nature humaine dans la mesure où Kant cherche à établir ce que l'homme devrait être alors que Foucault s'intéresse davantage à ce qu'il est, il n'en demeure pas moins que Kant et Foucault sont bel et bien des penseurs inconditionnels de l'homme, et que l'un (Kant) a inspiré l'autre à travers ses travaux remarquables.

Nous avons là deux théoriciens de l'humanité qui ont leur propre conception de la nature humaine profonde, mais qui ne cessent de combattre pour le respect des droits de l'homme.

Le paradoxe qui se dégage à travers la démarche foucauldienne c'est qu'en dénonçant l'amour excessif de l'homme, pilier central de la philosophie kantienne, il a lui-même fini par devenir un fervent défenseur de l'homme comme le témoigne ses écrits, son activisme politique, son implication très volontaire dans le Groupe d'Intervention des Prisons (GIP), etc.

Donc du point de vue de la pensée philosophique et scientifique, l'humanisme rationaliste de Kant a en quelque sorte impulsé une réelle dynamique dans le cheminement des réflexions entreprises par Foucault, du moins en ce qui concerne les recherches sur les fondements objectifs de la nature humaine, et donc sur tout ce qui se rapporte au principe universel du respect de la dignité humaine.

Ainsi, l'amour de l'homme, modéré ou pas, se constate aussi bien dans la pensée kantienne que dans la philosophie de Foucault. Nous allons mieux développer cet aspect de la philosophie foucauldienne dans la **deuxième grande partie** de notre travail destinée à établir si en réalité Foucault est tel qu'il se présente à nous, c'est-à-dire antihumaniste radical, ou s'il est au fond initiateur d'un nouvel humanisme qui se distingue sur de nombreux points de l'humanisme classique.

IV. L'autonomie du sujet comme élément central de la pensée kantienne et foucauldienne.

Dès l'entame de ce chapitre, nous avons énoncé les raisons pour lesquelles il est possible de soutenir que la pensée foucauldienne résulte en grande partie de l'humanisme kantien ou du moins, de certains principes humanistes établis et conçus par Emmanuel Kant.

Dans ce chapitre consacré à l'étude des points communs qui existent entre la philosophie de Kant et celle de Foucault, il a surtout été question pour nous de démontrer l'influence et l'impact que Kant a eu dans l'élaboration de la pensée foucauldienne. Dans le même esprit, nous allons à présent aborder la question de l'autonomie du sujet chez les deux philosophes.

Cela peut à juste titre sembler redondant de parler ici de l'autonomie du sujet quand on sait bien qu'au début de ce chapitre nous avons déjà parlé des spécificités de « *l'attitude critique* » qui en soi est un appel à l'autonomie de la volonté. Il n'en est rien.

En effet, au-delà de la volonté foucauldienne de « *n'être pas tellement gouverné* », ce qu'il désigne comme attitude critique, on retrouve tout comme chez Kant, ce profond désir de faire de l'homme un sujet capable de penser par lui-même en toute circonstance.

Cette autonomie de la pensée que les deux philosophes développent se distinguent simplement du point de vue de l'universalité comme nous le démontrerons dans le chapitre suivant. Pour résumer nos propos, disons simplement que chez Kant l'autonomie du sujet permet à ce dernier de formuler et de s'imposer à partir de sa propre raison des principes universels et inconditionnels, tandis que Foucault adopte une approche un peu différente qui prend appui sur la singularité de chacun de nous. Pour lui, nous verrons qu'être autonome dans la pensée c'est accepter sa propre différence et celle de l'autre qui font qu'il est unique, original au même titre que nous.

Nous avons donc deux philosophies qui envisagent, de façon certes différente, l'autonomie du sujet comme un besoin vital, une nécessité absolue.

Chez Kant tout comme chez Foucault, on constate que l'autonomie ne nous est pas donnée, elle résulte d'un effort de la pensée, d'une volonté courageuse de faire usage de sa raison, ils la conçoivent comme le résultat d'un cheminement intellectuel. Ces deux philosophes font en quelque sorte de l'autonomie du sujet, le point de départ de toute activité philosophique. Sans autonomie le sujet ne pense pas, il reste prisonnier de volontés extérieures et ne peut dans ce cas accéder à la liberté véritable.

Pour assumer ce que nous sommes, nos pensées, nos désirs, nos aspirations, etc. Il est important de commencer à penser par soi-même, cela nous rend beaucoup plus actif, responsable et digne d'être des hommes.

Ainsi, le principe kantien de l'autonomie du sujet que l'on retrouve aisément dans les *Fondements de métaphysique des mœurs* et *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* a d'une part séduit Foucault, et ensuite lui a permis d'envisager ce principe autrement, il se l'est réapproprié et lui a donné une orientation nouvelle.

V. De la critique de la raison pure à la critique de la raison gouvernementale

Comme nous le verrons par la suite, Michel Foucault s'est beaucoup investi dans l'analyse de l'émergence et du fonctionnement même des Etats qu'il considère comme des éléments essentiels permettant de comprendre les spécificités de nos sociétés disciplinaires et autoritaires actuelles.

Dans le prochain chapitre nous verrons plus exactement la manière selon laquelle Foucault s'y prend pour mettre en lumière cette volonté presque liberticide commune à tous les Etats modernes qui sans cesse mettent en place de nombreux mécanismes politiques, juridiques et sociaux, dans l'intention de garder le contrôle absolu sur le comportement des citoyens afin que ces derniers agissent toujours dans le sens qu'ils leur auront imposé.

Ici, nous nous intéresserons davantage à la dimension politique et économique relative à ce contrôle excessif de l'Etat sur la population, afin de mettre en exergue l'impuissance paradoxale qui naît de ce désir de soumettre les citoyens. Donc, nous n'allons pas pleinement aborder la conception foucauldienne de l'Etat, mais nous demeurons dans cette logique selon laquelle, même l'approche libérale, ou plus exactement néolibérale de Foucault, lui vient également d'une inspiration kantienne en rapport avec les limites de la raison, et entendons par là, la raison pure.

En effet, rappelons simplement qu'à travers son initiative qui avait pour objectif absolu de faire de la métaphysique, ou de la philosophie en général, une science rigoureuse au même titre que les sciences expérimentales ou sciences de la nature, Kant a pensé qu'il était nécessaire de limiter les capacités de la raison pure. De la tradition rationaliste, nous avons hérité de l'idée selon laquelle la raison à elle seule, est capable de tout comprendre et qu'elle est en mesure de permettre à l'homme d'accéder à toutes les vérités sans exception.

Toutefois, Kant va énoncer deux principes fondamentaux qui vont révolutionner la pratique de la philosophie en tant que science rigoureuse, tout d'abord en limitant les capacités de la raison à l'ordre du connaissable, donc de l'expérimentable ; ensuite, il a établi que les vérités ne se découvraient pas comme si elles existaient déjà et toujours à certains endroits et qu'il suffisait à l'homme d'aller simplement les contempler, mais il accorde un rôle plus actif à l'homme dans le processus de la construction du savoir. Car, c'est en prenant conscience des insuffisances de la raison pure que le sujet commence véritablement à penser de façon scientifique.

Ici, Foucault va reprendre le concept des limites de la raison ou des insuffisances de la raison pure pour montrer les limites de la raison gouvernementale dans les rapports économiques institués par le libéralisme.

Foucault s'intéresse énormément à la rationalité politique qui se dégage ou qui naît avec le libéralisme et qui jusqu'à aujourd'hui continue de produire des effets.

Tout citoyen de manière générale est constamment contraint d'agir d'abord et toujours dans l'intérêt de l'Etat. L'Etat impose et met en place des mécanismes de surveillance et de soumission qui affectent directement la pratique de la liberté auprès des populations. L'Etat a le contrôle absolu sur l'ensemble de nos actions et guide même notre comportement au sein de la société. Mais, « *les libéraux soutiennent, au contraire, qu'il faut éviter de trop gouverner. L'emprise de l'Etat doit être limitée. La question n'est plus de savoir comment maximaliser le pouvoir de l'Etat. On cherche plutôt désormais à déterminer dans quelles conditions les interventions de l'Etat sont vraiment utiles et dans quelles conditions elles sont inutiles ou dangereuses. [...] L'Etat est appelé à s'autolimiter*¹⁶¹. »

De la même manière que le rationalisme dogmatique doit comprendre qu'il est important de limiter le pouvoir de la raison, la raison gouvernementale doit elle aussi comprendre qu'elle ne peut gouverner de façon absolue, elle ne peut maintenir son influence et son pouvoir partout et ce, de manière permanente.

De façon précise, la raison gouvernementale s'emploie activement à « *faire en sorte que l'Etat puisse être rendu solide et permanent, qu'il puisse être rendu riche, qu'il puisse être rendu fort en face de tout ce qui peut le*

¹⁶¹ Baptiste Jacomino, *Apprendre à philosopher avec Foucault*, Ellipses, 2014, p18.

détruire.¹⁶² » L'Etat pense, rationalise et pose des processus et des mécanismes qui lui permettent de garder un contrôle sur l'évolution des pratiques économiques. Il pense qu'il est au centre de tout, ou du moins il s'en persuade, il estime que ses méthodes de contrôle sont infaillibles, mais il ne saisit pas aussitôt que de nombreux éléments lui échappent totalement.

Même s'il est vrai que les libéraux parviennent à limiter l'influence et le pouvoir de l'Etat notamment grâce au principe du libre-échange, il n'en demeure pas moins que les Etats libéraux peuvent tout de même être assimilés à des Etats policiers dans le sens où L'Etat libéral fait tout pour conserver un droit de regard sur l'ensemble des pratiques économiques qui ont lieu sur le territoire dont il est responsable. Il doit veiller au respect des normes inhérentes à la concurrence, à la sécurité. Le libéralisme ne supprime pas l'Etat, il limite simplement ses interventions.

Un peu à la manière selon laquelle Kant a critiqué la raison pure à cause de son illusoire prétention à tout connaître, Foucault critique la raison gouvernementale qui prétend elle aussi pouvoir tout rationaliser et garder sous contrôle notamment grâce à la pratique du pouvoir. Mais en réalité, « *On ne peut s'appuyer sur aucune conception globale de l'économie et de la société. Le gouvernement a affaire à une société multiple, éclatée, confuse, qui échappe largement à son emprise. Toute prétention à la planification est condamnée à l'échec.*¹⁶³ »

A travers le libéralisme on se rend compte que les actions individuelles et souvent égoïstes peuvent fortement contribuer au bien-être général, et cela s'explique par le concept de la « *main invisible* ». C'est avec **Adam Smith** qui est un des théoriciens économiques qui abordent beaucoup la question des effets de la « *main invisible* » dans fonctionnement du système économique des Etats, que nous comprenons précisément les implications relatives à ce concept particulier. En effet, pour Adam Smith, dans les processus économiques, l'homme dans son rapport à soi-même et aux autres, ne pense « *qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par **une main invisible** à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir.*¹⁶⁴ »

Ce qui pose problème chez Foucault, c'est que l'Etat, à travers sa raison gouvernementale, soutient fermement être en mesure d'exercer un contrôle sur le phénomène de la main invisible car rien ne lui échappe. Ce qui est totalement faux car « *la main invisible n'est pas la sienne. Le libéralisme offre en ce sens des instruments pour bâtir une <<critique de la raison gouvernementale>>. Dans sa critique de la raison pure, Kant montre que l'homme n'est pas capable d'une connaissance totale. La critique de la raison gouvernementale que Foucault voit s'esquisser dans la doctrine libérale condamne elle aussi une prétention à la totalisation.*¹⁶⁵ » Le pouvoir et les actions de l'Etat sont très limités, c'est pourquoi en soi l'économie politique permet de comprendre le principe de la limitation de la raison gouvernementale.

¹⁶² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Leçon du 10 janvier 1979, Cours au Collège de France (1978-1979), Seuil/Gallimard, 2004, p6.

¹⁶³ Baptiste Jacomino, op.cit., p23.

¹⁶⁴ Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre IV, Flammarion, Tome II, 1991, p42-43.

¹⁶⁵ Baptiste Jacomino, op.cit., p25.

Donc on peut établir ce lien entre le fait de limiter le pouvoir de la raison pure chez Kant, et la nécessité de limiter les prétentions de la raison gouvernementale dans les rapports économiques chez Foucault à travers son analyse du néolibéralisme. Toutefois, il convient de préciser que Foucault ne s'affirme pas lui-même comme un libéral ou un néolibéral, il donne juste une analyse objective de la réalité relative aux pratiques économiques. En effet, « *sans adhérer au libéralisme ou au néolibéralisme, le philosophe partage avec Adam Smith ou Friedrich Von Hayek une méfiance radicale à l'égard de toutes les prétentions à la souveraineté et à l'égard de toutes les théories totalisantes. « L'intellectuel spécifique » qu'est Foucault reconnaît l'opacité de la société, l'éclatement du réel.*¹⁶⁶ »

¹⁶⁶ Baptiste Jacomino, op.cit., p26.

En clair, ce qui ressort de très intéressant dans ce chapitre que nous venons de réaliser c'est qu'il est possible de détecter de façon très nette, l'énorme contribution du kantisme dans l'élaboration de la pensée foucauldienne.

Ainsi, à la question essentielle suivante : *peut-on considérer qu'en réalité l'approche kantienne de l'homme et de l'humanité, constitue le point de départ des investigations foucaaldiennes à propos de l'homme et la société ?*

Nous pouvons répondre par l'affirmative. En effet, force est de constater qu'il est fortement envisageable de rattacher la pensée foucauldienne à quasiment toute la philosophie kantienne, dans le sens où celle-ci reprend et revisite les théories et concepts importants qui constituent le pilier même de l'humanisme rationaliste de Kant, et d'ailleurs Foucault lui-même ne l'a jamais nié ou caché. Kant a été pour lui une véritable source d'inspiration et d'informations dans le sens où c'est à partir de lui que Foucault commence à penser l'homme.

C'est aussi la raison pour laquelle **Angèle Kremer Marietti** a affirmé sans détour l'assertion suivante qui évoque bien ce que nous avons tenté de démontrer tout au long de ce chapitre : « *Oui, il est possible de rattacher directement Foucault même à toute la philosophie kantienne et aussi cartésienne et même antique.*¹⁶⁷ » **Angèle Kremer Marietti** estime bien que l'approche kantienne de l'homme sous ses divers aspects (anthropologique, moral, esthétique, etc.) constitue le point de départ du chantier foucauldien. Foucault a reçu une multitude d'influences du point de vue de la pensée. Il s'inspire des théories de nombreux auteurs et ce indépendamment de leur époque, mais, en raison de sa pertinence et de son caractère pluridisciplinaire sans doute, il est indéniable que la philosophie de Kant occupe une place particulière chez lui car elle se démarque nettement des autres.

Kant a donc marqué un tournant décisif dans l'élaboration de la philosophie de Foucault au point où lire et comprendre Foucault c'est en même temps lire et comprendre Kant. Le philosophe français fait énormément référence à Kant dans ses écrits, et ne cache absolument pas son intérêt pour l'analyse et l'interprétation des principes qui font la particularité de l'humanisme kantien.

Emmanuel Kant a été pour Foucault une source incommensurable d'informations, c'est la raison pour laquelle nous estimons profondément que « *Dans ces conditions, on pourrait dire que la pensée foucauldienne en 1961 est toujours et déjà une tentative de pour penser contre et avec Kant, notamment au travers de la mise en question de l'historicité de la raison.*¹⁶⁸ » On retrouve simultanément chez Kant et Foucault cette intention, ce désir permanent de laisser apparaître la figure moderne de l'homme, car ces derniers interrogent l'actualité de celui-ci.

Donc, avant d'en faire des adversaires que presque tout oppose comme on pourrait aisément le penser, il était important pour nous de rappeler ce qui unit ces deux philosophes dans la pensée, ainsi que le rôle déterminant que Kant a joué dans la construction de la pensée foucauldienne telle que nous la connaissons aujourd'hui. Au-delà de leur célèbre rivalité, nous devons d'abord prendre connaissance du rapport de proximité que ces deux penseurs entretiennent et entretiendront toujours.

¹⁶⁷ Angèle Kremer Marietti, *Repenser Foucault*, DOGMA, Revue de philosophie et de sciences humaines, 2012, p2.

¹⁶⁸ Takashi Sakamoto, *L'histoire foucauldienne de la raison entre l'homme kantien et le Neveu de Rameau*, in *Lumière*, Numéro 16, *Foucault lecteur de Kant : le champs anthropologique*, Présenté par Guillaume le Blanc, Bordeaux, 2011, p126.

Chapitre III

Analyses et critiques foucaaldiennes des principes humanistes du rationalisme kantien

Il est donc clair que l'humanisme rationaliste d'Emmanuel Kant a profondément influencé la pensée foucaaldienne dans le sens où celui-ci lui a permis de construire une manière assez originale de comprendre et d'expliquer le monde, les sociétés et les rapports intersubjectifs, ce qui une fois de plus met en avant l'incontournabilité et l'actualité de l'humanisme kantien dans les problèmes que tente de résoudre la philosophie contemporaine.

Toutefois, si Kant a eu une influence considérable dans la pensée foucaaldienne, il n'en demeure pas moins que Michel Foucault se présente et s'investit comme un déconstructeur de l'héritage kantien qui au fond semble constituer une réelle menace, une philosophie d'un autre âge qu'il nous faut abandonner ou dépasser.

En effet, contrairement à certains penseurs comme Hegel, Constant ou encore Schopenhauer qui s'évertuaient à démontrer l'inanité de l'humanisme rationaliste de Kant, Foucault en redoute plutôt l'efficacité remarquable avec laquelle ce système de pensée s'est imposé et continue de produire des effets qui ont un impact majeur au sein de nos sociétés. Il ne néglige aucun aspect de l'humanisme kantien et c'est d'ailleurs cette démarche qui le conduira à effectuer une analyse minutieuse afin de saisir toutes les subtilités et les risques auxquels on s'expose par la pratique (parfois inconsciente) de cette philosophie qui finalement s'avère être une pensée que l'on pourrait qualifier d'obscur au regard des investigations que nous allons à présent mener.

Dans ce chapitre, il s'agira pour nous d'établir le réel danger que représente l'humanisme en général, et en particulier l'humanisme kantien, d'après les lectures que Foucault en fait.

Au-delà de ce qu'il a de plus sublime, c'est-à-dire les nobles principes qu'il défend, l'humanisme kantien tel qu'il se donne à nous (dans la théorie comme dans la pratique) peut se découvrir autrement à travers les multiples paradoxes et autres subterfuges qui en font finalement une pensée axiologique ayant une conception réductionniste de l'humanité. C'est donc avec beaucoup de recul et une bonne dose de réalisme dans ses démarches scientifiques que Michel Foucault se donne pour objectif fondamental de briser toutes les illusions humanistes qui engendrent le contraire de ce qu'elles prétendent défendre.

Alors, à la fameuse question existentielle qui se rapporte à la nature de l'homme ou encore concernant ce sur quoi se fonde l'humanité en lui, rappelons succinctement que pour Kant, l'homme est envisagé comme un être privilégié *« destiné par sa raison à former une société avec les autres et dans cette société à se cultiver, à se civiliser et à se moraliser par l'art et par les sciences ; aussi fort que soit son penchant animal à s'abandonner passivement aux attraits du confort et du bien-être, qu'il appelle félicité, sa raison le destine au contraire à se rendre digne de l'humanité dans l'actif combat contre les obstacles qu'oppose la grossièreté*

de sa nature.¹⁶⁹ » Pour nous désormais il est temps de nous investir dans la conception purement foucauldienne de l'homme tout en établissant à la fois les limites de l'humanisme kantien aux yeux de Michel Foucault. Ainsi, par souci de la méthode, plusieurs aspects de l'humanisme rationaliste de Kant qui n'ont pas été évoqués antérieurement nous seront dévoilés dans cette partie consacrée à l'analyse foucauldienne à propos des fondements de l'humanité en nous.

I. A propos de l'humanité en nous. Réflexions sur les fondements de la condition humaine.

Nous avons déjà analysé la vérité anthropologique de l'homme chez Kant qui décline en réalité les diverses facettes ou facultés naturelles sur lesquelles repose notre humanité. Kant part d'une étude physiologique, psychologique et même sociologique pour enfin élaborer sa conception anthropologique de l'homme.

De l'analyse des sens organiques à l'examen des facultés intellectuelles, on constate clairement qu'avec Kant deux choses sont essentiellement au fondement de la nature humaine : il s'agit de l'usage « *correcte* » de la raison et la faculté de dire « *Je* » (conscience de soi, de sa singularité). Encore qu'il est possible de les réduire en une seule faculté dans la mesure où le « *Je* » implique en soit l'acte de réflexion.

Mais, les critères à prétention universalistes à partir desquels Kant pose les bases de la condition humaine concernent-ils vraiment tous les hommes sans exception ? C'est le problème que tente de résoudre Michel Foucault car il perçoit peu à peu qu'une logique d'exclusion sociale se dévoile lorsqu'il interroge de façon pertinente les critères d'humanité selon Kant.

En effet, est-ce nécessairement l'usage correct de la raison qui seul justifie l'humanité en nous ? Et puisque la raison nous est donnée comme élément inconditionnel de la nature humaine, qu'advient-il alors de nos semblables qui n'en disposent pas ou qui simplement ont perdu cette faculté ? La folie, qui traduit une défaillance ou l'absence de la raison, caractérise-t-elle de facto l'absence d'humanité ? De par sa nature, la folie n'exprime-t-elle pas simplement la vérité de son être dont la dignité doit également être respectée ?

Etant donné que tout tourne souvent (et presque toujours) autour de la raison en tant que faculté la plus noble en nous, nous consacrerons alors cette partie à l'étude de cette maladie qu'est la folie, elle qui semble placer celui qui en est affecté aux antipodes de la normalité et donc de l'humanité, et bien évidemment les conséquences que cela implique selon Foucault. Nous verrons comment les critères universels de la nature humaine chez Kant induisent l'exclusion d'une certaine catégorie de personnes.

¹⁶⁹ Emmanuel Kant, *Anthropologie au point de vu pragmatique*, p255-256.

1. Foucault et le problème des facultés naturelles nécessaires pour être un homme

La nécessité d'établir une frontière entre ce qui relève de la nature humaine et ce qui ne l'est pas du tout n'est plus à démontrer. Il est clair que pour donner du contenu à un concept il faut en connaître les caractéristiques les plus évidentes, et l'homme n'échappe pas à cette règle car pour dire ce qu'il est, on a besoin de savoir tout ce qui participe à sa constitution naturelle et c'est à partir de ce moment que l'on entrevoit ce qui le distingue d'abord des autres êtres vivants mais aussi de ses semblables. Emmanuel Kant s'est ainsi énormément investi tout au long de ses recherches sur les différents éléments universels à partir desquels il est possible d'établir ce qui fait de nous des hommes. Toutefois, comme nous le verrons maintenant avec Foucault, les critères universalistes de Kant ignorent volontairement certains aspects de notre humanité. L'humanisme kantien met plus en avant son souci du normal au détriment de la singularité du sujet qui dispose pourtant des caractéristiques nécessaires pour être considéré comme un homme au même titre que les autres.

Mais en fait, où se situe très exactement le problème que Foucault identifie à propos des facultés naturelles telles que nous les présente Kant ? Le philosophe allemand s'est-il totalement trompé dans sa quête anthropologique des critères universalistes de la condition humaine ?

1.1. La nature humaine d'après l'anthropologie kantienne

On ne peut parler de l'homme si on ne prend pas en compte tout ce qui fait partie de sa constitution physique ou physiologique. Emmanuel Kant a fait une excellente description de l'anatomie humaine et des facultés organiques dont nous disposons tous de façon naturelle sauf en cas d'accident. Nous les avons clairement évoquées au tout début de nos investigations pour comprendre la conception kantienne de l'homme. Il n'y plus de véritable intérêt de revenir sur le fait que l'homme chez Kant dispose normalement de trois **sens organiques objectifs** (la vue, le tact et l'ouïe) qui nous permettent de percevoir les choses telles qu'elles se dévoilent à nous, et de **deux sens subjectifs** (l'odorat et le goût) qui offrent une appréciation fortement liée à nos propres penchants. De même, il n'est plus question de réexaminer les rapports que ces sens organiques entretiennent entre eux dans tout ce qui relève de nos différentes perceptions, car Foucault estime que Kant a été très clair et qu'il a mené jusqu'à ce niveau une analyse très pertinente qui nous inspire encore aujourd'hui. Même si on perd un ou plusieurs de ces sens organiques, ou que l'on n'en dispose pas dès la naissance, il n'en demeure pas moins qu'ils constituent effectivement des éléments inhérents à la nature humaine dans la mesure où même si les animaux sont dotés de sens organiques, l'homme est le seul être à en disposer d'autant à la fois et c'est cela qui le rend particulier d'une certaine manière.

Mais, l'homme n'est pas qu'un concentré de sens organiques. Il dispose de facultés intellectuelles indispensables à sa survie, à son émancipation et dans ses rapports aux autres. Et la faculté sur laquelle repose essentiellement la théorie kantienne de la condition humaine n'est autre que la **raison**. C'est à partir d'elle que l'homme se construit une identité, qu'il oriente sa volonté et ordonne ses actions. La raison en tant que faculté exclusivement réservée à l'homme est ce qu'il y

a de plus noble en lui, car c'est elle finalement qui le définit dans le sens où sans elle, il n'aurait pas cette place privilégiée au sein de l'univers. Donc, l'approche kantienne nous explique que sans la raison, l'homme et l'animal se valent quasiment.

1.2. De la nécessité des facultés naturelles universelles au rejet des singularités

Avec Foucault, on se rend très vite compte que le véritable problème se pose non pas au niveau des sens organiques, mais au niveau de la *psyché*. En effet, l'erreur de Kant, à l'instar de nombreux rationalistes endurcis nous explique-t-il, a été de circonscrire la condition humaine à la possession et à l'usage de la raison en tant que faculté la plus aboutie dont nous avons hérité de la nature. Être un sujet doué de raison devient progressivement le seul critère par lequel notre condition d'homme est reconnue par nos semblables, et c'est contre cette état de fait que Foucault s'insurge.

Il est important de comprendre que l'intention de Foucault n'est pas de déconstruire en bloc les éléments universels à partir desquels on pense la condition humaine. Ces éléments ou critères universelles sont bien évidemment importants pour comprendre la nature de l'homme, mais c'est la rigidité qu'ils instaurent dans l'esprit qui laisse apparaître le danger dans la mesure où il devient difficile d'accepter la différence de l'autre.

En effet, chez Kant on remarque que les facultés naturelles du fait de leur universalité imposent un cadre bien spécifique à partir duquel on se borne à penser l'homme. C'est-à-dire que tout ce que les critères universalistes de Kant éveillent en nous lorsqu'on s'interroge sur l'homme, c'est finalement le souci ou la quête du normal. C'est la raison pour laquelle il nous devient presque impossible d'envisager celui qui a perdu la raison par exemple comme un homme véritable, et cela entraîne nécessairement la prise de distance ou le rejet de ce dernier qui ne répond pas aux normes d'une humanité qui se veut universelle.

2. La folie envisagée comme régression ou perte de l'humanité

Avec Kant et Foucault nous avons déjà énuméré puis analysé les critères naturels et essentiels pouvant nous permettre d'établir véritablement ce sur quoi se fonde la condition humaine. Et nous avons vu que la nature n'engendre pas toujours les hommes absolument de la même manière. Même si d'un point de vue moral, juridique et politique on accepte volontiers que nous naissons tous égaux en tant que sujets libres et dignes de respect, il n'en demeure pas moins qu'il existe bien des inégalités naturelles qui font que chacun peut avoir une constitution différente comme nous le rappelle si bien Rousseau, c'est la raison pour laquelle certains naissent plus forts, plus intelligents, plus agiles, etc. que d'autres et tout cela contribue à la singularité du sujet, à ce qui le distingue favorablement ou non de ses semblables.

Si le kantisme établit l'homme comme n'étant rien de moins qu'un sujet libre et moral, doué de raison, constructeur et organisateur du savoir, et de ce fait incarne celui qui impulse une dynamique phénoménale capable de transformer la société au sein de laquelle il mène une existence plus ou

moins pacifique avec ses semblables, Foucault y entrevoit une forme de négation de l'autre qui n'est pas toujours guidée par les lumières de la raison.

En effet, à partir de la conception cartésienne et kantienne de l'humanité, on se rend bien vite compte que la condition humaine est exclusivement envisagée à partir de la rationalité qui en découle. C'est uniquement à partir de sa raison et de l'usage qu'il en fait que nous sommes parvenus à établir distinctement ce qui fait la particularité voire la sacralité de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. Du point de vue kantien, c'est donc la raison (et le bon usage de celle-ci) qui confère à l'homme cette place privilégiée au sein de l'univers.

Mais, quand la raison devient cet élément exclusif à partir duquel il est possible de justifier et d'entretenir l'humanité en nous, qu'advient-il alors des personnes qui manifestent des troubles ou des déficiences de l'esprit ? Loin d'être une réalité sociale ignorée du plus grand nombre, nous savons pertinemment que chaque Etat, chaque civilisation comporte un type de personnes qui parfois indépendamment de leur volonté sont dans l'incapacité de correctement faire usage de leur raison et dont il faut s'occuper. Ces personnes ne disposent pas de toutes leurs facultés de cognition, ce qui les rend ainsi étranges aux yeux des autres, et cela implique souvent une prise de distance ou un rejet du fait du malaise qu'ils engendrent à cause de leur mode d'existence, leur façon d'être, qui ne rentre pas dans les canons habituels.

Il faut dire que l'humanisme rationaliste de Kant nous présente beaucoup (voire excessivement) « l'homme » comme sujet doué de raison et maître de sa volonté, et cette vision s'encre profondément en nous au fil du temps et va progressivement nous amener à nier l'humanité propre à tout individu présentant des troubles de la raison, ce qui conduit à des enfermements au sein de structures spécialisées ou simplement au rejet total de la part des autres. Des penseurs tels que Platon, Descartes ou Kant mettent en avant l'aspect rationnel de l'homme et négligent ou combattent avec véhémence tout ce qu'il y a d'irrationnel en lui. Or, nous rappelle Foucault, l'homme n'est pas que « *raison* » il peut aussi être « *déraison* ». La folie est une réalité bien présente dans nos vies, et il est possible de la rencontrer partout. Elle est susceptible d'affecter même les esprits les plus sains et les plus instruits.

C'est pourquoi au-delà de ce qu'il y a de plus noble en l'homme, ne nous faut-il pas pouvoir accepter ou envisager les imperfections mentales comme preuves de ce qu'il y a également d'humain en lui ? La perte de la raison induit-elle une perte d'humanité ? Notre différence est-elle nécessairement un mal ? La répugnance ou le mépris que la folie peut nous inspirer suffit-il à faire état d'une exclusion de l'humanité ? Le vrai problème ne provient-il pas de l'attitude de l'*homme normal* dans son rapport à l'anormalité de l'autre ? Autrement dit, le fou est-il et/ou doit-il être autre chose qu'un homme ? Mérite-t-il ce statut de sous-homme qu'on lui confère ?

Avec Foucault, il s'agit maintenant de voir comment une analyse des défaillances mentales à partir de la pensée kantienne pose les bases solides d'un clivage entre les personnes normales et les malades d'esprit qui visiblement ne disposent pas du même degré de dignité et d'humanité et donc de la même reconnaissance en tant qu'homme.

2.1. Des différentes formes de troubles mentaux

Avant d'entamer directement la question de folie chez Kant et les conséquences inhérentes à cette pensée, il est très utile de voir comment le philosophe allemand classifie et condamne par la suite les troubles mentaux qui affectent l'âme. En effet, Kant ne nie aucunement l'existence des maladies de l'esprit, il en fait même l'objet d'étude à certaines grandes étapes de ses investigations sur l'homme. Mais comme nous allons le voir à présent, Kant accorde une considération particulièrement dégradante et sévère lorsqu'il s'exprime sur les maux de l'âme. Il en énumère plusieurs mais nous irons à l'essentiel, et cela constituera un premier tournant décisif pour comprendre les motifs pour lesquels Foucault condamne fermement la conception kantienne de la folie. Ces différents troubles de l'esprit renvoient tous à des modes d'expression de la folie et Kant les classe généralement selon trois grandes catégories qu'il identifie comme *désordonnée*, *méthodique* et *systématique*.

2.1.1. De la confusion mentale

En premier, Kant évoque le cas de la *confusion mentale* qui n'est autre que notre incapacité de pouvoir opérer des rapports logiques, des liens de causalité entre nos représentations pour en ressortir ce qui se rapproche le plus de la vérité. La confusion mentale engendre l'incohérence, elle est le fait d'une désorganisation du système cognitif ou psychique qui altère notre perception de la réalité.

Il s'agit d'une forme de folie *désordonnée* et selon Kant, ce sont les femmes qui sont le plus souvent affectées par cette pathologie du fait de leur penchant pour le bavardage excessif, qui au final rend leurs pensées ou leurs propos simplement incompréhensibles.¹⁷⁰

2.1.2. Du délire et de l'extravagance

Ensuite, nous avons le *délire* et l'*extravagance* qui peuvent tous les deux être considérés comme des formes de folie *méthodique*. En effet, le délire prend appui sur des représentations élaborées par l'imagination du sujet qui le détourne de la réalité. En état de délire il est possible de tenir un discours plus ou moins cohérent mais qui est en déphasage avec le vrai ou le réel. On pense qu'on est seul contre tous, et que toutes les actions des autres sont commises avec l'intention de nous nuire. Toutefois, Kant considère que dans la mesure où il n'est question que de la préservation de soi, c'est-à-dire le souci survivre, le délire n'est pas dangereux en soi, et les personnes chez qui il se manifeste ne sont pas à enfermer comme les *fous d'hôpitaux*.¹⁷¹

¹⁷⁰ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit., p163.

¹⁷¹ Ibid.

Et l'extravagance quant à elle se caractérise par une profonde altération de la faculté de juger et les personnes chez qui elle se manifeste ne peuvent en être guéries selon Kant. Elle donne la sensation de pleine satisfaction de soi, car on a l'impression de parfaitement saisir le réel, on ne perçoit pas l'excentricité qui est nôtre, et on laisse simplement des chimères nées de notre imagination s'exprimer.

2.1.3. De la vésanie

Et enfin, nous avons la *vésanie* qui est une forme de folie *systematique*. Elle est un dérèglement de l'esprit qui démontre les effets d'une raison perturbée car le malade ne tient plus compte des principes simples de la nature et de l'expérience. De plus, ce malade, nous dit Kant « *est le plus calme de tous les sujets de l'hôpital et ses spéculations, toutes repliées sur elles-mêmes, l'éloignent plus que tout autre de la fureur, avec une totale et présomptueuse confiance en soi, il détourne les yeux de toutes les difficultés de la recherche.*¹⁷² »

2.1.4. A propos de l'imbécillité

D'ordinaire on peut simplement affirmer que l'imbécillité renvoie à l'état mental d'un individu dont l'intelligence est en vieille ou est quasiment inexistante. En effet, l'imbécile est incohérent dans tout ce qu'il dit, pense et accomplit comme action. On dit qu'il est stupide et qu'il ne réfléchit jamais. C'est pourquoi il incarne à la perfection tout ce qui va à l'encontre de l'idée d'homme entendu comme sujet rationnel qui pense. Mais, l'imbécillité chez Kant prend une autre dimension, c'est-à-dire que le philosophe allemand conçoit ce trouble de l'esprit comme ce qui nous rapproche le plus l'animal alors que l'homme est censé être bien plus que cela. Concernant l'imbécillité il dit précisément ceci : « *On appelle imbécillité une déficience totale de l'esprit ; il n'accède même pas à l'usage animal de la force vitale (comme les crétins du Valais) ou ne parvient qu'à une imitation mécanique des actions extérieures qui sont possibles aux animaux (couper, creuser) ; on ne peut pas dire que c'est une maladie de l'âme, mais plutôt une absence d'âme.*¹⁷³ » En gros, l'imbécillité désigne le degré zéro de l'humanité dans le sens où l'imbécile dispose uniquement de fonctions basiques similaires à celles des animaux les plus élaborés ou les plus évolués.

2.2. La folie et l'expérience de la pensée

La question de la folie telle qu'elle est développée chez Kant obéit à une logique du mouvement rationaliste qui accorde une importance considérable à l'exercice de la raison. Et les formes de dérèglements psychiques que nous avons évoquées précédemment nous permettrons maintenant de voir plus en profondeur de quoi il est question lorsqu'on parle de la folie avec Kant et pourquoi cela constitue un souci majeur pour Michel Foucault qui estime que le kantisme (sur la base du cartésianisme aussi) nous donne une idée erronée de ce qu'est réellement ce trouble de l'esprit. Il

¹⁷² Ibid. p164.

¹⁷³ Ibid. p160.

convient donc de s'interroger sur la nature même de la folie et son rapport avec la pensée (ou la raison).

En général, notre volonté de comprendre la nature humaine, de comprendre le monde, d'appréhender les lois universelles qui le régissent, d'accéder à la vérité peut parfois nous amener à entreprendre une série d'expériences rationnelles dont la folie n'est pas totalement étrangère. En effet, certaines démarches scientifiques mettent en évidence ce que l'on pourrait bien évoquer comme les « *paradoxes de la folie* », c'est-à-dire la productivité positive de cette maladie dans divers domaines, et ici ce qui nous intéresse davantage c'est le procédé par lequel la raison parvient à s'accorder ou non avec la folie afin de rendre compte de la vérité.

En effet, dans un contexte parfaitement lié à une expérience de la pensée, raison, déraison et folie ne peuvent-ils pas s'entremêler dans des rapports de complémentarité ? Ne peut-on pas concevoir la folie comme une expression de la raison qui se manifeste autrement ? En d'autres termes, la quête d'une vérité scientifique et objective guidée par la raison est-elle nécessairement exempte de toute expression de la folie ?

La folie en tant que déploiement désordonnée des facultés mentales et intellectuelles, nous est d'emblée présentée comme une maladie parfaitement incompatible avec le bon usage de la raison, car son existence implique en elle-même l'absence de toute pensée rationnelle, c'est du moins la posture rationaliste qui place la folie hors de la raison du fait de leur incompatibilité naturelle. En d'autres termes, folie et raison ne peuvent coexister et s'affirmer au même moment car l'une implique l'absence de l'autre.

Toutefois, nous rappelle Foucault, d'un point de vue historique la folie n'a pas toujours constitué un véritable ennemi de la raison. En effet, après le Moyen-Âge, le concept de folie a connu d'énormes mutations, il ne s'agit plus simplement d'un état d'esprit (parfois passager) mais d'un fléau qui s'attaque directement à cette faculté qu'il y a de plus noble en l'homme, la raison. Les rationalistes considèrent que la folie n'est bonne qu'à rendre possible un discours dénué de toute rationalité et qui ne repose sur aucun fondement solide. Ainsi, les propos tenus par les fous manquent cruellement de pertinence et de cohérence interne. Or, il est souvent tout à fait possible d'observer une certaine cohérence dans la folie. En science, la folie permet d'oser ce que les autres ne peuvent faire. Elle ne renvoyait pas à quelque de négatif, au contraire elle inspirait le courage et affirmait la conviction de celui qui se mettait en quête de la vérité. Il s'agissait de prendre à contre-pied ce qui était tellement évident pour les autres afin de progresser. Dans ce cadre, folie et raison permettaient d'aller à l'encontre de tous les préjugés et autres idées reçues simplement pour l'amour de la vérité.

Pour mieux évoquer ce rapport intime que la raison peut entretenir avec la folie ou la déraison, Foucault prend l'exemple du *Cogito*, l'expérience métaphysique ayant permis à Descartes d'accéder aux certitudes qu'ils recherchaient tant. On se souvient bien que l'accès aux certitudes réalisé par Descartes part d'un doute hyperbolique, disons même excessif, au point où le philosophe français en est arrivé à douter de tout, même de sa propre existence. Et justement, qu'y-a-t-il de plus fou que de douter que ces doigts ou ces mains que j'agite ne sont que pure tromperie, que le monde dans lequel je vis et éprouve des choses n'est qu'illusion, que les souffrances et perfidies dont je suis l'objet ne constitue que l'œuvre d'un être malin qui s'amuse avec nous et qui en tout point serait l'exacte opposé de cet être parfait qui est Dieu ? Cette série de doute peut parfaitement nous

sembler absurde voire inutile dans le sens où on peut aisément se rendre compte qu'on vit, qu'on existe dans un monde bien réel sans pour autant nécessairement passer par cette expérience malgré son degré de pertinence et de rigueur. La folie associée à cette expérience cartésienne de la pensée a permis de sortir la raison de sa zone de confort afin de questionner les choses les plus élémentaires en vue de comprendre celles qui sont les plus complexes, notamment Dieu. Raison et folie dans leur complémentarité nous donnent des expériences assez originales.

Aussi, pour véritablement montrer que la folie n'est pas totalement étrangère à la raison, on peut recourir à cette célèbre anecdote concernant Diogène de Sinope qui s'était mis en quête de « l'homme », tel que Platon nous le présentait à l'aide d'une lanterne en plein milieu de la journée. En apparence, ce geste à la fois insensé et ridicule a suscité l'hilarité et l'étonnement auprès de ses contemporains, et cela a bien évidemment renforcé l'image qu'il donnait déjà de lui-même, c'est-à-dire qu'en définitive il n'était rien d'autre qu'un penseur fou. Pourtant, ce même geste est rempli de sens et doué d'une certaine pertinence car il s'agissait d'établir la vérité sur un fait qui se rapporte à la nature profonde de l'homme. En effet, Platon avait une conception idéale de la nature humaine, pour lui tout comme le pensait déjà son maître Socrate, l'homme est bon par nature, son âme est ce qu'il y a de noble en lui, elle est immortelle et appréhende les réalités et vérités d'ici et de là-haut, il a accès au monde des vérités absolues, celui des essences qui rend les hommes meilleurs et dignes d'être considérés en tant qu'hommes. Toutefois, Diogène tout au long de sa vie n'avait jamais rencontré un tel être, il s'est alors mis à la recherche de ce dernier à l'aide d'une lanterne durant la journée pour démontrer qu'en fait il n'existe que l'homme concret, celui qui se définit par ses limites et ses défauts, et ne doit s'attendre à rien d'extraordinaire de sa vie après la mort. On voit bien que son action n'est pas totalement dénuée de sens, bien qu'étant assez inhabituel en soi, Diogène par là nous rappelle que l'essentiel est devant nous, on ne voit et n'étudie que ce qu'il y a de concret. L'idéal platonicien n'est pas du tout observable, cet homme disposant de tous ces talents naturels pouvant l'ériger au rang d'être parfait n'existe pas. On voit bien comment un acte insensé peut nous amener à comprendre et accepter ce qu'il y a de plus humain en nous.

De même, absolument tout le monde peut se rendre compte à travers l'histoire de la philosophie que cette discipline n'a jamais rien fait d'autre que nous apprendre à penser différemment, même si l'accès à la vérité doit s'accompagner de raillerie de la part des autres. En clair, ce que nous enseigne la philosophie c'est que notre amour pour la vérité doit être au-dessus de tout, elle nous enseigne l'indifférence face au mépris des autres. Il ne faut pas craindre et nier l'insensé lorsque celui-ci œuvre pour la *sophía* (sagesse) qui est tout de même l'objectif ultime de tout philosophe.

Loin de vouloir s'investir dans une certaine apologie de la folie, il faut tout de même admettre qu'une étude minutieuse de l'histoire des écoles et des pensées philosophiques nous révèle une certaine période d'*âge d'or de la folie*, dans le sens où celle-ci nous permettait de faire face aux préjugés, aux injures et au mépris simplement au nom de notre amour inconditionnel pour la vérité. Les philosophes ont toujours entretenu ce rapport particulier à la folie. Ils ont leurs propres conceptions du monde, leur mode d'existence qui ne cadrent pas toujours avec les modèles communément observés dans la société, en gros, les philosophes jusqu'à une période pas très lointaine étaient considérés comme des fous, mais des fous utiles à la société grâce à leurs recherches scientifiques et leurs théories morales. Sans ces fous, le monde tel que nous le connaissons serait certainement différent. A leur manière ces fous (doués de raison) ont contribué à l'évolution de nos sociétés.

Alors, si la raison et la folie pouvaient mutuellement contribuer à la construction du savoir pourquoi considérer aujourd'hui que celles-ci sont radicalement incompatibles ? Pourquoi ce changement brutal de paradigme ?

Pour Foucault, cet état de fait s'explique simplement par la volonté de placer arbitrairement la folie hors du champ la raison. Pour revenir sur le cas du *Cogito*, il faut comprendre qu'en soit, la démarche cartésienne va volontairement exclure la folie et la réduire au silence. En réalité, si les dangers de la folie « *ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que telle chose, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que moi qui pense, je ne peux pas être fou*¹⁷⁴. » En quelque sorte, l'usage méthodique de la raison nous met directement à l'abri de la folie. Et donc il faut considérer que « *le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi où elle ne peut rencontrer d'autres pièges que l'erreur, d'autres dangers que l'illusion. Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être*¹⁷⁵. » Donc la folie ne nous concerne plus dès lors qu'un bon usage de la raison est effectif. D'un point de vue logique, la rupture entre la folie et la raison devient nécessaire. Il n'y a point de rationalité dans et avec la folie, elle n'exprime rien de moins que l'incapacité à déployer correctement ses facultés d'intellection.

2.3. Folie et exclusion sociale

On rencontre les fous partout, au sein de nos familles, dans la rue, dans les hôpitaux, etc. On peut brièvement définir la folie comme une démence, une aliénation mentale, un état dans lequel « *le bon sens comme sens du réel (rapport au monde) et sens de la communication (rapport à autrui) est détruit, ainsi que la conscience de soi. En outre, la folie s'accompagne de représentations délirantes*¹⁷⁶. »

L'individu atteint de folie a du mal à gérer ses désirs, ses passions, il éprouve d'énormes difficultés à se mettre en accord avec lui-même. Le fou va à l'encontre de tout ce qui relève du socialement correct, et manifeste ainsi un comportement qui dérange et inspire de la répugnance.

Cette maladie de l'âme peut avoir plusieurs sources suivant un ensemble de facteurs internes (naturels) et externes. La folie peut être un fait de la nature lorsqu'à la base l'individu en est naturellement prédisposé, cela s'observe chez des personnes (des cas cliniques par exemple) qui depuis leur enfance présentent des troubles psychiques ou des défaillances de la raison. En effet, même si le bon sens est la chose au monde la mieux partagée selon Descartes, il n'en demeure pas moins que la nature ne constitue pas les hommes de la même manière, certains disposent pleinement de leur raison tandis que d'autres en sont incapables. De même, avec des facteurs externes tels que le vécu d'un événement tragique et psychologiquement brutal, l'adoption et la pratique quotidienne de mauvaises mœurs en général prohibées par le bon sens, etc. un esprit a priori sain peut se retrouver atteint de folie car tous ces facteurs peuvent générer un sérieux dysfonctionnement de notre perception de la réalité ou du monde. C'est pourquoi les fous perçoivent et considèrent les choses différemment de « *l'homme normal* ».

¹⁷⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p68

¹⁷⁵ Ibid. p69

¹⁷⁶ Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, édition du temps, 2004, p507.

Ainsi, la folie se conçoit davantage comme une « *maladie des organes du cerveau*¹⁷⁷ ». En effet, on se demande si en réalité c'est l'âme du fou qui est affectée par la folie ou alors si c'est son cerveau qui est à l'origine des délires. Si c'est vraiment l'âme qui est affectée, cela peut remettre en cause la théorie des âmes pures et immortelles dans la mesure où l'âme est l'essence même de l'homme, c'est la raison pour laquelle certains estiment qu'en réalité c'est le cerveau qui engendre la folie.

Mais, le véritable enjeu pour nous réside dans le fait d'analyser avec Foucault comment la pensée kantienne a contribué à ce long et patient processus qui finalement nie la sociabilité et l'humanité de la folie pour la confiner dans des espaces clos pour le grand bonheur des personnes normales.

3. Le grand renfermement : nécessité curative ou bannissement définitif ?

La folie distrait, inquiète, amuse et souvent écœure ceux qui la côtoient. Sa singularité est fortement incommodante pour tous ceux qui vivent selon les principes de normalité (codes moraux, culturels, juridiques, etc.) établis par la société. Alors, à ce moment il devient plus qu'indispensable de réfléchir sur le moyen de prendre en charge ces personnes dont l'esprit est en souffrance. La société, la nation ou simplement l'Etat a le devoir de venir en aide à ces malades afin d'améliorer leur état mental et de donner un visage moins disgracieux à la folie, ce qui permettra à l'*homme normal* d'envisager une cohabitation convenable avec le fou. Sauf que selon les sociétés, on constate que la folie est plus ou moins traitée avec respect, car certaines personnes vis-à-vis de cette déficience mentale décident simplement de faire preuve d'une myopie volontaire, c'est-à-dire qu'elles l'ignorent complètement et la laisse errer dans les rues, d'autres par contre sont plus intolérantes et mettent en place un système drastique leur permettant de contenir et de contrôler la folie.

En général, les sociétés faisant l'apologie de l'*homme normal* en tant que sujet nécessairement doué de raison optent très souvent pour la deuxième solution. Il s'agit là d'un héritage qui nous vient des rationalistes, et ici Foucault parle clairement de Descartes et Kant, qui ont inspiré un traitement assez particulier de la folie qui ne semble plus véritablement tenir compte du fameux *principe universel du respect inconditionnel de la dignité humaine*.

En effet, avec Kant la folie est purement et simplement destinée à l'enfermement. En raison de l'instabilité mentale qu'elle instaure chez le sujet, elle présente de nombreux risques, elle est un danger pour le bien-être de tous. C'est pourquoi il estime qu'il est plus avisé de garder (enfermer) les insensés dans les hôpitaux qui normalement tenteront de réparer leurs âmes. La place du fou au sein de la société n'est donc pas dans la rue car l'indifférence à l'égard de cette maladie est une erreur qui peut avoir des conséquences indésirables. Il préconise l'enfermement parce que la folie n'a pas sa place dans un monde régi par les exigences sociales et intellectuelles. Le fou est donc cet élément perturbateur qui vient gêner l'harmonie et la solidarité de ce qui forme déjà un tout.

Toutefois, Kant précise bien que l'isolement ou l'enfermement ne concerne pas forcément toutes les personnes présentant des troubles de l'esprit. C'est par exemple la raison pour laquelle il établit que l'infirmité du simplet, de l'idiot, du sot ne les destine pas à résider dans les hôpitaux réservés

¹⁷⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article Folie, éd. Benda, t. I, p285.

aux fous, car normalement ils n'ont rien à voir avec la folie entendue comme défaillance totale de la raison. Il dit simplement qu'« *On ne doit pas considérer comme folie, puisqu'ils sont passagers, les propos insensés des fiévreux, ou la crise de fureur apparentée à l'épilepsie (...) Avoir une lubie n'est pas une maladie de l'âme.*¹⁷⁸» C'est donc uniquement cette maladie de l'âme qu'est la folie, du fait de son caractère permanent, qui doit résider dans les asiles et les hôpitaux afin d'espérer un jour pouvoir retrouver le chemin de la normalité.

Même si initialement l'enferment n'était pas en soi une mauvaise chose, Foucault critique surtout ce vers quoi le phénomène a muté. En effet, il déplore tout d'abord la volonté de retirer toute forme de liberté au fou en le confinant dans des espaces où visiblement il perd tous ses droits fondamentaux, ensuite il estime que l'enferment en vue de guérir l'âme du malade n'est finalement qu'un moyen de l'isoler de la société de façon définitive. L'isolement n'est qu'un prétexte pour sortir le fou de l'humanité, on se préoccupe moins de son rétablissement mental pour mieux accentuer le pouvoir que l'on exerce sur lui. Ce que Foucault déplore derrière la démarche *humaniste* de Kant qui préconise l'enfermement de la folie, c'est qu'il n'est plus question d'un traitement curatif mais d'un moyen d'exiler l'*anormal* au point où on a comme l'impression qu'il ne fait plus partie de la société ou de l'humanité. Pour Foucault, l'enfermement devient un emprisonnement dans le sens où le fou n'est plus perçu comme un simple patient qui doit être soigné et libéré par la suite, il devient un prisonnier car « *il n'est pas étonnant que les maisons d'internement aient l'allure de prisons, que souvent même les deux institutions aient été confondues, au point qu'on ait réparti assez indifféremment les fous dans les unes et les autres.*¹⁷⁹»

On voit bien que l'enfermement radical de la folie en tant que solution pratique pour réparer les âmes malades grâce à la médecine, la psychologie ou la psychanalyse, n'est finalement qu'un leurre car l'objectif obscur qui se dévoile à travers cette pratique d'isolement met à mal cette théorie, et nous montre plutôt qu'en fait il est simplement question de régler de façon expéditive les problèmes que peut engendrer la folie en l'enfermant le plus longtemps possible ou définitivement. Nous reviendrons ultérieurement sur cette similarité que Foucault établit entre le simple enfermement de la folie et la détention dans les institutions pénitentiaires.

4. Ethique déviante et folie volontaire

D'un point de vue médical, on sait déjà que la folie chez un individu est diagnostiquée à partir du moment où ce dernier présente des signes accrus de défaillances intellectuelles, c'est-à-dire lorsqu'il ne dispose pas (ou plus) de toutes ses facultés mentales.

Toutefois, l'absence de rationalité ne constitue pas le seul critère sélectif pour désigner les malades mentaux, les insensés. Notre attitude à l'endroit des autres, notre manière de mener notre existence tout comme la volonté qui motive nos actions, peuvent fournir des informations à propos de notre état psychique. Dit plus simplement, la société peut désormais classifier ou identifier les fous par la manifestation ou la pratique d'une éthique déviante qui souvent va à l'encontre de ce que le bon sens ou la loi morale bonne (au sens kantien) nous ordonne.

¹⁷⁸ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit., p153.

¹⁷⁹ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, op.cit., p155.

Avec Kant, toute action moralement bonne est impulsée et guidée par rien d'autre que la bonne volonté, c'est-à-dire la volonté de faire le bien en toute circonstance et toujours de façon désintéressée. Mais, il arrive que certains s'adonnent volontairement à des pratiques qui vont à l'encontre des lois morales universelles inhérentes à leurs professions, à leur statut social, etc. Et ces personnes qui s'emploient à un usage pervers de la raison font montre de comportements qui ne les rendent pas dignes de l'humanité qu'il y a en eux. La déviance, la perversion et la démence font de celui qui les manifeste un fou aux yeux des autres, car d'un point de vue kantien, un tel individu fait l'effort de ne pas être en accord avec lui-même, avec les lois morales que lui dicte la raison pratique.

En effet, concernant justement cet aspect de la déraison, Michel Foucault nous explique que chez l'homme, bien que disposant de toutes ses fonctions cognitives, la folie peut être diagnostiquée à travers les actions morales ou immorales que nous effectuons au quotidien. L'éthique, la morale ou simplement notre comportement à l'égard de nos semblables façonnent la manière selon laquelle les autres nous perçoivent, ils permettent de dresser un profil de notre personnalité afin d'établir approximativement si nous sommes une personne de bonne moralité et mentalement équilibrée. Au sein de nos sociétés, nous accordons une très haute considération aux valeurs morales (universelles) car elles régissent nos rapports aux autres. Ainsi, une personne qui dispose apparemment de toutes ses facultés peut être considérée comme étant insensée dans la mesure où elle pratique une morale qui n'honore pas ce qu'il y a de noble en elle.

Lorsqu'on fait exactement le contraire de ce qui est moralement acceptable on est fou, à partir de ce moment, il y a un usage déraisonné de la raison, celle-ci n'est plus véritablement en accord avec elle-même. Et pour bien illustrer cela, Foucault évoque l'internement à Saint-Lazare de l'Abbé Bargedé, homme de foi, qui visiblement s'est détourné de sa voie, et par là inquiétait les autres à travers ses actes qui reflétaient justement le contraire de ce que l'on pouvait attendre de lui. En ses propres termes, Foucault nous dit précisément ce qui suit :

« Bargedé est insensé ; mais non pas comme sont insensés les personnages embarqués sur La Nerf des fous, qui le sont dans la mesure où ils ont été entraînés par la force vive de la folie. Bargedé est insensé, non parce qu'il a perdu l'usage de la raison, mais parce que lui, homme d'Eglise, pratique l'usure, qu'il ne témoigne d'aucune charité et qu'il n'éprouve aucun remords, parce qu'il est tombé en marge de l'ordre moral qui lui est propre. [...] la folie devient perceptible pour lui dans la forme éthique [...] C'est dans la qualité de la volonté, et non dans l'intégrité de la raison, que réside finalement le secret de la folie.¹⁸⁰ »

On voit bien qu'à travers ce petit passage, Foucault met en lumière le fait selon lequel la folie se décèle également chez les personnes qui n'ont pas perdu la raison, ou du moins qui en font un usage moralement réprimandable. La folie devient perceptible à travers la moralité (ou l'immoralité) et la volonté de l'individu, qui déploie ses facultés dans des œuvres ou des actions déviantes. On perçoit désormais des actes de folie dans tout ce qui relève de la morale ou de l'éthique, c'est un peu comme si on s'orientait volontairement vers la folie. Ainsi, on se rend bien compte que *« la folie quitte le territoire de la sensation, et gagne progressivement celui de la psychologie et de la morale : le partage entre raison et déraison ne suffit plus à la saisir, il va falloir trouver autre chose pour penser ce qui, tout en demeurant déraisonnable, manifeste une forme singulière de sensibilité.¹⁸¹ »*

¹⁸⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p180-181.

¹⁸¹ Olivier Dekens, *Michel Foucault. « La vérité de mes livres est dans l'avenir »*, Paris, Armand Colin, 2011, p109.

5. La folie entre responsabilité et innocence

Comme nous l'avons vu au début de notre analyse, l'internement des fous constituait une solution pratique d'abord parce qu'il était question de les enfermer dans le but de mieux les soigner, ensuite l'isolement était perçu comme une forme de protection car il était question de protéger le malade de lui-même en raison de son penchant pour l'autodestruction, mais aussi il fallait prévenir le danger qu'il représente pour les autres.

Toutefois, Foucault constate que l'internement devient progressivement une forme d'institution pénitentiaire et non sanitaire car les « *fous étaient traités, purement et simplement, comme des prisonniers de police.*¹⁸² » Or, la folie en soi n'est pas un péché, encore moins un crime. Les maisons d'internement et les traitements qui y sont prodigués en font visiblement des maisons de correction, on n'arrive plus à poser une ligne franche de démarcation entre la prison et l'hôpital. Les fous pendant leur internement nous font penser à ces prisonniers qui subissent simplement leurs peines, et qui sont maltraités à cause des crimes qu'ils ont commis.

Foucault considère que « *L'internement n'est pas un premier effort vers une hospitalisation de la folie, sous ses divers aspects morbides. Il constitue plutôt une homologation des aliénés à tous les autres correctionnaires, comme en témoignent ces étranges formules juridiques, qui ne confient pas les insensés aux soins de l'hôpital, mais les condamnent à y séjourner. (...) L'internement est destiné à corriger, et si tant est qu'on lui fixe un terme, ce n'est pas celui de la guérison, mais plutôt, d'un sage repentir.*¹⁸³ » La folie est désormais fortement rattachée à l'idée sanction, au châtement ou à la correction.

Les fous deviennent visiblement des détenus voire des sujets d'expérience lorsqu'on constate que l'internement est maintenant vécu comme une sanction pénitentiaire. En occident, on remarque que les médecins et autres responsables des asiles ne s'intéressent plus à la guérison des âmes tourmentées. Même si la folie demeure leur principal objet d'étude, force est de constater que ce n'est certainement pas en vue de la guérir. On étudie désormais le fou pour d'autres motifs dont les objectifs et les résultats n'aboutissent pas nécessairement au bien-être de l'esprit. En réalité, on éprouve le sentiment selon lequel « *la mesure d'enfermement n'est jamais pensée comme une thérapeutique.*¹⁸⁴ »

Lorsqu'on quitte l'Occident en général, et qu'on observe attentivement ce qui s'est passé dans d'autres régions, en Afrique du Nord et en Asie par exemple, l'internement ne semblait pas avoir été détourné de sa primordiale mission humaniste qui est celle de respecter la dignité de tout homme et de soigner les âmes malades. A cette période, les médecins manifestaient vraiment le souci de l'autre, ils mettaient tout en œuvre pour élaborer de nouvelles manières de traiter la folie sans avoir recours à la violence, au châtement et au traitement carcéral. Il n'était pas question de traumatiser l'insensé simplement parce qu'il fallait le guérir, il existe de nombreuses pratiques non violentes pouvant, à long terme, restaurer, réparer et assainir le dispositif mental du fou afin de lui restituer les facultés qu'il a perdu ou qu'il n'a jamais éprouvé (dans le cas où la déficience mentale est diagnostiquée dès la naissance). D'ailleurs, objectivement d'un point de vue historique, « *Il semble*

¹⁸² Michel Foucault, Op.cit. p150.

¹⁸³ Ibid., p154.

¹⁸⁴ Olivier Dekens, op.cit. p102.

en effet qu'on ait fondé assez tôt dans le monde arabe de véritables hôpitaux réservés aux fous : peut-être à Fez dès le VIIe siècle, peut-être aussi à Bagdad vers la fin du XIIe, très certainement au Caire dans le courant du siècle suivant ; on y pratique une sorte de cure d'âme dans laquelle interviennent la musique, la danse, les spectacles et l'audition des récits merveilleux ; ce sont des médecins qui dirigent la cure, et décident de l'interrompre quand ils la considèrent réussie¹⁸⁵. »

Pendant son internement, le fou n'est plus traité comme un être humain. Il est perçu et souvent traité comme un animal qu'il faut dresser, punir ou même apprivoiser de telle sorte qu'on parvienne à faire de lui absolument tout ce qu'on veut sous prétexte qu'on agit toujours dans le souci de son bien-être mental. Or, la maltraitance des malades n'est pas une cure. Pour Foucault, on peut à présent constater qu'en réalité « *la folie emprunte son visage au masque de la bête. Ceux qu'on enchaîne aux murs des cellules, ce ne sont pas tellement des hommes à la raison égarée, mais des bêtes en proie à une rage naturelle (...) L'animal en l'homme n'a plus valeur d'indice pour un au-delà ; il est devenu sa folie, sans rapport à rien d'autre qu'à elle-même : sa folie à l'état de nature. L'animalité qui fait rage dans la folie dépossède l'homme de ce qu'il peut y avoir d'humain en lui.*¹⁸⁶ » Le fou perd son statut d'être humain, il est isolé, renié, enfermé, maltraité et humilié, on dispose de lui comme c'est le cas avec un simple animal et c'est dans la douleur qu'il est censé accéder à la « *normalité* ». Dans cette perspective, on peut dire qu'à l'âge classique la détention ou l'incarcération des insensés se détourne de toute volonté de guérir l'autre.

L'internement peut donc se pratiquer autrement, nul besoin d'infliger davantage de tourments à une âme déjà souffrante qui n'a pas toujours conscience du mal dont elle est victime. Ce mal, la folie, mérite qu'on s'investisse beaucoup plus dans des traitements plus mesurés, moins violents, plus humains simplement.

Dans sa conception de la folie, Kant reconnaît qu'en tant qu'insensé, le fou n'est pas vraiment responsable des actions qu'il commet. Il y a l'idée d'un désengagement de la responsabilité civile et/ou morale du fou qui est incapable de comprendre qu'en tant qu'homme il a un ensemble de devoirs à accomplir vis-à-vis de lui-même, des autres et de la nation dont il est historiquement rattaché. De même, chez Kant, comme nous le fait essentiellement remarquer Foucault, il se dégage une idée paradoxale de l'innocence de la folie qui est la fois *pardonnable* car elle n'est pas volontairement mauvaise et que personne ne peut raisonnablement accepter de devenir fou, mais surtout elle est *coupable* car elle détériore l'humanité en nous, d'où sa condamnation et son confinement dans les espaces clos. En somme, on confère à la folie une innocence condamnable dont l'infortuné qui en est affecté en fait fatalement les frais.

6. L'insuffisance du « Je » et le problème de reconnaissance.

Nous retenons jusqu'ici que la raison est selon Kant, l'élément central à partir duquel il nous est véritablement possible d'établir ce qui fait la particularité de ce sujet passionnant qu'est l'homme. Sans cette faculté, on peut dire qu'il perd tout le prestige qu'on lui reconnaît et peut même se voir reléguer au simple statut d'animal. La raison est donc la pierre angulaire à partir de laquelle on pense et structure l'humanité en nous.

¹⁸⁵ Michel Foucault, op.cit. p159

¹⁸⁶ Michel Foucault, op.cit. 197-198.

Aussi, il est important de ne pas oublier un facteur important rendu possible par l'usage de la raison, il s'agit de la prise de conscience de son existence en tant qu'être singulier. En effet, lorsque l'on raisonne, on parvient non seulement à comprendre l'environnement qui nous entoure mais surtout on apprend à se connaître. Et cette connaissance de soi implique nécessairement qu'on est conscient de ce que l'on est, et une pensée qui se pense elle-même prend nécessairement conscience de son identité et finit par recourir à l'usage du « *Je* » lorsqu'il est question de parler de soi. A ce moment nous dit Kant, le sujet qui commence à dire « *Je* » accède à un autre stade de conscience qui se rapporte à la construction de son identité.

Nous avons vu qu'au tout début les enfants ont très souvent recours à l'usage de leurs noms pour parler d'eux-mêmes, afin de nous donner des informations sur leur état, leurs désirs, ou simplement leurs besoins. Ils ne sont pas encore capables de dire « *Je* » car bien évidemment cela demande du temps et une certaine maturité de l'esprit. Ainsi, l'homme normalement constitué doit pouvoir dire et assumer le « *Je* » qui le caractérise car c'est indubitablement une preuve de singularité qui nous distingue de nos semblables.

L'individualité du « *Je* » est bien un élément déterminant dans la conception kantienne de la condition humaine, toutefois, il s'agit là encore d'un critère universaliste d'humanité qui ne prend pas tout le monde en compte.

En effet, tout le monde est capable de dire « *Je* » mais sa valeur n'est reconnue que lorsqu'il émane d'une personne saine d'esprit, d'un *homme normal*. La folie elle aussi s'exprime à travers ce même « *Je* » auquel Kant accorde tant d'importance. Mais, il n'est pas pris en considération car on estime qu'il n'est pas cohérent et qu'il n'implique en aucun cas que le malade mental soit effectivement conscient du mal dont il est la victime.

En un sens, avec Foucault on peut vraiment dire que le langage de la folie est sous-estimé, rejeté car il n'a aucune valeur. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il estime clairement que :

« Descartes dans le mouvement par lequel il va à la vérité rend impossible le lyrisme de la déraison. Or, ce qu'indiquait déjà Le Neveu de Rameau et après lui toute une mode littéraire, c'est la réapparition de la folie dans le domaine du langage, d'un langage où il lui était permis de parler à la première personne et d'énoncer, parmi tant de vains propos, et dans la grammaire insensée de ses paradoxes, quelque chose qui avait un rapport essentiel à la vérité [...] une vérité en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité, et la plus répandue au ras des choses ; une vérité, qui est la profonde retraite de l'individualité de l'homme, et la forme inchoative du cosmos¹⁸⁷. »

Nous reviendrons un peu plus tard sur la spécificité et l'importance que Foucault accorde au *Neveu de Rameau* qui malgré sa folie est en mesure de conduire un raisonnement assez cohérent. La folie a bien un langage qui lui est propre, un langage à travers lequel elle décline sa vérité, son être. Ainsi, le « *Je* » qu'exprime le fou est tout aussi déterminant pour rendre compte de la condition humaine au même titre que celui que l'homme normal exprime nous dit Foucault.

En somme, on peut simplement retenir que Michel Foucault récuse la conception réductionniste de l'homme ou de l'humanité tel que Kant et les autres humanistes en général la théorisent. L'humanité ne s'épuise pas entièrement dans tout ce qu'il y a de raisonnable et de rationnel en nous.

¹⁸⁷ Michel Foucault, op.cit., p638.

C'est la raison pour laquelle Foucault insiste beaucoup sur l'aspect fondamentalement exclusif de la définition de l'homme toujours et seulement en tant que sujet doué de raison.

Il s'est énormément investi dans l'étude de la folie pour ressortir le côté humain de cette maladie qui affecte la raison. En effet, le danger avec la conception kantienne de l'homme c'est que le fou semble avoir perdu son humanité pour davantage se rapprocher de l'animal. Nous ne naissons pas tous égaux, certains connaissent des constitutions naturelles (physiques, mentales, intellectuelles, etc.) qui ne les avantagent pas du tout, et cela ne doit en rien dévaluer la dignité inhérente à leur nature d'être humain.

L'enfermement, estime Foucault, n'est pas la solution pour soigner l'âme malade du fou, car « *tout comme l'internement est finalement créateur de pauvreté, l'hôpital est créateur de maladie*¹⁸⁸. » C'est la société et les hôpitaux qui engendrent les fous et les maintiennent dans cet état, or la raison elle-même sommeille dans la folie comme nous l'avons vu avec le Neveu de Rameau.

La folie elle-même énonce sa vérité, elle déploie la réalité de son être à travers le langage qui lui est propre. Lorsqu'elle s'exprime elle dégage une forme de rationalité particulière qui nous informe sur l'état de son être.

L'homme n'est pas qu'un sujet doué de raison, et nous verrons justement un peu plus tard comment à partir de la différence des uns et des autres, on peut repenser la condition humaine avec Foucault. Ici, nous avons mis en exergue le piège subtil que met en place la conception kantienne de l'homme, qui ne prend en compte que l'aspect rationnel de sa nature tout en niant ou en rejetant la singularité de chacun, dans le cas présent il s'agit de tout ce qui est perçu comme des défauts. Or, ces défauts ou ces singularités sont justement ce qui participent à la construction de l'identité du sujet.

Pour revenir à l'enfermement comme forme de thérapie, on rappelle que Foucault y voit plutôt une forme d'exclusion sociale simplement parce qu'il constate qu'en fait « *on soignera pendant la courte période où la maladie est considérée comme curable ; aussitôt après, l'internement reprendra sa seule fonction d'exclusion.*¹⁸⁹ »

En clair, à propos de l'humanité en nous dans son rapport à la folie, il faut retenir que « *l'homme, de nos jours, n'a de vérité que dans l'énigme du fou qu'il est et n'est pas ; chaque fou porte et ne porte pas en lui cette vérité de l'homme qu'il met à nu dans la retombée de son humanité.*¹⁹⁰ »

II. Le statut de l'homme dans les jeux de vérité et de pouvoir

Cette section que nous allons maintenant aborder nous permettra d'avoir une idée claire et précise de la façon dont Michel Foucault conçoit l'homme dans ses rapports à la vérité et à la société au sein de laquelle il vit. Par-là même, il sera question pour nous de mettre en lumière les limites de la conception kantienne de l'homme, considéré à la fois comme organisateur et créateur du savoir universel, et tout aussi perçu comme cet être particulier capable de jouer un rôle décisif dans l'évolution des sociétés selon sa volonté et ses aspirations. Aussi, avec Foucault nous verrons

¹⁸⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p521.

¹⁸⁹ Michel Foucault, op.cit., p542.

¹⁹⁰ Michel Foucault, op.cit., p653.

comment l'homme dans son rapport au pouvoir se décline finalement comme un être fabriqué, qui résulte d'un dispositif dont il n'a pas toujours conscience, contrairement à ce que Kant prétend lorsqu'il fait de l'homme un être totalement libre.

1. De la dépendance ontologique à la construction de soi

Antérieurement, Kant nous a démontré que l'homme dispose naturellement de tout un ensemble de talents qui évoluent progressivement, et qu'en réalité ces talents lui permettent d'agir directement sur l'évolution des sociétés. Ce dernier devient alors l'architecte ou le constructeur du monde dans lequel il souhaite exister. Il dit précisément, rappelons-le brièvement, que « *le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est l'établissement d'une société civile administrant le droit universellement.*¹⁹¹ » Cela signifie clairement que d'une certaine manière participer à l'évolution des sociétés devient un impératif. Kant part du principe selon lequel la raison, cette faculté qui fait de nous des êtres exceptionnels, en plus de sa capacité à rendre possible l'accès à la liberté véritable, permet aussi à l'homme de s'investir pleinement dans les mutations sociétales. Pour Kant, l'homme est un être absolument libre, capable de donner un sens à l'histoire des sociétés par la seule force de sa raison.

Michel Foucault pense que Kant se trompe, et ce dernier articule son argumentation autour de deux moments importants qu'il convient d'expliquer clairement. En premier, Foucault considère que l'homme, ou du moins l'identité qu'il se construit résulte d'abord et avant tout des influences extérieures qu'il reçoit. Pour lui, il existe indéniablement un lien entre ce que nous sommes ou devenons, et les effets que la société produit en chacun de nous. Lorsque l'homme vient au monde, il ne peut faire fi de choses essentielles telles que la culture, la langue, la coutume, la tradition, l'environnement, etc. c'est en effet tous ces éléments qui participent grandement à la construction de soi. De ce fait, on peut dire que Foucault fait en quelque sorte état d'une dépendance ontologique dont il est difficile de se défaire.

Ensuite, il faut dire que le diagnostic de cette dépendance ontologique dont parle Foucault n'est que la première étape. La suivante consiste à rationnellement se construire une identité qui résulte de notre propre capacité à assumer pleinement ce que nous sommes. Pour Foucault, il n'est pas question que l'homme demeure un simple réceptacle passif qui ne tente pas de se libérer de la reproduction inconsciente de faits qui ne résultent aucunement de sa propre volonté. En clair, pour Foucault, nous devons être en mesure de décider de ce que nous voulons faire de nous.

Ici encore, on peut desceller une certaine convergence entre la posture foucauldienne et celle de Kant qui dans *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* nous demande de sortir de la minorité pour enfin accéder à la majorité par l'usage de la raison. Foucault aussi recommande de sortir de cette passivité pour enfin assumer ce que nous sommes. Kant et Foucault sont donc au moins d'accord sur le fait que l'homme est (ou doit devenir) seul responsable de sa propre existence, il doit se construire une identité et non la recevoir.

¹⁹¹ Ibid., p15.

2. L'homme et son rapport à la vérité

Depuis l'Antiquité, notamment avec le réalisme platonicien, on avait acquis la certitude selon laquelle les vérités existeraient indépendamment de nous, et le travail du philosophe consistait simplement à aller les contempler afin de les assimiler. Ainsi, d'après Platon, la vérité ne dépendait aucunement du contexte historique, social, culturel, encore moins de la volonté humaine, car la vérité était une et immuable, elle ne souffrait d'aucune altération possible du fait de sa nature parfaite et absolue.

Mais, avec l'approche kantienne on assiste à un renversement de situation, il s'agissait d'une véritable révolution dans les rapports de l'homme à la vérité. En effet, avec Kant c'est désormais l'homme qui était le fondateur du savoir scientifique. C'est par l'usage de sa raison et ses capacités déductives qu'il parvient à établir des rapports de causes à effets par exemple, ici l'homme n'est plus simplement un contemplateur, il joue désormais un rôle décisif dans la construction du savoir objectif. Ici, la vérité relève donc d'une construction de la raison pure.

Mais en réalité, d'après Foucault, qu'est-ce que la vérité ? A quoi revoie exactement un discours scientifique ? Sur quoi faut-il fonder le degré de justesse d'un discours qui prétend dire vrai ? Quelle considération faut-il accorder aux maîtres des vérités ?

Avant de répondre à toutes ces interrogations, il convient de dire dès le départ que Foucault n'a pas l'intention d'établir des critères de vérité. On pourrait dire qu'il se borne simplement à faire une histoire des vérités, ou du moins une historicité des discours de vérité en rapport aux époques auxquelles ils furent énoncés.

Ainsi, avec Michel Foucault, on part du principe qu'il existe une adéquation naturelle et historique entre la vérité, ou du moins le discours à travers lequel elle se déploie, et la temporalité, c'est-à-dire le contexte historique de sa formulation.

Dans *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*, on peut voir comment Foucault procède pour tenter de nous faire comprendre la réalité et les mécanismes à travers lesquels il est possible de se rendre compte qu'en fait chaque époque, chaque moment historique engendre ses propres discours de vérité, et par la suite comment ces discours de vérité établissent ce qui est pure ou impure, moral ou immoral, juste ou injuste, etc.

Il n'y a donc pas de vérité au sens strict du terme car finalement il s'agit d'une construction inhérente à une période historique bien précise. Foucault estime que chaque discours de vérité dépend de ce qu'il nomme lui-même l'*Epistémè*. Cette expression particulière désigne chez le philosophe français « un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée.¹⁹² » L'*Epistémè* peut donc être envisagé comme un paradigme, un modèle cohérent qui régit les discours, leur donne une orientation, suivant les considérations propres à un moment précis de l'histoire de l'humanité.

Nous parlons beaucoup de discours de vérité, il serait très intéressant de parler de leur nature exacte. En effet, par discours, Foucault entend « un ensemble d'énoncés qui peuvent appartenir à des champs différents mais qui obéissent malgré tout à des règles de fonctionnement communes. Ces règles ne sont pas seulement

¹⁹² Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2009, p42.

*linguistiques ou formelles, mais reproduisent un certain nombre de partages historiquement déterminés (par exemple le grand partage raison/déraison) : l'« ordre du discours » propre à une période particulière possède donc une fonction normative et réglée et met en œuvre des mécanismes d'organisation du réel à travers la production de savoirs, de stratégies et pratiques*¹⁹³. » Nous voyons donc que chaque discours de vérité respecte un ensemble de règles qui lui confère une cohérence parfaitement en adéquation avec les valeurs de son temps.

Pour rendre ce qui a été dit jusqu'ici plus explicite, on peut prendre l'exemple du discours médical médiéval et celui du XVIII^e siècle. En effet, le discours médical du Moyen-Âge s'orientait beaucoup plus vers ce que l'homme extériorisait comme symptômes d'une maladie, au regard des marques sur le corps on pouvait savoir le mal qui nous affecte, et par notre comportement on pouvait dire si l'individu était atteint de folie par exemple. C'est du moins la façon selon laquelle l'Epistémè relative à cette époque orientait le discours médical. Mais, celui du XVIII^e siècle va se tourner sur ce que l'homme a à l'intérieur de lui (le sang, les organes, l'ossature, etc.) afin de déterminer la source du mal.

Ainsi, on constate que la fabrication ou l'émergence d'un discours à une époque ne se fait pas sans règles. Un discours de vérité élaboré dans le domaine des mathématiques ne se fabrique pas comme un discours de vérité en sciences humaines. Donc le discours évolue d'une époque à une autre par des mécanismes de rupture, de continuité, ou d'effacement, on passe d'un Epistémè à un autre, d'une forme de discours à une autre. Il se produit donc un jeu d'effacement et d'apparition.

L'homme n'est donc pas, contrairement à ce que pense Kant, créateur et possesseur de vérité, dans le sens où celle-ci dépend entièrement de lui. Le sujet n'est pas à lui seul constructeur et organisateur du savoir objectif. L'époque et l'histoire jouent également un rôle important dans le processus d'élaboration du discours de vérité.

Chaque société établit son propre régime de vérité, cela signifie qu'elle agit directement sur « *les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.*¹⁹⁴ »

Alors, il nous faut comprendre la nécessité de rompre avec le concept de maître de vérité car au final il n'y en a pas. Les vérités détenues par nos maîtres à penser, qu'ils soient philosophes, mathématiciens, historiens, physiciens, et même prêtres, dépendent de l'Epistémè et de l'époque de leur formulation. En réalité, « *la vérité est centrée sur le discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; [...] elle est produite et transmise sous le contrôle dominant de quelques grands appareils politiques et économiques (universités, médias, écriture, armée)*¹⁹⁵. »

Foucault ne cherche donc pas à établir des critères de vérité, ni à déterminer si les discours scientifiques et philosophiques sont vrais ou pas, ou s'ils ont un rapport certain à l'objectivité ou à l'universalité. On voit que la cohérence logique des discours de vérité ne constitue pas l'objet de son travail, il ne cherche pas à connaître si la vérité existe en dehors de nous ou non. Il procède à une histoire des vérités, à leurs mécanismes de mutation d'une époque à une autre. Le travail

¹⁹³ Ibid., p36.

¹⁹⁴ Michel Foucault, « *La fonction politique de l'intellectuel* », Politique-Hebdo, 29 novembre 5 décembre 1976, repris in *Dits et Ecrits*, vol. 3, texte n°184.

¹⁹⁵ Judith Revel, op.cit., p104.

archéologique qu'il effectue consiste donc à procéder simplement à une historicité des discours de vérité, même si au passage il montre les limites de la conception kantienne de la vérité qui fait de l'homme l'élément inconditionnel de son apparition.

Ainsi, il convient simplement de retenir que selon le philosophe français « *The other central theme of genealogy is the social constitution of knowledge. This naturally follows - for the humanist, at least - from the first theme; if the subject is socially constructed, then so must be knowledge. Knowledge, for Foucault, is not the result of free activity of the transcendental subject, but is rather the product of powerful social practices*¹⁹⁶ » (La généalogie aborde une autre problématique centrale autour de la constitution sociale du savoir. Cela découle naturellement - pour l'humaniste du moins – de la première thématique ; si le sujet est socialement construit, alors il doit en être de même pour la connaissance. La connaissance, selon Foucault, n'est pas le résultat de la libre activité du sujet transcendantal, mais plutôt le produit de pratiques sociales puissantes).

III. Morale d'ouverture ou solipsisme radical ? Les dérives du rigorisme humaniste d'Emmanuel Kant.

Après avoir procédé à une analyse foucauldienne de la nature humaine chez Kant et le rapport de l'homme à la déraison, nous avons sans trop de difficulté pu démontrer comment selon Foucault l'humanisme kantien constitue en soi un mécanisme d'exclusion, qui en imposant une définition de l'homme en tant que sujet **toujours et nécessairement** doué de raison, nie en même temps l'humanité du déraisonné ou du fou par exemple. Donc si on est incapable de faire usage de sa raison, ou que par accident on n'en dispose pas, d'après la définition kantienne de l'homme, on peut supposer qu'on est alors exclu du champ de l'humanité.

Aussi, nous avons vu précédemment que dans son rapport à la vérité, l'homme ou la raison humaine n'est pas aussi efficace que le pense Emmanuel Kant. Concevoir l'homme comme l'inconditionnel créateur et organisateur du savoir et une erreur, d'ailleurs Foucault démontre que l'homme constitue même un obstacle au développement de la pensée scientifique.

A présent, il devient nécessaire pour nous d'aborder la question très intéressante du rôle de l'éducation morale et son impact considérable sur le sujet. En effet, au commencement de nos investigations, nous avons pu observer que l'humanisme rationaliste de Kant repose essentiellement sur son formalisme moral.

Kant établit un ensemble de principes, de règles morales issues de la raison pratique et qui ont une prétention à l'universalité de telle sorte que tous les sujets doués de raison puissent raisonnablement les accepter et les mettre en pratique. L'humanisme morale de Kant est très dense, pertinent et original, et Foucault en tant que lecteur de Kant ne pouvait ignorer cet aspect fondamental de la philosophie humaniste du célèbre moraliste allemand dont la pensée s'est distinguée et affirmée depuis le siècle des Lumières jusqu'à ce jour encore.

Toutefois, lorsque l'on souhaite réaliser une critique foucauldienne du moralisme kantien justement concernant la question de l'éducation morale, on est très vite confronté à un écueil qui

¹⁹⁶ Roger Paden, "Foucault's *Anti-Humanism*." *Human Studies*, vol. 10, no. 1, 1987, pp.123-141. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20008991. Accessed 2 Apr. 2020, p139.

complique davantage notre entreprise. **Baptiste Jacomino** fait bien de résumer cette réalité de la façon suivante : « Foucault n'a laissé aucun ouvrage qui soit entièrement consacré aux questions d'éducation. Mais il a formulé sur ce sujet des thèses qui ont profondément marqué l'histoire de la pensée, non seulement en France, mais aussi, et même davantage, dans les pays anglo-saxons. Si l'on cherche à déterminer ce qu'est la philosophie de l'éducation de Foucault, il faut rassembler des textes qui appartiennent à des genres et à des moments différents.¹⁹⁷ »

Ainsi, le souci majeur auquel nous sommes confrontés dans cette partie de notre travail réside principalement dans le fait que Foucault n'a laissé aucun ouvrage dans lequel il critique spécialement l'éducation morale telle que Kant la pratique et la véhicule à travers ses œuvres. Cela signifie-t-il qu'il est impossible de procéder à une analyse sérieuse des principes moraux de l'humanisme kantien à partir de la pensée foucauldienne ? Nous faut-il simplement admettre dans ce cas de figure qu'il nous faut abandonner notre démarche et reconnaître que si Foucault, qui s'est tant investi dans la critique de l'humanisme kantien, n'a laissé derrière lui aucun ouvrage qui établit directement une critique de l'éducation morale telle que Kant la théorise et la pratique, on doit y voir une preuve que cette formation morale ne souffrait d'aucune insuffisance ? L'éducation morale kantienne était-elle si parfaite et convenable au point où Foucault ne s'y intéressait finalement pas ?

Nous vous rassurons qu'il n'en est rien, au contraire, nous avons beaucoup de choses à dire à ce sujet. Déjà, il s'agira pour nous de répondre à un certain nombre de questions telles que : le formalisme moral de Kant rend-il vraiment possible l'autonomie du sujet et l'accès à la liberté véritable ? Ne faut-il pas au contraire l'envisager comme un excellent mécanisme d'assujettissement moral ? Quelle importance l'éducation morale kantienne accorde-t-elle à l'altérité ? En effet, que faisons-nous précisément de l'autre si tout doit se passer dans la conscience de l'individu ? Aussi, chacun de nous tente dans la mesure du possible de parvenir à une vie heureuse, mais quelle place l'humanisme kantien accorde-t-il au bonheur ? Une existence qui s'enracine dans le désintéressement profond et exige surtout l'accomplissement des lois morales inconditionnelles, est-elle en adéquation avec notre volonté naturelle d'accéder au bonheur, à la quiétude, à l'ataraxie ?

Mais au regard de ce qui a été formulé comme obstacle majeur, nous direz-vous, comment comptons-nous procéder pour répondre objectivement à ces interrogations en partant du principe que Foucault n'a pas réalisé un ouvrage qui traite spécialement du problème de l'éducation morale chez Kant ?

Nous répondrons en disant que Foucault bien que n'ayant pas spécialement traité le problème de l'éducation morale chez Kant qui est aussi au fondement de son humanisme rationaliste, il est tout de même possible de constater le philosophe français s'est beaucoup intéressé à la question de la discipline et de l'émergence des sociétés disciplinaires. Nous allons donc puiser dans des ouvrages tels que *Surveiller et punir*, *Le souci de soi*, et de certains cours qu'il a donnés au collège de France durant son professorat. La question de la discipline est bien indissociable du problème de l'éducation morale en général car c'est elle qui façonne le comportement de l'homme, et c'est à partir d'elle que le sujet se construit une identité. C'est donc en analysant la question de la discipline et ses mécanismes d'effectivité chez Foucault qu'il nous sera possible de procéder à une critique du rationalisme morale de Kant.

¹⁹⁷ Baptiste Jacomino, op.cit., p57.

1. Le paradoxe de l'autonomie du sujet chez Kant

Comme nous l'avons établi précédemment, lorsque l'on parle de la spécificité de l'humanisme rationaliste de Kant, c'est davantage vers sa philosophie morale qu'on se tourne, car c'est en elle que l'on retrouve essentiellement les points forts de cette pensée humaniste singulière qui met l'accent sur l'autonomie du sujet. En effet, Kant estime que sans autonomie le sujet n'accède pas à la liberté véritable et demeure dans ce cas incapable d'établir des lois morales universelles. Nous allons donc brièvement rappeler en quoi consiste le principe kantien de l'autonomie du sujet et comment la mettre en pratique, puis, il sera question de montrer le paradoxe que l'on peut y déceler à partir d'une analyse foucauldienne de celle-ci.

1.1. L'usage de la raison comme devoir moral inconditionnel

Il convient simplement de rappeler que le moralisme humaniste de Kant exige en particulier que le sujet ne se prive jamais d'avoir recours à sa raison pratique. Pour Kant, c'est grâce à l'usage permanent et rigoureux de la raison pratique qu'on accède à la liberté véritable dans un premier temps car il s'agit d'effectuer un travail sur soi qui consiste à dominer et réprimer nos passions. Ainsi, l'autonomie du sujet commence par la domination et la résistance face à nos penchants naturels qui ont fortement tendance à faire de nous des esclaves des désirs, des plaisirs, etc.

À partir de cette première émancipation qui fait que le sujet devient progressivement maître de son corps et de ses pensées, ce dernier doit passer à l'étape supérieure qui est celle de l'établissement des lois morales non pas subjectives et égoïstes, mais objectives et universelles simplement à partir de la force de sa seule raison.

Emmanuel Kant estime que celui qui a le courage de faire usage de sa propre raison n'a plus besoin de gourou, de guide spirituel ou de maître à penser dans le domaine des actions morales. À elle seule, la raison est capable d'éveiller en nous le principe de la bonne volonté qui fait que l'on agisse toujours conformément à l'idée de bien et de justice de façon désintéressée, sans rien espérer en retour.

Mais, Kant ne se limite pas uniquement au principe de la bonne volonté, en effet, après avoir appréhendé ce principe fondamental, il faut s'interroger sur les différents types de devoirs que nous pouvons avoir. Ici, on note que l'homme a principalement deux types de devoirs : il s'agit des devoirs que le sujet a envers lui-même, il doit prendre soin de sa santé, il doit correctement se nourrir, s'instruire, etc. en gros il doit tout mettre en œuvre pour assurer sa propre conservation dans le respect de ce que les lois morales permettent, il faut aussi préciser qu'il bannit le suicide car cela va à l'encontre de ce que nous venons d'expliquer à propos de la conservation de soi ; ensuite, le sujet a aussi des devoirs envers ses semblables et envers la société au sein de laquelle il vit en général. En effet, tout comme nous, l'autre a également des droits imprescriptibles que nous sommes moralement tenus de respecter en toute circonstance, on doit entre autres éviter de constituer une menace pour sa survie, de faire obstacle à l'expression de sa liberté, de s'accaparer injustement de ses biens, etc. Et aussi, nous avons des devoirs envers la société au sein de laquelle

on existe, et par extension envers le monde, car il nous appartient à tous d'œuvrer dans le sens où nous tendons vers une entente mutuelle, une coexistence pacifique, un équilibre et une stabilité sociale, le tout dans l'intention supérieur de parvenir à une véritable paix perpétuelle entre les nations. N'oublions pas que chez Kant, l'homme grâce au pouvoir de sa raison pratique dispose d'un atout considérable pour agir directement sur l'évolution historique des sociétés.

Toutefois, le point culminant, si ce n'est la pierre angulaire même de la morale humaniste de Kant, réside dans ce concept puissant qu'il nomme lui-même *impératif catégorique*. Plus exactement il définit l'impératif catégorique comme une loi morale nécessaire et inconditionnelle. Contrairement aux impératifs hypothétiques que le sujet s'impose dans l'intention de parvenir à ses fins égoïstes et ceux de l'habileté qui imposent des directives à suivre si l'on recherche un résultat précis, l'impératif catégorique constitue le degré le plus noble des devoirs moraux chez l'homme.

Il s'agit d'une formule, une injonction simple, claire, brève et précise qui exprime la conduite morale à tenir avant d'agir, et rappelons qu'il s'agit là d'un devoir morale à la fois inconditionnel mais surtout universel grâce aux capacités de la raison pratique. Kant énumère au moins trois impératifs catégoriques, mais celui sur lequel nous porterons notre attention ici, est celui qui se rapporte au principe de l'autonomie du sujet et qui s'énonce de la manière qui suit : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle.*¹⁹⁸ »

Nous n'allons aucunement procéder à un commentaire de cet impératif de la moralité car cela a déjà été fait dès le premier chapitre de notre travail. En réalité, ce qui nous intéresse précisément, c'est la démarche kantienne par laquelle on procède pour parvenir à établir et ensuite admettre un tel principe comme devoir moral. Nous allons donc analyser avec Foucault les implications théoriques, pédagogiques, psychologiques et cognitives qu'un tel procédé d'autonomisation et de subjectivation peut représenter comme risque dans le processus de construction de l'identité chez le sujet dans la société.

1.2. Une autonomie victime de la soumission et de la répression : le problème de l'éducation morale de Kant

Nous rappelons ici que Foucault n'a pas spécialement rédigé un ouvrage consacré à la critique de l'éducation morale chez Kant. Mais, ce dernier effectue tout de même quelques réflexions sur l'éducation morale en général, et en particulier celle dont nous avons héritée des **Lumières**, et donc des grandes philosophies humanistes dont celle de Kant fait nécessairement partie, du moins on le suppose et nous tenterons de le démontrer.

Nous ferons un effort assez conséquent pour rester fidèle à la pensée de Foucault, nous n'aurons pas recours à ses nombreux textes simplement pour avoir un motif nous permettant de lui attribuer des propos qu'il n'a jamais tenus. Nous resterons dans la ligne directrice de sa pensée sans la déformer d'aucune manière que ce soit.

¹⁹⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, Folio essais, 2012, p53.

Pour rendre notre travail effectif nous nous accentuerons sur le rôle et le mécanisme des disciplines qui ont pour but le dressage collectif. Disons que Michel Foucault voit dans l'éducation morale en général un procédé permettant de rendre docile les populations, et pour ce dernier « *Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné* »¹⁹⁹, et on sait que l'objectif de l'humanisme kantien n'est autre que le perfectionnement de l'homme. A travers les impératifs catégoriques, Kant nous dit en quelque « *fais ceci* », « *agis ainsi* », etc. il fait en quelque sorte de l'homme un soldat qui obéit aux ordres sans discuter, le sujet devient un objet dont la conscience individuelle se fabrique par la pratique morale et l'automatisme des habitudes car dans cette perspective on constate bien que l'agir humain est dicté et orienté. Et pour parfaitement illustrer cela, Foucault fait souvent référence à l'idée de l'*Homme-machine* développée dans l'ouvrage éponyme de **Julien Offray de La Mettrie** publié en 1748 qui fait état d'un réductionnisme matérialiste de l'âme et d'une théorie générale du dressage massif des hommes.²⁰⁰ On constate que la société veut produire simplement des *corps dociles*, concepts que nous allons développer ultérieurement, notamment grâce à l'éducation morale et civique et la discipline qu'elle implante dans la conscience du sujet. Pour Foucault, d'après sa lecture de *l'homme-machine* de La Mettrie, l'homme, ou du moins le corps humain, devient une poupée politique dans le sens où « *dans toute société, le corps est pris à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations. [...] Mais les disciplines sont devenues au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle des formules générales de domination.* »²⁰¹

Comme nous allons le voir tout au long de cette partie, Foucault cristallise vraiment le problème de l'éducation morale depuis le XVII^e siècle autour de la discipline et du renoncement de soi. Et il précise d'ailleurs que « *Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements.* »²⁰² Bien sûr les disciplines ne font pas leur apparition au XVII^e ou au XVIII^e siècle, elles existent bien avant, mais le souci réside dans le fait que les disciplines des Lumières par exemple visent de manière subtile, derrière de grands idéaux d'émancipation, un assujettissement profond du sujet où le corps et l'esprit sont aliénés.

Il faut donc comprendre ici grâce à cette analyse foucauldienne que derrière ses nobles intentions, la morale kantienne est malheureusement un instrument ou une machine pédagogique d'assujettissement. Avec beaucoup de recul, on peut se rendre compte que le formalisme ou le rigorisme morale de Kant est un ensemble de formules déjà toutes faites qui ne laissent véritablement plus place à la capacité de penser par soi-même, c'est-à-dire à l'autonomie du sujet. Il est paradoxal de prétendre œuvrer pour l'émancipation du sujet de telle sorte qu'il accède à la « *majorité* » dans la pensée, tout en lui imposant à la fois des lois morales « *universelles* » qu'il ne peut remettre en cause et qu'il doit aveuglément se contenter d'accomplir simplement parce qu'il le faut. Ainsi, chez Kant la raison assistée par la bonne volonté nous ordonne l'action moralement bonne à accomplir de façon désintéressée même si on ne saisit pas nous-mêmes la nécessité d'une telle action. Mais là encore un autre problème survient : une action désintéressée est-elle vraiment

¹⁹⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Tel, Gallimard, 2014, p160.

²⁰⁰ Michel Foucault, op.cit., p160.

²⁰¹ Ibid., p161.

²⁰² Ibid., p162.

possible ? Et sur ce point Kant lui-même reconnaissait la difficulté de parvenir à l'effectivité d'une action parfaitement désintéressée car il faut bien que notre action soit motivée par quelque chose, un objectif que nous voulons atteindre. Si à la base l'action désintéressée est presque impossible à réaliser, quel est alors le sens d'une telle éducation morale si ce n'est la production de corps dociles ?

Ce qui nous séduit tant dans la morale humaniste de Kant, c'est qu'on perçoit une réelle tentative de rompre avec la dépendance totale à l'égard du maître qui s'est renforcée au fil du temps. Il tente de fournir à l'homme des outils capables de faire de lui un sujet parfaitement autonome. En soi, c'était déjà une très bonne démarche car il fallait que le temps d'apprentissage auprès du maître s'achève au cours d'un certain temps afin que le disciple commence à penser de façon indépendante et libre.

Sauf qu'involontairement, semble-t-il, le rigorisme kantien établit davantage des « *composants de base pour les conduites utiles, et qui assurent en outre un dressage général de la force, de l'habileté, de la docilité.*²⁰³ » Kant effectue là simplement un perfectionnement autoritaire du sujet, au lieu de briser la dépendance que l'élève éprouvait à l'égard du maître, il a trouvé le moyen de rendre cette dépendance encore plus forte car il a effectué un travail qui ne permet plus de penser dans la mesure où du point de vue de la logique, les impératifs catégoriques nous disent déjà quoi faire. Et dans ce cas, son principe de l'autonomie du sujet par l'usage de la raison n'est qu'une tentative de justifier le caractère autoritaire de ces impératifs de la moralité. Alors, l'éducation morale de Kant ne vise pas réellement le perfectionnement de l'individu encore moins son autonomie, mais elle tend en réalité « *vers un assujettissement qui n'a jamais fini de s'achever.*²⁰⁴ »

Ensuite, l'autre problème qui nous paraît tout de suite évident lorsqu'on tente d'effectuer une critique foucauldienne du rigorisme morale de Kant est celui que l'on pourrait désigner comme l'*autocensure permanente du sujet*. En effet, en étudiant rigoureusement les principes de la morale kantienne, on constate que celle-ci place à l'intérieur de la conscience du sujet, un mécanisme de contrôle ou une sorte de police intérieure, qui fait que systématiquement ou mécaniquement le sujet se sanctionne lui-même avant d'agir. Et justement à ce propos, on voit avec Baptiste Jacomino qu'en réalité tous « *ces règlements ne visent pas tant à réprimer qu'à imposer une norme à tous les aspects de l'existence. Ils constituent une « pénalité perpétuelle » dans la mesure où ils s'exercent constamment. Rien ne leur est indifférent. Dans la société disciplinaire, toutes nos actions méritent soit des bonnes soit des mauvaises notes. [...] [Le pouvoir] ne s'impose pas de l'extérieur à ceux qui lui sont soumis. Ils sont eux-mêmes les relais de la discipline. Ils la respectent, ils participent souvent à la surveillance des autres et ils en viennent, sous l'effet de la pression disciplinaire, à se surveiller eux-mêmes.*²⁰⁵ » Ainsi, on peut comprendre que la discipline des impératifs catégoriques nous étouffe de l'intérieur. Sa forte propension à toujours anticiper les actions moralement bonnes ou mauvaises génère en nous une conscience qui s'autosancionne, qui se met elle-même en situation de captivité à travers le processus d'assujettissement dont le mécanisme est mis en évidence dans cette partie de notre investigation.

Ainsi, la surveillance du sujet n'est plus seulement une affaire externe. A force de normaliser les principes moraux, le sujet facilite la tâche au pouvoir dans la mesure où il devra désormais lui-même jouer le rôle de surveillant ou de gardien. Le sujet procède à un examen moralement exigeant,

²⁰³ Michel Foucault, op.cit., p186.

²⁰⁴ Ibid., 190.

²⁰⁵ Baptiste Jacomino, op.cit., p63-64.

il teste sa volonté, remet en question ses passions et ses désirs, en un mot il normalise son intimité profonde. Pour Foucault, cet examen consiste en un « *regard normalisateur, une surveillance qui permet de qualifier, de classer et de punir.*²⁰⁶ » Sauf qu'avec Kant, la punition en cas de méfait n'est pas le but recherché. C'est dans l'anticipation de la punition que s'investit l'éducation morale kantienne et le sujet par crainte de la punition justement devient docile, utile et compatible avec les exigences du pouvoir.

C'est donc en raison de ces déviations de l'éducation morale et son impact sur le comportement qui conduisent à une sorte de mécanisation de l'homme, que Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, ne cesse d'évoquer à travers le fait que « *les disciplines fonctionnent de plus en plus comme des techniques fabriquant des individus utiles. [...] De là aussi qu'elles tentent à s'implanter dans les secteurs plus importants, plus centraux, plus productifs de la société ; qu'elles viennent se brancher sur quelques-unes des grandes fonctions essentielles : la production manufacturière, la transmission des connaissances, la diffusion des aptitudes et des savoir-faire, l'appareil de guerre.*²⁰⁷ » La discipline s'installe partout, et fait du sujet le bon petit soldat utile à la société.

Donc on peut établir que le véritable problème de l'éducation morale ou du moins de la discipline qu'elle instaure est celui du dressage de l'individu, et c'est vraiment sur cet aspect que Foucault insiste beaucoup car « *la discipline « fabrique » des individus*²⁰⁸ » et ne laisse plus de place à une véritable autonomie tel que Kant nous la présente et nous la promet.

2. Le sujet kantien et son rapport à l'altérité

Après avoir abordé d'un point de vue foucauldien la question de l'autonomie du sujet telle qu'elle se décline à travers la morale humaniste d'Emmanuel Kant, on s'est rendu compte qu'il s'agissait au fond, d'un mécanisme d'assujettissement qui s'inscrit profondément dans l'autocensure car le sujet devient lui-même l'objet de sa propre surveillance permanente.

A présent, il est temps de réexaminer la conception kantienne du rapport à l'autre à travers justement la pratique des impératifs catégoriques. En effet, c'est quasiment un truisme d'affirmer que l'homme au sein de nos sociétés ne vit pas seul et qu'il est nécessairement contraint d'échanger avec les autres, et que cet état de fait implique qu'il doive adopter un comportement en adéquation avec celui des autres afin de limiter autant que possible les situations conflictuelles.

Il est donc important de procéder à une analyse foucauldienne du rapport à autrui chez Kant, à la seule différence qu'ici l'autre ne sera plus envisagé comme le « *fou* », cet être déraisonné qui gêne et qui est exclu, mais il s'agira d'examiner les rapports que les « *hommes normaux* » entretiennent ou doivent entretenir entre eux d'après Kant afin d'en exposer les insuffisances.

Mais pour parfaitement rendre explicite la critique foucauldienne du rapport à l'altérité à travers l'humanisme moral de Kant, il nous paraît nécessaire d'évoquer avant tout les critiques adressées par les théoriciens de l'éthique de la discussion que sont **Karl-Otto Apel** et **Jürgen Habermas**

²⁰⁶ Michel Foucault, op.cit., p217.

²⁰⁷ Ibid., p245-246.

²⁰⁸ Michel Foucault, op.cit., p200.

concernant les problèmes du rapport à l'autre chez Kant. Leur approche nous permettra de bien comprendre par la suite ce que Foucault reproche à la morale rationaliste de Kant.

2.1. Des limites du « monologisme » kantien chez Apel et Habermas

Karl-Otto Apel et **Jürgen Habermas** sont tous les deux des philosophes allemands qui en étroite collaboration se sont pleinement investis dans le domaine de *l'éthique de la discussion ou de la communication*. Ces deux philosophes constatent des insuffisances relatives à la pratique des impératifs catégoriques dans la morale kantienne, et c'est sur la base de ces insuffisances qu'ils vont élaborer leurs théories qui portent davantage sur l'ouverture à l'autre.

Encore une fois, rappelons que Kant estime que l'accès à l'universalité chez l'homme est conditionné par l'usage inconditionnel de la raison à partir de laquelle il établit des lois morales acceptables par tout être doué de raison. Mais, chez Kant tout se passe dans l'intimité du sujet, c'est dans sa conscience individuelle qu'il élabore toutes les lois morales universelles. Le sujet entretient ainsi une forme de *monologisme*, c'est-à-dire un rapport de soi à soi-même dans lequel il n'est pas impliqué dans une relation directe avec autrui.

Cependant, Karl-Otto Apel considère que ce monologisme est à bannir car il n'ouvre pas véritablement à l'universalité. Il établit une similarité entre le *monologisme kantien* et le *solipsisme méthodique* de Descartes dans la mesure où chez ces deux penseurs, l'individu est totalement isolé du reste du monde, et à partir de sa seule raison, il prétend pouvoir établir une connaissance objective et des lois morales qui aspirent à l'universalité. Apel pense qu'un monologue interne n'est pas suffisant. Kant a limité ou sous-estimé les capacités et les vertus du langage.

Pour lui, le langage est fondamentalement intersubjectif et c'est d'ailleurs ce qui fait sa force. Malheureusement, « *l'usage correct de la raison* » tel que nous le propose Kant, nous conduit à l'établissement de lois morales « *absolues et universelles* » dont la validité ne dépend pas d'un consentement ou d'un accord avec l'autre, et c'est là que réside le véritable problème. L'idée principale que défend Apel c'est que l'homme est naturellement un sujet argumentant qui a toujours accepté les normes relatives aux pratiques discursives, c'est sa théorie de *l'indépassabilité*, et c'est pourquoi il soutient que « *celui qui argumente a, par là même, déjà foulé le sol de la raison communicationnelle discursive, et a en conséquence reconnu ses normes.*²⁰⁹ » Chaque énoncé (scientifique, morale, politique, etc.) doit être soumis à l'appréciation de l'autre dans un cadre favorable à la discussion.

Quiconque appréhende le sens d'un énoncé est capable de déterminer si celui-ci est juste ou pas, morale ou immorale, vrai ou faux. La rationalité qui se déploie à travers le discours mérite l'assentiment des autres afin de prétendre à une quelconque universalité. Ici, la rationalité n'est plus seulement métaphysique, elle devient communicationnelle.

Apel tient absolument à éliminer tous les obstacles à la discussion. Toute personne qui argumente sérieusement est consciente du fait qu'elle participe à cette forme de communication qui est seule

²⁰⁹ Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, trad Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Humanités, 1994, p45.

en mesure de résoudre des conflits sans violence et admet donc également que c'est une tâche moralement requise que d'institutionnaliser dans nos sociétés des discussions pratiques. Les tendances individualistes doivent disparaître à travers la pratique de la discussion avec les autres car il nous faut tout de même parvenir à une solidarité qui résulte de la participation de tous. Apel inspiré par Kant désire aussi instaurer une morale universelle davantage tournée vers la discussion, c'est-à-dire la mise en avant de l'importance de la rationalité du discours et non sur le respect et la mise en pratique mécanique et aveugle de l'impératif catégorique qui exclut la participation de l'autre.

Ensuite, si on s'intéresse un peu à Habermas qui, à travers les travaux qu'il a menés, examine la façon selon laquelle il est possible de remanier l'impératif catégorique, car au fond malgré l'exclusion de l'autre dont il fait montre, il n'en demeure pas moins que son aspiration à l'universalité et sa volonté d'accorder les volontés individuelles sont en soi quelque chose de noble.

Pour Habermas tout comme chez Karl-Otto Apel, ce n'est qu'à travers une pratique communicationnelle, une éthique de la discussion, qu'il nous est possible de surmonter les limites de l'impératif catégorique. Le caractère introverti du sujet que Kant défend et met en avant dans sa philosophie morale devient obsolète et problématique, à partir de maintenant, seules seront considérées comme morales les normes qui découlent de l'accord de toutes les parties concernées en tant qu'elles participent à une *discussion pratique*.

On peut considérer que l'interaction communicationnelle représente dans cette perspective ce qu'est devenue finalement la subjectivité transcendantale telle qu'elle a été développée par Kant. Indépendamment de sa culture, de sa langue et de la société au sein de laquelle il vit, pour Habermas l'homme ne peut et ne doit se soustraire des pratiques communicationnelles.²¹⁰

Tout d'abord, chacun de nous doit accepter le principe selon lequel toutes les normes sans exception doivent faire l'objet de débat. Les lois morales, politiques, ou juridiques doivent être exposées au grand public afin que les participants à la discussion déterminent précisément leur degré de justesse, et dans la discussion la parole de tous les participants doit avoir la même valeur, toute affirmation peut être discutée, et c'est l'argument qui résiste le plus aux critiques qui est provisoirement considéré comme le plus raisonnable, et l'objectif est de parvenir à un consensus. Ainsi, Habermas nous recommande une éthique de la discussion qui fera en sorte qu'au lieu d'agir selon sa propre raison, on va plutôt privilégier la nécessité de confronter notre opinion à celle de l'autre. Alors, pour agir moralement dans nos sociétés postmodernes, il ne faut plus exclusivement se fier au seul pouvoir de la raison. Si nous sommes confrontés à des conflits de devoirs, il convient d'en discuter avec les autres afin de déterminer par exemple quel devoir est prioritaire par rapport aux autres (établir une hiérarchie des priorités).

L'impératif catégorique a donc montré ses limites et c'est la raison pour laquelle Habermas affirme que « *Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le*

²¹⁰ Jürgen Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la question de la vérité*, trad. Patrick Savidan, Paris, Grasset, Nouveau Collège de Philosophie, 2012, p 29.

centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle. ²¹¹ »

Pour finir, disons que Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas ont établi ou du moins théorisé une véritable *pragmatique transcendantale*, en référence à la philosophie de Kant. Celle-ci aboutit à ce que l'on peut pourrît considérer comme une *théorie consensuelle de la vérité* qui se veut universelle et pratique, grâce à elle on parvient effectivement à établir des normes valables pour tous et cela instaure également un principe de **co-responsabilité** dans la mesure où chacun a recours à son pouvoir décisionnel. Donc ici on retient simplement qu'on remplace le paradigme kantien de la subjectivité par celui de l'intersubjectivité par le biais de la communication.

2.2. Kant et la question de l'altérité : comment penser l'autre avec Foucault ?

Nous avons abordé ce chapitre consacré à la critique foucauldienne de l'humanisme rationaliste de Kant en mettant l'accent sur les dangers et les implications effectives de la conception kantienne de la folie. Il a pour nous été question d'expliquer à quel point la raison pouvait se montrer réfractaire dans son rapport à la folie ou à la déraison.

Il s'agissait donc du premier rapport à autrui que nous avons analysé à partir de la problématique de la folie, entendue comme perte de la raison et donc de l'humanité, car il était très intéressant de voir comment l'homme normal, ce sujet moral, s'y prend pour régir ses rapports avec le fou, cet autre qui en tout point devient une source de gênes pour nous et un problème pour la société. On a vu que dans ce rapport, le fou est mis à l'écart, il devient simplement similaire à un amas de matières (de la chair) sans réelle essence humaine (l'âme). Ainsi, il est prudent d'après l'homme normal de tenir le fou à distance.

Nous savons que l'une des pierres angulaires de tout le système de pensée philosophique, sociologique et psychologique de Michel Foucault tourne autour de la question fondamentale suivante : **Comment penser l'homme ?** mieux encore, **Comment penser l'autre ?**

Ici, comme nous l'avons précédemment fait avec Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, nous allons procéder à une analyse foucauldienne du rapport à l'altérité chez Kant en partant d'une critique des impératifs catégoriques consacrés aux principes de l'universalité et à celui du respect inconditionnel de la dignité humaine, qui établissent non plus les rapports entre la raison et la folie, mais qui disent et ordonnent la manière selon laquelle les personnes normales devraient se comporter entre elles au sein de la société.

Commençons par rappeler brièvement ces deux impératifs de la moralité chez Kant. D'abord, il formule le principe de l'universalité de la manière suivante : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »²¹² Ce principe exige que le sujet avant d'agir se demande intérieurement s'il serait satisfait que tout le monde agisse comme lui,

²¹¹ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996, p88.

²¹² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, p94.

suivant le principe ou la loi qui guide son action. S'il ne le veut pas c'est qu'il s'agit d'une loi égoïste qui est tout le contraire d'une véritable loi morale qui ne constitue un problème pour personne en cas de réalisation étant donné que tout sujet doué de raison est en mesure de l'accepter.

Ensuite, nous avons l'impératif de la moralité qui en soi représente le principe moral du respect de la dignité humaine. Kant le formule comme suit : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.*²¹³ » Cette loi morale exige que le sujet respecte ce qui fait la noblesse de la nature humaine, c'est-à-dire ce qui le rend si particulier et qui justifie son rang supérieur par rapport aux autres êtres vivants. L'homme est une fin en soi. Cela signifie que nous devons toujours garder à l'esprit qu'il n'est pas un moyen pour parvenir à nos fins, il n'est pas une chose ou un instrument quelconque. Ainsi, toute action morale doit d'abord et toujours être accomplie dans l'intérêt de l'humanité en générale.

Du point de vue foucauldien, on peut dire que ces impératifs de la moralité posent fondamentalement deux problèmes majeurs.

En premier lieu, on constate aisément que le point commun à ces deux principes de la moralité réside dans ce que nous nommerons le **paradoxe de la considération et de l'exclusion** de l'autre. Nous avons déjà évoqué les limites du monologisme kantien avec Apel et Habermas, mais ici, il s'agit de mettre en exergue le caractère contradictoire qui caractérise l'impératif catégorique.

En effet, est-il vraiment pratique de vouloir en même temps, toujours agir dans l'intérêt de l'autre si au départ, la démarche pour le faire réside justement dans l'exclusion de l'autre ? Tout se passe dans la conscience individuelle du sujet qui devient le centre de tout, comme le dit Foucault, et qui prétend à partir de sa propre raison, penser à la place de l'autre. L'impératif kantien prend théoriquement en compte les aspirations et le bien-être d'autrui tout en le tenant à l'écart, sans rapport direct avec lui. C'est là ce qu'**Arthur Schopenhauer** désigne comme une *contradictio in adjecto* (c'est-à-dire une contradiction en soi)²¹⁴ lorsqu'il critique justement les fondements moraux des impératifs catégoriques.

Le problème qui survient de manière évidente avec Kant, c'est qu'il ne tient pas compte de l'*ipséité* inhérente à chaque homme. Il s'enferme dans un *logocentrisme* qui finalement l'éloigne de la réalité de l'autre. Comment rapprocher les hommes en établissant en même des barrières psychologiques qui entretiennent la distance entre eux ?

On se rend donc compte que l'autre occupe à la fois une place importante et secondaire dans le dispositif moral d'Emmanuel Kant. Sur le plan formel, l'injonction morale dans sa globalité place l'autre au premier plan, puis la même injonction à travers l'ordre, le commandement ou l'expression « *Agis* » le fait passer au second plan puisque que le sujet qui pense devient celui qui connaît le mieux ce qui est bon pour autrui, donc il n'a pas besoin de contact avec lui.

Il y a certainement une essence commune à tous les hommes, mais selon Foucault, Kant a tort de négliger la subjectivité de chacun sous prétexte que la raison nous place sur le terrain de

²¹³ Ibid., p105.

²¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger, Les Classiques de la Philosophie, Le Livre de Poche, 2011, p49.

l'universalité et de la normalité. Il faut bien comprendre que l'homme n'est pas une totalité, et que chaque homme a sa particularité. Rien ne nous autorise à penser à la place de l'autre sans le connaître véritablement. Kant incite le sujet à la pratique d'un solipsisme, un repli sur soi, qui au lieu de nous rapprocher de l'autre nous en éloigne davantage.

Ensuite, l'autre problème qui émerge de la pratique des impératifs catégoriques c'est que l'autre devient nécessairement **un fardeau sur le plan conceptuel**. En effet, toujours agir dans l'intérêt de l'autre et de l'humanité en général simplement parce que le devoir moral nous l'impose, nous amène progressivement à concevoir autrui comme un sérieux obstacle à l'expression de notre liberté.

On accepte volontiers une restriction de nos libertés individuelles afin d'éviter les débordements et les conflits violents lorsque nous formons une communauté et que nous vivons en société. Mais, ajouter plus de restrictions au nom d'un rigorisme moral qui exige et établit la primauté de l'autre dans nos actions, peut nous donner l'impression qu'autrui devient beaucoup trop envahissant. L'autre devient dans ce cas un véritable enfer pour nous alors qu'au fond il n'en est rien. A travers la pratique de l'impératif catégorique, le sujet se conditionne lui-même à devenir en quelque sorte l'esclave des conditions d'accès au bonheur de l'autre car il doit mettre de côté ses intérêts personnels.

Or, ce qu'on se dit dans notre conscience individuelle n'est pas forcément en adéquation avec ce que l'autre recherche en réalité. La raison, aussi autolégislatrice soit-elle, nous éloigne de la réalité subjective d'autrui. Le sujet kantien doit avant tout se poser la question suivante : *Ai-je une connaissance suffisante et parfaite de l'autre pour prétendre penser à sa place et ainsi toujours agir dans son intérêt ?* Bien évidemment, on ne connaît jamais parfaitement l'autre, alors un contact direct avec lui devient nécessaire. Chez Foucault, c'est davantage vers une attitude beaucoup plus extravertie qu'il faut se tourner. L'autre n'est pas obligé de penser comme nous, l'usage de la raison est personnel, les aspirations et les conditions existentielles ne sont pas les mêmes pour tous, alors il serait prétentieux d'affirmer qu'on pense et agit dans l'intérêt de l'autre sans le connaître et savoir ce qu'il veut vraiment. Ici, le langage joue un rôle déterminant dans le rapport à l'autre car « *c'est là que le langage prend, achève et retrouve sa réalité, c'est là également que l'homme déploie sa vérité anthropologique.*²¹⁵»

3. L'humanisme kantien et la question du bonheur

On ne peut pas procéder à une critique de l'humanisme kantien sans évoquer la question du bonheur. On sait pertinemment que par diverses moyens l'homme s'est toujours beaucoup investi dans la quête du bonheur. En effet, de la satisfaction modérée (ou pas) des désirs, en passant par le respect des normes morales restrictives, le bonheur a constamment constitué le but ultime de l'existence humaine.

La morale kantienne est l'une des philosophies humanistes les plus marquantes de toutes l'histoire de la pensée philosophique jusqu'à nos jours, d'abord à cause du statut qu'elle accorde à l'humanité en général mais aussi par son rigorisme, sa pertinence et son aspiration à l'universalité. Il est donc

²¹⁵ Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op.cit., p65.

nécessaire de s'interroger sur la considération que Kant accorde au bonheur afin de savoir si celui-ci constitue vraiment la condition *sine qua non* pour accéder à la quiétude et à l'ataraxie, car qu'y a-t-il de plus humaniste que de fournir des outils à l'homme pouvant lui permettre d'accéder au bonheur ?

Alors, autant briser la glace tout de suite et dire clairement que l'humanisme morale de Kant n'établit pas le bonheur comme objectif à atteindre. C'est la raison pour laquelle Michel Foucault pense qu'au fond, cette philosophie humaniste ne tient volontairement pas compte de ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme, son désir ardent d'accéder à la vie heureuse.

Pour rendre plus explicite la critique foucauldienne de la morale kantienne et son rapport au bonheur, il paraît nécessaire de faire un rappel de la critique constructive que Nietzsche opérait déjà à ce propos.

En effet Nietzsche, qui rappelons-le a fortement influencé la philosophie de Foucault, faisait auparavant état du caractère profondément méchant et cruel de l'humanisme kantien car il estimait que cette philosophie faisait en quelque sorte obstacle à la vie elle-même, dans la mesure où elle est étouffante et nocive pour l'homme.

Nietzsche commence par nous présenter la morale kantienne comme une négation du bonheur. Nietzsche critique ce pouvoir légiférant et autorestrictif que Kant et d'autres grandes figures du rationalisme (Socrate, Platon, Descartes, etc.) accordent à la raison. Il récuse le fait que selon ces derniers, il est inconditionnellement nécessaire de demeurer lucide, clair, et rationnel de façon constante, car toute concession aux instincts, aux inclinations, à l'inconscient, nous conduit inévitablement à l'immoralité. Ainsi, la meilleure façon de conduire son existence c'est de vivre selon des règles morales issues de la raison pratique qui, seule est capable d'établir de véritables fondements objectifs de la moralité.

A travers sa conception très alléchante de la condition humaine, on a pendant longtemps et c'est encore souvent le cas aujourd'hui, considéré Kant comme un sauveur, un libérateur de de l'humanité, sa philosophie était envisagée comme une cure destinée à détoxifier l'homme de ses nombreuses imperfections.

Mais, Nietzsche pense qu'en réalité ce sont tous ces moralistes aux allures parfaites qui sont véritablement malades. Ils font exprès d'ignorer la compatibilité naturelle qu'il y a entre le bonheur et l'expression des passions. Kant en tant que moraliste momifie la vie elle-même. Sa morale rigoriste nous prive de toute aspiration au bonheur, faisant de nous des automates destinés au simple accomplissement des devoirs moraux. Dans ce rapport, on peut affirmer que la morale kantienne devient l'ennemi du bonheur. Tout idéal transcendant (même ceux ayant pour but le progrès de l'humanité) constitue aux yeux de Nietzsche, une pure négation de la vie, voire même un moyen de la mutiler profondément. Donc la morale kantienne prône la mort de ce qui relève de l'affectif, de l'amour, du désir, du sentimental dans l'être humain. En clair, pour Nietzsche, on peut considérer que la morale humaniste de Kant nous vide de notre humanité, elle nous empêche de pleinement profiter de tout ce que la vie nous propose comme opportunités tournées vers l'épanouissement de l'homme. Elle plante en nous un mécanisme de surveillance et d'autorité qui fait qu'on renonce systématiquement à se faire plaisir.

L'homme par essence aspire nécessairement au bonheur, c'est pourquoi Nietzsche recommande de laisser de côté les principes aliénant de l'humanisme kantien pour finalement proposer son « *Grand Style* », qui est la manière la plus appropriée pour l'homme de mener une existence convenable qui ne s'inscrit pas dans le renoncement de soi.

En premier, il nous faut comprendre que les notions telles que le bien et le mal sont assez relatives, elles nous viennent d'anciennes interprétations issues des religions, des cultures, des traditions, etc. Par exemple, ce qui est considéré comme moralement bien au sein d'une communauté religieuse donnée, peut à l'inverse être considéré comme foncièrement mauvais ailleurs.

C'est pourquoi Nietzsche aboutit à la conclusion selon laquelle en réalité « *il n'y a pas du tout de faits moraux*.²¹⁶ » Ce philosophe considère que « *rien n'est vrai, tout est permis* »²¹⁷, cela ne veut pas dire qu'il faut croire et faire n'importe quoi, mais qu'il faut que l'on comprenne qu'il n'y a aucune certitude absolue, il n'y a qu'une multiplicité de perspectives. Les lois morales rigides imposent de combattre aveuglément nos inclinations, or un homme sans passions est un sujet passif, un sujet incapable de s'autodéterminer, il devient serviteur et non maître. La pratique de la morale kantienne est donc une forme de castration psychologique et intellectuelle, qui fait que l'homme s'abandonne à un mécanisme d'assujettissement redoutable, cette morale fait vraiment de nous des humains beaucoup trop humains (en référence à son ouvrage éponyme). Pour être heureux, il faut se débarrasser des morales trop moralisantes. Les passions et les désirs ne sont pas mauvais en soi. Pour Nietzsche, ce combat qui prétend s'opposer à eux, est en réalité un combat contre nous-mêmes.

La vraie sagesse ne consiste pas à réprimer les passions, d'ailleurs dans *Le Crépuscule des idoles*, il soutient l'idée selon laquelle rejeter les passions en bloc constitue véritablement une bêtise. Mais, ce dernier n'opte pas pour un déferlement effréné des passions, en réalité, il rejette autant l'éradication des inclinations telle que nous le propose Kant ainsi que leur déchaînement anarchique. Le « *grand style* » chez Nietzsche consiste à bien hiérarchiser nos passions afin de les dominer. Pour lui, un grand homme, un *surhomme*, est celui qui autorise le déploiement de ses passions sans se laisser dominer par elles. Au contraire, c'est lui qui les domine, les hiérarchise, sans pour autant les étouffer. Il va dans le même sens que Démocrite qui affirmait déjà que « *la modération accroît le plaisir, et rend la volupté encore plus grande.* » Aussi, Hegel avait bien compris la nécessité des passions lorsqu'il affirmait déjà que « *rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion.* »²¹⁸

Sur la base de ce constat nietzschéen à propos du renoncement au bonheur qui caractérise l'humanisme kantien, on peut aisément déduire ce que Michel Foucault reprocher à Kant. Foucault est contre toute aspiration à l'anéantissement ou à l'effacement du sujet. Sa tendance naturelle vers le bonheur est aussi une des conditions de son humanité profonde.

Par contre, l'honnêteté intellectuelle nous oblige de préciser que Kant n'a jamais nié la nécessité de se sentir heureux au cours de notre existence. Il affirme d'ailleurs qu'« *Assurer son propre bonheur est*

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Hémery, Folio, 1988, §1.

²¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale* (3^e traité), trad. Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1971, §24.

²¹⁸ G.W.F Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaïoannou, UGE, 1965, p 108.

*un devoir (au moins indirect) ; car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre ses devoirs.*²¹⁹ » C'est donc simplement par choix, que la notion de bonheur dans l'humanisme kantien n'occupe pas une place importante, car l'accomplissement des devoirs moraux est prioritaire et absolu.

Mais là encore, Kant pose lui-même une contradiction logique. En effet, quel intérêt y-a-t-il à fonder des lois morales qui seront transgressées aussitôt que le malheur prendra le dessus sur nous ? En exposant le sujet à une situation de privation et de manque perpétuel, les lois morales de Kant constituent elles-mêmes un frein à leur effectivité. Foucault, à travers *Le souci de soi*, montre que Kant s'est trompé en laissant de côté ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme. A travers cette problématique du bonheur, on voit bien que les impératifs catégoriques portent en eux les germes de la tentation et de la transgression, une réalité dont Kant a parfaitement conscience.

L'aspiration au bonheur est une force irrépressible, c'est pourquoi l'analyse ou le commentaire que **Pierre-Marie Morel** effectue à propos du bonheur dans la *Lettre à Ménécée* nous paraît très pertinente ici lorsqu'il affirme que : « *De fait, quand le bonheur est absent, « nous faisons tout pour l'avoir ». Il semble donc que le désir de bonheur soit plus fort et plus fondamental que l'éventuel décision de nous en soucier ultérieurement : seul le bonheur assigne un but et un terme à nos activités, de sorte que tout autre état que le bonheur est voué à l'incomplétude et au manque. Décider de différer d'être heureux, cela reviendrait donc à vouloir le manque, à savoir viser une fin qui n'en est pas une. Ce serait une attitude absurde.* »²²⁰

Ainsi, pour Foucault, un des nombreux défauts de l'humanisme kantien réside dans le fait que le bonheur devient simplement accessoire, il n'est plus prioritaire. C'est pourquoi le philosophe français estime que le sujet, l'homme, doit rompre avec ce principe du renoncement de soi, pour se réapproprier l'authenticité de son être qui aspire nécessairement au bonheur, au souci de soi qui n'induit pas forcément l'oubli ou le rejet de l'autre.

IV. L'humanisme socio-politique de Kant à la lumière de Foucault : genèse d'une indignation sociale progressive

Nous allons achever cette partie de notre travail consacrée à la critique foucauldienne de l'humanisme kantien en abordant ici quelques aspects relatifs à la pratique de la citoyenneté chez Kant. Dans le premier chapitre, nous avons vu que ce dernier pose un certain nombre de principes dont l'objectif est d'imposer un type de comportement convenable ou approprié, que le sujet, l'homme, en sa qualité de citoyen d'un Etat doit respecter.

Toujours dans sa quête humaniste du perfectionnement de l'homme, Kant entreprend des recherches, émet des hypothèses et formule là encore des principes visant à produire des citoyens parfaits, car pour lui, une nation constituée de bons citoyens donne nécessairement lieu à une Etat prospère.

²¹⁹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, introduit et annoté par A. Philonenko, Paris, Vrin, Bibliothèques des Textes Philosophiques, 2008, p 90-91.

²²⁰ Epicure, *Lettre à Ménécée*, Barcelone, GF Flammarion, Notes de Pierre-Marie Morel, p54.

Dans la pratique de la citoyenneté que Kant nous propose, il insiste très souvent sur la question de la gestion des conflits de devoirs. Il s'agit d'une situation où l'homme est confronté à un sérieux défis d'ordre moral et psychologique, dans la mesure où il doit opérer un choix entre deux devoirs moraux qui s'imposent à lui. Pour ce faire, il doit procéder à une hiérarchisation rationnelle des devoirs. Par exemple, supposons qu'à un moment donné, un citoyen est confronté à une situation où il devra choisir entre le devoir moral de rester auprès d'un être cher qui est très souffrant et qui a besoin de son aide, et d'un autre côté il doit partir à la guerre pour sauver son pays. Chez Kant, pour résoudre un conflit de devoirs, le citoyen doit nécessairement accorder une priorité au devoirs qui contribuent au bien-être du plus grand nombre. Et dans l'exemple que nous avons mentionné précédemment, le citoyen devra prendre part à la guerre même si derrière lui l'être cher auquel il tient perd la vie, c'est l'intérêt de la nation qui passe avant l'intérêt personnel, familial, etc. C'est pour cette raison que l'on confond souvent la gestion des conflits de devoirs chez Kant aux dilemmes cornéliens, ce qui n'est pas forcément très exact car le dilemme cornélien nous met en face d'une situation où il nous faut opérer un choix entre deux situations qui nous sont désavantageuses. Or, la gestion des conflits de devoirs vise un intérêt supérieur, celui de la nation, et sous ce rapport, on ne peut vraiment pas dire qu'on est perdant puisqu'on contribue au bien de tous.

Etant donné que nous avons déjà abordé la question de la pratique de la liberté relative à la soumission aux impératifs catégoriques avec Foucault, on comprend qu'ici, la citoyenneté kantienne, ou du moins la pratique de celle-ci, impose déjà des choix au sujet qui ne déploie plus sa propre capacité à opéré des choix. La discipline kantienne dans sa quête de la citoyenneté parfaite, entrave une grande partie de nos libertés individuelles et civiles.

Aussi, Kant n'a pas développé une approche très égalitaire de la pratique de la citoyenneté, car on constate que chez lui, seul l'homme contrairement à la femme, est destiné à devenir citoyen d'un Etat. Les femmes sont pour Kant dans l'incapacité à pleinement assumer leurs responsabilités civiles. Et pour mieux illustrer cela, il dit précisément qu'« *A tout âge la femme se voit refuser la capacité civile ; son mari est son curateur naturel. [...] mais les femmes ne peuvent pas plus défendre personnellement leurs droits et leurs affaires civiles qu'il leur appartient de faire la guerre ; elles ne peuvent le faire que par l'intermédiaire d'un représentant ; et cette irresponsabilité légale du point de vue des affaires publiques ne les rend que plus puissantes dans l'économie de la maison.*²²¹» Kant n'est pas l'initiateur de cette conception de la femme comme n'étant bonne que pour l'économie de la maison, c'est une pensée que les hommes ont en partage depuis bien longtemps. Mais, d'un point de vue foucauldienne, on peut comprendre que cet humanisme socio-politique de Kant est très réducteur à l'endroit des femmes qui sont aussi des êtres humains au même titre que les hommes. Tout comme le rejet des fous, la pratique de la citoyenneté kantienne exclut la femme.

Ensuite, Kant établit un principe de soumission inconditionnelle et absolue au pouvoir de l'Etat. Rappelons déjà qu'il établit une distinction entre les citoyens actifs et les citoyens passifs, pour lui, tous les citoyens ne peuvent prendre part aux affaires publiques. Il défend donc le modèle politique de la démocratie indirecte, et suggère que l'ensemble des citoyens se soumette à la norme.

En effet, Kant lui-même affirme que « *le peuple cependant est condamné pour son propre bien à une tutelle permanente ; et quand Adam Smith dit injustement de ces chefs d'Etats qu'ils sont les plus grands gaspilleurs du*

²²¹ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit., p158.

*monde, il contredit par les lois somptuaires qui ont été promulguées avec sagesse dans beaucoup de pays.*²²² » Or, il appartient au sujet, au citoyen lui-même de déterminer les conditions d'existence nécessaires à son épanouissement et à son émancipation civile et politique.

Foucault admet volontiers le rôle important de la norme disciplinaire dans le maintien de l'ordre et de la stabilité sociale et politique au sein d'un Etat, mais la norme en tant qu'elle exige une citoyenneté qui se construit dans la soumission aveugle des lois, devient un ennemi de la liberté. La norme disciplinaire façonne et conditionne notre citoyenneté, elle normalise les consciences individuelles. En réalité, on pourrait dire qu'avec la norme chez Kant « *on assiste à la naissance d'une véritable « médecine sociale » qui s'occupe de champs d'intervention allant bien au-delà du malade et de la maladie. La mise en place d'un appareil de médicalisation collective gérant les « populations » à travers l'institution de mécanismes d'administration médicale, de contrôle de santé, de la démographie, de l'hygiène ou de l'alimentation, permet d'appliquer à la société tout entière une distinction permanente entre le normal et le pathologique et d'imposer un système de normalisation des comportements et des existences, du travail et des affects.*²²³ »

Sur cette base, on comprend qu'avec Kant, l'intention est d'homogénéiser la pratique de la citoyenneté au sein d'un Etat, afin que tout le monde agisse toujours et avant tout dans l'intérêt de l'Etat telles que nous l'exigent les devoirs moraux et civiles. C'est donc par des mécanismes disciplinaires que le sujet accède à la citoyenneté authentique selon Kant.

Mais, comme nous le fait remarquer Judith Revel, en réalité « *les disciplines, la normalisation à travers la médicalisation sociale, l'émergence d'une série de bio-pouvoirs s'appliquant à la fois aux individus dans leur existence singulière et aux populations selon le principe de l'économie et de la gestion politique, et l'apparition de technologies du comportement forment donc configuration du pouvoir qui, selon Foucault, est encore la nôtre à la fin du XX^e siècle.*²²⁴ »

Au final, le citoyen qui se soumet docilement aux mécanismes de normalisation sociale, la petite fille qui sait que plus tard elle ne pourra exercer une citoyenneté au même titre que les hommes car elle leur est inférieure sur bien des aspects, vont progressivement éprouver un sentiment de malaise et d'oppression. La femme tout comme l'homme disposent en tant qu'êtres humains, des mêmes droits et devoirs. Avec Foucault, notamment par le concept de souci de soi, on peut dire qu'être citoyen c'est aussi faire un petit peu preuve d'individualisme car il ne s'oppose aucunement à l'altruisme, et donc à cette exigence qui veut que l'on agisse aussi dans l'intérêt des autres. La citoyenneté c'est se bâtir une subjectivité d'abord orientée vers l'épanouissement de soi afin d'éviter tout sentiment d'indignation et d'aliénation sociale.

²²² Ibid., p159.

²²³ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, op.cit., p74.

²²⁴ Ibid., p75.

Conclusion de la Première Partie

A travers cette première partie de notre travail que nous venons d'achever, nous avons essentiellement poursuivi deux objectifs fondamentaux : d'abord il a pour nous été question de faire état de la quintessence même de l'humanisme kantien dans la mesure du possible car on ne pouvait pas pleinement en développer tous les aspects ici. Nous nous sommes davantage concentrés sur l'aspect anthropologique, épistémologique, moral et politique de cette pensée humaniste qui nous fascine toujours autant par son rigorisme et la rationalité qu'elle déploie. Ensuite, étant donné que notre travail concerne en priorité la critique foucauldienne de l'humanisme kantien, il a été question d'évoquer les limites et les déviations inhérentes aux principes qui sont au fondement de cet humanisme rationaliste.

Tout d'abord, nous aspirions à restituer aussi fidèlement que possible ce qui fait la particularité de l'humanisme kantien, et pour ce faire, dans le premier chapitre il a été question de rendre compte des principes humanistes de Kant de la façon la plus neutre et la plus objective possible, c'est-à-dire les restituer tels qu'ils sont en eux-mêmes sans véritablement émettre de jugements ou des critiques de la part d'un autre philosophe, ou du moins cela n'a pas été fait de façon assez significative. Par souci de méthode, il s'agissait donc d'éviter à tout prix dès l'entame de notre travail, tout discours qui ne valorise pas le rationalisme humaniste de Kant.

En résumé, on peut dire que ce qui fait la particularité de cette pensée humaniste c'est la considération toute particulière et les capacités surprenantes que Kant accorde à l'homme et à ses facultés naturelles, on pense surtout à la raison. C'est grâce à ses facultés cognitives que l'homme se distingue essentiellement des autres êtres vivants. Par l'usage de la raison, bien qu'étant une faculté limitée dans le domaine des sciences et de la connaissance, absolument tout semble possible à l'humanité. Grâce à cette faculté, l'homme est capable de formuler des principes moraux universels valables et acceptables pour tout sujet doué de raison. Le sujet devient avec Kant, non plus un simple contemplateur de la vérité tel que Platon l'instituait, mais un véritable constructeur et organisateur du savoir, car toute vérité objective émane désormais d'une entreprise intellectuelle effectuée par le sujet lui-même. Ce qu'il y a de beau et de noble dans l'humanisme kantien, c'est avant tout l'intention de faire du sujet un être raisonnable, autonome et responsable de ses actes dans ses rapports à lui-même mais aussi avec les autres, ensuite on peut évoquer la volonté de parvenir à une société au sein de laquelle les hommes vivent en paix grâce au respect et à l'accomplissement inconditionnel des impératifs catégoriques. Par ses principes, on constate aisément que Kant valorise tout ce qui concourt au respect de la dignité humaine mais aussi au progrès de l'humanité en général.

Cette philosophie humaniste qui séduit tant par sa pertinence que par son rigorisme n'a absolument pas laissé Michel Foucault indifférent. Certains principes fondamentaux de l'humanisme kantien ont beaucoup inspiré Foucault dans l'élaboration de certaines théories et autres outils conceptuels, ce qui fait qu'en réalité, lorsqu'on lit rigoureusement ses travaux, on perçoit distinctement une influence kantienne considérable. C'est notamment le cas lorsqu'on analyse un peu le concept foucauldien de l'*attitude critique* qui nous fait directement penser à l'injonction kantienne « *Sapere Aude!* », qui nous invite à l'autodétermination, à l'usage de la raison. Sur ce plan on peut soutenir

que le principe kantien de l'autonomie du sujet a quelque peu eu un impact dans la démarche intellectuelle de Michel Foucault. On peut aussi parler de la *Parrésia* qui nous rappelle fortement le principe kantien qui exige de dire la vérité en toute circonstance, même si la parrésia est un concept qui nous vient de l'Antiquité, il n'en demeure pas moins qu'il y a des similitudes entre le devoir de vérité chez Kant, et l'exigence de véridicité dans nos rapports aux autres chez Foucault. On a comme l'impression que les grandes théories foucauldienne ont une inspiration kantienne.

Cependant, au-delà de leur rapprochement, c'est davantage la dualité ou l'antinomie de leurs approches conceptuelles qui nous intéresse. En effet, à partir des critiques objectives qu'il émet, Foucault nous donne à voir l'humanisme kantien sous un autre jour.

Déjà très admiratif des travaux menés par Kant, Foucault tient tout de même à nous mettre en garde contre la redoutable efficacité relative à l'adoption et à la mise en pratique des principes humanistes de Kant qui finalement au lieu de valoriser l'homme, instaure progressivement des mécanismes de sélection et de marginalisation.

La première erreur de Kant réside dans son obstination à réduire le concept d'humanité à ce qu'il considère simplement comme étant la normalité. En posant le principe que seuls ceux qui disposent de la raison et sont capables d'en faire usage sont dignes d'être considérés comme des hommes, Kant selon Foucault place volontairement les déraisonnés, au simplement les fous hors du champ de l'humanité. Il développe une conception réductionniste de ce sur quoi se fonde l'humanité en nous tout en niant ce qui fait le propre des hommes, c'est-à-dire leur différence. C'est pourquoi Foucault estime qu'« *en raison de ce qu'il y a de plus initial en son projet, l'Anthropologie ne peut pas manquer d'être à la fois réductrice et normative. [...] Et une science anthropologiquement fondée sera une science réduite, mesurée à l'homme, déçue de sa propre vérité, mais par là même restituée à la vérité de l'homme. C'est ainsi que l'Anthropologie, en tant qu'elle est à la fois fondement et règle réductrice, prend l'allure d'une connaissance normative, prescrivant par avance à chaque science qui met l'homme en cause, son cours, ses possibilités et ses limites.*»²²⁵

D'après Foucault, l'humanisme kantien vise à établir une subjectivation qui nie la nature profonde du sujet. A travers le respect de l'impératif catégorique, Kant fait en réalité de la conscience individuelle du sujet un véritable instrument de contrôle, il s'aliène lui-même. L'autonomie que Kant nous demande d'atteindre n'est finalement qu'un leurre, car « *Selon la logique du développement, au contraire, l'autonomie n'est pas simplement le résultat, mais le moyen principal de l'éducation qui est une autoconstruction (ce qui ne veut pas dire une construction solitaire). Il n'y a pas de temps de latence de l'autonomie, mais elle est constamment et progressivement en action. L'autonomie n'est pas une essence qui ne se manifesterait qu'à la fin, elle est le ressort technique de la construction de soi.*»²²⁶ » Cela nous rappelle un peu ce qu'Epicure affirmait déjà il y a longtemps lorsqu'il nous enseignait qu'il n'y a pas d'âge pour commencer à philosopher, l'autonomie de la pensée est bien effective dès notre plus jeune âge.

L'objectif poursuivi derrière l'humanisme kantien c'est de produire des corps dociles, il s'agit de parvenir à une société disciplinaire, car la discipline est au centre de cette pensée humaniste, et selon Foucault « *Les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques.*»²²⁷ » Il poursuit en prescrivant la

²²⁵ Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op.cit., p73.

²²⁶ Laurent Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale*, *Le Télémaque*, vol. 29, no. 1, 2006, [pp. 111-124], p119.

²²⁷ Michel Foucault, op.cit., p258.

méfiance à l'endroit de toutes les grandes philosophies humanistes du XVIII^e siècle car il nous faut bien assimiler le fait qu'en réalité « *Les Lumières qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines.*²²⁸ » Kant s'investit donc dans une autonomie de la dissuasion ou encore une autonomie auto-répressive qui se manifeste à travers les impératifs catégoriques.

Par la discipline qu'il instaure, Kant supprime l'ipséité de l'individu, il veut normaliser et homogénéiser l'humanité, lui-même l'affirme d'ailleurs dans le passage suivant : « *l'homme de raison ne doit pas pour cela être un original ; et il ne le sera jamais, car il s'appuie sur des principes qui valent pour tout le monde.*²²⁹ »

La morale humaniste de Kant est donc selon l'analyse foucauldienne une morale de la répression et du refoulement. Aussi, Kant admet lui-même que sa morale ne s'investit aucunement dans une quelconque quête du bonheur, or, on sait que tout homme au cours de son existence a besoin de se sentir heureux et aspire donc au bonheur. Le philosophe allemand veut faire du sujet un automate simplement capable de remplir ses devoirs moraux indépendamment de ce qu'il ressent au plus profond de son être. Kant établit par-là chez le sujet un regard introspectif qui condamne sans l'intervention direct du pouvoir. Cette pensée humaniste représente pour Foucault une machine d'assujettissement de masse.

Ainsi, une telle philosophie morale donne-t-elle vraiment lieu à de réelles perspectives d'épanouissement du sujet ? Peut-on encore parler de liberté quand l'agir humain est déjà conditionné par des principes normatifs et répressifs ? Nous faut-il rompre avec ce style d'éducation morale et civique ? Il faut dire que « *Dans surveiller et punir, le philosophe ne propose aucune alternative claire aux dispositifs disciplinaires qu'il analyse. Lui qui disait vouloir offrir à ses lecteurs une boîte à outils semble nous laisser bien peu d'instruments pour agir dans le champ de l'éducation. Il ne nous dit ni s'il faut rompre avec la tradition disciplinaire ni comment on pourrait y parvenir*²³⁰. »

En définitive, dans l'adversité comme dans la complémentarité, Foucault pense constamment avec et à partir de Kant. Selon **Laurent Jaffro**, il faut simplement retenir qu'« *il s'agissait pour Foucault de montrer quelle avait été la face cachée des Lumières, c'est-à-dire l'invention du pouvoir disciplinaire. Il est manifeste que, si la conception dite républicaine admet bien que l'éducation est un art, elle confère comme tâche à cet art de conduire l'individu vers sa destination naturelle, qui est d'être un sujet libre ; elle ne se propose pas de construire de toutes pièces le sujet libre. La conception "républicaine" affirme la liberté comme nature de l'homme. Aux yeux de Foucault, elle repose sur le postulat d'un sujet préconstitué et anhistorique.*²³¹ »

²²⁸ Ibid., p258.

²²⁹ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit., p229.

²³⁰ Baptiste Jacomino, op.cit., p65.

²³¹ Laurent Jaffro, *Foucault et le problème de l'éducation morale, Le Télémaque*, vol. 29, no. 1, 2006, [pp. 111-124], p119.

Deuxième partie

**Réfutation radicale ou appel à penser l'humanisme autrement ?
Réhabilitation de la pensée foucauldienne.**

Il existe de nombreuses grandes philosophies humanistes et moralisantes qui tentent chacune à leur manière de contribuer au perfectionnement de l'homme sur bien des aspects. Elles ont toutes en commun le noble projet de faire de l'homme un être distingué en raison de sa dignité intrinsèque. Selon les penseurs humanistes, l'homme est donc naturellement prédisposé à améliorer sa condition naturelle par le travail, l'éducation, l'instruction, les sciences, etc. afin de se rapprocher le plus possible de ce qui s'apparente visiblement à la perfection simplement à partir de l'agir humain.

Et parmi ces philosophies humanistes, celle de Kant a particulièrement retenu notre attention en raison de son formalisme et de son rigorisme. Nous avons vu que Kant a marqué l'histoire de la pensée scientifique et philosophique à cause de la prééminence qu'il accorde à l'homme. Le philosophe allemand fait de l'homme l'organisateur du monde, maître de la vérité et de l'histoire des sociétés notamment grâce à l'usage méthodique de la raison pratique qui aspire aux nobles grandes valeurs universelles.

Et c'est justement à partir de cette anthropocentrisme philosophique de Kant, mais aussi de Descartes, que Michel Foucault procède à un examen rigoureux qui révèle au final un véritable souci d'ordre rationnel et social.

En effet, ce dernier, malgré l'importance cruciale qu'il reconnaît au kantisme dans l'évolution de la pensée scientifique, estime tout de même que celui-ci commet énormément de dérapages notamment à partir des prétentions illusoires qu'il accorde aux capacités humaines.

En réalité, Michel Foucault pense que Kant et les autres humanistes, ont volontairement élaboré une conception quasiment divine de la nature humaine qui ne tient pourtant pas compte de la réalité la plus élémentaire de celle-ci. Leur erreur selon Foucault est d'avoir pensé l'homme sur la base de ce qu'il devrait ou pourrait être en ignorant son actualité, c'est-à-dire ce qu'il a toujours été depuis son apparition au monde.

Le philosophe français va alors critiquer toutes ces grandes philosophies humanistes qui établissent des divisions rigides entre le normal et l'anormal, et cela aura pour effet d'engendrer un phénomène d'exclusion sociale généralisée qui n'admet que la normalité comme critère universel d'humanité. En d'autres termes, c'est le réductionnisme inhérent aux philosophies humanistes que Foucault commence à critiquer car il en examine les effets concrets au sein des sociétés modernes.

Si les intentions théoriques de l'humanisme sont bonnes en soi, c'est davantage leur effectivité qui pose problème. Foucault constate que le *sujet transcendantal* n'est pas exclusivement représentatif de tout ce qui relève de l'humanité. Il va alors mettre à mal ce « *Moi transcendantal* » qui n'est que pure abstraction sans véritables moyens d'exister de manière concrète.

Ainsi, après une présentation générale du rationalisme humaniste d'Emmanuel Kant et les critiques acerbes que lui adresse Michel Foucault, il est désormais temps de diagnostiquer les fondements théoriques inhérents à la pensée foucauldienne.

En effet, nous savons que le philosophe français procède à une mise en garde contre les métadiscours et les aspirations illusoires et même dangereuses de l'humanisme de Kant, tout en préconisant l'anéantissement de *l'homme*. Autant d'initiatives qui nous laissent un peu perplexe quant à l'orientation que Foucault veut véritablement donner à sa philosophie quand on découvre

en même temps que ce dernier prophétise la « *mort de l'homme* » tout en menant des actions pour la revalorisation de ce dernier. A ce niveau, la démarche foucauldienne nous semble un peu paradoxale.

En vérité, que recherche exactement Michel Foucault ? Quel sens donne-t-il à la disparition de l'homme ? Autrement dit, que faut-il faire de lui après sa destitution ? Quelle physionomie adopte finalement la pensée foucauldienne ? Est-elle foncièrement anarchiste, libérale, antihumaniste ou simplement structuraliste ? N'est-il pas possible de concevoir l'approche foucauldienne de la critique de l'homme comme une tentative de donner une orientation nouvelle à l'humanisme ? Ce qui pourrait vraiment nous surprendre, mais au fond Foucault n'a-t-il pas l'intention de nous inviter à repenser la nature humaine autrement ? Et enfin, quel type de résonance exerce encore la philosophie critique de Foucault pour les chercheurs actuels que nous sommes ? En d'autres termes, la portée des critiques foucauliennes de l'humanisme a-t-elle vraiment été significative ?

Le moins que l'on puisse dire c'est que la philosophie de Michel Foucault est très particulière en raison des nombreuses postures intellectuelles qu'elle défend au fil de son évolution. Il s'agit d'une pensée qui n'est pas figée et qui subit des formes de mutations constantes qui ne permettent pas d'établir aisément un profil unique et définitif. On peut dire qu'en soi, la pensée foucauldienne est à la fois une et multiple.

Mais dans ce vortex d'idéologies à la fois antinomiques et complémentaires, nous tenterons de suivre le fil d'Ariane qui nous permettra de découvrir, du moins dans la mesure du possible, la pensée profonde de Michel Foucault.

A présent, il s'agit pour nous de savoir s'il est effectivement possible d'accorder un visage unique à la pensée foucauldienne pouvant définitivement nous permettre de l'identifier et de la classer comme c'est le cas avec les autres philosophes qui ont adopté une doctrine bien précise tout au long de leur travail. Pour ce faire, nous examinerons les principes théoriques sur lesquels se fonde la philosophie critique de Foucault pour en dévoiler la profondeur ou la quintessence. Ensuite, nous verrons comment les travaux de Michel Foucault continuent encore d'inspirer de nombreux chercheurs de nos jours. Mais aussi, nous passerons en revue les principales critiques qui sont adressées à la pensée foucauldienne dans son entreprise de déconstruction théorique de l'humanisme classique.

Chapitre premier

Existe-t-il un humanisme foucauldien ? L'homme et sa place exacte dans le monde

Il convient encore une fois de le rappeler, le point de départ de nos investigations réside dans l'analyse des conceptions antinomiques de la nature humaine inhérentes à la philosophie kantienne et foucauldienne. Deux philosophies qui ne partagent pas la même vision de l'homme dans son rapport au monde, mais qui nous livrent des interprétations pertinentes à propos de ce dernier, cet être qui recherche constamment sa place, son lieu naturel au sein de ce vaste univers.

Nous avons précédemment développé de nombreux aspects qui font état de la notoriété et de la particularité de l'humanisme kantien en évoquant ses principes généraux, puis nous avons procédé à une critique objective de celui-ci avec Michel Foucault.

En effet, Michel Foucault commence par reconnaître la subtilité et la bonne volonté d'Emmanuel Kant à travers l'humanisme rationaliste qu'il met en place. En soi, les principes moraux, politiques, anthropologiques ou scientifiques qu'il énonce partent certainement d'une réflexion bienveillante à l'endroit de l'homme et de tout ce qui peut contribuer à son perfectionnement effectif. L'humanisme kantien représente ainsi l'une des philosophies de la subjectivité les plus abouties. A travers les théories et les principes qu'il énonce, tout lecteur de Kant se rend immédiatement compte qu'il s'agit là d'un incondicional amoureux et défenseur de l'homme.

Toutefois, Michel Foucault ne partage pas cet avis et nous le fait bien comprendre de la manière la simple et la plus forte possible. En effet, il se dresse contre l'humanisme kantien pour dénoncer les dérives de celui-ci et les dangers qu'il représente justement pour l'homme qu'il prétend valoriser.

Dans son analyse de l'humanisme rationaliste de Kant, Foucault s'est rendu compte que le philosophe allemand posait les bases d'une société qui se voulait disciplinaire, exigeante et davantage portée sur l'exclusion de l'anormalité et la déraison.

Etant donné que Kant incarne l'humanisme à son paroxysme selon de nombreux penseurs, rejeter ses principes humanistes reviendrait alors à être perçu comme un ennemi de l'humanité tout simplement. En d'autres termes, se constituer comme un déconstructeur de l'humanisme kantien reviendrait se présenter soi-même comme un antihumaniste.

Alors, on peut se demander si la pensée foucauldienne s'enracine véritablement dans tout ce qui relève de l'antihumanisme pur. Foucault était-il un antihumaniste radical ? Ne percevait-il aucune noblesse dans l'élaboration et le déploiement du rationalisme humaniste de Kant ? Cet antihumanisme foucauldien est-il pleinement assumé ?

Aussi, en dehors de la perspective antihumaniste qu'il a souvent tendance à exprimer, Foucault est très souvent affilié à de nombreux autres mouvements de pensée parmi lesquels on retrouve bien sûr le structuralisme. Sa conception du pouvoir, de l'homme et son rapport à la société ont une résonance fortement structuraliste.

Ainsi, était-il davantage structuraliste qu'antihumanisme ? Sa philosophie se décline-t-elle comme un anarchisme ou alors comme un libéralisme réinventé ? Comment Foucault définissait-il fondamentalement l'identité de sa philosophie critique ? Autrement dit, comment qualifier la démarche foucauldienne dans son rapport conflictuel à l'humanisme kantien qui, en tout point, se donne à nous comme une véritable philosophie de l'humanité ?

Les réponses à ces nombreuses interrogations nous fourniront quelques indications importantes sur la nature même de la philosophie foucauldienne.

I. Le problème identitaire de la pensée foucauldienne

Comme nous allons le démontrer, il n'est pas toujours aisé de comprendre et d'identifier clairement les fondements de la pensée foucauldienne, c'est-à-dire la doctrine à laquelle elle appartient (rationalisme, structuralisme, essentialisme, libéralisme, etc.) ou celle qu'elle tente d'instaurer. C'est la raison pour laquelle il semble extrêmement difficile d'accorder une identité fixe à la philosophie de Foucault.

1. Foucault anarchiste ?

Lorsque l'on analyse les aspects sociologiques, politiques et moraux de la pensée foucauldienne, on peut effectivement se demander si la philosophie de ce dernier n'émerge pas d'une profonde inspiration relative à l'anarchisme. En effet, les réflexions foucauliennes à propos des Etats modernes nous dévoilent souvent une tendance, à la fois silencieuse et bruyante, au rejet de ceux-ci notamment en raison de leur pratique du pouvoir qui se révèle souvent cruelle et violente à l'endroit des citoyens.

Michel Foucault adresse effectivement de vives critiques aux sociétés actuelles dont le fonctionnement n'avantage guère une véritable pratique de la liberté et une autonomie du sujet. C'est pourquoi, dans notre tentative de donner un visage concret à la philosophie foucauldienne, nous nous sommes demandés si en réalité, celle-ci ne correspond pas aux idéaux anarchistes. Autrement dit, le foucauldisme n'est-il pas simplement une forme d'anarchisme ?

Mais avant tout, qu'est-ce que l'anarchisme ? En quoi Foucault peut-il être associé à ce mouvement politique qui s'inscrit dans le rejet des institutions étatiques ?

Commençons par une brève mise au point, on a pour habitude d'assimiler l'anarchie à ce que le sociologue **Emile Durkheim** nomme « *anomie* », mot qui renvoie simplement à l'absence totale de structure organisationnelle, de principe directeur ou simplement de tout moyen de contrôle. Il faut donc parvenir à distinguer l'anarchie de l'anomie qui incarne véritablement une réelle désorganisation sociale. Or, comme nous le verrons, l'anarchie n'est pas nécessairement synonyme de désordre social comme on nous le fait souvent croire.

En réalité, l'anarchisme est simplement un mouvement social et politique qui combat l'Etat qui est perçu comme un monstre avide de domination. Les anarchistes sont des personnes qui

s'insurgent intégralement contre les institutions et le pouvoir de l'Etat. Dans ce sens, on peut donc dire que l'anarchisme est un antiétatisme.

Pour mieux comprendre les aspirations profondes de ce mouvement politique et social, on peut se référer à un court passage de la lettre du philosophe, économiste et sociologue français **Pierre-Joseph Proudhon**, qui date du 20 août 1864, peu avant sa mort, et qui nous fournit une description assez claire de ce qu'est l'anarchie.

A propos de l'anarchie, Proudhon s'exprime de la manière suivante : « *l'anarchie est, si je peux m'exprimer de la sorte, une forme de gouvernement, ou constitution, dans laquelle la conscience publique et privée, formée par le développement de la science et du droit, suffit seule au maintien de l'ordre et à la garantie de toutes les libertés, où par conséquent le principe d'autorité, les institutions de police, les moyens de prévention ou de répression, le fonctionnarisme, l'impôt, etc., se trouvent réduits à leur expression la plus simple.* »

Cette description de Proudhon nous présente l'anarchie comme un système organisé, dépouillé de toute intention de domination des autres, de toute soumission inconditionnelle aux dirigeants, pour s'inscrire dans des rapports libres entre les sujets d'une nation ou d'une communauté. Alors, l'anarchie ne suppose pas nécessairement une situation chaotique où les hommes s'affronteront avec acharnement afin d'assurer leur survie. « *Ainsi, dans l'anarchie, malgré l'absence totale de lois, ce n'est pas le désordre qui règne, mais l'ordre, la liberté de chacun n'empiète pas sur celle des autres.*²³² » Ici, il faut comprendre qu'en l'absence de lois, il se crée naturellement un lien de fraternité, un sentiment d'appartenance à une communauté unie au sein de laquelle chacun exprime convenablement sa nature libre sans forcément nuire à autrui.

Aristote nous enseignait déjà qu'à l'origine « *l'homme est un animal politique* », c'est-à-dire qu'il a naturellement en lui des dispositions qui le conduisent à vivre en société avec ses semblables. Dès son apparition au monde, même si les normes juridiques et politiques sont inexistantes, l'homme, en collaboration avec les autres, va développer une langue, une culture, une tradition, des techniques, etc. afin d'instaurer et d'harmoniser un vivre ensemble.

L'homme en toute circonstance reste par définition un être doué de raison, ce n'est pas parce que l'Etat disparaît que celui-ci deviendra une bête cruelle et impitoyable qui trouve satisfaction dans les conflits violents qui l'opposent aux autres. Par l'usage de la raison, les hommes apprennent la nécessité d'échanger leur sociabilité, et cela engendre un rapport de solidarité entre les individus au sein d'une communauté. Ainsi, « *Ces rapports d'amour entre les hommes règlent le problème fondamental de l'altérité et la liberté, car l'adhésion à cette valeur ne nuit aucunement à la liberté humaine dans l'esprit des anarchistes, au contraire, elle lui permet de s'accomplir tout à fait. Ce n'est donc pas une contrainte externe qui permet aux hommes de vivre ensemble, mais une direction interne. On a là une toute autre conception de la causalité sociologique.*²³³ »

C'est pourquoi les anarchistes nous rappellent que l'Etat n'est qu'une invention de l'homme dont celui-ci peut se passer à partir du moment critique où les institutions étatiques ne servent plus les intérêts de tous.

Aussi, certains anarchistes pensent qu'il est nécessaire d'opérer une démarcation entre l'anarchisme et le marxisme, c'est le cas de **Mikhaïl Aleksandrovitch Bakounine**, ou simplement

²³² Alain Pessin, *Littérature et anarchie*, Presse Universitaire du Mirail, 1998, p90.

²³³ Ibid., p91.

Michel Bakounine. En effet, Bakounine estime que les marxistes théorisent un antiétatisme qui manque de cohérence et de rigueur.

Il est vrai que le marxisme dévoile les mécanismes institutionnels à partir desquels la classe dominante gouverne et opprime le prolétariat. Les intentions de ce mouvement consistent, à travers la lutte des classes, à renverser l'ordre des choses. Même si les marxistes aspirent à long terme à une société sans classe, il n'en demeure pas moins que ces derniers accordent toujours une importance au maintien des institutions étatiques qui permettront au prolétariat de gouverner à son tour.

Or, l'anarchisme aspire à une société sans Etat et sans représentant d'une autorité politique. C'est la raison pour laquelle Bakounine défend les principes de l'anarchisme en affirmant que « *nous n'admettons pas, même comme transition révolutionnaire, ni les Conventions nationales, ni les Assemblées constituantes, ni les gouvernements provisoires, ni les dictatures soi-disant révolutionnaires ; parce que nous sommes convaincus que la Révolution n'est sincère, honnête et réelle que dans les masses, et que, lorsqu'elle se trouve concentrée entre les mains de quelques individus gouvernants, elle devient inévitablement et immédiatement la réaction.* »²³⁴

Bakounine estime que les marxistes, dans leur démarche révolutionnaire, sont paradoxalement restés beaucoup trop admiratif du pouvoir de l'Etat au lieu de rompre radicalement avec celui-ci.

A présent, au regard des nombreuses critiques qu'il adresse aux Etats modernes, on peut effectivement penser que Foucault est en réalité un penseur anarchiste, c'est bien un point de vue qui peut se défendre.

Comme premier argument en faveur de cette théorie, on peut se référer aux différentes critiques qu'il adresse aux sociétés disciplinaires. En effet, Foucault va beaucoup s'intéresser aux effets de la discipline dans tout ce qui concerne la constitution de soi.

Il pense que l'organisation actuelle de nos Etats modernes n'est pas du tout propice à l'expression de nos libertés. Il estime que nos Etats mettent en place des dispositifs de coercition permanents afin de produire ce qu'il nomme lui-même les « *corps dociles* », nous reviendrons ultérieurement sur l'importance de ce concept dans la philosophie de Foucault.

Pour lui, la discipline est partout, dans les écoles, les hôpitaux, la rue, etc. L'Etat ne nous laisse pas le soin de devenir qui nous voulons être. En réalité, ce que Foucault critique ici c'est essentiellement une forme d'homogénéisation des mœurs qui annihile les particularismes. C'est d'ailleurs l'une des raisons de son désaccord avec **Jean Paul Sartre** qui pensait que l'homme, dès sa venue au monde constitue un être absolument libre.

Foucault pense que l'Etat va établir les cadres élémentaires à partir desquels, le citoyen devra se constituer une identité conforme aux objectifs qu'il s'est fixé. Pour lui, l'Etat moderne représente un danger réel dans la mesure où il s'impose partout.

Mais, au-delà de la discipline, c'est davantage le dispositif de surveillance permanente mis en place par l'Etat que Foucault critique fondamentalement. La société à travers les institutions étatiques va déjà poser les principes d'une démarcation nette entre la normalité et l'anormalité, ce qui réduit déjà les champs du possible dans la constitution d'une identité qui correspond à notre personnalité.

²³⁴ Michel Bakounine, *Marx et les marxistes*, Les éditions de Londres (Format Kindle), 2016, p19.

Foucault critique fortement cette tendance qu'ont les Etats modernes à surveiller de façon excessive les populations qui ne sont plus du tout libre dans leurs actions car l'Etat voit tout, il sait tout, mais surtout il punit et condamne avec fermeté.

Les Etats modernes exercent une pression tellement forte que même lorsqu'ils cessent de nous observer, on se comportera toujours comme s'ils nous surveillaient sans jamais nous laisser profiter de notre intimité, de notre liberté.

Les Etats modernes orientent subtilement les consciences, et limitent au plus haut point l'expression de nos libertés, c'est la raison pour laquelle Foucault pense qu'en réalité nous vivons simplement au sein de sociétés répressives. Il condamne fermement cette domination silencieuse et outrancière que l'Etat veut à tout prix renforcer.

C'est pourquoi le philosophe français nous demande de faire très attention aux mécanismes d'assujettissement massif que les Etats modernes mettent en place afin d'espérer pouvoir s'affirmer en tant que sujet libre et autonome.

Mais pour autant, appelle-t-il à l'anéantissement de l'Etat ? Peut-on dire que la pensée foucauldienne soit foncièrement anarchiste ? Nous répondrons bien évidemment par la négative. Au fond, à travers sa critique de l'Etat, il faut plutôt y voir une volonté de le retransformer afin que le citoyen s'y sente davantage libre. Foucault ne théorise pas un hypothétique accès au bonheur et à la liberté qui passe nécessairement par la destruction totale des Etats modernes.

Les Etats modernes ne n'incarnent certainement pas des modèles de perfection, mais Foucault sur bien des aspects reconnaît tout de même leur importance, pour lui il faut simplement rectifier leur tendance excessive à la discipline et à la surveillance. Si on doit accorder une identité à la pensée foucauldienne, ce n'est certainement pas dans l'anarchisme que cette entreprise sera possible car, ennemi de l'Etat ou non, Foucault sait qu'il est possible de mettre en œuvre un véritable processus de perfectionnement des Etats actuels dans la mesure où tous les institutions sont bien évidemment perfectibles selon le système politique en place.

2. Foucault, penseur de la politique et de l'économie libérale

S'il existe bien un domaine en sciences humaines et sociales dans lequel il n'est pas si évident d'inscrire la pensée foucauldienne, c'est sans doute l'économie. En général, les lecteurs de Michel Foucault sont très confrontés à des travaux d'ordre anthropologique, sociologique, philosophique, psychologique, politique, etc. Et pourtant, ce même auteur célèbre a aussi mené des investigations intéressantes dans le domaine de l'économie, et plus précisément de l'économie libérale. On se rendra par exemple compte que « *l'économie politique joue un rôle essentiel, sans concurrent réel, dans le travail de Foucault car on peut la définir comme la science du comportement rationnel.*²³⁵ »

En effet, Foucault s'intéresse beaucoup aux principes fondateurs du libéralisme (politique et économique) afin d'analyser leur pertinence et leur importance pour les sociétés modernes. Quand

²³⁵ Jean-Yves Grenier et André Orléan, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 62e année, no. 5, 2007, p1157.

on connaît les tenants et aboutissants du libéralisme, il devient beaucoup plus aisé d'établir des rapports de consubstantialité entre la pensée foucauldienne et le libéralisme.

Mais avant d'établir l'importance du libéralisme dans la constitution des principes de la pensée foucauldienne, il nous semble nécessaire d'expliquer au préalable les spécificités du libéralisme.

Le libéralisme est un mouvement qui accorde une priorité absolue à l'expression des libertés individuelles ou plus exactement du libre-échange. Les libéraux pensent qu'il est impératif que l'Etat intervienne le moins possible, voire pas du tout, dans les processus et les mécanismes économiques. Le libéralisme défend ainsi la « *liberté économique contre le monopole, le protectionnisme et le corporatisme.*²³⁶»

D'après **Adam Smith**, le libéralisme repose essentiellement sur le principe selon lequel tout individu est libre et responsable d'effectuer des opérations économiques avec tout le monde au gré de sa volonté sans que les institutions étatiques ne lui imposent des directives rigides à suivre.

Dans le **livre IV** de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Adam Smith en développant les fondements du libéralisme économique nous explique que celui-ci promeut véritablement la quête d'intérêts égoïstes et particuliers, et que contrairement à ce que l'on peut penser, cela ne peut constituer une source de chaos.

Comme nous l'explique **Michaël Biziou**, d'après Smith, « *le marché s'autorégule de façon à coordonner toutes les demandes et toutes les offres issues de l'intérêt privé, comme si les hommes étaient dirigés par une « main invisible ». Cette métaphore signifie que les intérêts privés, en œuvrant à se satisfaire, servent du même coup l'intérêt public, même s'ils le font sans le vouloir et sans le savoir. Smith rapporte donc l'efficacité de l'échange économique à la recherche de l'intérêt privé, et c'est pourquoi il faut laisser cette recherche s'effectuer aussi librement que possible, sans trop la contraindre par les interventions de l'Etat.*²³⁷» Voilà le fondement de l'économie libérale.

La quête des intérêts particuliers au sein de la société n'est donc pas à redouter, au contraire elle est profitable à tous car celle-ci est nécessairement orientée par la *main invisible*, concept smithien qui pose le principe fondamental selon lequel « *les mécanismes naturels du marché et l'intérêt personnel des acteurs économiques assurent la richesse et le bien commun.*²³⁸»

Ce passage nous rappelle fortement la *Fable des abeilles* de **Bernard Mandeville** qui nous explique l'importance des actions égoïstes pour le bien commun. En effet, chaque individu dans son activité économique pense d'abord à assurer sa propre personne, il recherche avant tout comment vivre confortablement, mais la somme de toutes ces activités économiques au sein d'une même société nous dévoile la contribution des actions égoïstes dans le développement social et économique de celle-ci, dans la mesure où ces acteurs économiques investissent leurs ressources au sein de cette même société. Le libéralisme tel que nous le décrit Adam Smith nous montre que l'individualisme n'est pas toujours à opposer au collectivisme. Mais, à propos de cette quête d'intérêts particuliers dans l'économie de marché, Smith précise tout de même que « *le bon fonctionnement du marché suppose que les individus se conforment au moins à deux vertus, la prudence et la justice.*²³⁹»

²³⁶ Michaël Biziou, « *Adam Smith, le théoricien de la liberté du marché* », in Le Point (hors-série), *Comprendre l'économie. Les textes fondamentaux*, mars-avril 2016, p28.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Le Point (hors-série), *Comprendre l'économie. Les textes fondamentaux*, (dans le lexique), mars-avril 2016, p106.

²³⁹ Michaël Biziou, op.cit.

Pour les libéraux, l'Etat doit intervenir le moins possible dans les opérations économiques, il peut se borner à assurer une concurrence saine, à protéger physiquement et juridiquement les acteurs économiques (en tant que citoyens), etc.

Cette vision du libéralisme va curieusement attirer l'attention de Michel Foucault qui va alors en étudier les fondements pour ensuite nous fournir en quelque sorte sa propre *nouvelle politique économique*.

Foucault ouvre ses investigations sur le rapport des actions de l'Etat dans la réalisation des processus économiques et leurs effets sur la population. Il va alors orienter la question de la gouvernementalité à partir d'une analyse des critiques libérales de l'interventionnisme étatique.

En réalité, ce qui intéresse Foucault c'est davantage la considération que l'on accorde à l'autonomie du sujet dans les processus économiques. L'intervention de l'Etat limite les choix et les possibilités des citoyens qui doivent se conformer aux exigences de l'Etat au détriment de leur profit. Les mécanismes institutionnels vont alors avoir un réel impact dans la manière d'investir et dans la consommation des produits. Son implication dans les interactions économiques va exercer un pouvoir coercitif auprès de la population, il s'agit bien de la gouvernementalité que nous avons déjà bien expliquée antérieurement.

En réalité, il faut comprendre que « *si Foucault déclare réfléchir principalement à l'histoire de la gouvernementalité, ce qui l'intéresse finalement le plus, c'est la question de la population, c'est-à-dire de l'autonomie de la société.*²⁴⁰ » C'est cette volonté qui le conduira à voir dans le libéralisme, une véritable opportunité pouvant permettre une autonomie du sujet dans les sociétés modernes.

Le libéralisme nous propose un art de vivre et d'exister qui nous extirpe de toute dépendance au gouvernement ou à l'Etat. Le libéralisme rend autonome, libre et permet à chacun de pleinement profiter de son capital humain. Ce qu'il y a d'intéressant dans le libéralisme selon Foucault c'est que celui-ci offre la possibilité de se sentir indépendant vis-à-vis de l'Etat.

C'est la raison pour laquelle il tient à nous rappeler qu'« *il ne faut pas confondre société et gouvernement. La société est produite par nos besoins, mais le gouvernement est produit par nos faiblesses [...]. Le gouvernement n'est au mieux qu'un mal nécessaire, au pire il est intolérable.*²⁴¹ » Tout acteur économique doit se sentir libre dans ses actions, et on rappelle ici qu'il ne s'agit pas d'une liberté nocive pour la société, mais d'une liberté qui survient lorsque le gouvernement s'abstient de scruter de manière excessive les opérations économiques entre agents libres de la société.

Ainsi, « *cette réflexion novatrice conduit, selon Foucault, à l'invention d'un autre type de capitalisme, le capitalisme d'entreprise au sein duquel chaque agent économique ou chaque ménage est assimilé à une entreprise à la fois autonome et responsable, de telle sorte que l'individu ne soit plus aliéné par rapport à son milieu de vie et de travail.*²⁴² »

L'autre argument majeur que Michel Foucault énonce en faveur du libéralisme réside dans la critique des prétentions absurdes de l'Etat à pouvoir mettre en place un dispositif de contrôle redoutablement efficace dans le maintien et la régulation parfaite des échanges économiques.

²⁴⁰ Jean-Yves Grenier et André Orléan, op.cit., p1162.

²⁴¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. par M. Senellart sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2004, p313-314.

²⁴² Jean-Yves Grenier et André Orléan, op.cit., p1165.

Pour Foucault, la « *main invisible* » dont nous parle Adam Smith échappe à toute forme de contrôle, à « *toute connaissance totalisante.* » Il affirmera d'ailleurs contre toute prétention totalisante de l'Etat qu'il n'existe aucun « *souverain économique.*²⁴³ » Il pense que les principes qui régulent l'économie de marché sont autopoïétiques, c'est-à-dire qu'ils se produisent eux-mêmes sans interventions externes, en d'autres termes, ils sont principes et causes de leur propre développement.

Aucun Etat, encore moins un souverain ou un gouvernement n'est véritablement en mesure d'imposer une directive au développement économique selon Foucault, car « *l'État n'a pas les moyens cognitifs d'intervenir efficacement. Son intervention bute sur la complexité de l'économie marchande. Il s'ensuit une disqualification radicale de l'aptitude du souverain à administrer les processus économiques, non pas parce qu'il n'en aurait pas le droit, mais parce qu'il n'en a pas la capacité.*²⁴⁴ »

Toutefois, Foucault admet tout de même que malgré son impuissance, l'Etat demeure tout de même nécessaire, du moins lorsqu'il se limite à simplement arbitrer équitablement les opérations économiques. Le philosophe français note le rôle majeur de l'activité économique dans le processus d'émancipation du sujet. C'est en s'astreignant à son rôle d'arbitre que l'Etat retrouve une certaine utilité ou légitimité. Pour lui, « *l'économie devient donc la référence pour la construction du politique – l'économie produit la légitimité nécessaire à l'État, et la liberté entre partenaires économiques crée un consensus politique – mais aussi du lien social, voire des valeurs culturelles.*²⁴⁵ »

C'est donc sous forme d'Etat minimaliste ou de « *gouvernement frugal* », que les Etats modernes servent véritablement les intérêts des citoyens. L'Etat doit donc accorder à chacun le droit de procéder librement à l'activité économique souhaitée. Ainsi, « *c'est le modèle de l'ordre spontané ou catalectique qui sert ici de référence. Elle conduit Foucault à concevoir le mécanisme concurrentiel comme étant fondamentalement allergique à toute intervention extérieure à la stricte sphère des intérêts privés. L'univers marchand est trop complexe pour être pris pour cible d'une action délibérée. Non seulement l'action étatique n'est pas nécessaire pour que la régulation concurrentielle fonctionne, mais de plus cette action est d'une nature profondément perturbatrice. Foucault conclut cette analyse par des propositions très fortes quant à l'inutilité du souverain économique.*²⁴⁶ »

Pour revenir à la problématique qui nous intéresse ici, c'est-à-dire déterminer si la pensée foucauldienne repose sur une identité foncièrement libérale, nous dirons avant tout qu'il est possible et même légitime d'« *interpréter cette investigation foucauldienne comme un éloge du libéralisme.*²⁴⁷ »

Cependant, force est de constater que Michel Foucault réalise simplement une analyse des fondements du libéralisme. Il ne s'identifie aucunement comme un penseur libéral. Il admet volontiers la pertinence et la nécessité des principes défendus par les libéraux mais n'y adhère pas totalement car il émet des réserves quant à la faisabilité intégrale de leur projet.

En réalité, « *Foucault n'est pas un « idéologue » qui nous entretiendrait d'une idéologie qui serait le libéralisme. Il ne fournit pas non plus, dans l'art libéral de gouverner, la clé pour l'intelligence immédiate des prospectus effectifs de l'histoire. Énonçant la vérité du libéralisme, il n'avance pas que le libéralisme est la vérité. Il expose seulement la prétention, la position de vérité qui est celle du libéralisme, laquelle, naturellement, n'est pas dépourvue*

²⁴³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op.cit., p287.

²⁴⁴ Jean-Yves Grenier et André Orléan, op.cit., p1169.

²⁴⁵ Ibid., p1165.

²⁴⁶ Ibid., p1170.

²⁴⁷ Jacques Bidet, « *Foucault et le libéralisme. Rationalité, révolution, résistance* », *Actuel Marx*, vol. 40, no. 2, 2006, p170.

d'effectivité.²⁴⁸ » Il faut donc simplement comprendre que ce dernier s'est investi dans une analyse objective du libéralisme sans pour autant devenir à son tour un penseur libéral.

D'ailleurs, afin de montrer qu'il se démarquait du libéralisme, il affirmera simplement que « *le libéralisme a toujours laissé aux socialistes le soin de fabriquer des utopies, et c'est à cette activité utopique ou utopisante que le socialisme a dû beaucoup de sa vigueur et de son dynamisme historique. Eh bien, le libéralisme a besoin, lui aussi, d'utopie. A nous de faire des utopies libérales, à nous de penser sur le mode du libéralisme, plutôt que de présenter le libéralisme comme une alternative technique de gouvernement.*²⁴⁹ » Autrement dit, malgré la noblesse de leurs intentions, Foucault ne croit pas à l'effectivité totale des principes sur lesquels repose le libéralisme. Certains aspects sont intéressants et d'autres clairement irréalisables au regard des sociétés disciplinaires dans lesquelles nous vivons.

Ainsi, on peut simplement retenir que « *Foucault ne montre aucun signe d'approbation absolue des doctrines néolibérales mais il en expose clairement un degré d'affinité capricieuse (quoique pour des motifs légèrement différents) en raison de certaines approches qu'elles adoptent : l'anti-naturalisme ; l'accent mis sur l'histoire comme analyse des aléas contingents et non de destins inéluctables ; le goût pour la politique de l'invention ; l'intérêt pour le thème weberien de la conduite éthique de la vie ; la suspicion à propos d'un certain genre de critique culturelle* » (Texte d'origine : *Foucault shows no sign of endorsing the neoliberals' doctrines but he quite clearly shows a degree of temperamental affinity (albeit for slightly different motives) for these parts of their approach: anti-naturalism; the stress on history as the analysis of contingent hazards, not ineluctable destinies; the taste for a politics of invention; the interest in the Weberian theme of the ethical conduct of life; the suspicion of a certain genre of cultural criticism*²⁵⁰.)

Pour finir, on peut facilement constater que Foucault n'a pas véritablement réalisé un travail entièrement consacré à l'établissement d'une pensée économique qui pourrait permettre de l'identifier comme un véritable penseur libéral. Sa bibliographie ne permet pas d'établir de manière absolue le caractère libéral de sa pensée.

C'est la raison pour laquelle il est seulement possible de remarquer que « *ce rôle central de l'économie politique, que le philosophe mobilise sous des formes très variées, du mercantilisme au néolibéralisme le plus contemporain en passant par l'économie politique du XVIIIe siècle, a paradoxalement été plutôt négligé par les commentateurs du diptyque foucauldien. Une piste pour expliquer l'invisibilité de cette présence envahissante est peut-être qu'elle n'est là que pour disparaître car elle n'intéresse pas Foucault en tant que telle. Il est vrai, pourtant, que ce rôle central a de quoi surprendre.*²⁵¹ »

3. L'antihumanisme : caractéristique essentielle de la pensée foucauldienne

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer les principales critiques que Michel Foucault adresse à l'humanisme classique dans son ensemble, et en particulier à l'humanisme kantien qu'il percevait fondamentalement comme une pensée qui ne permet pas une véritable autonomie du sujet.

²⁴⁸ Ibid., p183.

²⁴⁹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op.cit., p225.

²⁵⁰ Colin Gordon, *Question, ethos, event: Foucault on Kant and Enlightenment*, *Economy and Society*, 15:1,1986, 71-87, DOI: 10.1080/03085148600000015, p81.

²⁵¹ Jean-Yves Grenier et André Orléan, op.cit., p1157.

Michel Foucault se présente ainsi comme un penseur qui s'oppose fermement aux grandes philosophies humanistes, parmi lesquelles on retrouve bien évidemment celle d'Emmanuel Kant. Et c'est d'ailleurs à partir de cette prise de distance par rapport au rationalisme humaniste de Kant que nous avons initié nos investigations qui nous permettront de déterminer la nature profonde de la pensée foucauldienne.

Comme nous le verrons par la suite, pour de nombreuses raisons, Michel Foucault s'investit dans une déconstruction radicale des grands principes humanistes, ce qui signifie que ce dernier assume pleinement son statut de philosophe antihumaniste. Alors, sur quoi se fonde l'antihumanisme foucauldien ? Mais surtout, comment et pourquoi devenir antihumaniste dans un monde qui a grandement besoin de solidarité, d'amour et de respect de la dignité humaine ?

3.1. Aux sources de l'antihumanisme

L'antihumanisme peut être défini comme une forme d'hostilité à l'endroit de toutes les grandes philosophies humanistes qui avaient la prétention de contribuer efficacement à l'émancipation de l'homme sur tous les aspects de son existence. Mais aussi, on peut simplement considérer l'antihumanisme comme une attitude vigilante et prudente par rapport aux idéaux humanistes.

Si l'antihumanisme a connu une certaine popularité au cours du siècle dernier, c'est en grande partie à cause de l'humanisme qui a lui-même, paradoxalement rendu possible l'émergence d'une philosophie de la déconstruction. En effet, « *aux yeux des postmodernes, et tout particulièrement de Nietzsche, l'humanisme des Lumières demeure encore prisonnier des structures essentielles de la religion qu'il reconduit, sans s'en rendre compte, au moment même où il prétend les avoir dépassées. Voilà pourquoi il va falloir en quelque sorte lui appliquer à lui aussi les critiques qu'il avait déchaînées contre les autres, partisans des cosmologies anciennes ou des pensées religieuses.*²⁵² »

Ainsi, à travers les principes qu'il véhicule, l'humanisme est lui-même devenu l'artisan de sa propre déconstruction théorique. En insistant sur des principes comme l'usage critique de la raison, l'autonomie du sujet, la pratique de la liberté, etc. l'humanisme a éveillé les consciences, il a permis une forme de lucidité qui par la suite serviront d'instruments nécessaires à sa propre critique au regard de ses nombreux échecs. Il faut comprendre que « *ce qui va caractériser au plus haut point l'ambiance postmoderne, c'est son côté irrévérencieux, ce ras-le-bol des bons sentiments, des valeurs bourgeoises, sûres d'elles et installées : on se prosterne devant la vérité scientifique, la raison, la morale de Kant, la démocratie, le socialisme, la république... Qu'à cela ne tienne, les avant-gardistes, Nietzsche en tête, entreprendront de tout casser, pour dévoiler à la face du monde ce qui se cache derrière.*²⁵³ »

Ensuite, on peut établir que les premières formes de pensées fondamentalement antihumanistes nous viennent d'auteurs que l'on identifie comme les « **philosophes du soupçon** », en raison de leur attitude critique ou simplement leur méfiance par rapport à tout ce qui relève de l'humanisme classique. Il s'agit essentiellement de **Friedrich Nietzsche**, **Karl Marx** et **Sigmund Freud**.

²⁵² Luc Ferry, *Apprendre à vivre*, éd. J'ai lu, coll. J'ai lu Essai, 2008, p175-176.

²⁵³ Ibid., p179180.

Ces trois penseurs ont profondément marqué un tournant décisif dans l'histoire des sciences, de la société et de la pensée philosophique en s'inscrivant dans une démarche antihumaniste qui va tenter de bouleverser l'ordre des choses de manière radicale.

En effet, Nietzsche est l'un des premiers philosophes à évoquer le caractère castrateur, assujettissant et trompeur de l'humanisme qui en réalité institue le contraire des idéaux qu'il défend. Pour Nietzsche, l'humanisme philosophique n'est qu'une extension théorique du christianisme qui engendre continuellement une morale d'esclaves, ce qui ne correspond absolument pas avec son aspiration à rendre le sujet autonome. Il va alors concevoir « *la mort de Dieu* » comme condition préalable et nécessaire à l'émancipation de l'homme qui aspire à devenir un *surhomme*, car le respect inconditionnel de la divinité est incompatible avec notre amour de la vie et de la liberté. Le philosophe allemand considère que l'humanisme nous maintient enfermés dans une moralité qui momifie la vie elle-même. Pour lui, l'humanisme n'est pas une philosophie de la liberté, mais une philosophie de la soumission et du renoncement de soi au nom d'un idéal transcendantal qui n'est que pure illusion.

Puis, nous avons Karl Marx qui va établir sa théorie du soupçon à travers une analyse du fonctionnement des sociétés modernes. Marx va montrer comment à travers le travail, on assiste à une déshumanisation progressive de l'homme. Pour lui, l'exploitation de l'homme par l'homme met à mal le principe du respect de la dignité humaine. Or, à travers leur amour de l'ordre social, les humanistes défendent ces sociétés marquées par la domination sans précédent de la classe bourgeoise au détriment du prolétariat. Marx pense alors qu'il est nécessaire d'entamer une révolution à travers la « *lutte des classes* » qui, à long terme pourra véritablement instaurer un équilibre ou une égalité entre les hommes au sein d'une même société.

Et pour finir nous avons Freud qui critique la conception humaniste du psychisme humain qui n'admet que la présence et la puissance de la raison en ignorant volontairement l'existence de l'inconscient qui est aussi une partie intrinsèque de notre humanité. Freud déconstruit ainsi le sujet cartésien et kantien, qui est uniquement un sujet doué de raison.

Ces trois penseurs du soupçon vont par la suite inspirer de nombreux autres auteurs qui vont également s'investir dans la critique des fondements de l'humanisme classique. Nietzsche, Freud et Marx vont permettre à leurs successeurs d'opérer une analyse réaliste et objective des prédications soutenues par les humanistes.

Et force est de constater que plusieurs penseurs observent un échec monumental de l'humanisme à travers des phénomènes tels que les précédentes grandes guerres mondiales, les génocides, les conflits internationaux, les conditions économiques de nos sociétés, le racisme, l'antisémitisme, le colonialisme, les systèmes politiques qui entravent l'expression de nos libertés, etc. Au regard de l'histoire, on a la forte impression que « *tous les dérapages du côté de la terreur sont imputés à un unique responsable : l'humanisme. De longue date, Heidegger y a perçu l'origine du nazisme auquel il a cédé mais, plus près de nous, Louis Althusser en a fait la racine du stalinisme.*²⁵⁴ » Volontairement ou non, l'humanisme, à cause de ses nombreuses imperfections, a été à l'origine des plus grands maux qui ont marqué nos sociétés.

²⁵⁴ Jean-Michel Besnier, « *Un humanisme paradoxal* », *Le Télémaque*, vol. 21, no. 1, 2002, p104.

On est bien loin des progrès phénoménaux que les philosophies humanistes nous avaient promis, on a même plutôt l'impression que l'humanité est en pleine régression notamment avec la montée en puissance de l'individualisme possessif et la quête d'intérêts égoïstes. On constate impuissamment l'incapacité de la culture à contenir les déviances de la barbarie naturelle de l'homme.

Ainsi, « *la réactivation contemporaine de l'humanisme est loin d'être univoque. Sauf exception, lorsqu'on y souscrit, ce n'est pas sans arrière-pensée. L'optimisme des Lumières n'est hélas plus de mise et si l'on veut soutenir encore la cause des hommes aux prises avec leur destin, c'est fort de la conviction qu'il faudra compter avec ce que l'humanité charrie de boue et de sang. Le moment est venu d'affirmer que l'humanisme sera paradoxal ou qu'il ne sera pas.* »²⁵⁵

D'ailleurs, au cours d'un entretien **Claude Lévi-Strauss** s'exprimera en ces termes à propos de l'humanisme afin d'expliquer son caractère obsolète : « *Ce contre quoi je me suis insurgé, et dont je ressens profondément la nocivité, c'est cette espèce d'humanisme dévergondé issu, d'une part de la tradition judéo-chrétienne, et, d'autre part, plus près de nous, de la Renaissance et du cartésianisme, qui fait de l'homme un maître, un seigneur absolu de la création.* »²⁵⁶

Il est clair que l'humanisme ne parvient plus à convaincre et à séduire comme c'était le cas autrefois. C'est la raison pour laquelle de nombreux penseurs s'affirment davantage comme des antihumanistes afin de marquer la rupture avec les croyances illusoire de l'humanisme. On va alors assister à la déconstruction du sujet transcendantal, de l'homme, qui finalement ne renvoie à aucune réalité empirique. C'est donc l'échec de l'humanisme qui accorde de la pertinence à l'antihumanisme.

3.2. Foucault à propos de la « mort de l'homme »

Michel Foucault s'inscrit bel et bien dans une tendance antihumaniste qui met à mal les fondements de l'humanisme en général, et c'est là une des rares postures intellectuelles que le philosophe français semble assumer pleinement jusqu'au bout sans aucune ambiguïté.

Foucault va beaucoup s'inspirer de Nietzsche pour établir sa critique de l'humanisme kantien qui théorise en réalité une approche erronée de la nature humaine. C'est la raison pour laquelle l'antihumanisme foucauldien s'exprime sous sa forme la plus radicale à travers la prédication de « *la mort de l'homme* », fortement inspirée du concept nietzschéen de « *la mort de Dieu* », qui donne une conception davantage réaliste de l'humanité. Le philosophe français « *propose à notre culture le miroir lucide d'une pensée du système de laquelle l'homme, entité indécise, n'est plus qu'un moment.* »²⁵⁷

La *mort de l'homme* occupe une place importante dans la pensée foucauldienne, elle permettra de bien comprendre comment Foucault tente de réévaluer la condition humaine en la dépouillant de tout caractère transcendantalisant. Il faut déjà partir du principe selon lequel « *la notion de « mort de l'homme », introduite par *Les Mots et Choses*, renvoie à la critique de l'humanisme comme métaphysique de la*

²⁵⁵ Ibid., p100.

²⁵⁶ Claude Lévi-Strauss, « *Entretien avec Jean-Marie Benoist* », *Le Monde* des 21 et 22 janvier 1979.

²⁵⁷ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Folio/Essais, 2018, p168.

subjectivité telle qu'elle s'était élaborée chez Nietzsche et chez Heidegger [...] Ainsi, parlant de la mort de l'homme, Foucault se réclame-t-il explicitement de cette « culture non dialectique », « donc non humaniste », qui « a commencé avec Nietzsche » et qui est « apparue également chez Heidegger », avant de trouver un écho dans le courant structuraliste.²⁵⁸»

Selon Foucault, le sujet dont parlent les humanistes est une illusion, ces derniers ont volontairement ignoré les aspects les plus fondamentaux de l'homme pour se créer un *démiurge* qui n'existera jamais. C'est pourquoi le philosophe français soutient fermement l'idée selon laquelle au moins « une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. [...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre passée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.²⁵⁹»

Ainsi, pour Foucault « l'homme est en train de disparaître²⁶⁰ », disons mieux, sa disparition est de l'ordre de la nécessité. Cette approche a le mérite de choquer les amoureux de l'homme, les défenseurs du sujet transcendantal, qui verront simplement dans la personne de Foucault un véritable ennemi de l'humanité. Mais, ils n'ont pas compris que « la solution adoptée par Foucault consiste en fait à soutenir que l'homme n'existe pas, qu'il n'est en vérité ni vivant ni mort. Ce qu'explique bien Deleuze commentant Foucault : « de l'âge classique à la modernité, nous allons d'un état où l'homme n'existe pas encore à un état où l'homme a déjà disparu ». ²⁶¹» L'homme est un concept purement métaphysique.

Pour mieux comprendre le concept de la mort de l'homme chez Foucault, on peut opérer une étude comparative avec celui de Kojève qui nous paraît aussi intéressant, afin d'établir la particularité de ce concept phare de l'antihumanisme foucauldien.

Alexandre Kojève est un philosophe français d'origine russe qui a théorisé la mort de l'homme à partir d'une approche anthropologique de la philosophie de Hegel. Kojève s'inspire de la dialectique hégélienne qui met en évidence le caractère négatif (évolutif) des êtres qui passe d'un stade à un autre. Et pour lui, la disparition de l'homme s'inscrit dans la négativité, dans une évolution dialectique qui fait que l'homme s'actualise en niant ce qu'il a été auparavant.

Ce philosophe considère que « l'Homme est donc un Néant qui néantit et qui ne se maintient dans l'Être qu'en niant l'être, cette Négation étant l'Action. Or si l'Homme est Négativité, c'est-à-dire Temps, il n'est pas éternel. Il naît et il meurt en tant qu'Homme. Il est « das Negative seiner Selbst », dit Hegel. Et nous savons ce que cela signifie : l'Homme se supprime en tant qu'Action (ou Selbst) en cessant de s'opposer au Monde, après y avoir créé l'État universel et homogène ; ou bien, sur le plan cognitif : l'Homme se supprime en tant qu'Erreur (ou « Sujet » opposé à l'Objet) après avoir créé la Vérité de la « Science »²⁶² »

L'homme s'inscrit donc dans un schéma dialectique, en passant d'une étape à une autre par le processus de la négation, afin de parvenir à la réalité de son être. Il s'agit donc d'une mort créatrice de l'homme qui s'actualise au fil du temps. C'est pourquoi avec Kojève « la disparition de l'Homme, qui correspond donc en réalité à l'accomplissement de sa propre essence comme négativité, fixe les conditions d'une nouvelle vie pour les hommes de la Post-Histoire : cette vie n'est plus commandée par le désir de reconnaissance et par

²⁵⁸ Ibid., p166-167.

²⁵⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p398.

²⁶⁰ Ibid., p397.

²⁶¹ Luc Ferry et Alain Renaut, op.cit., p170-171.

²⁶² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard/Tel, 1979, p435.

la négativité qui les avait poussés à s'accomplir dans la lutte sociale et par le travail ; elle est une existence désormais soumise à la seule loi de la Befriedigung (Satisfaction), et consacrée, comme le dit Kojève, à toutes ces activités déliées de toute préoccupation strictement empirique : « l'art, l'amour, le jeu, etc., etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme heureux »²⁶³. »

Foucault quant à lui, s'inspire de Nietzsche afin de théoriser la mort de l'homme en corrélation avec celle de son créateur. En effet, selon lui « *la mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée [...] puisqu'il a tué Dieu, c'est lui-même qui doit répondre de sa propre finitude ; [...] Plus que la mort de Dieu, – ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une corrélation profonde avec elle, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier.*²⁶⁴ »

Foucault développe ainsi l'idée d'une véritable émancipation par la mort de l'homme dans le sens où « *la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme [car] de nos jours on ne peut penser que dans le vide de l'homme disparu.*²⁶⁵ »

Kojève et Foucault ont tous les deux une approche de la mort de l'homme presque similaire dans le sens où cette mort constitue en réalité le point de départ d'une nouvelle vie. Il est vrai que « *ces deux formulations sont bien reliées l'une à l'autre, mais sur le mode à la fois répétitif et éloigné d'un écho à travers lequel résonne une préoccupation commune pour la « fin de l'homme ».*²⁶⁶ »

Pour finir avec notre analyse de l'antihumanisme foucauldien, on doit surtout retenir que pour Foucault, « l'homme » n'est rien de plus « *qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.*²⁶⁷ »

Aussi, pour apporter plus de précision à propos de la démarche foucauldienne comme nous le signale **Beatrice Han-Pile**, il faut tenir compte essentiellement de trois éléments fondamentaux pour saisir les fondements de l'antihumanisme foucauldien.

En effet, elle estime que « *N. Fraser (1994) distinguished between three possible grounds for Foucault's rejection of humanism: (a) "conceptual or philosophical" (humanism as too entangled in Western subject-focused metaphysics); (b) strategic (the appeal to humanist values as covering up strategies of domination); and (c) normative (humanism as being intrinsically objectionable, on the ground that subjection is per se a form of subjugation). These three possibilities are supposed to correspond to the three main stages of Foucault's philosophical development (archaeology, genealogy, and the history of subjectivity)*²⁶⁸ » autrement dit « *Nancy Fraser (1994) a essentiellement identifié trois raisons fondamentales pouvant justifier le rejet de l'humanisme d'après Foucault : (a) « conceptuelle ou philosophique » (l'humanisme étant trop enchevêtré dans la métaphysique occidentale centrée sur le sujet) ; (b) stratégique (l'appel aux valeurs humanistes est perçu comme un stratagème pour dissimuler des techniques de domination) ; et (c) normative (l'humanisme est intrinsèquement répressif, étant donné que la sujétion est en soi une forme d'assujettissement). Ces trois raisons sont censées correspondre aux trois grandes étapes du développement philosophique de Foucault (archéologie, généalogie et histoire de la subjectivité).* »

²⁶³ Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La « mort de l'homme » et la querelle de l'humanisme », *Archives de Philosophie*, vol. tome 72, no.3, 2009, p531.

²⁶⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., p396.

²⁶⁵ Ibid., p353.

²⁶⁶ Philippe Sabot, op.cit., p525.

²⁶⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p15.

²⁶⁸ Beatrice Han-Pile, (2010). *The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism*. 10.1002/9781444320091.ch6, p120.

Ainsi, on peut soutenir avec Foucault que l'anéantissement de l'homme apparaît comme une condition nécessaire pour un futur redéploiement effectif de la pensée philosophique, elle « *marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser (...) si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie*²⁶⁹ », ce qui met encore en avant la nécessité de déconstruire tout ce qui gravite autour de l'homme, cet être qui n'existera jamais au final.

Mais au fond, l'antihumanisme foucauldien exclut-il tout idéal de perfectionnement de l'homme ? Bien sûr que non. Nous pensons que l'antihumanisme théorique de Foucault offre une alternative à l'émancipation du sujet à travers une déconstruction méthodique de la normalisation (morale, politique, sociale, etc.) que les humanistes nous imposent à travers ce concept flou qu'est l'homme, et tous les principes universels qu'ils posent comme fondement de l'humanité.

En effet, l'objectif de Foucault à travers ses nombreuses critiques était d'« *affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale (...) il s'agissait de la dépouiller de tout narcissisme transcendantale (...) il fallait montrer que l'histoire de la pensée ne pouvait avoir ce rôle révélateur du moment transcendantal que la mécanique rationnelle n'a plus depuis Kant.*²⁷⁰»

Mais quoi qu'il en soit, on peut dire que l'essentiel de la pensée antihumaniste de Foucault est contenu dans le passage suivant, qui s'annonce également comme une prophétie qui nous dévoile l'inanité de l'homme et sa disparition quasiment certaine :

« Quand viendra, avec le soir promis, l'ombre du dénouement, l'érosion lente ou violente de l'Histoire feront saillir, en son immobilité rocheuse, la vérité anthropologique de l'homme ; le temps des calendriers pourra bien continuer ; il sera comme vide, car l'historicité se sera superposée exactement à l'essence humaine. [...] La mort de Dieu, l'imminence du surhomme, la promesse et l'épouvante de la grande année ont beau reprendre comme terme à terme les éléments qui se disposent dans la pensée du XIX^e siècle et en forment le réseau archéologique, il n'en demeure pas moins qu'elles enflamment toutes ces formes stables, qu'elles dessinent de leurs restes calcinés des visages étranges, impossibles peut-être ; et dans une lumière dont on ne sait pas encore au juste si elle ranime le dernier incendie, ou si elle indique l'aurore, on voit juste s'ouvrir ce qui peut être l'espace de la pensée contemporaine. C'est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous ne fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie.²⁷¹»

4. L'influence du structuralisme dans l'œuvre de Foucault

S'il existe bien un courant à partir duquel de nombreux auteurs parviennent à dresser un profil spécifique, ou simplement à donner un visage, une identité à la pensée de Michel Foucault, il s'agit évidemment du structuralisme. Ce courant de pensée émerge au milieu du XX^e siècle, il défend essentiellement l'idée qu'il existe des structures élémentaires et complexes (perceptibles ou non) qui organisent la société et l'existence de l'homme. Le structuralisme occupe une place importante

²⁶⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., p15.

²⁷⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p275.

²⁷¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., p274-275.

dans le domaine des sciences humaines et sociales, et il a inspiré, voire influencé de nombreux auteurs dont Michel Foucault visiblement. Mais, en quoi consiste exactement le structuralisme ? Sous quelles diverses formes se décline-t-il ? Mais surtout, en quoi la pensée foucauldienne peut-elle être affiliée au structuralisme ?

4.1. Qu'est-ce que le structuralisme ?

Avant de clairement mettre en lumière l'influence et l'importance du structuralisme tel qu'il se dévoile dans le cheminement de la pensée foucauldienne, il nous semble nécessaire de commencer par une mise au point à propos de ce courant particulier.

En effet, le structuralisme constitue en réalité un ensemble de courants qui se consacrent à l'étude des structures fondamentales qui organisent nos vies. La structure est donc un concept important qui se définit comme « *un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celle-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs. En un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autorégulation.*²⁷²»

La structure est donc au cœur de toutes les réflexions structuralistes qui tentent d'expliquer l'organisation de la société, notre manière d'être, etc. Ces structures peuvent nous apparaître clairement et distinctement, mais en général, nous n'en avons pas toujours conscience, et c'est de manière inconsciente qu'elles produisent leurs effets.

Le structuralisme trouve son origine dans le développement des sciences du langage qui vont établir celui-ci comme un système. C'est pourquoi il repose essentiellement sur la thèse fondamentale suivante : « *le langage est un système dont le fonctionnement est basé sur des relations identifiables et stabilisées entre des éléments de base en nombre fini, l'ensemble formant un ordre structural permettant l'articulation, par un jeu de différences et d'analogies, entre des signifiants et des signifiés, des signes acoustiques et des concepts. (...) Cela signifie qu'il y a structuralisme à partir du moment où trois positions conceptuelles sont posées ensemble : la langue est système, tout en l'homme fonctionne comme une langue ; en conséquence : l'ordre linguistique constitue le paradigme d'analyse devant être utilisé, à l'exclusion de tout autre, par les sciences humaines.*²⁷³» C'est donc à partir des recherches relatives au langage établi comme système en linguistique que le structuralisme commence à prendre forme.

D'ailleurs, **Roland Barthes** affirme que « *le mot structuralisme a un sens beaucoup plus restreint : il désigne à mes yeux toute recherche systématique soumise à la pertinence sémantique et inspirée du modèle linguistique.*²⁷⁴»

C'est dans son œuvre intitulée *Le périple structural. Figures et paradigme*, que **Jean-Claude Milner** nous livre une conception du structuralisme davantage accessible à tous, et pour ce faire, il va emprunter ou réinterpréter la théorie de la connaissance platonicienne telle qu'elle se décline à travers la célèbre *allégorie de la caverne*. Afin d'expliquer le processus par lequel l'homme peut accéder à la vérité, Platon

²⁷² Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Quadrige, 2015, p8.

²⁷³ Olivier Dekens, *Le structuralisme*, Armand Colin, Coll. 128, 2015, p6-7.

²⁷⁴ Roland Barthes, « Réponse à une enquête sur le structuralisme », in Œuvre complète II, Paris, Seuil, 2002, p715.

va imaginer des personnes enchaînées dans une caverne, elles n'en sont jamais sorties, et un jour l'une d'elle sera libérée pour aller contempler les réalités extérieures. A son retour, elle tentera d'expliquer à ceux qui sont restés enfermés que la vérité est hors de la caverne.

Chez Platon, cette allégorie de la caverne remplit une fonction pédagogique permettant à chacun de nous de prendre aisément connaissance du fait selon lequel nous devons procéder à une démarche dialectique (ascendante et descendante) pour accéder à la vérité. Pour Platon, l'homme est en mesure d'aller au-delà des structures que nous impose le monde sensible pour aller contempler les idées dans le monde intelligible.

On peut simplement retenir que Platon soutient l'idée qu'il est possible au philosophe, dans sa quête de la vérité, d'opérer un dépassement des structures fondamentales auquel le monde sensible est soumis. Or, selon Milner le propre du structuralisme consiste exactement à soutenir l'opposé.

En effet, « *alors que Platon imaginait une sortie de la caverne – lieu de l'erreur et de l'illusion – par l'exercice de la philosophie, le structuralisme se définirait comme la position d'une absence définitive d'échappatoire. Les hommes sont enfermés par les structures dans un monde qu'ils habitent tant bien que mal mais qu'ils ne maîtrisent pas, ni par la puissance de la pensée, ni par une liberté d'absolue contingence, ni par l'action révolutionnaire. Le structuralisme est une pensée cavernicole : l'homme est un être structural, le langage le tient, enfermé dans ce qui sera son tombeau.*²⁷⁵ » Ce passage intéressant à propos du structuralisme fait bien état de notre incapacité à transcender les structures, ce sont elles qui nous définissent, ce sont elles qui organisent notre existence. La langue est encore ici un élément central.

Avec le structuralisme, on retrouve essentiellement l'idée d'un déterminisme social, culturel, moral, etc. l'homme se réalise à partir des structures élémentaires qui organisent la vie sociale. En d'autres termes, « *le structuralisme est un déterminisme, au sens où la structure est bien structure du réel.*²⁷⁶ » Les structures sont partout, elles évoluent, elles sont le fondement de tout. Et le structuralisme tente justement de nous faire comprendre et accepter cet état de fait. C'est d'ailleurs pourquoi **Claude Lévi-Strauss** affirme que le projet du structuralisme consiste à examiner « *les processus conscients et inconscients, traduits dans les expériences concrètes, individuelles ou collectives, par lesquels les hommes qui ne possédaient pas une institution sont venus à l'acquérir, soit par invention, soit par transformation d'institutions antérieures, soit pour l'avoir reçue du dehors.*²⁷⁷ »

Le structuralisme tente de remettre l'homme à sa place, son ambition est de nous débarrasser de toute conception illusoire de la liberté, car il faut comprendre que l'homme n'est pas totalement libre mais qu'il est déterminé par un ensemble de structures. Ce qui remet fortement en question l'approche sartrienne de la condition humaine qui fait de la liberté le fondement même de l'existence de l'homme.

Ce courant de pensée met donc à mal tout ce que l'on pourrait considérer comme relatif au *narcissisme du sujet* en tant que substance pensante absolument libre. Autrement dit, le structuralisme déconstruit toute pensée métaphysique et humaniste qui gravite autour de *l'homme*.

Dans son analyse du structuralisme, **Olivier Dekens** affirmera que « *s'il est une figure dont la disparition est annoncée, espérée, accélérée, c'est bien celle de l'Homme, non pas évidemment l'individu humain concret,*

²⁷⁵ Olivier Dekens, op.cit., p11.

²⁷⁶ Op.cit., p94.

²⁷⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Pocket, 1974, p15.

*mais le concept métaphysique de l'homme, tel qu'il s'est élaboré progressivement dans la culture occidentale, jusqu'à occuper, à partir de la fin du XVIII^e siècle, la place du roi. (...) il s'agira de contester la validité épistémologique de la notion d'Homme.*²⁷⁸ » Cette description du structuralisme que nous propose Dekens renferme un point important que nous développerons ultérieurement afin de comprendre la subtilité du structuralisme foucauldien. Mais d'emblée, retenons pour l'instant que le structuralisme se présente et s'affirme comme un ennemi de l'Homme. Par ailleurs, il y a une célèbre citation de Claude Lévi-Strauss, formulé dans *Tristes tropiques*, qui résume assez bien cette volonté de désacraliser l'homme, et elle dit précisément ceci : « *le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui.* » Ainsi, avec le structuralisme, on assiste en réalité à la « *destitution du moi au nom d'un ordre de significations qui le dépasse.*²⁷⁹ »

Maintenant, après avoir défini le structuralisme, nous devons à présent voir comment il se décline dans la pensée de certains auteurs afin pouvoir établir de manière claire les fondements du structuralisme foucauldien.

4.1.1. Emergence et spécificité du structuralisme linguistique

Comme nous l'avons déjà affirmé précédemment, c'est à partir des travaux entrepris en linguistique que le structuralisme fait véritablement son apparition en sciences sociales. Avec des auteurs et penseurs tels que **Ferdinand de Saussure**, **Jacques Lacan**, **Roland Barthes**, **Noam Chomsky**, etc. qui se sont pleinement investis dans une analyse rigoureuse des propriétés du langage, on assiste progressivement à l'émergence de ce que l'on nomme la linguistique structurale.

Cette linguistique structurale défend essentiellement le principe fondamental selon lequel « *le langage est une institution collective dont les règles s'imposent aux individus, qui se transmet de façon coercitive et générations en générations depuis qu'il y a des hommes et dont les formes particulières (ou langues) actuelles dérivent sans discontinuité de formes antérieures, qui découlent elles-mêmes de formes primitives, et ainsi de suite sans hiatus depuis une origine unique ou une polygénie initiale.*²⁸⁰ »

En linguistique structurale on va étudier la nature du *signe* à partir du rapport qu'il y a entre le *signifié* (le concept ou l'élément désigné) et le *signifiant* (le mot ou le nom qui désigne le concept) pour finalement établir le caractère conventionnel du langage. Ici, on se rend compte que c'est l'intelligence humaine qui structure la formation et l'évolution du langage car elle lui précède ontogénétiquement mais aussi phylogénétiquement.²⁸¹

Pour le psychiatre et psychanalyste français Jacques Lacan « *l'inconscient était structuré comme un langage : il faut en rechercher les règles pour espérer pénétrer la vérité de l'être.*²⁸² » Ce dernier avait un problème

²⁷⁸ Olivier Dekens, op.cit., p77.

²⁷⁹ Ibid., p70.

²⁸⁰ Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Quadrige, 2015, p67.

²⁸¹ Ibid., p83.

²⁸² Catherine Golliau, « *Jacques Lacan, le chaman des mots* », in *Le Point* (hors-série), *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011, p22.

avec la manière dont les malades, les fous, les insensés étaient traités au sein des hôpitaux et autres structures spécialisées dans le traitement des troubles mentaux.

Il estimait que ses collègues n'accordaient pas assez d'importance au discours de la folie, alors que c'est à travers celui-ci qu'elle se dévoile vraiment à nous. Il pense que le discours en dit long à propos de celui qui en est l'auteur, et donc celui de la folie n'est pas davantage négligeable que celui de l'homme normal. De nombreux psychanalystes se limitent uniquement à l'étude du comportement et des interactions humaines, ils ignorent la nécessité de prêter attention au langage ou au discours auquel ils font face.

Pour lui, parler ne consiste pas simplement à véhiculer une information, un ordre ou une requête, par la parole l'homme se constitue, se construit une identité qu'il est possible de percevoir à travers la communication.

C'est la raison pour laquelle Lacan estime que « *la psychanalyse opère dans le champ de la parole et du langage, elle a pour objet et pour extension ce que le sujet dit de son symptôme sans toujours entendre lui-même la vérité qui cherche à se faire reconnaître au sein de la parole. Le domaine de la parole est donc d'abord celui de l'articulation signifiante, que Lacan a aussi appelé le domaine du symbolique pour le distinguer de l'imaginaire et du réel.*²⁸³ »

Donc, à partir d'une étude de la structure langagière d'un individu il est possible d'accéder à la réalité de l'être profond de ce dernier. C'est pourquoi Lacan affirmait que « *ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre.*²⁸⁴ »

On retrouve aussi une approche intéressante de la linguistique structurale chez le philosophe et écrivain Roland Barthes, qui à travers son œuvre intitulée *Le degré zéro de l'écriture* adopte une démarche structuraliste particulière. Il va en effet s'intéresser aux divers mécanismes à travers lesquels celui qui écrit se soumet aux règles structurales du langage, tout en se transformant et en accordant une dimension supérieure à son œuvre. Pour Roland Barthes, selon Éric Marty « *l'acte d'écrire n'est jamais pur : il se moule inévitablement dans un langage, celui de la littérature. En écrivant, l'écrivain double sans cesse son propos d'un message parasite dont le contenu serait « je suis un roman, un poème, une pièce de théâtre... » Et c'est ce message qui entraîne inévitablement l'œuvre à la facticité littéraire. Son livre, en ce sens, est une histoire des signes littéraires, de la manière dont la « littérature », comme institution, s'invite dans toute œuvre.*²⁸⁵ » Il nous explique que les modes d'écriture définissent déjà le cadre à partir duquel nos écrits seront classifiés, par exemple, un mode d'écriture littéraire peut donner lieu à un récit fantastique, une fiction, etc. un mode d'écriture politique peut quant à lui engendrer un discours révolutionnaire.

²⁸³ Clotilde Leguil, « *Les Ecrits et le « discours de Rome »* », in *Le Point* (hors-série), *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011, p24.

²⁸⁴ Jacques Lacan, « *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* », in *Ecrits*, Seuil, Le champ freudien, 1966, p299.

²⁸⁵ Éric Marty, Commentaire à propos de *Le degré zéro de l'écriture*, in *Le Point* (hors-série), *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011, p34.

4.1.2. L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss va marquer un moment déterminant du structuralisme dans la mesure où il va en développer une forme qui s'inscrit dans la logique des travaux qu'il a entrepris en anthropologie, en ethnologie et en sociologie.

En effet, ce dernier va entreprendre des recherches à propos des fondements véritables de nos diverses coutumes et croyances. Tout comme les autres structuralistes, il pense également que nous sommes conditionnés par des structures élémentaires qui vont organiser notre vie, notre comportement et nos rapports aux autres.

L'anthropologue et ethnologue français considère avant tout que « *les processus psychosociaux sont indissociables des structures linguistiques, économiques et juridiques, (...) son structuralisme anthropologique présente un caractère exemplaire et constitue le modèle, ni fonctionnel, ni génétique, ni historique, mais déductif le plus frappant ait utilisé en science humaine empirique.*²⁸⁶ »

Il va d'abord analyser l'homme dans son rapport aux autres au sein de la structure sociale la plus élémentaire qu'est la famille. Ainsi, dans son ouvrage intitulé *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), ce dernier va développer une méthode structurale permettant de comprendre les enjeux du mariage, des tabous, etc. dans la constitution de notre identité.

Claude Lévi-Strauss met en avant la fonction sociale du mariage et l'interdiction de l'inceste à travers le concept de l'exogamie, qui établit le mariage entre des personnes issues de communautés ethniques différentes. Son intention n'est pas de mettre en évidence l'aspect moral de la prohibition de l'inceste au sein des familles. Mais, il veut simplement démontrer que la prohibition de l'inceste va bien au-delà de la simple sphère morale, car celle-ci permet véritablement d'engendrer des alliances entre familles d'origines diverses, et c'est sur ces alliances que reposent le système familial qui organise notre vie en société.

Plus explicitement, il nous dit que « *l'exogamie fournit le seul moyen de maintenir le groupe comme groupe, d'éviter le fractionnement et le cloisonnement indéfinis qu'apporterait la pratique des mariages consanguins : si l'on avait recours à eux avec persistance, ou seulement de façon trop fréquente, ceux-ci ne tarderaient pas à faire « éclater le groupe social en une multitude de familles, qui formeraient autant de systèmes clos, de monades sans porte ni fenêtre, et dont aucune harmonie préétablie ne pourrait prévenir la prolifération et les antagonismes.*²⁸⁷ »

Ce qu'il faut comprendre d'après l'analyse straussienne, c'est qu'en réalité nos mœurs sont déjà gouvernées par cette volonté naturelle de s'unir aux autres. On a compris qu'un *entre-soi* rigide, qui exclut radicalement l'intégration d'un membre issu d'une communauté extérieure à la nôtre par les liens du mariage ne contribue pas à l'établissement d'un véritable vivre ensemble. Les familles à travers le mariage, ou l'échange de femmes, s'organisent de telle sorte que des unions profitables à tous se réalisent afin de maintenir une stabilité sociale.

²⁸⁶ Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Quadrige, 2015, p94.

²⁸⁷ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949 (Extrait de texte consulté dans *Le Point* (hors-série), *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011, p15).

C'est pourquoi il soutient que « l'échange – et par conséquent la règle d'exogamie qui l'exprime – a, par lui-même, une valeur sociale : il fournit le moyen de lier les hommes entre eux, et de superposer aux liens naturels de la parenté les liens désormais artificiels, puisque soustraits au hasard des rencontres ou à la promiscuité de l'existence familiale, de l'alliance régie par la règle. ²⁸⁸ » Cette réalité associative entre les hommes résulte d'un très long travail collectif de la part des hommes dans leur aspiration au vivre ensemble.

Alors, au-delà de sa fonction moralement répressive, la prohibition de l'inceste émane avant tout d'un processus structural qui régit les rapports entre les familles. Ce principe incarne une volonté d'harmoniser les relations entre les hommes, ce qui permet de maintenir une société stable et culturellement diversifiée.

Ainsi, « la prohibition de l'inceste ne doit pas être comprise comme une simple interdiction, mais comme l'envers d'une obligation de faire circuler les femmes entre les familles. L'échange des femmes n'est pas un échange utilitaire, il a pour fonction de tisser des relations d'intégration sociale : donner sa sœur en mariage, c'est acquérir pour allié ses nouveaux beaux-frères. C'est en ce sens que la prohibition de l'inceste peut être décrite comme le point d'articulation entre nature et culture : l'obligation de se marier hors de sa famille (exogamie) fonde l'existence de la société en instituant entre les membres d'un groupe des relations irréductibles aux liens du sang. (...) accaparer une femme à laquelle on aurait dû renoncer, c'est détruire le système de réciprocité sur lequel repose la société. ²⁸⁹ »

L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss va également s'intéresser à l'importance du discours mythologique inhérent à chaque communauté d'hommes. En effet, Lévi-Strauss part du principe que les mythes ne représentent absolument pas notre incapacité à comprendre le monde rationnellement, au contraire, il va analyser les rapports de symétrie et de transmission des mythes d'une génération à une autre, d'une culture à une autre afin de comprendre les fondements de l'identité culturelle propre à une communauté donnée.

Pour lui, le discours mythologique structure et organise la société et les rapports entre les hommes. **Gildas Salmon** nous indique que « l'anthropologie structurale récuse toute recherche d'une version primitive. L'objectif de Lévi-Strauss n'est pas de reconstituer un hypothétique « sens authentique », mais d'interroger les opérations mentales par lesquelles les cultures forgent leur identité en se distinguant de leurs voisines. ²⁹⁰ »

Il ne faut pas non plus penser que la structure, aussi élémentaire et fondamentale soit-elle, reste indéfiniment figée dans le temps. Les structures évoluent en même temps que l'homme et les sociétés dans lesquelles nous vivons. C'est la principale raison pour laquelle « contrairement à ce qu'on a longtemps cru, l'anthropologie structurale ne consiste donc pas à enfermer une société dans un système mental figé, mais à proposer une logique des variations culturelles. La méthode structurale élaborée par Lévi-Strauss a représenté une véritable révolution pour l'étude des mythes, et ce au-delà même des frontières de l'ethnologie. ²⁹¹ »

En somme, on peut retenir que le structuralisme straussien nous enseigne qu'« à la différence de bien des espèces animales qui ne peuvent se modifier qu'en changeant leur espèce, l'homme est parvenu à se transformer en transformant le monde et à se structurer en construisant ses structures sans les subir du dehors ni dedans en vertu d'une prédestination intemporelle. ²⁹² »

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Gildas Salmon, Commentaire à propos de *Les structures élémentaires de la parenté*, in *Le Point* (hors-série), *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011, p14.

²⁹⁰ Ibid., p18.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Jean Piaget, op.cit., p104.

4.2. Les fondements structuralistes de la pensée foucauldienne

Le structuralisme, comme nous l'avons établi précédemment, a eu une influence considérable dans le domaine des sciences humaines et sociales, il est présent en linguistique, en anthropologie, en sociologie, en psychologie, en philosophie, etc. Il a connu une telle popularité notamment grâce à tous ces penseurs qui voulaient que l'on réexamine notre conception de l'homme dans son rapport au monde. Il s'agissait principalement de briser cette conception chimérique de l'homme omnipotent, en un mot faire obstacle à toute forme d'anthropocentrisme irrationnel.

C'est dans cette même tendance que s'inscrit la pensée foucauldienne qui emprunte la démarche structuraliste pour établir sa déconstruction de l'homme. En effet, Foucault est un penseur dont la philosophie ne cesse d'évoluer. Mais, force est de reconnaître que sa pensée, les idées qu'il défend, du moins au début, portent en elles l'empreinte génétique du structuralisme. Foucault a bien été influencé par ce courant de pensée qui accorde une place importante à la structure.

Rappelons tout de même que Foucault pense qu'à cause de cette sacralisation de l'homme « *la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme mais celui de l'Anthropologie.*²⁹³ » Et c'est grâce à la démarche structuraliste qu'il nous sera possible d'espérer un nouvel éveil critique.

De nombreuses références permettent de clairement soutenir que la pensée foucauldienne est bien structuraliste. D'abord, on se rend très facilement compte que Foucault, tout comme les autres structuralistes, conceptualise une forme d'ontologie de la structure lorsqu'il affirme avec conviction qu'en réalité « *les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera.*²⁹⁴ »

Il nous explique qu'il faut comprendre et intégrer dans sa conscience le fait inéluctable selon lequel « *la langue, l'inconscient, l'imagination des hommes obéissent à des lois de structure.*²⁹⁵ » Ce passage est très révélateur car il nous montre l'importance que Foucault accorde aux structures qui préexistent à notre arrivée au monde et qui nous déterminent par la suite, c'est la raison pour laquelle il pense que « *l'homme se trouve dans un réseau de choses qui le dépassent, qu'il peut étudier mais sur lesquelles il ne peut pas réellement agir, ce qui remet en question la capacité de la conscience humaine à être le véritable sujet de son histoire.*²⁹⁶ » Ici, nous avons une critique de la théorie kantienne qui fait du sujet le maître de son histoire, constructeur de la vérité et organisateur du monde dont en réalité il subit simplement les effets.

Le structuralisme foucauldien s'inscrit dans la critique radicale du narcissisme du sujet transcendantal qui ne permet pas d'appréhender les véritables mécanismes d'une subjectivité pratique. Le *Moi*, le *Je*, le *Sujet*, sont autant de concepts métaphysiques qui voilent l'incapacité humaine à transcender les structures. L'homme est déterminé par celles-ci, et tout autre approche tente vainement de se raccrocher à cette idéalisation erronée de la nature humaine. Ainsi, on peut

²⁹³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p352.

²⁹⁴ Michel Foucault, op.cit., p11.

²⁹⁵ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p272.

²⁹⁶ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Desseins, Le sens figuré, 2008, p62.

envisager que « *l'archéologie comme méthode historique se construira donc sans sujet, ou plus exactement sans un sujet unique et unifiant.*²⁹⁷ »

Il convient simplement de retenir que le structuralisme dans la pensée de Foucault joue un rôle déterminant dans la destitution du *Moi*, du sujet transcendantal comme nous l'avons déjà mentionné. Il voit dans l'effcience du structuralisme un excellent moyen permettant de redécouvrir l'homme, sans ajouter à sa nature des capacités et des valeurs qui ne lui sont aucunement intrinsèques.

C'est pourquoi, dans la perspective foucauldienne on constate purement et simplement que « *l'homme est un concept nuisible aux sciences humaines, puisqu'il pose une réalité unique, figée, naturelle, nécessaire, inaltérable qui non seulement n'existe pas, mais qui risque à chaque fois d'effacer le souci empirique des singularités et des différences.*²⁹⁸ »

Avec Foucault, l'avenir des sciences passe nécessairement par la disparition de l'homme. La science doit à tout prix se débarrasser de son obsession pour l'homme afin de sortir de ce long sommeil anthropologique. Ainsi, Foucault pense que « *la disparition de l'homme laisse une philosophie et aussi une politique nouvelles. Les sciences de l'homme n'ont d'avenir que si elles renoncent à chercher l'homme ; de même l'action politique pourrait-elle gagner en efficacité en ne cherchant pas sa légitimité dans un concept aussi vide que celui de l'humanisme.*²⁹⁹ »

Mais, dans un bref entretien que l'on peut retrouver à la fin de *L'Archéologie du savoir*, on constate curieusement que Michel Foucault tient fondamentalement à ce qu'on ne l'identifie pas comme un structuraliste pur. En effet, pour se démarquer du structuralisme ce dernier nous dit ceci : « *Je n'ai donc pas voulu reconduire au-delà de ses limites légitimes l'entreprise structuraliste. Et vous me rendrez facilement cette justice que je n'ai pas employé une seule fois le terme de structure dans **Les mots et les choses.***³⁰⁰ »

Or, en même temps, dans *Les mots et les choses*, on constate que ce même Foucault nous donne une description claire de ce qu'est la structure. Il affirme lui-même que « *la structure, c'est cette désignation du visible qui, par une sorte de tri prélinguistique, lui permet de se transcrire dans le langage.*³⁰¹ »

Aussi, comme nous le signifie clairement **Olivier Dekens**, le philosophe français était déjà agacé d'être considéré comme un penseur structuraliste. En reprenant ses propres propos, Foucault disait exactement ce qui suit : « *Je vais d'abord vous confier quelque chose qui semble ne pas être connu à Paris, c'est que je ne suis pas structuraliste. Sauf dans quelques pages que je regrette, je n'ai jamais employé le mot de structure. Quand je parle de structuralisme, j'en parle comme d'un objet épistémologique qui m'est contemporain.*³⁰² » Foucault a donc lui-même ouvertement rompu le cordon ombilical qui le rattachait au structuralisme.

Cependant, Foucault lui-même accepte volontiers avoir été influencé par les travaux de Lacan et Lévi-Strauss, mais refuse ouvertement toute affiliation au structuralisme car, selon lui, il procède (ou se limite) simplement à la critique du sujet. En réalité, « *l'essentiel est que l'orientation générale de l'archéologie, par ce qu'elle tend à analyser quelque chose comme l'inconscient du savoir, est dans un rapport d'évidente*

²⁹⁷ Olivier Dekens, *Le structuralisme*, Armand Colin, Coll. 128, 2015, p68.

²⁹⁸ Olivier Dekens, op.cit., p78.

²⁹⁹ Ibid., p81.

³⁰⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p271-272.

³⁰¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., p150.

³⁰² Michel Foucault, *Dits et écrits I*, op.cit., p866.

*parenté avec les travaux explicitement structuralistes. Et les plaintes assez malbonnêtes de Foucault n'y changeront rien.*³⁰³»

Même s'il s'en défend souvent, il nous est très difficile de soutenir que l'archéologie foucauldienne n'est pas fondamentalement structuraliste. Comme le souligne Olivier Dekens, on remarque que « *le structuralisme inspire très explicitement l'œuvre d'Althusser dans sa relecture de Marx ; il est présent, bien que profondément repensé, chez le Foucault de l'**Histoire de la folie** et des **Mots et des choses**.* »³⁰⁴»

Michel Foucault, « *structuraliste ou, selon les cas, poststructuraliste* »³⁰⁵, a par sa démarche archéologique, philosophique et scientifique, inspiré de nombreux chercheurs à travers le monde. Mais, il faut davantage retenir qu'une fixation rigide ou une identification pure de la pensée foucauldienne n'est véritablement pas possible dans l'absolu. Foucault changeait sans cesse les repères à partir desquels il formulait ses théories.

Après une lecture attentive et méthodique des nombreux travaux réalisés par Michel Foucault tout au long de ses investigations, on constate que l'ensemble des principes inhérents à sa philosophie reposent sur des structures théoriques protéiformes qui ne cessent d'évoluer.

En effet, la pensée foucauldienne arbore à la fois de nombreux visages, ce qui finit par créer une véritable scission entre les nombreux lecteurs de Foucault qui tentent de donner une identité figée à la pensée foucauldienne. Mais cet effort d'identification se révèle nécessaire dans la mesure où il semble beaucoup plus aisé d'accéder à la quintessence d'une pensée philosophique dès lors qu'il nous est a priori possible de classer ladite pensée dans une catégorie bien particulière comme le rationalisme, l'empirisme, le scepticisme, le scientisme, etc. Lorsqu'une pensée correspond à l'une de ses catégories, il devient alors plus pratique de la saisir dans son unité.

Mais hélas, force est de constater que Michel Foucault n'entend pas les choses de cette manière. Il n'éprouve visiblement pas la nécessité de donner un visage unique à sa pensée au risque de devoir assumer une identité intellectuelle qui au fond ne lui correspond pas. C'est pourquoi il préfère demeurer un penseur libre dont la transversalité des travaux exprime ce qu'il y a de plus important dans la recherche, c'est-à-dire la seule volonté de comprendre et de rendre compte du monde, de la société, mais surtout de l'homme. Au final, ce qui intéresse Foucault, c'est bien la restitution ou l'établissement de la vérité qui régit l'ordre des choses.

Cependant, comme nous l'avons démontré, il est tout de même possible de classer Foucault dans des catégories qui correspondent chacune, d'une certaine manière, à un moment précis du développement sa pensée philosophique.

En effet, nous avons d'abord constaté qu'il est tout à fait possible d'établir le foucauldisme comme une forme d'anarchisme au regard des critiques foucauliennes des Etats modernes dans leur gestion des libertés et des biens. Pour Foucault, l'Etat à cause de son caractère disciplinaire et trop observateur, instaure une forme de répression qui ne laisse plus de place à la liberté. Ainsi, un gouvernement ou un Etat qui ne respecte plus les principes les plus élémentaires nécessaires à

³⁰³ Olivier Dekens, op.cit., p19.

³⁰⁴ Ibid., p13.

³⁰⁵ Judith Revel, « *Cartographie d'un paysage philosophique* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p68.

l'expression de la liberté, doit simplement être supprimé ou alors il devra faire face à une résistance solide de la part des citoyens. Mais, Foucault se démarque finalement de l'anarchisme car il admet tout de même la nécessité de l'Etat dans le maintien de l'ordre et de la cohésion sociale.

Ensuite, nous avons fait état des aspirations libérales qui se dévoilent dans la pensée foucauldienne. En effet, le libéralisme a aussi laissé une marque perceptible à travers l'analyse foucauldienne de la main invisible et l'impossibilité d'établir une souveraineté économique, car les lois économiques échappent à toute prétention totalisante. Mais, là encore, Foucault se limite à une simple analyse objective des principes défendus par les libéraux qu'il va par la suite critiquer. C'est pourquoi, **Jacques Bidet** pense que « *l'important n'est pas de savoir dans quelle mesure Foucault est partie prenante des libéralismes dont il parle. C'est plutôt, d'une part, sa réinterprétation de « notre rationalité politique » moderne en termes de rapports entre gouvernement et gouvernés, alternatif à la prétention révolutionnaire de se gouverner. Mais c'est aussi la positivité de savoir-pouvoir donnée à la gouvernementalité moderne, et sa contrepartie selon laquelle le citoyen supposé souverain n'échappe pas non plus à son être sujet de savoirs et de pouvoirs.*³⁰⁶ »

Puis, nous avons vu que Michel Foucault s'affirme davantage comme un antihumaniste lorsqu'il prédit avec une conviction profonde la « *mort de l'homme* » dont le processus a déjà été enclenché. Foucault se méfie des métadiscours des grandes philosophies humanistes qui nous promettent un avenir utopique sans réel espoir de concrétisation. On remarque paradoxalement que l'humanisme réalise exactement le contraire de ses ambitions. Il limite la liberté et la constitution de soi à travers une normalisation ou homogénéisation des comportements, qui n'accorde pas d'importance significative aux particularismes et aux singularités. C'est la raison pour laquelle la pensée foucauldienne se décline comme essentiellement antihumaniste.

Et enfin, nous avons pu desceller une inspiration proprement structuraliste dans la pensée de Michel Foucault qui montre les effets des structures élémentaires comme la langue, la culture, les tabous, etc. dans la constitution de soi, ce qui remet en cause le caractère libre de l'homme que les humanistes recherchent tant. En tout point et à tout moment, notre individualité et notre liberté son déjà conditionnées par les structures sociales, langagières, etc. D'ailleurs, avec Foucault « *on a vu comment, dans le registre marxiste, la prétention du sujet métaphysique à la maîtrise de ses pensées et de ses actes, bref à l'autonomie, a constamment été dénoncée comme une pure et simple mystification.*³⁰⁷ »

Dans tous les cas, on constate que l'intention de Foucault consiste à briser cette omnipotence du sujet transcendantal, c'est pourquoi le philosophe français s'est notamment inspiré des « *figures de Marx, Nietzsche et Freud, trois penseurs acharnés à ôter à l'homme l'illusion de son autonomie. Marx, d'abord, par qui l'on sait que l'homme n'est que le simple reflet de ses conditions matérielles d'existence, qu'il n'est donc jamais ce qu'il croit être mais qu'il pense pourtant en fonction de ce qu'il est, c'est-à-dire un être historiquement et sociologiquement situé, affecté de cette cécité qu'on nomme "idéologie". Nietzsche, ensuite, qui soutient que l'homme n'est que le produit d'une interprétation et que ses plus hautes valeurs (le bien, le beau et le vrai), loin d'être absolues, sont enracinées dans ses instincts les moins avouables. Freud, enfin, qui démontre que l'homme est habité par des forces qu'il ne saurait maîtriser et qui le déposèdent de toute liberté – estocade portée à l'égoïsme de l'humanité qui parachève les assauts déjà livrés contre lui par Galilée et Darwin. Voilà comment Foucault résume les données philosophiques qui composent l'"ère du soupçon" et réduisent l'humanisme à une position intenable et archaïque.*³⁰⁸ »

³⁰⁶ Jacques Bidet, « Foucault et le libéralisme. Rationalité, révolution, résistance », *Actuel Marx*, vol. 40, no. 2, 2006, p185.

³⁰⁷ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Folio/Essais, 2018, p313.

³⁰⁸ Jean-Michel Besnier, « Un humanisme paradoxal », *Le Télémaque*, vol. 21, no. 1, 2002, p105.

Il convient également de rappeler que parmi tous ces grands courants de pensée pouvant nous permettre de dresser un profil unique et définitif à la pensée foucauldienne, presque aucun à l'exception de l'antihumanisme, n'est pleinement assumé par Foucault lui-même. Il ne tient pas à être affilié à l'anarchisme, au libéralisme et encore moins au structuralisme. D'ailleurs, Foucault ne tient pas à donner une identité fixe et figée à sa pensée. C'est dans l'inconstance de la pensée qu'il accorde une cohérence théorique à sa philosophie.

Mais alors, cette instabilité dans la pensée témoigne-t-elle d'une absence de prise de risque de la part de Foucault ? Le philosophe français pense que ce n'est absolument pas le cas, et répond simplement de la manière suivante : « *plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : ceci est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire.*³⁰⁹ »

Pour l'instant, disons simplement que Michel Foucault s'insurge contre toutes les grandes philosophies humanistes, dont celle de Kant, pour établir une approche beaucoup plus réaliste de l'humanité. Lorsqu'il s'adresse à ses adversaire Foucault dit précisément ceci : « *A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire pour une certaine part, silencieux.*³¹⁰ »

II. Structuraliste dévoué ou humaniste véritable ? Foucault, sa pensée profonde.

Comme nous l'avons établi antérieurement, il est très difficile d'établir un profil définitif et absolu de la pensée foucauldienne. Celle-ci connaît sans cesse des mutations qui nous donnent l'impression que nous n'avons pas toujours affaire à un seul et même penseur. Sa philosophie nous semble multiforme, inconstante mais tout de même très intéressante.

Dans le premier chapitre de cette partie, nous avons vu que Foucault lui-même ne se considérait pas comme un structuraliste malgré les apparences évidentes. Il ne souhaitait pas être affilié à ce mouvement qui ne correspondait pas sa vision globale des choses.

D'autre part, lorsqu'on évoque la philosophie de Michel Foucault, c'est davantage son penchant pour l'antihumanisme qui s'affirme. On sait que Foucault accepte volontiers de se présenter comme un farouche déconstructeur de l'humanisme classique et en particulier, il s'insurge contre les

³⁰⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014, p29.

³¹⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op.cit., p353-354.

fondements de l'humanisme kantien qu'il considère comme nocifs pour l'homme mais aussi pour la société.

Ainsi, on peut affirmer avec énormément de certitude qu'a priori, la philosophie critique de Foucault est radicalement antihumaniste. Mais en réalité qu'en est-il exactement ? Son attitude critique face à l'humanisme kantien témoigne-t-elle véritablement de son attachement profond et inconditionnel à l'antihumanisme ? Foucault ne tente-t-il pas simplement de nous offrir une alternative à la direction que Kant donne à l'humanisme ? Quel est le sens véritable des critiques foucauldienne de l'humanisme ? En d'autres termes, n'est-il pas possible de voir dans l'attitude foucauldienne une réelle volonté de modifier, améliorer, revitaliser ou simplement redynamiser l'humanisme en le dépouillant de son réductionnisme intrinsèque ?

En effet, nous pensons qu'il est aussi possible d'interpréter l'analyse foucauldienne du rationalisme humaniste de Kant d'une autre manière tout aussi pertinente. On peut aussi supposer que l'intention de Foucault consiste simplement à concevoir l'humanisme autrement dans la mesure où il devient impératif de le transformer afin qu'il prenne en compte tous les aspects inhérents à la nature humaine sans pour autant procéder à une normalisation qui pose les bases de l'exclusion.

On remarque que Foucault ne nous dit pas que l'humanisme dans sa globalité est mauvais, il s'était certainement rendu compte du caractère perfectible de l'humanisme kantien qui échappe à de nombreux lecteurs qui pensent que celui-ci ne souffre d'aucune imperfection en raison de son rationalisme et de son rigorisme. Et si en réalité, contrairement à ce que l'on pense habituellement, Foucault était profondément humaniste ?

Cette perspective n'est pas totalement absurde, et nous allons tenter d'évoquer un certain nombre d'arguments qui confortent bien notre théorie d'un Foucault humaniste à partir de ses propres œuvres et celles de ses commentateurs afin de mettre en avant une autre approche de la critique foucauldienne de l'humanisme de Kant.

1. Contre la déshumanisation de la folie

L'humanité de la folie remise en question par Kant et tant d'autres philosophes humanistes, qui pourtant manifestent leur amour de l'homme cet être sacré, nous a conduit à une forme de stigmatisation à partir de laquelle la folie devient davantage une maladie profondément déshumanisante, dans le sens où elle détériore fortement ce qu'il y a d'essentiel et de fondamental dans la nature humaine.

Dans son analyse du caractère cruel des traitements réservés au fous, Foucault ne s'est pas limité à une simple critique acerbe de la théorie kantienne de la folie. Au contraire, tout en dénonçant ce que les rationalistes faisaient de cette maladie de l'âme, il tente de nous la présenter sous un autre jour avec une approche plus tolérante, ouverte et humanisante.

La folie en soi n'est pas un mal qui doit nécessairement motiver la peur et le rejet, le fou a besoin d'aide, de respect et de reconnaissance pour ce qu'il est. Il n'est pas juste de lui faire subir toutes ces atrocités relatives à l'enfermement. Nous tenons à préciser que Foucault n'est pas contre l'isolement du fou, il ne propose aucunement de relâcher la folie dans les rues au nom d'un principe moral aveugle. Pour lui, tant que l'isolement et l'enfermement respectent la volonté de soigner dignement l'âme du tourmenté, c'est-à-dire lorsqu'ils relèvent purement de l'ordre de la thérapie, ils ne sont pas nocifs.

En fait, Foucault dénonce comme nous le verrons maintenant, le traitement inhumain réservé aux insensés dans les asiles et les hôpitaux qui ignorent sciemment les sentiments, les émotions et surtout la douleur que ces pauvres hommes endurent pendant leur séjour en captivité. Ces derniers sont instrumentalisés, soumis à la volonté de ceux qui prétendent être en mesure de purger le mal qui les affecte et qui est à l'origine de l'anormalité qui les caractérise.

C'est d'abord le premier aspect qu'il met en évidence avant de nous recommander de considérer simplement la folie pour ce qu'elle est, la façon d'être d'un sujet singulier, autrement dit, une autre expressivité de l'humanité. Pour lui, la folie a aussi une particularité qui fait qu'elle n'est pas en réalité en totale opposition avec la raison. Il ne convient guère de faire d'elle un mal ôtant tout ce qu'il y a d'humain en nous, et pour mieux étayer ses propos, il évoque un certain nombre d'éléments, dont le *Neveu de Rameau* par exemple, que nous allons exposer à présent afin de dévoiler la part d'humanité justement inhérente à la folie elle-même.

1.1. Ostracisme et isolement du fou

Pour des raisons sanitaires, c'est-à-dire dans le but de soigner l'âme souffrante de l'insensé, on peut concevoir l'internement comme une action moralement bonne. Toutefois, pour diverses raisons au sein de certaines familles, on constate que le fou fait malgré lui l'objet d'ostracisme, il devient celui qui gêne, qui met mal à l'aise et qui souvent fait honte.

En effet, selon le statut social d'une famille ou indépendamment de celui-ci, on perçoit la folie comme une source d'humiliation profonde. Lorsqu'on a un ami, un frère, un cousin, un père, etc. atteint de folie, on préfère prendre nos distances, au risque d'en éprouver de néfastes répercussions. Notre renommée peut en pâtir, nous pouvons perdre le respect des autres au seul motif qu'un de nos proches souffre de folie, d'où apparemment « *il semble que l'honneur d'une famille exige qu'on fasse disparaître de la société celui qui, par des mœurs viles et abjectes, fait rougir ses parents.*³¹¹ »

Ainsi, une famille de nobles par exemple optera simplement pour l'isolement pur de son membre présentant des défaillances de la raison afin d'éviter toute identification ou rattachement de cet individu à la famille. Le bannissement du fou devient donc une pratique familiale qui à la fois nous épargne du déshonneur mais aussi nous libère d'un indésirable. D'ailleurs, Foucault nous le précise

³¹¹ Cité in Pietri, *La Réforme de l'Etat*, p257.

clairement lorsqu'il affirme qu'en fait des « *appréhensions propres au monde bourgeois enferment les aliénés dans une définition de la folie qui les assimile confusément aux criminels ou à tout la classe mêlée des asociaux.*³¹² »

Mais, Kant va un peu plus loin dans son analyse lorsqu'il nous explique qu'il est hautement recommandé de se tenir loin des insensés. En effet, ce dernier développe l'idée d'une hérédité de la folie, et ne fait plus simplement du fou le seul membre de la société qu'il faut éviter lorsqu'on veut se reproduire, il va jusqu'à déconseiller toute forme d'union avec des familles dont au moins un membre est médicalement déclaré comme un sujet atteint de folie. On prive alors les fous de toute aspiration à engendrer une descendance, ce qui renforce beaucoup plus l'exclusion dont ils sont victimes. Le fou n'a-t-il pas le droit d'être amoureux et de fonder une famille avec une personne de son choix ? Pour Kant, la réponse est forcément négative puisque cela représente un risque non plus seulement potentiel mais bien réel qui consistera à produire encore plus de fous.

Plus explicitement, Kant s'exprime de la façon suivante : « *En même temps que se développe le germe qui sert à la reproduction, se développe aussi les germes de la folie : celle-ci est alors héréditaire. Il est dangereux de se marier dans une famille où il y a eu même un seul fou.*³¹³ » Le philosophe allemand est bien clair sur sa position, car pour lui, une des solutions pour éradiquer la folie à long terme c'est d'éviter toute reproduction avec des individus qui entretiennent une certaine proximité (forte ou non) avec cette maladie mentale dans la mesure où elle se transmet d'une génération à l'autre. Le fou perd donc le droit de reproduction. Sauf que si l'on applique rigoureusement ce principe kantien, on peut être certain que de nombreuses familles disparaîtront, et si les familles ayant au moins un seul membre atteint de folie se marient entre elles, suivant la logique kantienne d'une hérédité de la folie, cela engendrera encore plus de fou. La proposition que Kant nous soumet n'est donc pas pratique car dans un sens ou dans l'autre nous devront faire face à un drame : soit les familles qui se sentent humiliées et rejetées se reproduisent entre elles pour engendrer davantage de fous que la société devra prendre en charge ; soit on participe à l'anéantissement de ces familles en s'abstenant de toute union conjugale avec elles, ce qui constitue une lourde perte pour l'humanité.

Il n'est pas moral de condamner ou de rejeter une famille entière au seul motif qu'il y a en son sein au moins un fou, tout comme le fou ne doit pas constituer un paria du fait de son incapacité mentale et intellectuelle. Chaque homme dispose de talents et de défauts qui lui sont propres, et donc chacun de nous mérite d'être traité convenablement et accepté tel qu'il est.

1.2. Divertissement et capitalisation de la folie

Foucault note une tendance assez obscure qui se développe autour de la pratique d'isolement des insensés. En théorie, ils sont internés en vue d'un possible rétablissement de la santé mentale qui assurera sans trop de problèmes leur réinsertion dans la société. Mais, depuis le Moyen-âge l'isolement a très souvent donné lieu à une pratique qui humilie davantage au lieu de restituer la dignité que les fous méritent tous en tant qu'hommes. Ici, Foucault dénonce concrètement une forme d'instrumentalisation lucrative de la folie.

³¹² Michel Foucault, *Histoire de la Folie*, p157.

³¹³ Emmanuel Kant, *Anthropologie au point de vue pragmatique*, p165.

En effet, dans la rue par exemple ou au sein d'une famille (il peut s'agir de la nôtre) chacun de nous au cours de sa vie a déjà rencontré un fou dont le comportement ou les actions provoquent le rire, ce qui est normal, sauf que certains responsables en charge de personnes atteintes de folie élaborent un système malsain visant à rentabiliser l'hilarité et la fascination que ces malades suscitent en nous.

Les fous manifestent très souvent des comportements particuliers qui attisent la curiosité des personnes « normales » qui se posent des questions sur la nature de la folie ou qui trouvent simplement dans cette maladie un excellent moyen de distraction. De nombreuses sources attestent que les asiles ou les hôpitaux réservés aux fous faisaient office de scènes de représentation où ces derniers constituaient les principaux protagonistes. Ces malades sont exhibés tels des bêtes, maltraités pour le plus grand plaisir de leurs spectateurs en quête de nouvelles sensations, car en effet on y voit « le gardien montrer les fous comme à la foire Saint-Germain le bateleur qui dresse les singes. Certains géôliers étaient fort réputés pour leur habileté à leur faire faire mille tours de danse et d'acrobatie, au prix de quelques coups de fouet.³¹⁴ » On ne perçoit plus le fou comme un homme dont la dignité doit être respectée, il devient une chose, un animal dont l'utilité se justifie dans la distraction des autres.

Cette exhibition immorale de fous est une activité hautement rentable pour celui qui la pratique. En France par exemple nous explique Foucault, « la promenade à Bicêtre et le spectacle des grands insensés, demeure jusqu'à la Révolution une des distractions dominicales des bourgeois de la rive gauche.³¹⁵ » Durant l'apogée de cette activité, à Bicêtre lors de visites guidées il était possible d'enregistrer jusqu'à 2000 personnes par jour souhaitant admirer les fous sans véritablement se soucier de leurs conditions d'existence. A partir de ce moment, tout ce qui nous intéresse chez le fou c'est davantage sa capacité naturelle à nous divertir plutôt que ce qu'il y a d'humain en lui et qui mérite d'être préservé. L'exposition ou l'exhibition lucrative des fous est en soi une deshumanisation de ces derniers qui en dehors de la parole (ou du langage irrationnel qui leur est propre) ont finalement tout en commun avec les autres animaux. On constate clairement que contrairement à l'homme normal qui est une fin en soi, le fou est plus considéré comme un moyen pour amasser de l'argent et distraire les autres.

Ainsi, la folie est devenue un véritable spectacle qui attire les foules. Auparavant, il appartenait aux acteurs de pouvoir mimer la folie sur scène pour amuser et épater, mais « maintenant c'est la folie elle-même, la folie en chair et en os qui est en représentation.³¹⁶ »

1.3. La folie et le problème de la normalité

Michel Foucault a clairement un problème avec ce concept de *normalité* dont nous avons hérité du cartésianisme et du kantisme, qui se présentent comme des philosophies humanistes, mais en même temps rejettent catégoriquement certains aspects de la nature humaine qui rattachent l'homme à sa bestialité naturelle. Descartes et Kant cantonnent l'humanité dans et autour de tout ce qui relève essentiellement de son caractère rationnel. Ainsi, l'homme normal n'est rien d'autre

³¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p193.

³¹⁵ Ibid., p193.

³¹⁶ Ibid., p194.

que celui qui dispose de sa raison et qui en fait bon usage, ce qui induit que cet homme normal est nécessairement un individu de bonne moralité et socialement stable (chez Kant).

Or, la normalité dont il est question ici est purement normative et exclusive. D'abord, elle impose un mode d'être, d'existence qui n'est pas forcément à la portée de tous et qui ne convient pas obligatoirement à tout le monde ; ensuite, tous ceux qui sont incapables de vivre selon ce principe de normalité deviennent en quelque sorte étrangers au concept d'humanité. En fait, il faut comprendre qu'avec Kant, ce principe de normalité devient une norme inconditionnelle pour tous ceux qui aspirent à mener une vie bonne sous la totale gouvernance de la raison. Il n'admet que la raison et rien d'autre. Ce qui signifie que les insensés ou les fous qui ne peuvent correctement avoir recours à cette faculté ne sont pas des hommes normaux mais une espèce en dessous.

L'intention de Foucault ne réside pas dans une dénonciation impuissante de la déshumanisation dont les fous sont l'objet, conscient de l'*anormalité* qui se dégage de la folie, Foucault veut simplement nous amener à comprendre que la folie ne fait nullement de celui qui en souffre un être qui a perdu son humanité et sa dignité. Ce qui pose problème ici c'est le concept de *normalité* qui conduit à l'exclusion, à l'enfermement, aux sanctions et bien sûr aux maltraitances.

La volonté de Foucault est de nous amener à élargir nos horizons, à faire évoluer notre conception de la nature humaine, en cela on peut dire que sa démarche est humaniste. Et justement, concernant le rationalisme humaniste de Kant, Foucault estime qu'en « *décrivant et prescrivant ce qu'est l'homme, l'Anthropologie trahit également la limite ou la finitude de cette figure de l'homme rationnel, historique et normal [...] en tant qu'être illusoire, l'homme kantien est destiné à chercher sa propre vérité dans ce qui le précède et ce qui ne lui arrive jamais.*³¹⁷ » Kant en théorisant la nature humaine n'a fait que restreindre en réalité ce qu'est l'homme et ce qu'il peut être, mais surtout il rejette ce qu'il a été, un être qui est avant tout ce que la nature a fait ou voulu faire de lui. La normalité complexe, restrictive et exclusif dans laquelle il enferme l'humanité n'est qu'une illusion, une erreur.

En priorité, retenons que Foucault veut nous faire comprendre que l'homme normal, ce sujet rationnel qui échappe à toute défaillance de l'esprit n'est qu'une invention qui progressivement conduit à la marginalisation d'une catégorie de personnes. C'est l'ordre social animé par ces théories humanistes de l'homme qui veut et impose l'exclusion de la folie du champ de l'humanité car « *le fou n'est pas coupable d'avoir choisi la folie ; il est responsable de porter en lui ce qui est tout autant une erreur qu'un péché, une déraison que les institutions sociales vont s'attacher à conjurer.*³¹⁸ » L'homme normal est bien une création qui n'avantage pas tout le monde, et le fou n'est pas reconnu en tant que tel simplement parce que « *notre culture l'a situé au point de rencontre entre le décret social de l'internement et la connaissance juridique qui discerne la capacité des sujets de droit.*³¹⁹ »

Foucault tient simplement à nous expliquer que l'internement des fous engendré par la quête et l'amour excessif d'un *principe de normalité*, mène à l'aliénation et entretient l'éloignement. On tient les fous à distance comme si on avait affaire à des lépreux, pour lui « *si le XVIII^e siècle a fait place, peu*

³¹⁷ Takashi Sakamoto, *L'histoire foucauldienne de la raison entre l'homme kantien et le Neveu de Rameau*, in Lumière, Numéro 16, *Foucault lecteur de Kant : le champs anthropologique*, Présenté par Guillaume le Blanc, Bordeaux, 2011, p117.

³¹⁸ Olivier Dekens, op.cit. p91.

³¹⁹ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p176.

à peu, à la folie, s'il en a différencié certains visages, ce n'est pas en se rapprochant, mais au contraire en s'en éloignant.³²⁰»

En somme, à propos de la normalité envisagée comme critère exclusif de l'humanité, on peut dire que « *la folie n'est donc pas vraiment une pathologie de l'humain, un écart par rapport à sa normalité. Elle est ce à l'égard de quoi se constitue cette normalité, avec qui elle ne partage finalement pas grand-chose, alors que la modernité verra dans la possibilité même de la folie l'une des plus essentielles vérités de l'homme.*³²¹» Et comme nous le dit Michel Foucault « *De l'homme à l'homme vrai, le chemin passe par l'homme fou*³²² », la normalité n'est donc pas incompatible avec la folie et elle ne se limite pas à la raison uniquement.

1.4. De la subjectivité et l'humanité immanente au langage de la folie

Antérieurement, avec Foucault nous avons vu comment le langage à travers lequel s'exprime la folie a été considéré comme une forme de divagation, sans plus. Et cela est notamment dû au fait que la folie dans son essence n'exprime que l'incohérence pure, sans rapport avec le vrai. En réalité, Foucault décèle dans la conception kantienne et cartésienne de l'homme une réelle détermination à faire du langage de la folie une forme d'expression qui n'entretient aucun rapport avec la vérité et qui révèle au contraire l'incapacité manifeste à pouvoir la saisir. Le « *Je* » par lequel le fou s'exprime ne rend compte de rien, il ne dit rien, et ne renferme rien de rationnel et de cohérent, c'est du moins l'idée que véhiculent subtilement les grandes philosophies humanistes, notamment celle de Kant, et c'est précisément contre cette posture que Foucault s'insurge.

En effet, Foucault estime que la folie a sa propre manière de dire les choses, à travers le langage elle se dévoile à nous comme expression de sa propre vérité. Au-delà de son aspect chaotique et délirant, le langage de la folie est régi par un certain ordre qui lui est propre, mais « *plus profondément encore, ce langage délirant est vérité dernière de la folie dans la mesure où il en est la forme organisatrice, le principe déterminant de toutes ses manifestations.*³²³ » Il existe bien une forme de cohérence interne inhérente au langage délirant qui suit ses propres règles et nous fait finalement comprendre que même la déraison, au même titre que la raison, a sa propre manière de se manifester à travers le langage. Lorsque la folie s'exprime elle fait état de son être, elle manifeste sa vérité. C'est pourquoi chez Foucault « *Le langage est la structure première et dernière de la folie. Il en est la forme constituante ; c'est sur lui que reposent tous les cycles dans lesquels elle énonce sa nature [...] Il est à la fois la folie elle-même, et au-delà de chacun de ses phénomènes, la transcendance silencieuse qui la constitue dans sa vérité.*³²⁴ »

Et pour parfaitement illustrer ce rapport qui existe entre le discours délirant et la vérité de la folie, Foucault se réfère en grande partie au cas du *Neveu de Rameau*. En effet, le Neveu de Rameau est une figure de la folie dans le sens où il est surtout considéré comme un personnage chez qui la raison connaît des limites ou des dysfonctionnements. Perçu par tous comme un bouffon, Foucault tente de nous expliquer et nous démontre bien comment à partir des considérations extérieures,

³²⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p494.

³²¹ Olivier Dekens, *Michel Foucault. « La vérité de mes livres est dans l'avenir. »*, p91.

³²² Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p649.

³²³ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p300.

³²⁴ Ibid., p303-304.

c'est-à-dire la façon selon laquelle les autres nous perçoivent, conditionnent notre mode d'existence, ainsi la vérité de notre être n'est souvent que le produit de ce dont on nous fait croire que nous sommes. Ici, pour rester dans le domaine de la folie qui nous intéresse, on peut dire que c'est finalement la société qui engendre les fous car c'est elle qui les désigne.

Mais, le plus surprenant avec le Neveu de Rameau c'est la manière selon laquelle il s'est réapproprié la vérité de sa propre folie. Il est conscient d'être fou car les autres le considèrent et le traitent en tant que tel, c'est pourquoi il dit avec la plus grande lucidité « *on m'a voulu ridicule et je me le suis fait.*³²⁵ » La bouffonnerie dont il fait preuve n'est que la résultante de ce que pense les autres à propos de lui, mais lorsqu'il cesse volontairement d'être un bouffon les autres s'ennuient comme des chiens.³²⁶

En réalité, il existe un rapport de possession entre la raison et la déraison, la première souhaitant absolument dominer l'autre, d'en disposer à sa guise afin de se convaincre d'une supériorité sans conteste mais bien illusoire. Le Neveu de Rameau, le fou, le bouffon était parvenu à comprendre que les hommes normaux qui par définition lui étaient supérieurs en tout point, avaient finalement besoin de lui d'une certaine manière, dans le sens où c'est dans la possession de la folie que la raison se sent forte et s'affirme. La déraison devient nécessaire à la raison et c'est pourquoi selon Foucault « *la déraison n'est pas hors de la raison, mais justement en elle, investie, possédée par elle et chosifiée.*³²⁷ » Ainsi, la raison a donc besoin de posséder la folie ou d'en disposer « *comme objet, objet sans lequel la raison serait privée de sa réalité. Seule la possession de la folie assure la raison de son identité.*³²⁸ » Si la raison ne peut établir avec certitude son identité que par la possession de la folie, il devient alors impossible de démontrer que la déraison lui est entièrement extérieure et non essentielle³²⁹, en fait on se rend compte que la « *la déraison remonte peu à peu vers ce qui la condamne, lui imposant une sorte de servitude rétrograde.*³³⁰ »

Il y a donc une réelle forme de rationalité propre au discours que tient le Neveu de Rameau lorsqu'il s'exprime à propos de ses impressions, son vécu, ses rapports aux autres, sa place dans la société, etc. Cela démontre qu'un fou peut être en mesure d'appréhender, bien qu'à sa manière, un certain nombre de choses et d'en rendre compte. Autrement dit, le discours de la folie ou de la déraison peut renfermer en lui une subtile rationalité qui mérite d'être prise en considération.

On peut donc dire que Foucault entretient le projet d'humanisation du langage délirant qui en réalité dévoile l'être de la folie, et c'est ce qui l'amène par la suite à affirmer sans détour que « *par-delà le long silence classique, la folie retrouve donc son langage.*³³¹ »

En somme, le langage de la déraison doit être envisagé comme l'expressivité d'une subjectivité ou d'une identité inhérente à la folie, celui qui est conscient de sa folie manifeste aussi l'humanité en lui, il dit « *Moi* » ou « *Je* » lorsqu'il parle de lui aussi et toujours en tant qu'homme. Donc, il faut tenir compte du fait que le langage de la folie manifeste également une des vérités les plus essentielles de l'homme ou de la condition humaine.

³²⁵ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Œuvres, Pléiades, p.468.

³²⁶ Michel Foucault, op.cit., p437.

³²⁷ Michel Foucault, op. cit., p434.

³²⁸ Takashi Sakamoto, *L'histoire foucauldienne de la raison entre l'homme kantien et le Neveu de Rameau*, in Lumière, Numéro 16, *Foucault lecteur de Kant : le champs anthropologique*, Présenté par Guillaume le Blanc, Bordeaux, 2011, p119.

³²⁹ Ibid., p120.

³³⁰ Michel Foucault, op. cit., p434.

³³¹ Michel Foucault, op. cit., p639.

Chacun de nous a des passions, des désirs, des penchants naturels, etc. qui nous distinguent des autres qu'ils soient déviants ou pas. Et c'est la manière selon laquelle nous les orientons qui déterminent si nous sommes des hommes normaux ou des fous par exemple. Lorsqu'on est considéré comme un fou, un insensé, on perd beaucoup de ce qu'il y a de plus digne en l'homme, c'est du moins ce que l'on veut nous faire croire.

Mais, c'est justement cette déshumanisation qui entraîne le rejet systématique de l'autre par les proches, la famille et la société tout entière au nom de la tranquillité, de l'égoïsme et de la peur de ce que l'on n'arrive pas à cerner ou à accepter complètement car les subtilités de la folie échappent même parfois aux experts et aux plus instruits. On en vient même à leur priver du droit à la procréation car comme nous l'explique Kant, il y a l'idée d'une hérédité de la folie, un a priori qui malheureusement nous est transmis et qui engendre plus de distance.

Le constat de Foucault va un peu plus loin lorsqu'au fil de ses recherches il s'est rendu compte que la folie, en tant que divertissement, devient même un excellent moyen pour gagner de l'argent facilement. A la base, de nombreuses personnes payaient déjà pour voir des artistes imiter les fous, alors qu'y-a-t-il de mieux que de voir la folie elle-même en action ? Dans les rues tout comme au sein des asiles, la folie se donne en spectacle et c'est une activité rentable. On ne respecte plus le malade, il devient une œuvre d'art, un genre de monstre qui intrigue et fascine, un objet que l'on expose pour distraire et s'enrichir.

Aussi, la quête de la normalité n'est qu'un prétexte pour marginaliser les indésirables. Le normal se constate aussi dans la folie et pas exclusivement dans notre capacité à faire usage de la raison.

Pour finir, même le fou a une dignité qui doit être respectée. La conception déshumanisante de la folie est fortement ancrée dans l'esprit de l'humanisme occidentale qui s'enracine dans des principes illusoire. Kant fait donc une erreur en envisageant l'homme uniquement dans son aspect rationnel, historique et sain. En réalité, la folie est objectivée par la raison qui pourtant lui échappe car elle ne la saisie pas complètement.³³²

En dévoilant la vérité de son être, la folie ne parle plus du non-être mais de l'être de l'homme.³³³ Le Neveu de Rameau est une des preuves que le fou ou la folie simplement a une rationalité qui lui est propre, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle « *la déraison que présente le Neveu de Rameau l'emporte ainsi sur la raison et l'homme rationnel selon Kant, en leur imposant une question de la limite de la raison de l'homme, posée non à l'intérieur de la raison, mais du côté de la déraison, le dehors absolu de la raison.* »³³⁴

1.5. Contre la conception réductionniste de l'humanité

Comme nous l'avons vu lorsque nous avons abordé la question du rejet de la folie par les autres qui estiment que sa place se trouve dans les confins des asiles, des hôpitaux et des prisons, sous prétexte qu'en soi, les fous représentent un danger permanent pour eux-mêmes mais surtout pour

³³² Takashi Sakamoto, *L'histoire foucauldienne de la raison entre l'homme kantien et le Neveu de Rameau*, in Lumière, Numéro 16, Foucault lecteur de Kant : le champs anthropologique, Présenté par Guillaume le Blanc, Bordeaux, 2011, p119.

³³³ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p637.

³³⁴ Takashi Sakamoto, op. cit., p124.

la tranquillité et la stabilité sociale de tous. Et la solution à ce problème réside simplement dans le processus d'exclusion sociale, la non reconnaissance du statut d'homme, ... c'est ainsi que procèdent nos sociétés actuelles qui en même temps mettent en avant des valeurs humanistes qui prônent le respect, l'amour, l'acceptation de l'autre dans sa différence alors qu'en pratique c'est plutôt le contraire qui est observé.

Alors, Foucault dénonce fermement cette manière de traiter et de considérer l'humanité de l'autre dans le déni, avec négligence, car « *l'homme normal* » ne se reconnaît pas en lui. Et cette critique est souvent perçue chez Foucault simplement comme une extériorisation de ses tendances ou penchants antihumanistes parce que ce qu'il remet fondamentalement en cause c'est cette idée de l'homme et des critères de normalité que les sociétés modernes défendent et chérissent tant.

Mais en réalité, c'est plutôt le caractère réducteur, exclusif et méprisant de l'humanisme en général, et en particulier celui d'Emmanuel Kant que Michel Foucault récuse. Le philosophe français n'a pas de problème avec *l'homme*, mais plutôt avec la manière selon laquelle on conceptualise ce dernier tout en banalisant les conséquences graves de la catégorisation qu'il engendre.

Les fous, les malades, les déviants, les mendiants, etc. n'ont pas leur place dans cette humanité closes, inaccessible à la déraison et à tout ce qui va à l'encontre de la normalité établie par les codes moraux, sociaux, etc. Il dénonce la nocivité de cet humanisme paradoxal qui n'englobe en son sein qu'une partie des hommes au détriment des autres.

L'homme théorisé et imposé par les humanistes tels que Kant, est une pure fiction. Foucault dénonce la non prise en compte de ce sur quoi se base notre humanité profonde, à savoir notre individualité, notre différence. A ce titre, en ce qui concerne la critique foucauldienne de cet homme normal, **Didier Ottaviani** précise un point tout à fait intéressant en rappelant ce qui suit :

« Mais, pour virulente qu'elle soit, cette critique de l'homme tel que le XIXème siècle a pu le penser porte en elle les germes d'une conception renouvelée de l'humain, protéiforme, débordant les anciennes catégories. En effet, les mots que nous utilisons ont une histoire qu'il nous faut nous réapproprier.

Ainsi, que disons-nous exactement lorsque nous affirmons : "Pierre est un homme" ? Est-il homme parce que qu'il dispose d'une raison, comme l'envisageait, par exemple, Aristote en définissant l'homme comme "animal rationnel" ?

Notre concept d'homme se montre ici rigide et restrictif, incapable d'englober en son sein les "fous" ou les "déviants", tous ceux qui vivent hors des schémas de la raison. Leur statut s'avère alors problématique : les considérons nous comme des hommes ? Et sinon ?³³⁵ »

Comme nous le voyons, l'intention de Foucault consiste à intégrer les « *anormaux* » dans notre conception de l'humanité. Mais, cette exclusion de l'autre trouve également ses fondements dans la religion (*chrétienne*) qui elle aussi établit une distinction entre les hommes et dévoile clairement sa préférence pour certains tout en condamnant et en rejetant les autres.

³³⁵ Didier Ottaviani, *L'humanisme de Michel Foucault*, p16.

En effet, l'Église véhicule l'idée selon laquelle Dieu a créé l'homme à son image et cela se justifie simplement par le fait qu'il est le seul être au monde à disposer de cette sublime faculté qu'est la raison. Autrement dit, la raison ou l'intelligence de l'homme est ce qui le rapproche davantage de son créateur. Il convient évidemment de rappeler que « *la notion d'humanisme désigne à l'origine une pensée née avec la renaissance italienne de l'homme conçu comme microcosme- "petit monde"- c'est-à-dire comme le résumé et l'image de l'ensemble de l'univers. L'humanisme naît donc au sein de cette pensée de la ressemblance, où l'homme est semblable aux créatures les plus nobles [...] tout ce que réalisait l'homme par la puissance de sa raison trouvait sa source en Dieu, qui lui avait donné cette raison.* »³³⁶

De tout ce qui précède, on en déduit logiquement que les fous et les autres victimes de la déraison, ou simplement les irrationnels, sont exclus de cette ressemblance originelle que l'homme entretient avec le divin. Ils ne sont pas perçus comme des hommes au même titre que les autres du fait de leur imperfection. Ainsi, « *leur position en dehors de l'humanité justifie alors leur enfermement.* »³³⁷ On constate que même la religion qui est censée accueillir les malades, les opprimés et les bannis, établit elle-même des modèles d'exclusions.

L'analyse de Foucault va beaucoup plus loin. Il pense qu'en plus des intellectuelles (en l'occurrence les philosophes humanistes) et la religion chrétienne, il nous faut comprendre que c'est la société elle-même qui s'emploie à générer les principes et méthodes d'exclusions radicales de certains individus hors du champ de l'humanité. En effet, c'est la société qui établit et nous impose un ensemble de codes moraux, elle encadre le discours, régit nos actions, etc. C'est elle qui organise et ordonne l'exile ou l'enfermement des personnes à l'humanité douteuse.

Comme nous l'avons vu précédemment, nous rappelons simplement que du point de vue foucauldien, le rôle de l'enfermement dans les prisons et les hôpitaux n'est pas de soigner mais d'exclure certains individus du champ social. En effet, « *l'hôpital est essentiellement là pour les exclure de la vie sociale qu'ils risquent de pervertir.* »³³⁸ Ainsi, « *Foucault nous fait sentir le changement brutal qui s'opère sous la forme de l'exclusion à l'âge classique, au milieu du dix-septième siècle : le style positiviste « fabrique » alors la folie qu'il enferme dans la maladie mentale : par ce geste créateur d'aliénation, avec un effet de miroir, l'homme moderne désigne dans le fou sa propre vérité aliénée, qu'il refuse. La folie, de visible et bavarde, entre en silence : vidée de son langage, elle ne peut plus parler d'elle-même : le fou serait-il ainsi assigné au silence comme l'animal privé de parole ?* »³³⁹ Bien sûr que non !

2. Etat, pouvoir et discipline : Foucault contre la conception kantienne de l'Etat et de la société civile

Après avoir mis en lumière la manière selon laquelle Foucault défend la vérité de la folie qui se déploie à travers le langage qu'elle emploie et son mode d'existence au sein des sociétés régies par des critères de normalité, il s'agit maintenant de voir comment l'individu, le sujet, doit organiser sa

³³⁶ Op.cit., p65.

³³⁷ *L'humanisme de Michel, Foucault*, p38.

³³⁸ *L'humanisme de Michel, Foucault*, p74.

³³⁹ Anne Bourgain, « *Depuis Foucault, les loges de la folie* », Chimères, vol. 72, no. 1, 2010, p6.

manière d'exister afin de mettre à l'épreuve sa nature libre dans son rapport au pouvoir. Nous allons donc analyser la conception foucauldienne de l'Etat, du pouvoir et des sociétés modernes qui semblent davantage disciplinaires que libérales.

2.1. Les paradoxes du pouvoir

Avant d'expliquer de façon plus concrète l'émergence des sociétés disciplinaires chez Foucault, il convient d'abord de rendre compte de sa conception du *pouvoir*, une notion très importante qu'il aborde de manière très particulière en ressortant la subtilité avec laquelle celui-ci produit des effets sur nous sans que nous en ayons vraiment conscience.

D'abord, chez Foucault, le pouvoir n'a pas une source unique. Il peut venir de l'homme dans ses rapports aux autres, des institutions, de l'Etat, de la famille, etc. c'est la raison pour laquelle il parle davantage des « *relations de pouvoir* » pour mettre en exergue le fait selon lequel le pouvoir ne doit en aucun cas renvoyer à une réalité cohérente et rationnelle, il n'est pas une entité unitaire et stable, il vient de partout et s'affirme partout.

Il décrit concrètement le pouvoir de la façon qui suit : « *par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation. [le pouvoir] est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout.*³⁴⁰ » A partir de cette description, il nous faut comprendre que le pouvoir ne renvoie pas ici à quelque chose que l'on peut acquérir et conserver de façon définitive. Il est sans cesse en pleine mutation et s'inscrit dans des rapports très complexes.

L'analyse foucauldienne de la notion du pouvoir ne consiste pas à localiser un moment historique précis qui pourrait justifier l'existence de celui-ci. En effet, « *en aucun cas il ne s'agit par conséquent de décrire un principe de pouvoir premier et fondamental mais un agencement où se croisent les pratiques, les savoirs et les institutions, et où le type d'objectif poursuivi non seulement ne se réduit pas à la domination mais n'appartient à personne et varie lui-même dans l'histoire.*³⁴¹ » Le pouvoir n'est donc pas immuable, il est en constante mutation.

Aussi, Foucault dans son analyse fait état d'une réalité assez surprenante, il s'agit de l'effet paradoxal que le pouvoir produit en nous. En effet, nous avons dit initialement que le pouvoir n'a pas une source unique. Il n'est absolument pas la propriété d'un seul individu, il émerge de nos interactions, il est partout et appartient à tous. A partir de ce postulat, si nous sommes tous possesseurs du pouvoir, alors nous pouvons également lui résister ou lui faire obstacle.

En réalité, puisqu'il est partout et qu'il n'est la propriété exclusive de personne, Foucault considère que le pouvoir renferme en soi un effet paradoxal de soumission et de révolte (ou de résistance). Chez lui le pouvoir est « *étroitement lié à la notion de "résistance", selon un principe physique – l'action et la réaction – qui fait qu'exercer une force sur une chose déclenche aussitôt une force contraire. Il y a donc autant de pouvoirs que de résistances à ceux-ci, qui peuvent se nouer comme des pôles de contestation face à un pouvoir*

³⁴⁰ Michel Foucault, Histoire de la sexualité. La volonté de savoir, Gallimard, 1976, p121-122.

³⁴¹ Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, p77.

dominant.³⁴² » Foucault ne pose pas là les bases d'une lutte des classes comme c'est le cas chez **Karl Marx**, la résistance dont il est question ici ne revoie pas à une opposition entre les prolétaires et les riches, c'est à la fois beaucoup plus simple et complexe que cela. Disons que Foucault développe simplement l'idée qu'en principe, les pouvoirs engendrent eux-mêmes des « *foyers de résistance* ». Ainsi, chaque pouvoir est nécessairement confronté à une résistance dont il est lui-même l'origine.

Aussi, Foucault estime que nous avons souvent tort de penser que le pouvoir vient exclusivement d'en haut, en réalité, « *le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoirs, et comme une matrice générale, une opposition binaire et globale entre le dominateur et les dominés*.³⁴³ »

C'est pourquoi est impératif pour nous de comprendre qu'en fait « *le pouvoir dans sa dimension abstraite n'est rien d'autre qu'un ensemble de stratégies silencieuses et invisibles, de rapports difficiles à identifier. Pour cette raison, il n'y a pas un pouvoir qui s'exercerait sur un champ particulier, comme le pouvoir de l'Etat sur les composantes de la société, mais il y a du pouvoir, diffus et souvent difficile à déceler. Le pouvoir des parents sur les enfants est par exemple manifeste mais l'inverse est aussi possible*.³⁴⁴ »

Cela nous rappelle fortement la célèbre dialectique du maître et de l'esclave développée par **Hegel**, qui nous explique qu'en réalité, les rapports de pouvoir peuvent aussi être inversés dans la mesure où c'est par l'esclave que le statut de maître lui est reconnu. Sans esclave il n'y a point de maître, sans peuple à gouverner il n'y a point de roi, etc.

Il ne faut donc pas envisager le pouvoir comme cet élément qui entrave notre liberté, bien au contraire Foucault établit une relation de consubstantialité entre le pouvoir et la pratique de la liberté. Bien que souvent envisagé dans sa nature liberticide, le pouvoir, étant la propriété de tous, est également ce qui rend possible l'expression de notre liberté en faisant justement obstacle à ce pouvoir pour défendre nos droits et exprimer notre mécontentement. En effet, « *l'analyse foucauldienne détruit donc l'idée d'un face à face entre le pouvoir et la liberté : c'est précisément en les rendant indissociables que Foucault peut reconnaître au pouvoir un rôle non seulement répressif mais productif (d'effets de vérité, de subjectivité, de luttes), et qu'il peut inversement enraciner les phénomènes de résistance à l'intérieur même du pouvoir qu'ils cherchent à contester, et non pas dans un improbable "dehors"*.³⁴⁵ » En somme, nous sommes libres car nous avons le pouvoir d'exprimer notre liberté.

Pour finir, nous pouvons également mentionner le fait que Foucault tente de rompre avec la conception classique qui établit une antinomie nécessaire entre le savoir et le pouvoir. En effet, il y avait cette idée que les sciences dans leur volonté d'accéder et de transmettre un savoir qui se veut objectif (et universel) devaient se débarrasser de toute aspiration politique qui pourrait entraver l'accessibilité et la diffusion de la vérité pure sans la manipuler ou la voiler. Mais, Foucault conçoit les choses autrement et tente de nous démontrer de quelle façon « *à chaque époque, le pouvoir politique est tramé avec le savoir : la manière dont il donne naissance à des effets de vérité et, inversement, la manière dont les jeux de vérité font d'une pratique ou d'un discours un enjeu de pouvoir*.³⁴⁶ » Pour rendre clair ce rapport entre le pouvoir et le savoir ou la vérité, on peut prendre l'exemple du grand enfermement qui visait l'ensemble de ceux que l'on considérait comme fous ou irrationnels. C'est grâce à l'enfermement

³⁴² Didier Ottaviani, L'humanisme de Michel Foucault, p81.

³⁴³ Michel Foucault, La volonté de savoir, p124.

³⁴⁴ Didier Ottaviani, L'humanisme de Michel Foucault, p84.

³⁴⁵ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p78.

³⁴⁶ Judith Revel, op. cit., p78

des fous rendu possible par la pratique du pouvoir qu'émerge un discours scientifique ou de vérité à propos de la folie.

2.2. Le panoptisme comme structure fondamentale des sociétés civiles

Le panoptique désigne un modèle d'architecture carcérale théorisé par le philosophe **Jeremy Bentham** (1748-1832) dans son ouvrage éponyme paru en 1780. La particularité du modèle panoptique réside dans le fait d'ériger une tour centrale qui permettrait aux gardiens de prison d'observer en même temps l'ensemble des détenus répartis dans les cellules environnantes. Pour des raisons d'efficacité, ce dispositif de surveillance a pour intention de susciter chez les prisonniers le sentiment d'être constamment surveillés de telle sorte qu'ils se comportent à tout moment tel que le règlement l'impose, et la stratégie sur laquelle repose cette structure particulière c'est qu'à aucun moment il n'est possible au détenu de savoir précisément quand le gardien l'observe ; le gardien peut s'absenter à tout moment mais les détenus se comporteront toujours comme s'il était présent. Foucault va procéder à une réappropriation de ce modèle d'architecture destiné initialement à l'univers carcéral pour en faire la représentation abstraite de nos sociétés disciplinaires qui s'investissent davantage dans tout ce qui relève du contrôle et de la surveillance des populations.

En effet, l'exigence première des sociétés disciplinaires c'est l'instauration d'un système performant de surveillance constante. Le pouvoir éprouve le besoin irrépensible d'épier chacune de nos actions. Selon Foucault, le panoptisme émerge historiquement du besoin de recenser, de traiter et d'ostraciser les cas de maladie graves telles que la lèpre et la peste. Initialement, les deux maladies se traitaient différemment. Sans distinction, le pouvoir commençait par enregistrer les informations de tout le monde (nom, sexe, âge, fonction, taille, etc.) sans exception dans l'intention de dresser un profil psychologique et social correspondant à chaque individu. Par la suite, après identification de la maladie, « *le lépreux est pris dans une pratique du rejet, de l'exil-clôture ; on le laisse s'y perdre comme dans une masse qu'il importe peu de différencier ; les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux où les différenciations individuelles sont les effets contraignants d'un pouvoir qui se multiplie, s'articule et se subdivise [...] L'exil du lépreux et l'arrêt de la peste ne porte pas avec eux le même rêve politique. L'un, c'est celui d'une communauté pure, l'autre celui d'une société disciplinée.*³⁴⁷ »

Mais progressivement, la société disciplinaire a cessé de faire la distinction entre le traitement de la lèpre et celui de la peste. On a alors commencé traiter tous les malades d'une façon terriblement drastique sans véritablement tenir compte du mal qui les ronge. Le plus important était désormais de se débarrasser rapidement et efficacement des malades qui constituent un danger pour la société, et Foucault tente de démontrer que c'est le même type de traitement qui a été réservé aux irrationnels et aux déviants. Et pour rendre tout ce mécanisme de surveillance et d'intervention effectif, il a fallu concevoir un modèle de société qui s'inspire beaucoup du panoptisme.

Au cours de son analyse, Foucault relève un détail très important concernant justement les effets de la structure panoptique sur l'individu. En effet, au-delà de la seule impression d'être

³⁴⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p231-232.

constamment observé par le pouvoir, le système panoptique constitue une réelle source d'assujettissement des populations. Il façonne les esprits, il engendre la crainte et l'angoisse d'être surpris à tout moment, d'être pris en flagrant délit si on peut le dire ainsi. C'est pourquoi, sans détour il affirme clairement qu' « *un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail, l'écolier à l'application, le malade à l'observation des ordonnances. [...] le Panopticon peut être utilisé comme machine à faire des expériences, à modifier le comportement, à dresser ou redresser les individus.*³⁴⁸ » Comme on peut le comprendre, le Panopticon se décline à tous les niveaux de la société, dans tous les domaines de l'activité humaine. Il est présent au sein des familles, à l'école, à l'hôpital, au travail, etc. de telle sorte que l'individu se comporte tel que le pouvoir le souhaite et non selon ses propres motivations. Le système panoptique génère silencieusement en nous une forme d'auto-répression qui entrave quelque peu notre liberté.

Par le Panopticon, la sacralité de l'homme est inexistante, il devient un simple sujet d'expérience dont la moralité et le comportement peuvent être modelés selon les attentes qu'on a de lui, on soumet sa volonté en un mot. Mais, pour que le pouvoir parvienne à un tel exploit dans la gestion des consciences et des mentalités, il est nécessaire qu'il affirme constamment sa présence, qu'il donne l'impression d'avoir des yeux partout, il doit être à la fois omniprésent et invisible. D'ailleurs, à ce propos, **Didier Ottaviani** nous explique bien qu'« *avec le panoptisme, du pouvoir se diffuse partout, et ainsi voit tout. [...] Le panoptisme agit donc sur l'esprit. Il maintient en permanence chez les individus la crainte d'être vu et puni. [...] Pour gérer les populations en vue d'une production optimale des richesses, il faut rendre l'espace disciplinaire homogène et doubler cette discipline des esprits par une discipline des corps. Organiser les individus dans l'espace afin que chacun soit "à sa place".*³⁴⁹ »

En somme, Foucault établit donc un parallèle entre le fonctionnement de notre société et celui de l'univers carcéral qui se caractérisent tous les deux par la surveillance permanente et accrue, et l'application de sanctions en cas d'effraction. Nous avons là les bases qui conditionnent l'émergence de sociétés disciplinaires.³⁵⁰ Et pour rendre cela plus explicite, nous pouvons nous référer à l'extrait de texte suivant qui rend parfaitement compte de la théorie foucauldienne :

« *Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance ; sous la surface des images, on investit les corps en profondeur ; derrière la grande abstraction de l'échange, se poursuit le dressage minutieux et concret des forces utiles ; les circuits de la communication sont les supports d'un cumul et d'une centralisation du savoir ; le jeu des signes définit les ancrages du pouvoir ; la belle totalité de l'individu n'est pas amputée, réprimée, altérée par notre ordre social, mais l'individu y est rigoureusement fabriqué, selon toute une tactique des forces et des corps. Nous sommes biens moins grecs que nous le croyons. Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir que nous reconduisons nous-mêmes puisque nous en sommes un rouage.*³⁵¹ »

On retrouve bien là cette idée selon laquelle l'homme est le produit de la société et non l'inverse, mais d'après la démonstration et les explications de Foucault il nous faut comprendre que le prestigieux sujet pensant est en fait un sujet fabriqué, que l'homme moderne n'est que le produit du système panoptique qui par la discipline qu'il impose subtilement façonne nos esprits.

³⁴⁸ Michel Foucault, op.cit., p236-237.

³⁴⁹ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, op.cit., p91.

³⁵⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p251.

³⁵¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p252-253.

2.3. Sociétés répressives et production de « corps dociles »

Comme nous l'avons démontré précédemment avec Foucault, nos sociétés sont davantage caractérisées par le souci de surveiller les citoyens en permanence, et cette surveillance s'étend rapidement partout de la structure sociale la plus simple (la famille) aux plus complexes (les institutions). Mais, le véritable objectif du pouvoir derrière tous ces mécanismes de surveillance c'est la production de ce que Foucault nomme les **corps dociles** notamment grâce à la discipline qu'ils imposent. Mais avant tout, comment Foucault conçoit-il la discipline ?

Lorsque Foucault critique l'humanisme et l'émergence de sociétés disciplinaires, **Judith Revel** entend nous rappeler qu'avant tout il faut comprendre que « *<les disciplines> ne naissent bien entendu pas vraiment au XVIII^e siècle - on les trouve depuis longtemps dans les couvents, dans les armées, dans les ateliers - , mais Foucault cherche à comprendre de quelle manière elles deviennent à un moment des formules générales de la domination.*³⁵² »

Les disciplines renvoient ici à tous les dispositifs permettant le dressage des corps et des consciences. Elles formalisent et normalisent les comportements des individus au sein d'une société dans des secteurs divers. La discipline ne se cantonne pas dans les espaces clos, elle va au-delà de ceux-ci, et se déploie dans les *hétérotopies*, « *espaces autres* », des lieux de mise à l'écart, de gestion des individus. Foucault distingue principalement deux formes d'hétérotopies, d'abord il y a des « *hétérotopies de déviation* », lieu d'enfermement des irrationnels et de tous les autres déviants, il s'agit des prisons, des hôpitaux psychiatriques, etc. ensuite l'autre catégorie d'hétérotopies est destinée à ceux qui sont encore « *normaux* » afin de les conserver comme tels, il s'agit des écoles, des usines, des casernes, etc. qui inculquent les normes et préservent des déviations.³⁵³ Cette organisation et la gestion des individus dans l'espace et le temps renvoie en réalité à l'« *anatomo-politique* » (gestion des corps).

En fait, Foucault établit avec fermeté l'idée centrale selon laquelle « *la fonction des techniques disciplinaires est "normalisatrice". Elle tend à poser une norme de fonctionnement aussi bien au niveau des individus particuliers qu'au niveau de leur interconnexion et de leur vie en commun.*³⁵⁴ » La discipline fabrique et entretient la normalité chez l'individu, elle place en lui un ensemble de dispositifs théoriques (morale, éthique, etc.) et pratiques (politique, culture, etc.) qui feront de lui un sujet en accord avec tout ce qui est de l'ordre de l'acceptable et du convenable selon la volonté du pouvoir. Foucault critique énormément cette fonction normalisatrice des disciplines. Il estime fondamentalement que « *la normalisation disciplinaire consiste à poser d'abord un modèle optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, et l'opération de normalisation disciplinaire consiste à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle, le normal étant précisément ce qui est capable de se conformer à cette norme et l'anormal, ce qui est n'en est pas capable.*³⁵⁵ » La discipline génère une scission radicale entre les normaux et les anormaux, mais cela va encore plus loin selon Foucault car elle s'inscrit dans une logique où elle impose avec force l'adoption de comportements normaux qu'elle aura elle-même conçus dans l'intérêt du pouvoir.

³⁵² Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p34.

³⁵³ Michel Foucault, « *Des espaces autres* » (1984), *Dits et écrits*, op.cit., IV, p752-762.

³⁵⁴ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, op.cit., p93.

³⁵⁵ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, 2004, p59.

Ici, l'anormalité n'est pas simplement mise à l'écart, placée dans l'*hétérotopie de déviation*, elle est punie. Tout ce qui est anormal (homosexualité, lubricité, inceste, cleptomanie, etc.) est puni par un mécanisme pénal qui se trouve au fondement même de tous les systèmes disciplinaires.³⁵⁶ Ainsi, au-delà du dressage, la discipline se donne pour rôle principale de ranger et hiérarchiser les hommes selon leur valeur.

Ensuite, Foucault affirme que l'un des mécanismes redoutables que le pouvoir met en place pour façonner les hommes, les rendre dociles, au moyen des disciplines, n'est autre que l'usage des agents de force de l'ordre, la police en l'occurrence.

Les sociétés disciplinaires ont besoin d'agents mobiles sur le terrain qui doivent faire régner l'ordre et la discipline. Et la police constitue évidemment un élément essentiel dans le dispositif de surveillance et de répression institué et entretenu par nos sociétés disciplinaires. La police intervient dans les deux catégories d'hétérotopies aussi bien chez les anormaux que chez les normaux. Elle est une des pièces maîtresses du dressage généralisé. C'est pourquoi « *le caractère principal du pouvoir policier est donc sa minutie. La police ouvre la possibilité d'une surveillance perpétuelle de l'ensemble de la population, capable de rendre visible la moindre exaction, sans pour autant devenir elle-même visible. A la manière du panoptique, elle est un "un regard sans visage", un réseau hiérarchique d'yeux invisibles postés partout et qui ne sont pas tous des policiers. [...] La finesse du réseau policier ainsi formé constitue le ciment de la société disciplinaire.* »³⁵⁷

Avec la police, nous avons là une surveillance de proximité, une force vive dans ce vaste mécanisme complexe qui fait intervenir d'autres observateurs en plus des policiers conventionnels. Il peut s'agir de simples mouchards, d'espions, de prostitués, etc. La police agit presque instantanément lorsqu'elle constate une anomalie, elle sévit tout de suite et appréhende celui qui n'est pas en conformité avec la normalité. Ainsi, « *la police discipline et normalise donc à son niveau, se focalisant sur l'"homme" et son comportement : être ivre, crier dans la rue, proférer des insultes ou des opinions interdites sont autant de situations "anormales" que ce pouvoir a pour rôle de corriger. [...] Son premier objectif est de rendre normaux les individus, c'est-à-dire de transformer la masse hétérogène des citoyens en une population homogène* »³⁵⁸.

La police joue donc un rôle très important dans le processus d'homogénéisation des populations de telle sorte que chacun reste à sa place et se conforme simplement à ce qui lui est dicté et imposé. Elle rappelle à l'ordre, peut recourir à la violence, le tout dans l'intention de renforcer notre attachement à la normalité.

2.4. De l'anatomo-politique à la biopolitique : la gestion de la vie humaine

L'analyse foucauldienne de la production et de la gestion des corps dociles nous donne une idée de la façon selon laquelle le pouvoir encadre les individus au sein de leurs hétérotopies correspondantes. Et d'après Foucault, cette répartition des individus dans des milieux divers afin

³⁵⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit., p209.

³⁵⁷ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, op.cit., p107.

³⁵⁸ Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, op.cit., p108-109.

de mieux les surveiller et les contrôler pour éventuellement les punir en cas de désobéissance fait très exactement référence à ce qu'il nomme l'*anatomo-politique*.

Mais, l'anatomo-politique en tant que pratique de gestion de la population va connaître une certaine évolution car au fil du temps on se rend bien compte qu'il n'est plus simplement question d'exercer un pouvoir sur les corps et les comportements des hommes, mais qu'on tend peu à peu vers une gestion de l'existence, de la vie elle-même, et on bascule ainsi de l'anatomo-politique à la *biopolitique*.

En effet, Judith Revel nous fournit une approche selon laquelle on peut entendre la « *biopolitique* » comme « *la manière dont le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population : la biopolitique – à travers des bio-pouvoirs locaux – s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité, etc. dans la mesure où ils sont devenus des enjeux politiques.* »³⁵⁹

On voit bien qu'à partir de là, Foucault nous met en alerte, il insiste véritablement sur le fait que le pouvoir ne se contente plus de gérer les comportements, mais qu'à travers les nombreux mécanismes qu'il met en place, il contrôle désormais notre existence en lui imposant un sens qui garantit davantage son hégémonie. Et comme le dit clairement Foucault : « *Il faudrait parler de "biopolitique" pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et du fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine.* »³⁶⁰ Le pouvoir s'intéresse désormais au contrôle de la vie elle-même.

Ici, il n'est plus simplement question de s'intéresser uniquement au sujet, à l'homme, mais on s'intéresse à l'espèce, et d'un point de vue historique cela a eu des conséquences très dramatiques allant bien évidemment jusqu'au génocide, l'anéantissement de l'indésirable. Foucault considère que « *si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes [...] c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de la population.* »³⁶¹

Foucault tente de mettre en évidence la fonction de mort et d'anéantissement qui surgit avec la pratique de la biopolitique. Et en plus de sa fonction génocidaire, la biopolitique en tant que gestion de la vie et de l'espèce repose fondamentalement sur des principes racistes. La biopolitique établit en réalité les critères de races, elle sélectionne et met tout en œuvre pour la conservation et la reproduction de la race souhaitée, celle qui convient au pouvoir et au système disciplinaire mis en place par ce dernier. En fait, l'analyse foucauldienne nous amène dans une certaine mesure à comprendre qu'au fond le racisme « *assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même en tant que l'on est membre d'une race ou d'une population.* »³⁶²

En gros, le biopouvoir ou la biopolitique légitime toute forme de racisme et Foucault se réfère beaucoup au cas du nazisme pour tenter de nous expliquer le danger et la nocivité que la biopolitique représente pour l'humanité. Dans sa volonté de contrôler la vie ou l'existence humaine, la biopolitique a permis aux allemands partisans du nazisme de concevoir une manière redoutable, efficace et cruelle pour parvenir à une société disciplinaire constituée d'une race pure, forte et

³⁵⁹ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p21.

³⁶⁰ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op.cit., p188.

³⁶¹ Ibid., p180.

³⁶² Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, 1997, p229.

intelligente, largement au-dessus de la simple humanité que les autres se contentent de préserver dans sa médiocrité. Pour clairement comprendre la critique que Foucault adresse à la pratique du bio-pouvoir dans son rapport consubstantiel au racisme et à l'eugénisme chez les nazis, lisons très attentivement le texte qui suit :

« Le nazisme a fait du racisme et de l'eugénisme les moteurs de son bio-pouvoir. L'ennemi n'est plus considéré comme un adversaire de bataille mais comme une maladie qui opère au niveau biologique. Les juifs mettent la race en péril et menacent sa pureté ; ils sont assimilés à des "virus" agissant au niveau du corps politique, qu'il faut soigner par la purge qui prendra la forme de l'extermination délibérée. Parallèlement, l'eugénisme est la quête de la production d'un individu idéal, en l'espèce l'Aryen, considéré comme le "normal" absolu, un être biologiquement pur et de ce fait supérieur à tous les autres, relégués dans le champ de l'anormalité. Les persécutions contre les homosexuels se font au nom d'une perpétuité de la race qu'ils mettent en danger par leur sexualité contre nature ; les handicapés ou les fous sont rejetés ou massacrés, leur anormalité entrant en conflit avec les exigences de production de la société qu'ils ralentissent ... Génocides et exterminations deviennent des réflexes de survie d'une population, d'une race dont l'existence biologique est menacée à la fois de l'intérieur et de l'extérieur.³⁶³ »

Ce texte nous permet de comprendre les mises en garde de Foucault à propos des déviations et des dangers de la biopolitique qui exerce un pouvoir sur la vie de l'homme, non plus uniquement au niveau de son comportement, mais elle met en place un pouvoir qui va jusqu'au contrôle génétique. Avec la biopolitique, le pouvoir dispose d'un ensemble de mécanismes qui lui permet de rechercher et de créer le type de race qu'il souhaite gouverner avec aisance selon sa convenance.

La biopolitique et l'anatomo-politique sont des systèmes qui établissent le mépris de l'autre, mais la première se distingue de la seconde dans la mesure où la vie elle-même devient un enjeu politique. Ainsi, « alors que la discipline se donnait comme anatomo-politique des corps et s'appliquait essentiellement aux individus, la biopolitique représente donc cette grande "médecine sociale" qui s'applique à la population afin d'en gouverner la vie.³⁶⁴ »

2.5. La crise des sociétés disciplinaires

On l'aura bien compris chez Foucault depuis l'entame de nos recherches, en réalité ce dernier estime que l'histoire évolue par rupture, de façon discontinue. Ce phénomène est également observable en ce qui concerne l'évolution de nos sociétés.

En effet, selon l'analyse de Foucault, même les sociétés disciplinaires évoluent par rupture, cela signifie que le pouvoir qu'elles mettent en place n'est pas immuable, et comme par nécessité, la population finit toujours par se rebeller, s'affirmer, ce qui fragilise très souvent l'influence des disciplines sur les individus, et on assiste alors à la crise des sociétés disciplinaires.

Nous avons vu avec Foucault que l'objectif que recherche le pouvoir réside essentiellement dans la quête permanente de techniques et de mécanismes de surveillance et de gestion des

³⁶³ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p113-114.

³⁶⁴ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p23.

comportements mais aussi des existences (la vie) des populations, de telle sorte qu'ils demeurent dans schèmes de normalité préétablis par la société. Le propre des sociétés disciplinaires consiste donc dans la production de corps dociles nécessaires au maintien de l'ordre.

Mais, inéluctablement il arrive ce moment particulier où même soumis à la discipline le sujet revendique son autonomie. Même les anciennes colonies soumises à l'impérialisme occidental ont fini par revendiquer leur indépendance. Et actuellement, avec le libéralisme économique qui ne cesse de se renforcer avec le phénomène que l'on désigne comme *la mondialisation*, les sociétés disciplinaires perdent peu à peu leur pouvoir sur l'individu. L'autonomie du sujet s'accroît, s'affirme et se révolte contre l'oppression des disciplines qui faiblit et semble peu à peu disparaître.

Le libéralisme en général établit le principe du libre-échange entre les individus, mais pour que cette réalité soit effective, l'Etat, le pouvoir, doit en très grande partie renoncer à son attitude autoritaire et accorder plus d'autonomie aux citoyens. On passe ainsi des sociétés disciplinaires aux *Etats minimalistes*, c'est-à-dire des Etats qui accordent plus de liberté dans les rapports intersubjectifs et se contentent simplement de leur rôle d'arbitre. Avec la mondialisation, tout ce que les populations demandent à l'Etat c'est de se cantonner à assurer simplement une forme de concurrence loyale.

Mais, dans sa description des crises inhérentes aux sociétés disciplinaires, Foucault se réfère davantage à l'émergence du néolibéralisme qui en réalité finit par donner naissance à un nouvel « *homo oeconomicus* » capable de rentabiliser son capital humain, nous avons là un sujet souvent individualiste qui contribue à l'enrichissement collectif dans la quête de ses intérêts personnels, et cela s'explique par le concept de la « *main invisible* » qui serait « *une sorte de Dieu providentiel caché grâce auquel nos travaux égoïstes s'harmoniseraient miraculeusement au profit de tous.*³⁶⁵ » .

En un mot, selon Baptiste Jacomino, « *Foucault semble fasciné par les positions néolibérales quand elles prennent le contre-pied de la société disciplinaire et normalisatrice dont la modernité a si souvent rêvé. [...] La philosophie de Foucault est une philosophie de la rupture. L'histoire, nous dit Foucault, ne dessine pas une ligne continue.*³⁶⁶ » Le néolibéralisme dans la continuité du libéralisme classique fournit aux populations les armes et les instruments nécessaires à la réalisation de leurs objectifs personnels indépendamment de ce que la discipline instituée par le pouvoir exige. Les sociétés disciplinaires fléchissent avec le temps, et accordent plus d'autonomie aux individus.

Toutefois, Foucault précise tout de même que le détachement progressif face aux disciplines rendu possible par le néolibéralisme ne signifie pas que l'homme moderne est totalement libre, en réalité, on passe simplement d'une société disciplinaire à une autre. En effet, « *les populations ne sont plus regardées : elles sont regardables si la situation l'exige. Que le contrôle soit moins perceptible ne signifie pas qu'il n'existe plus. [...] Le passage d'un système de société à un autre ne signifie pas pour autant l'abandon complet des procédés antérieurs.*³⁶⁷ » Pour constater cela, il suffit de se rendre par exemple coupable d'un méfait, et l'autorité disciplinaire dépositaire du pouvoir de l'Etat étalera au grand jour l'historique de nos déplacements, de nos transactions bancaires, etc. Et cela prouve bien que la surveillance a seulement changé de pratiques. Elle n'opprime plus directement, mais elle observe absolument tout de façon très minutieuse. Elle garde tout en mémoire afin de mieux sanctionner le moment venu, dans une certaine mesure, au-delà de cette autonomie fragile et limitée que nous ont cédée les

³⁶⁵ Baptiste Jacomino, op.cit., p25.

³⁶⁶ Ibid., p30-31.

³⁶⁷ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p116.

précédentes sociétés disciplinaires, on peut même affirmer sans trop se tromper qu'en réalité, les mécanismes de surveillances et de disciplines se sont renforcés et ont gagné en subtilité et en violence dans le sens où ils sont beaucoup plus redoutables qu'auparavant.

3. L'émergence de l'humanisme foucauldien

Les intentions de Michel Foucault se dévoilent peu à peu, et on constate déjà que malgré l'austérité théorique qu'il manifeste à l'endroit du rationalisme humaniste de Kant, le philosophe français affiche progressivement un visage qui ne reflète pas les prétentions initiales qu'il annonçait dans sa déconstruction de l'humanisme. En effet, on se rend compte que nous avons davantage affaire à un penseur qui à son tour défend tout de qui relève de la dignité humaine. Derrière sa critique de l'humanisme, Foucault nous dévoile sa propre conception de l'homme qui ne se limite plus à la seule rationalité de ce dernier. Nous pensons qu'au fond, Foucault veut simplement que l'on considère l'homme pour ce qu'il est et non pour ce qu'il devrait être. Et par là, se décline peu à peu, une pensée critique foncièrement humaniste qui nous invite à repenser la condition humaine autrement. Mais, pour parfaitement illustrer nos propos, réexaminons attentivement les principes fondamentaux du foucauldisme.

3.1. Autour de la « mort de l'homme » : réhabilitation d'une pensée souvent incomprise.

Comme nous l'avons établi précédemment dans la partie consacrée à l'analyse des fondements antihumanistes de la pensée foucauldienne dans son ensemble, il ressort généralement que Foucault peut et doit même pour certains, être considéré simplement comme un antihumaniste radical.

En effet, l'hostilité et le rejet systématique qu'il manifeste à l'endroit de l'« *homme* », cet être qui séduit tant les humanistes, nous amènent à le considérer comme un ennemi véritable de l'humanité. Ses adversaires, ses détracteurs et même ses lecteurs occasionnels ou assidus voient d'emblée dans la théorisation et la prédication de la disparition inéluctable de *l'homme* la ferme conviction antihumaniste de la pensée foucauldienne. Mais, en réalité, avons-nous réellement compris les intentions et les implications profondes contenues dans cette théorie de la « *mort de l'homme* » ? Que recherchait-il vraiment à travers cette prédication forte et parfois choquante pour les amoureux inconditionnels de l'homme ?

Il est normal que cette théorie ait engendré toutes les polémiques qui lui sont inhérentes car elle apparaît au moment où il était impératif de rendre les hommes beaucoup plus humains, surtout que cette théorie apparaît dans *Les Mots et les choses* paru en 1966, c'est-à-dire après les deux grandes guerres et les instabilités sociales qui en résultent. C'est donc au cours d'une période très sensible, où les hommes de sciences, de lettres et de cultures, les intellectuels en un mot, recherchaient comment il était possible de raviver la flamme de l'humanisme, symbole de notre amour pour

l'homme, afin de bâtir des sociétés modernes davantage soucieuses de la condition humaine. Mais, contre cette tendance, Foucault annonce la mort de l'homme.

Il était normal de voir dans cette démarche foucauldienne une attaque frontale et pleinement assumée contre les philosophies humanistes, mais en fait, ce n'était pas vraiment le cas car « *il s'agissait en réalité de comprendre comment se constituait à partir du XVIIe siècle, au sein des discours scientifiques, un objet nouveau : "l'homme"*.³⁶⁸ »

Foucault récuse simplement cette nouvelle approche de l'homme qui l'investit d'un pouvoir et de capacités dont il ne dispose pas. Il n'est absolument pas comme Kant le pense, l'organisateur du spectacle du monde ainsi que celui du savoir. Il estime que nous avons pendant beaucoup trop longtemps été aveuglés et trompés par cet *homme récent* qui semble se distinguer d'ailleurs de ce qu'est un véritable être humain selon Foucault car nous avons oublié cette période historique où il existait simplement le monde, son ordre, les êtres humains, mais pas l'homme.³⁶⁹

En réalité, ce que Foucault veut d'abord nous expliquer à travers le concept de la *mort de l'homme*, c'est que « *le sens du mot "homme" que nous utilisons aujourd'hui n'est pas celui d'"être humain"*.³⁷⁰ » Il y a une nuance entre l'homme des humanistes et l'homme tel qu'il est vraiment dans sa nature la plus essentielle. Les humanistes ont presque procédé à une déification de l'homme, or il n'est pas un dieu organisateur du monde, il est simplement une infime composante de celui-ci.

En fait, avec Foucault, il faut comprendre que la disparition de l'homme n'est pas un antihumanisme rigoriste, mais une nécessité car il nous explique que « *de nos jours, on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser*.³⁷¹ » L'homme doit disparaître pour laisser place à une renaissance de la pensée scientifique et philosophie.

Comme nous ne le fait remarquer Didier Ottaviani, cette idée de la *mort de l'homme* n'a été que partiellement comprise, voire pas du tout.

Selon lui, « *Qu'elle soit formulée par Nietzsche ou par Foucault, cette annonce de la mort de l'homme a souvent été mal comprise, en ce qu'elle semblait porter avec elle la fin de tous les humanismes. Pourtant, grâce à « la mort de l'homme », « l'humain » pourra être envisagé dans sa richesse sans être restreint aux exigences de la catégorie « homme » à laquelle on a tenté de le réduire*.³⁷² » Une fois de plus, on constate que c'est bien le réductionnisme qui s'opère autour de ce qu'est l'homme et ce qu'il devrait être que Foucault récuse. S'il nous donne à voir l'homme comme la cible à abattre ou à combattre, il faut comprendre que ce n'est pas à l'humanité elle-même qu'il s'en prend. Il dénonce la nature dénaturée de l'homme, cette nature illusoire construite de toute pièce qui finalement correspond à autre chose que l'homme en tant qu'être humain.

La « *mort de l'homme* » chez Foucault consiste simplement à écarter sinon déconstruire l'idée de « *l'homme* » qu'entretiennent les grandes philosophies humanistes qui en font un demiurge, un être

³⁶⁸ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p59.

³⁶⁹ Michel Foucault, Les Mots et les choses, op.cit., p332-333.

³⁷⁰ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p61.

³⁷¹ Michel Foucault, « *Qui êtes-vous Professeur Foucault* » (1967), *Dits et écrits*, I, op.cit., p608.

³⁷² Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p65.

presque parfait, ou du moins qui aspire inconditionnellement à la perfection et à partir de qui tout prend sens, pour effectuer un retour à ce qui est réellement fondamental, c'est-à-dire l'être humain pour ce qu'il est en lui-même, avec ses qualités et ses défauts, en tenant compte de sa singularité.

L'homme des humanistes engendre une dichotomie par rapport au degré d'humanité, en instituant le normal, il permet la détection et le rejet des anormaux qui en quelque sorte sont exclus de l'humanité. L'idée d'homme, telle que conceptualisée par les humanistes ne prendre pas en compte tous les êtres humains, elle ne concerne que les hommes normaux.

Foucault critique donc le fait qu'avec l'humanisme classique nous avons deux grands pôles d'humanité qui s'opposent, dans la mesure où on détecte aisément « *une humanité bestiale, limitée à ses simples passions, et à l'autre extrême des individus dont la rationalité intellectuelle achevée permettrait de les caractériser comme « quasi-divins ».*³⁷³ Il y a donc d'un côté les anges ou les dieux et de l'autre les démons et laissés-pour-compte. C'est justement contre cet état de fait que Foucault s'insurge et c'est dans ce rapport qu'il s'affirme lui-même comme un antihumaniste.

Mais, il faut tout de même préciser que Foucault ne rejette aucunement en bloc tout ce qui relève de la pensée humaniste car il sait qu'il y a du bon dans les philosophies humanistes, il souhaite simplement procéder à un réaménagement de la conception humaniste de l'homme. En réalité, « *il s'agit simplement d'une critique de ce qui a été compris sous cette notion dans le but de faire place à un nouvel humanisme, débarrassé de deux croyances : celle qui fondait l'homme en Dieu, caractéristique de l'humanisme de la renaissance, et celle qui le fondait sur un cogito réflexif libre, caractéristique de l'existentialisme athée.*³⁷⁴ »

En réalité, c'est une humanisation de l'humanisme lui-même que Foucault nous propose à travers *la mort de l'homme*. Afin de contrer les exclusions mises en place par les conceptions humanistes de l'homme, il est nécessaire que ce dernier disparaisse et cède sa place à l'être humain. Nous devons davantage nous intéresser à l'humain plutôt qu'à l'« *homme* » car il ne reflète pas ce qu'il y a de plus commun en nous, à savoir notre humanité. Il suffit d'un manque, d'une anomalie physique, biologique, génétique et psychologique pour être exclu de l'humanité. Foucault ne rejette pas l'idéal de perfectionnement de l'humain, mais c'est surtout les déviations de l'humanité instituées par les grandes philosophies humanistes qu'il condamne et souhaite réformer.

La mort de l'homme, contrairement à ce que l'on pourrait penser, part bien d'une intention bienveillante à l'égard de tous les êtres humains. Il faut donc repenser l'homme et par extension l'humanisme autrement. En somme, « *Être humaniste, ce serait plutôt affirmer, comme le fait Foucault, qu'il n'y pas d'homme en général mais plutôt une multitude de "modes d'être" de l'humain, tous divers, sans modèle dominant, à partir duquel tous les autres seraient pensables. Cet humanisme encore à venir, dont Foucault ne trace que l'ébauche, ne pourra naître que dans le "vide de l'homme disparu".*³⁷⁵ »

C'est la raison pour laquelle **Beatrice Han-Pile** finira par établir un rapport de proximité entre la pensée foucauldienne et l'humanisme classique lorsqu'elle soutient qu'en définitive « *Such closeness reinforces the suggestion that there may be much more of a common ground than is usually thought – and this time not just in terms of the values upheld but also of conceptual content – between Foucault's mature views and at least some forms of humanism.*³⁷⁶ » (passage dont la traduction littérale donne ceci : *Une telle proximité renforce*

³⁷³ Ibid., p66.

³⁷⁴ Ibid., p67.

³⁷⁵ Ibid., p68-69.

³⁷⁶ Beatrice Han-Pile, (2010). *The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism*. 10.1002/9781444320091.ch6, p139.

davantage l'idée qu'il peut y avoir beaucoup plus de points communs qu'on ne le pense habituellement - et cette fois non seulement en termes de valeurs défendues mais aussi en termes de contenus conceptuels – entre les appréhensions d'un Foucault beaucoup plus mature et leur correspondance avec certains principes inhérents à l'humanisme.) Ce passage nous montre bien que la pensée foucauldienne a bien évolué au fil du temps, allant d'un rejet systématique du sujet transcendantal vers l'amour de l'homme en raison de tout ce qu'il représente en lui-même.

3.2. De la mort de l'homme à la critique du « sujet » : comment devenir libre dans les « structures » ?

S'inscrivant dans la même logique que « *la mort de l'homme* », la critique foucauldienne du *sujet* s'attaque essentiellement à la conception traditionnelle que la métaphysique en fait, notamment avec Descartes à partir du cogito.

Dans l'*Archéologie du savoir*, on voit bien que Foucault s'inscrit véritablement contre cette conception philosophique qui conçoit et réduit le sujet, dans le domaine de la connaissance bien sûr, à un être créateur et organisateur du savoir. Ainsi, Foucault considère que le sujet ne dispose pas forcément de toutes ces capacités impressionnantes qu'on lui attribue.

Il tente de briser cette image du sujet constitué comme point de départ de toutes les connaissances et de tous les discours scientifiques. En fait, « *ce qui est critiqué ici est la capacité du sujet d'être l'unité fondamentale à partir de laquelle se produisent le discours, comme si le « je parle » n'était que la manifestation extérieure d'une intériorité définie comme le « je pense ».*³⁷⁷ »

Nous savons que Kant à l'instar de Descartes, fait du sujet cet élément à partir duquel toute connaissance et tout discours scientifique est établi. Kant va même plus loin en affirmant que la capacité que la raison confère à l'homme lui permet de devenir le moteur du processus historique et de l'évolution de la société. Bien entendu, Foucault ne voit pas les choses de cette manière et critique cet orgueil, ce narcissisme du sujet, cette surévaluation des capacités humaines qui n'ont aucune réalité concrète, car il estime que l'homme n'engendre pas la société, mais que c'est plutôt l'inverse qu'il faut considérer.

A ce titre, rappelons brièvement que Foucault, contrairement au courant existentialiste qui connaissait beaucoup de succès en son temps et qui faisait de la liberté l'essence du sujet (on pense bien sûr à l'existentialisme de Jean Paul Sartre), considérait en fait que c'est le *système* ou la structure, c'est-à-dire les normes morales, les traditions, le langage, la culture, etc. qui fait du sujet ce qu'il est ou sera plus tard. Il développe un peu l'idée d'un déterminisme social qui a fait en sorte qu'on le classe dans la catégorie des penseurs structuralistes.

En fait, le cadre dans lequel la liberté et la raison humaine vont se déployer est déjà prédéterminé, dès son arrivée au monde, le sujet est déjà pris dans un vaste engrenage dont il n'a pas forcément

³⁷⁷ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p121.

conscience et dont il devient lui-même un rouage contribuant à la mécanique du système. Ce qui préexiste a un impact sur nous. Quelque part nous sommes simplement le résultat de ce qui existe avant nous.

Foucault met donc en avant cette « *évanescence du sujet devenu suspect en se prétendant capable de maîtriser son destin : les tréfonds de mon inconscient ou les rapports sociaux que j'ai intégrés au travers de mon éducation relèvent de mon « moi » mais non de ma subjectivité consciente.*³⁷⁸ » Ce sujet fondateur du savoir et capable des prouesses dignes des dieux n'existe pas. Il est déjà lui-même un produit de la société sur laquelle il n'a finalement pas un impact majeur. Foucault nous montre que le sujet kantien et cartésien n'est pas nécessairement l'auteur incontestable des discours et des énoncés qu'il prononce, en parlant et en formulant des théories, il extériorise simplement des choses qui sont inconsciemment et profondément ancrées en lui. Les discours du sujet ne se construisent pas de façon *ex nihilo*, il part bien d'un support qui lui préexiste ou qui lui est antérieur.

Toutefois, il nous faut bien préciser au regard de ce qui précède que Foucault n'a aucunement l'intention d'engendrer en nous une conception fataliste ou pessimiste de l'existence humaine, à travers cette critique du sujet il nous donne matière à repenser celui-ci à partir de sa place réelle dans le monde.

Même si de façon aisée on parvient à comprendre que « *la pensée de Foucault se présente dès le départ comme une critique radicale du sujet tel qu'il est entendu par la philosophie « de Descartes à Sartre », c'est-à-dire comme conscience solipsiste et a-historique, auto-constitué et absolument libre*³⁷⁹ », il n'en demeure pas moins qu'en réalité « *le rejet du sujet tel qu'il pouvait être entendu dans la tradition cartésienne ne signifie pas son éradication. Mais il impose de le repenser. Si nous lions ces analyses à celles des sociétés disciplinaires, nous comprenons alors que les individus ne sont pas des sujets existants sur lesquels viendraient s'articuler des disciplines, mais au contraire que les disciplines ont pour rôle de produire – le pouvoir étant toujours producteur – des sujets normaux, d'assujettir les individus. Bon nombre des discours que nous proférons ne sont pas les nôtres mais ceux des institutions ou de la société à laquelle nous appartenons, ils sont l'expression d'un ensemble de codes et de règles que chacun répercute comme s'il en était l'auteur, alors qu'ils proviennent en réalité du "dehors".*³⁸⁰ »

A travers le rejet du *sujet kantien*, Foucault veut qu'on repense nos différents modes de subjectivation, qu'on envisage comment il nous est possible de devenir des sujets autrement. Il nous faut d'abord prendre conscience de ce que nous sommes réellement et de ce qu'il nous est possible de réaliser comme objectif en tant que sujet, homme ou être humain. La critique foucauldienne du sujet ne se constitue pas comme l'apôtre du désespoir, elle donne une autre conception du sujet qui prend acte de sa condition naturelle en tant qu'homme. *Il y a véritablement dans cette démarche foucauldienne une réelle volonté humaniste qui donne simplement une approche davantage réaliste du sujet.*

Pour finir, il convient de dire que le « *système* » ou la structure chez Foucault n'est aucunement liberticide. Le système est bien une réalité, mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, dans son rapport d'opposition à l'idée de liberté chez les existentialistes, il est le point de départ à partir duquel le sujet se construit librement. C'est à partir d'un ensemble d'éléments extérieurs qu'il façonne peu à peu son identité. L'existence du système n'implique pas en soi l'absence totale de

³⁷⁸ Ibid., p122.

³⁷⁹ Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, op.cit., p100.

³⁸⁰ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p123.

liberté, car affirmer que le sujet est le produit de la société, des disciplines, de l'éducation, etc. ne signifie pas pour Foucault que la liberté devient inopérante, dans le sens où il s'agirait en fait d'un concept vide et illusoire, purement théorique. C'est plutôt le contraire, car en effet, « *L'existence de normes sociales ou éthiques n'exclut pas une liberté pratique : l'individu reste maître de ses actions et dispose d'un vaste champ d'interprétation de la règle pour affirmer ses différences et sa singularité. Et plutôt que d'utiliser le substantif « sujet » qui risquerait de faire croire à l'existence d'une essence, d'une substance cachée qui se manifesterait dans les actions individuelles, il est préférable d'utiliser une forme verbale et parler de « subjectivation », conçue comme un « processus », une constitution progressive et perpétuelle de ce « sujet » qui n'est en rien un fondement stable et assuré de la connaissance, comme il pouvait l'être chez Descartes.*³⁸¹ »

3.3. Le souci de soi : éclosion d'une morale humaniste foucauldienne

L'expression très souvent récurrente qui ressort lorsque l'on tente d'établir ou de démontrer que la pensée foucauldienne porte en quelque sorte en elle les germes d'un nouvel humanisme, c'est le « *Souci de soi* », un concept très important pour Foucault, que nous allons dès à présent analyser.

En effet, le *souci de soi*, *epimeleia heautou* (en grec) ou *cura sui* (en latin), fait référence à toutes les pratiques qui participent au gouvernement de soi, à la conduite et à la maîtrise du corps et de la volonté. Cette expression ou cette théorie tire sans doute sa source du *Premier Alcibiade* (*Alcibiade majeur*), dialogue qui confronte Socrate au très jeune **Alcibiade** qui envisage se lancer dans une carrière politique sans véritablement être préparé à cette fonction distinguée. Socrate lui fera d'ailleurs remarquer qu'il lui faut encore apprendre plusieurs choses, dont ce qu'est le juste, ce qui est utile pour soi et pour le bien commun, etc. Alcibiade ne dispose pas des connaissances nécessaires pour gouverner correctement les autres. Et Socrate, pour éventuellement combler les défauts et les lacunes d'Alcibiade revient aux fondamentaux, à la première chose qu'il faut savoir avant de se mettre en quête de vérités extérieures, le « *connais-toi toi-même* », car il est indispensable de se connaître soi-même avant de prétendre vouloir connaître les affaires d'autrui. La connaissance de soi, en tant que connaissance de sa réalité, de ses affects, de son âme, est ainsi établie par Socrate comme une propédeutique à la gouvernance de soi et des autres.

Foucault va donc beaucoup s'inspirer des théories morales, éthiques et politiques relatives à la Grèce Antique pour façonner sa conception du souci de soi qui n'est pas un projet de connaissance au sens strict du terme mais davantage une manière de gouverner sa vie, d'en faire un objet de *tekhné*, une œuvre d'art.³⁸²

Nos sociétés modernes ont une appréhension négative de toute attitude qui relève du souci de soi, car elle sera perçue comme une volonté de se détacher des autres, une volonté d'affirmer son caractère individualiste sans se soucier des autres. Ainsi, nos sociétés actuelles conçoivent le souci de soi comme le rejet pur et simple de la collectivité. Se soucier de soi, revient alors à penser

³⁸¹ Ibid., p128.

³⁸² Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p96.

uniquement à soi-même, à s'investir dans la quête d'intérêts particuliers, en somme, se soucier de soi revient à être égoïste et individualiste, ce qui est très mal perçu par les autres.

Toutefois, il s'agit d'une conception erronée du souci de soi. Penser à soi et pour soi avant de penser aux autres ne signifie pas qu'on les rejette et c'est précisément cette nuance que Foucault veut établir. Le sujet parfois est malheureux, aliéné car il a oublié l'essentiel à cause du travail psychologique que les grandes philosophies moralistes et moralisantes ont effectué en lui. On lui a fait croire qu'il faut avant tout et toujours commencer par penser aux autres avant de penser à soi-même, car la collectivité, l'humanité passe en premier. Il doit donc, au nom de principes moraux humanistes, s'ignorer lui-même. Ce qui renverse le paradigme établi par Socrate qui dans sa philosophie commence par l'intérêt que le sujet doit porter sur lui-même. Il devait d'abord s'occuper de lui-même, perfectionner son être, accéder à la connaissance de son âme avant de s'intéresser aux autres. Les anciens avaient compris que le sujet passe avant la collectivité car « *dans la tradition antique, l'attention que l'on porte à soi ne relève pas d'une attitude esthétique mais bien d'une quête éthique du soi, et le « souci de soi » n'est en rien une pratique solitaire de l'individu.*³⁸³ »

La critique du rejet de l'autre à travers la pratique du souci de soi est donc infondée dans la mesure où historiquement il nous est parfaitement possible de constater que « *Dans l'Antiquité classique, le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres : il implique au contraire des rapports complexes avec les autres parce qu'il est important, pour l'homme libre, d'inclure dans sa « bonne conduite » une juste manière de gouverner sa femme, ses enfants ou sa maison. L'éthos du souci de soi est donc également un art de gouverner les autres, et c'est pour cela qu'il est essentiel de savoir prendre soin de soi pour pouvoir bien gouverner la cité.*³⁸⁴ »

Chez Foucault, le souci de soi n'est donc pas synonyme d'absence d'altruisme ou de collectivisme car il faut comprendre qu'« *il ne peut se pratiquer qu'à l'intérieur du groupe, et du groupe dans sa distinction.*³⁸⁵ » Le souci de soi chez Foucault n'est pas l'acte par lequel le sujet s'isole de tout. C'est davantage un procédé qui par la méditation et l'introspection invite le sujet à la découverte de soi-même. C'est une démarche qui permet au sujet d'accéder à sa propre vérité, celle de son être soi. Et les Grecs l'avaient parfaitement compris. En réalité, en ce qui concerne ce rapport de soi à soi-même dans la démarche foucauldienne, il nous faut comprendre de façon précise que « *Le « souci de soi » apparaît tout d'abord comme un soin perpétuel qui nous suit tout au long de notre existence, une activité qui ne peut pas être laissée de côté et qui relève de notre « forme de vie ». Il a une fonction « critique » tout d'abord, parce qu'il nous invite à « désapprendre », à rejeter les fausses opinions ou les mauvaises habitudes que peuvent nous avoir léguées nos parents ou nos maîtres.*³⁸⁶ »

Ainsi, un peu à la manière de Descartes, le souci de soi nous invite donc à faire table rase de tout ce qui nous a été transmis et enseigné par nos parents, nos éducateurs et même la société elle-même, afin de se construire une identité voulu qui sera en accord avec nous-même, que l'on pourra assumer, et qui nous permettra non seulement d'être autonome mais aussi d'être plus humain.

Le *souci de soi* épure le sujet de tout ce qui empoisonne son être intérieurement, c'est-à-dire tout ce qui entrave l'expression de sa liberté et fait obstacle à son bonheur. C'est donc une manière de soigner son âme, et d'ailleurs Foucault insiste beaucoup sur cet aspect curatif du souci de soi

³⁸³ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p131.

³⁸⁴ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, p97-98.

³⁸⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, p114.

³⁸⁶ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p132.

lorsqu'il dit « *Mais surtout cette culture de soi a une fonction curative et thérapeutique. Elle est beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique*³⁸⁷. » Il s'agit véritablement « *d'un soin de l'âme qui ne peut être réalisé qu'au sein d'une communauté, car le rapport authentique à soi ne peut se produire sans l'intervention d'un autre individu.*³⁸⁸ » C'est donc une erreur de penser que le souci de soi pose les bases d'une morale égoïste qui s'inscrit dans le rejet des autres, car pour Foucault, tout comme Aristote l'avait déjà établi, l'homme ne peut totalement se couper des autres. C'est en société, au sein d'une communauté qu'il développe ses dispositions naturelles. Seuls les surhommes ou les dieux sont capables de vivre isolés de tout, ce n'est pas le cas pour l'homme. Il ne faut donc pas voir dans le souci de soi l'intention d'engendrer des sujets individualistes, encore qu'en lui-même, l'individualisme n'est pas mauvais dans la mesure où il ne s'oppose pas à l'altruisme mais plutôt au collectivisme nous disait déjà **Karl Popper** dans *La société ouverte et ses ennemis*. Mais, contrairement à ce que l'on peut penser, chez Foucault le rapport à autrui est fondamental et nécessaire.

Il faut également préciser que le souci de soi, inspiré par les grecs, ne s'inscrit pas forcément dans le renoncement à soi. En effet, les grandes philosophies morales depuis l'Antiquité sont majoritairement eudémonistes car elles préconisent des privations parfois un peu excessives pour le bien-être du sujet. En ce sens, on parle de morales ascétiques, car pour accéder au bonheur elles renoncent aux richesses, au pouvoir, pour se concentrer sur le bien-être de l'âme. Même s'il ne s'agit pas d'une attitude ascétique, pour Foucault à travers le souci de soi, il n'est pas question pour le sujet de satisfaire tous nos désirs, encore moins de s'imposer des principes abstraits de privation qui seraient potentiellement des sources de souffrances. Pour lui, « *il s'agissait de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur que l'on prend de soi à soi.*³⁸⁹ » Le souci de soi ne fait donc pas référence à un ensemble de pratiques strictes dont l'objectif est de libérer l'esprit tout en négligeant tout ce qui relève du commerce du corps au nom d'un hypothétique et prétendu perfectionnement spirituel et moral du sujet, qui au final se révèlent davantage déshumanisantes et sources de malheurs dans la mesure où toutes ces privations ne font pas de nous des hommes heureux. Il faut partir du principe que l'homme est à la fois corps et esprit (ou âme), il ne faut négliger aucune de ces facettes qui constituent ensemble sa réalité complète.

Le souci de soi a pour but de mettre le sujet en rapport avec lui-même sans intervention extérieure. Le sujet doit se confronter à sa vérité. L'objectif n'est pas de faire du sujet un individu extraordinaire capable de tout résoudre par sa raison. Foucault rappelle à ce titre que la sagesse acquise par la pratique du souci de soi n'exprime en rien la prétention ou la volonté de faire de l'homme un être parfait. Le souci de soi nous prépare à affronter les différentes situations auxquelles nous serons confrontés tout au long de notre existence. Ainsi, le but du sage « *n'est pas de se surpasser, mais de se donner les moyens de résister aux événements qui pourraient se produire durant sa vie. Pour l'athlète comme pour le sage, cette préparation, la **paraskeuê**, consiste en un ensemble de discours : [...] Mais pour que ces discours aient une réelle efficacité, il faut qu'ils soient en permanence présents dans leur esprit, afin qu'il puisse les utiliser en cas de besoin.*³⁹⁰ » Foucault n'a donc pas la prétention de mettre en place une morale du perfectionnement de l'individu afin d'aboutir au sujet idéal, sa morale s'inscrit beaucoup plus dans l'acceptation de soi et l'établissement d'un style de vie en accord avec ce que nous

³⁸⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p152.

³⁸⁸ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p133.

³⁸⁹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p305.

³⁹⁰ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p133.

sommes, c'est-à-dire des êtres humains et non des « *hommes* » au sens kantien et cartésien. Le souci de soi permet simplement d'accéder à sa propre vérité, de comprendre le monde, la société au sein de laquelle nous vivons avec les réalités que cela implique, aussi il permet de penser les rapports à autrui.

Aucune morale humaniste ne doit nous empêcher d'aspirer au bonheur, car c'est dans la nature de l'homme de rechercher activement ce qui pourrait contribuer à la réalisation d'une vie heureuse. Nous devons tout mettre en œuvre pour mener une existence en accord avec notre nature, le sujet ne doit pas s'imposer des règles qui ne prennent pas en compte la réalité de son être en tant qu'homme. Il faut certes contrôler nos pulsions et gérer nos désirs, mais les ignorer totalement dans l'espoir de parvenir à une paix de l'âme, l'ataraxie, est une erreur. On en tire plus de souffrances que de satisfaction.

Pour finir, le souci de soi dans sa pratique quotidienne doit nous amener à envisager une approche de l'inéluctabilité de notre mort. Pour le sujet, accéder à sa propre vérité c'est aussi comprendre et accepter que nous sommes des êtres pour la mort, car notre existence s'inscrit dans une temporalité limitée. Pour Foucault, « *Au sommet de tous ces exercices, on retrouve la fameuse **melete thanatou** – méditation ou plutôt exercice de la mort. Elle ne consiste pas en effet en un simple rappel, même insistant, qu'on est destiné à mourir. Elle est une manière de rendre la mort actuelle dans nos vies.*³⁹¹ »

A ce propos, Montaigne affirmait déjà que « *philosopher, c'est apprendre à mourir.* » Il ne s'agit pas d'un appel au pessimisme ou au fatalisme, mais simplement un rappel par rapport à l'urgence de profiter pleinement de sa vie, sans pour autant se donner aux excès les plus futiles. La pratique du souci de soi ne peut ignorer ou mettre de côté l'imminence de notre mort. En réalité, « *cette ultime exercice conduit à une vie où chaque jour est considéré comme le dernier, mais différemment du célèbre *carpe diem* d'Horace, « cueille le jour », parfois interprété comme une invitation à l'insouciance, à la vie au jour le jour. L'exercice de réflexion sur la mort vise à penser mes actions comme si j'étais sur le point de mourir, afin d'effectuer un retour sur soi, sur la vie que j'ai menée, et sur la valeur de l'action que je vais réaliser à l'aune de la mort.*³⁹² »

Le sage ne doit donc pas faire fi de sa condition de mortel. Par la pratique du souci de soi on parvient à intégrer la mort comme quelque chose qui peut nous surprendre à tout moment. Il importe donc de tout mettre en œuvre afin de partir sans regret avec le sentiment d'une vie bien remplie marquée par des instants inoubliables. L'exercice préparatoire de la mort a ainsi pour intention de nous libérer de cette angoisse existentielle relative aux réalités de l'Hadès. Il nous faut comprendre que vivre c'est continuellement mourir un peu chaque jour.

A ce niveau, on dire que ce que Foucault retient essentiellement des enseignements de la Grèce Antique en ce qui concerne notre appréhension de la mort, c'est qu' « *en intégrant au sein de notre vie la dimension de la mort, nous sommes conduits à nous focaliser sur ce qui est réellement essentiel pour le « moi » ; nous découvrons qui nous sommes réellement et quel sens nous voulons donner à notre vie ; nous nous soucions de ce que nous sommes et non de ce que nous possédons ou de ce que l'on pense de nous ; en un mot, nous nous **subjectivons.***³⁹³ »

³⁹¹ Michel Foucault, *Résumé des cours*, op.cit., p164.

³⁹² Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p136.

³⁹³ Ibid., p137.

Le souci de soi est donc une esthétique de l'existence humaine qui permet réellement au sujet de comprendre la réalité de son être pour ainsi au sein de sa communauté, mener une existence heureuse en tant qu'homme, non pas entendu comme cette chimère que les humanistes recherchent en vain, mais comme un être humain, conscient de sa singularité et prêt à assumer sa différence sans culpabiliser ou se sentir rejeter.

3.4. De la gouvernementalité au gouvernement de soi

Dans la partie consacrée à la démonstration d'une inspiration kantienne qui serait un peu au fondement de la pensée foucauldienne, nous avons bien abordé la question de la *gouvernementalité* qui pouvait s'entendre comme l'ensemble des mécanismes mis en place par le pouvoir dans l'optique de gouverner la conscience du sujet, d'orienter sa volonté, sans qu'il ne s'en aperçoive.

Le concept de gouvernementalité chez Foucault met en lumière l'état de passivité dans le lequel se trouve le sujet qui entretient finalement la douce illusion du libre arbitre. Mais, à présent il sera question de voir comment à partir du souci de soi on devient plus réactif face à la gouvernementalité qui finalement cède sa place au gouvernement de soi.

Après nous avoir présenté la gouvernementalité comme « *l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité*³⁹⁴ », Foucault évalue et établit la manière selon laquelle une émancipation du sujet est possible dans ces conditions.

Pour lui, l'Etat ou simplement le pouvoir a toujours tout mis en œuvre afin d'avoir un contrôle permanent sur les libertés individuelles des citoyens. C'est pourquoi il estime qu'en fait « *l'Etat, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples*.³⁹⁵ »

Selon Foucault, il est impératif que le sujet dans ce rapport de gouvernance et de domination silencieuse et subtile, trouve par lui-même le moyen d'accéder à la pratique d'une liberté véritable. Il lui faut envisager une forme de résistance face aux effets du pouvoir. En effet, on ne peut pas totalement échapper au pouvoir, il est partout et agit à tous les niveaux, mais on peut tout de même lui résister, et c'est précisément pourquoi chacun de nous doit comprendre que « *Si je ne peux m'extraire du pouvoir, je peux cependant résister à des formes de gouvernement en opposant d'autres manières de diriger mes actions, car la manière dont je veux me conduire moi-même peut entrer en opposition avec la manière dont d'autres veulent me conduire. Chaque sujet individuel libre est capable de déterminer son champ d'action, ce qu'il veut faire et ne pas faire, ce qui constitue sa subjectivité propre à partir de laquelle il cherche à conduire les autres*.³⁹⁶ » Le sujet doit donc avoir une attitude libre face

³⁹⁴ Michel Foucault, « *La gouvernementalité* », Cours au collège de France, 1977-1978 : « *Sécurité, territoire, population* », 4^e leçon, 1^{er} février 1978, in *DE*, vol.3, texte n°239.

³⁹⁵ *Naissance de la biopolitique*, op.cit., p79.

³⁹⁶ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p140.

à la gouvernementalité qui s'impose à lui. Il n'est pas question d'instiguer une insurrection, mais il s'agit de s'affirmer en tant que sujet libre et de vivre en tant que tel.

Cette attitude libre nous rappelle aussi un concept que nous avons également développé au début de nos investigations, qui n'est autre que l'*attitude critique*, qui renvoie à notre volonté de n'être pas (ou plus) tellement gouverné. Rappelons à ce niveau que Foucault critiquait beaucoup le pouvoir et la forme de gouvernementalité instituée par le christianisme (pouvoir pastoral) et c'est la raison pour laquelle il concevait le gouvernement des hommes de deux manières possibles, à savoir « *premièrement, sous la forme de l'idée et de l'organisation d'un pouvoir de type pastoral, et deuxièmement, sous la forme de la direction de conscience, la direction des âmes.*³⁹⁷ »

Aujourd'hui plus que jamais, même si les sociologues et les philosophes définissent nos sociétés comme étant fondamentalement guidées par l'individualisme possessif, il n'en demeure pas moins que sujet se sent davantage perdu, et se réfugie dans la pratique d'une religion donnée dans le but de trouver la paix intérieure et donner un sens à sa vie. Le pouvoir pastoral se renforce continuellement et avec l'aide de nouvelles technologies il accède à une population plus large. On voit dans les « *représentants officielles de Dieu* », les porteurs de la parole sacrée capables de nous guider dans ce monde qui devient de plus en plus chaotique. On applique le moindre de leurs désirs, le sujet (fidèle) cède une grande partie de ses biens pour espérer davantage être dans les bonnes grâces du divin. Dans ce rapport, il laisse son âme être gouvernée par le pasteur. Cela s'explique simplement parce qu'« *En occident, un tel type de pouvoir, appelé « gouvernement des âmes », a été véhiculé par le modèle chrétien et s'est institutionnalisé dans le pastorat ecclésiastique, fondé sur l'idée d'un Dieu pasteur aimant ses brebis.*³⁹⁸ »

Pour Foucault, il faut rompre avec cette obéissance inconditionnelle, cette soumission aveugle au pouvoir pastoral mais aussi au pouvoir politique en général. La liberté du sujet n'a pas de prix. Il n'est pas question de rejeter grossièrement tout ce qui relève de la Foi, mais si nous recherchons Dieu, cette démarche doit émaner de notre volonté, sans nécessairement se soumettre aveuglément à tout ce que nous dit le pouvoir pastoral. Il est vrai qu'au début nous avons besoin d'un guide et là le pasteur trouve son utilité, tout comme il en est dans les rapports entre le maître et l'élève, mais au bout d'un certain temps, l'élève prend son envol. L'éducation et les enseignements que nous recevons du guide ne doivent pas faire de nous des éternels soumis, ils doivent contribuer au renforcement de notre identité et à l'autosuffisance. C'est pourquoi « *Dans le souci de soi antique, les discours de vérité sont destinés à renforcer l'individu face aux aléas de la vie, de constituer un moi solide et indépendant capable d'y résister. L'obéissance au maître existe certes, mais elle n'est que temporaire, elle fait partie de la préparation et n'est qu'un moyen d'apprendre à se maîtriser soi-même. Ce qui rend à terme inutile la figure du maître.*³⁹⁹ » Or, on voit bien que le pouvoir pastoral nous maintient dans un état de minorité (au sens kantien) perpétuelle car il génère en permanence le besoin de se laisser gouverner. Ainsi, « *Deux modèles, antique et monastique, s'opposent donc, comme deux manières de se subjectiver, l'une renforçant le moi, l'autre le niant. Ou plutôt faudrait-il dire que le souci de soi permet de penser un authentique processus de subjectivation, tandis que l'exagoreusis, relève d'un processus d'assujettissement, de soumission vis-à-vis du maître.*⁴⁰⁰ »

³⁹⁷ *Sécurité, territoire, population*, op.cit., p127-128.

³⁹⁸ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., 141.

³⁹⁹ Ibid., p143.

⁴⁰⁰ Ibid., p144.

Comme nous l'avons dit au début, on constate que nos sociétés s'inspirent beaucoup du modèle de gouvernement monastique pour exercer un pouvoir permanent sur le sujet. Nos sociétés actuelles cherchent « à tout voir, à tout savoir des individus, non pour les renforcer eux-mêmes, mais pour les dominer. Cependant avec le concept de gouvernementalité se renforce celui de résistance, le fait que je peux librement décider de refuser cet état de fait, que je peux m'extraire de la stricte domination en adoptant des « conduites » qui me sont propres, ainsi que nous l'avons vu avec les processus de subjectivation. Si la société a oublié – ou rejeté – les techniques du souci de soi, celles-ci malgré tout demeurent toujours disponibles au travers des œuvres des sages de l'Antiquité, qu'il serait sans doute temps de relire, ou tout simplement de lire.⁴⁰¹»

Pour Foucault, il est clair que les sages de la Grèce Antique avaient compris l'essentiel, c'est-à-dire ce qui est fondamental pour l'homme au cours de son existence. Le sujet doit donc toujours aspirer à devenir autonome, ce n'est que de cette manière qu'il lui sera véritablement possible d'expérimenter *la liberté véritable*.

3.5. Pourquoi concrètement parlons-nous d'humanisme foucauldien ?

Au regard de ce qui précède, il est clair que derrière sa volonté de déconstruire les bases de l'humanisme moderne, Foucault tente de fournir en même temps des perspectives ou des possibilités de subjectivation qui concernent l'humain et non l'homme kantien.

En effet, « En mettant au jour les assujettissements auxquels nous sommes sans cesse soumis et la manière dont ils fonctionnent, en analysant les rapports de pouvoir, Foucault procure les armes nécessaires à la résistance.⁴⁰²» Son intention première consiste à accompagner le sujet dans la réappropriation de soi. Il met à notre disposition un ensemble d'outils théoriques et pratiques consistant à faire de l'homme un sujet libre et conscient de son être. Sur ce point on peut tout à fait considérer que « *la pensée foucauldienne est avant tout un appareillage conceptuel destiné à nous accompagner dans nos actions, témoignant d'un nouveau rôle de l'intellectuel.*⁴⁰³ »

On admet volontiers qu'en lisant les travaux de Foucault, on le classe mécaniquement soit comme un structuraliste, notamment avec sa conception du *système* (ou de la structure) comme cadre a priori de l'existence humaine, soit comme un antihumaniste, ce qui est beaucoup plus évident au regard du rejet des philosophies humanistes qu'il manifeste et la déconstruction qu'il en opère. Parler donc d'un humanisme foucauldien n'est pas évident pour de nombreux lecteurs de Foucault.

Il est nécessaire de comprendre ici que Foucault ne s'est pas contenté de critiquer les fondements de l'humanisme en général et en particulier celui de Kant qu'il prend comme modèle pour ériger sa pensée. Il critique tout en proposant des solutions, des réaménagements ou des rectifications si possible. Et au final, on se rend compte qu'il a lui-même proposé une philosophie qui pense l'homme autrement et qui met en avant l'essentiel de ce qui fait de lui un être humain.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p149.

⁴⁰³ Ibid., p152.

Mais, cela suffit-il vraiment pour affirmer l'existence d'un humanisme foucauldien et sur quoi faut-il se baser pour soutenir une telle position ?

Il est parfaitement possible d'affirmer en toute assurance l'existence d'un humanisme foucauldien dans la mesure où « *En réactualisant le souci de soi, Foucault nous ouvre une nouvelle forme d'humanisme, apte à nous extraire des schémas sociaux imposés de l'extérieur, un humanisme dont le mot d'ordre est le retour à soi.*⁴⁰⁴ » Avec l'humanisme classique, l'« *homme* » devient un objectif, un idéal à atteindre, il incarne l'être qui se rapproche le plus de la perfection (c'est du moins le cas chez Kant qui normalise les conditions de perfectionnement de l'homme), tandis qu'avec Foucault on commence à penser l'homme à partir de ce qu'il est et non de ce qu'il devrait être.

A partir de là, on peut même établir un rapprochement entre l'humanisme foucauldien et celui de **Montaigne** qui envisage l'homme d'abord pour ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire en considérant ce qu'il y a de plus essentiel en lui. En effet, Montaigne « *fustigeait déjà les dérives ethnocentriques des définitions de l'« homme » que véhiculait son époque.*⁴⁰⁵ » Et à partir de l'analyse montaignienne du souci de soi, Foucault conclut « *qu'il faudrait relire Montaigne dans cette perspective-là, comme une tentative de reconstituer une esthétique et une éthique de soi.*⁴⁰⁶ » Si au départ Foucault était quelque peu réticent à l'égard de l'humanisme de Montaigne qui semblait être en accord avec les pensées humanistes classiques, il finit par comprendre que l'intention de Montaigne était de permettre à l'homme d'assumer ce qu'il est, de prendre lui-même en charge son existence et de la conduire de la meilleure manière possible.

C'est donc principalement contre la normalisation et l'universalisation du concept d'« *homme* » que Foucault mène son combat, il ne rejette pas l'humanisme en bloc. Il est impératif que les amoureux de l'*homme* acceptent l'ambivalence et la particularité de la nature humaine qui n'est pas une et unique pour tous. De manière tout à fait naturelle, chacun de nous a ce qui fait de lui un sujet particulier qui fait qu'il ne sera jamais exactement comme les autres hommes. Le fait d'imposer l'uniformisation de la nature humaine est une erreur, un facteur d'exclusion pour les autres, un mécanisme qui déshumanise plus qu'il n'humanise. En réalité, ce qu'il faut comprendre dans la démarche foucauldienne c'est que « *Il y a sans doute autant de manière d'être humain que d'hommes, chacun réalisant l'humanité selon mode propre, empêchant ainsi toute « définition » d'une nature universelle, susceptible de valoir pour tous. Une relation authentiquement humaine ne peut donc passer que par le respect des modes de subjectivation de chacun, des différentes « conduites » adoptées.*⁴⁰⁷ » Cela ne signifie pas que Foucault laisse une porte ouverte à l'anarchisme dans son sens le plus péjoratif, mais qu'à partir du souci de soi, chacun dispose de soi, chacun est libre de se construire une identité qui ne devrait gêner personne, encore moins constituer un danger pour autrui car on le rappelle, l'homme ne peut se suffire à lui-même, il vit nécessairement avec l'autre et doit donc mener une existence en tenant compte de cette réalité.

L'autre aspect de l'humanisme foucauldien réside dans le fait que les minorités s'y identifient parfaitement. Ils n'ont plus besoin d'intermédiaires pour exprimer leur penser et dire leur vérité. L'humanisme foucauldien donne la parole aux exclus qui n'ont plus besoin que les intellectuels, les médecins, et tous les autres possesseurs exclusifs du savoir parlent en leur nom. Aujourd'hui, tous

⁴⁰⁴ Ibid., p150.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op.cit., p240.

⁴⁰⁷ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p151.

les intellectuels et les prétendus possesseurs du savoir ont compris que « *les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir.*⁴⁰⁸» Désormais pour s'exprimer, les masses s'organisent, mettent au point des stratégies pour défendre leurs droits en tant qu'hommes car ils estiment qu'ils ne sont pas respectés. Par exemple, le mouvement actuel des « *Gilets Jaunes* » en France entamé depuis octobre 2018, montre bien que les masses sont exaspérées par les traitements et les mesures non adéquates que le pouvoir lui impose. On voit bien lors de leurs interventions qu'ils ont bien cerné les effets du système, qu'ils ont parfaitement compris l'urgence de dire « *non* » à des dirigeants qui ne respectent pas leur dignité et souhaitent simplement imposer l'obéissance et la discipline. Les Gilets Jaunes n'ont pas eu besoin qu'un intellectuel leur explique la situation dans laquelle les populations seront, c'est un mouvement spontané de personnes qui revendiquent unanimement une réévaluation de leurs conditions d'existence. Les Gilets jaunes ont produit leurs discours de vérité pour défendre leurs droits.

Au-delà d'être simplement philosophe, Foucault était un militant qui se battait pour de nombreuses causes comme le respect des droits des prisonniers, il était contre les discriminations à l'égard de la communauté homosexuelle, etc. Sa participation très active au sein d'organisations politiques et syndicales lui a permis de comprendre cette réalité qui justifie la résistance des masses dans leur confrontation avec le pouvoir.

Ainsi, comme l'affirme Didier Ottaviani, « *si des mouvements d'exclus ont pu trouver dans Foucault une source d'inspiration, ce n'est pas parce que sa théorie apportait la lumière du savoir, mais plutôt parce qu'elle fournissait les instruments conceptuels permettant de produire des discours de résistance.*⁴⁰⁹»

En fait, l'intention de Michel Foucault n'est pas de rejeter les fondements de l'humanisme dans leur globalité, il en garde la substance comme nous l'explique **Joan M. Reynolds**. D'après lui, « *Foucault's ethics are not a tabula rasa upon which to inscribe current practices of freedom. [...] Foucault's "pragmatic humanism" must thus be understood as a naming strategy for that which escapes naming; it is a recognition that, as human beings, we are never final in the sense of being completed projects, for to be a completed project means that there is, as both Dewey and Foucault would remind us, no work left to be done.*⁴¹⁰» (Passage dont la traduction donne : *L'éthique de Foucault n'est pas une tabula rasa à partir de laquelle inscrire des pratiques actuelles de liberté. [...] L'« humanisme pragmatique » de Foucault doit donc être compris comme une stratégie de dénomination de ce qui échappe à la dénomination ; c'est une forme de reconnaissance qu'en tant qu'êtres humains, nous ne sommes jamais prédéterminés tels des projets complètement achevés, car être un projet achevé signifie qu'il n'y a, comme Dewey et Foucault nous le rappelleraient, plus de travail à faire.*)

4. L'éthique humaniste de Michel Foucault : entre nouvel art de conduire sa vie en société et retour à un style oublié

De manière incontestable, on constate que Michel Foucault se dévoile progressivement comme un véritable penseur de l'homme. A partir de son antihumanisme, il nous invite à repenser la nature

⁴⁰⁸ « *Les intellectuelles et le pouvoir* » (1972), *Dits et écrits*, op.cit., p308.

⁴⁰⁹ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, op.cit., p154-155.

⁴¹⁰ Reynolds, Joan M. "Pragmatic Humanism' in Foucault's Later Work." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 37, no. 4, 2004, pp. 951–977. JSTOR, www.jstor.org/stable/25165736. Accessed 2 Apr. 2020, p971-975.

humaine autrement, et va même rechercher des techniques de constitution de soi pouvant permettre une réelle autonomie du sujet. Ce philosophe qui critiquait le caractère moralisant et assujettissant des grandes pensées humanistes, va à son tour s'affirmer comme un moraliste qui à travers sa conception de la *mort de l'homme* pense la vie elle-même. D'ailleurs, à propos de cette attitude moralisatrice, Foucault dit de lui-même que « *Je suis un moraliste dans la mesure où je crois qu'une des tâches, un des sens de l'existence humaine, ce en quoi consiste la liberté de l'homme, c'est de ne jamais rien accepter comme définitif, intouchable, évident, immobile.*⁴¹¹»

Michel Foucault va développer une éthique qui nous paraît fondamentalement humaniste dans la mesure où son intention profonde est de contribuer à l'émancipation du sujet. Il nous propose d'opérer une jonction entre ce qui est de l'ordre de la théorie et ce qui relève de la pratique, comme nous l'avons vu concernant l'adéquation entre le *dire-vrai* et le *vivre-vrai*.

En effet, on se rend compte que « *la lecture que Foucault propose de Kant dans **L'Herméneutique du sujet** se situe par-delà ce clivage théorie/pratique. Foucault montre que le tour de spire kantien consiste moins à autonomiser le sujet en tant que pratique et en tant que théorique, qu'à évincer l'ascétique hors de la pratique et de la théorie, cette double éviction étant fortement significative d'une « négligence » des techniques de soi, imputables à la philosophie moderne depuis le moment cartésien.*⁴¹²» En effet, le rigorisme moral de Kant ne rend vraiment pas l'autonomie du sujet possible selon Foucault.

Le philosophe français va davantage s'inspirer de l'ascèse des philosophes de l'Antiquité qui proposent véritablement cette union entre la théorie et la pratique dans la mesure où ces derniers recherchaient de réelles techniques d'existence et d'affirmation de soi. C'est d'ailleurs pourquoi Foucault parlera d'une « *ethnologie de l'ascétique* », expression qui renvoie à « *l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini.*⁴¹³»

Les grecs établissaient des techniques de transformation du sujet qui devaient produire des effets aussi bien sur le plan spirituel que dans le domaine de la praxis. L'enseignement ascétique avait pour principal objectif de procéder à long terme à une autonomisation du sujet qui devait apprendre à assumer ce qu'il est et à réguler volontairement ses rapports aux autres et au monde. C'est la raison pour laquelle « *l'investigation transformationnelle de l'ascétique suppose de repenser l'articulation entre théorie et pratique autrement que dans les termes d'une opposition domaniale.*⁴¹⁴»

Le sujet doit sans cesse trouver un moyen de se réinventer, de s'actualiser, de se mettre dans des conditions de réalisation d'une existence heureuse. C'est véritablement le fondement de la quête foucauldienne d'une moralité pratique qui n'enferme plus le sujet dans un formalisme vide et abstrait qui limite sa pensée et ses actions. Ainsi, « *Foucault nous invite à remettre systématiquement en question le statut d'évidence que l'on prête à certaines idées, à certains jugements de valeur, à certains modes de relation ... Ne rien tenir pour définitif est une tâche essentielle de l'homme. Elle lui permet d'exercer sa liberté et de donner un sens à son existence.*⁴¹⁵»

⁴¹¹ Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, Philosophie du Présent, 2013, p143.

⁴¹² Hervé Oule'hen, *Des techniques de soi au fil conducteur de l'usage*, in Lumières, Numéro 16, *Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, 2^e semestre 2010, p57-58.

⁴¹³ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au collège de France. 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p398.

⁴¹⁴ Hervé Oule'hen, op.cit., p54.

⁴¹⁵ Baptiste Jacomino et Faustine Jacomino, *Foucault*, Ellipses, Connaître en citations, 2016, p142.

Alors, à travers le souci de soi, Michel Foucault tente de nous faire comprendre qu'en réalité « *l'homme doit se construire lui-même, ceci par un travail sur soi, une ascèse. Il s'agit de se produire un « soi », digne et respectable, jamais purement individualiste dans la mesure où il se construit dans un certain rapport aux autres.* »⁴¹⁶»

Ainsi, l'éthique foucauldienne telle qu'elle se décline à partir de son rapport à la « *Grèce antique* », se présente comme une manière de vivre basée sur la connaissance et l'acceptation de soi avant toute initiative de perfectionnement moral. On retrouve ici l'injonction socratique « *connais-toi toi-même* » qui est le principe qui précède la quête de toute vérité extérieure. Comme nous l'avons dit précédemment, Foucault se dévoile au fur et à mesure comme un amoureux de la vie. Dans *L'usage des plaisirs*, on voit comment le philosophe critique la réalité selon laquelle le souci de soi est devenu un concept étranger pour nous.

Il estime que nous n'osons plus nous inscrire dans une certaine inconstance de la découverte de soi et du monde. Nos plaisirs sont restreints et on ignore volontairement de les diversifier, nous ne parvenons plus à saisir la vie pour ce qu'elle est en elle-même. Toutefois, « *Cela ne signifie évidemment pas que nous devrions nous abandonner à une instabilité totale et incessante. Il faut des points de fixation, non pas parce que la stabilité serait bonne en elle-même, mais parce qu'il est nécessaire de s'arrêter sur certaines positions si l'on veut préserver sa mobilité. L'immobilisation, explique Foucault, est nécessaire stratégiquement.* »⁴¹⁷»

L'éthique foucauldienne consiste à s'affirmer en tant que sujet libre et responsable. Et pour bien mettre en lumière ce point très important, Foucault va nous expliquer comment la diète s'effectuait chez les grecs anciens. En effet, on peut remarquer que « *la diète, chez les grecs, ne consistait pas à suivre étroitement les prescriptions détaillées d'un médecin ou d'un maître, mais à s'observer et à se diriger soi-même. Cette diététique antique est un exemple de ces techniques d'existence auxquelles Foucault a accordé tant d'intérêt dans ses derniers travaux. Il y voyait les instruments possibles d'une existence libre.* »⁴¹⁸ Il recherchait des techniques efficaces d'invention de soi par soi-même et non par les autres. On peut établir un lien entre cette détermination foucauldienne et le principe d'autonomie du sujet par la sortie de son état de minorité tel que nous l'expliquait Kant lorsqu'il définissait l'attitude des Lumières.

Ainsi, il convient simplement de retenir que « *si les thèses de Foucault restent discutables et discutées sur le plan historique, on lui doit néanmoins le mérite d'avoir rappelé l'existence d'un mode de rapport à soi qui nous était devenu étranger.* »⁴¹⁹» Donc, contre tout déterminisme structurel et rationaliste de l'homme, l'éthique humaniste de Foucault nous enseigne que « *nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas et dont nous ne pouvons pas savoir ce qu'il sera.* »⁴²⁰ Il faut donc laisser l'homme être simplement ce qu'il est, c'est-à-dire un être perfectible qui a des défauts et des qualités que lui seul est en mesure de perfectionner.

⁴¹⁶ François Ewald, *L'homme chez Michel Foucault*, in Le Point (Hors-série), *Penser l'homme. Les textes fondamentaux*, Numéro 17, avril-mai 2008, p69.

⁴¹⁷ Baptiste Jacomino et Faustine Jacomino, op.cit., p143-144.

⁴¹⁸ Baptiste Jacomino et Faustine Jacomino, op.cit., p170.

⁴¹⁹ François Gauvin, *L'art de l'existence*, in Le Point (Hors-série), *Penser l'homme. Les textes fondamentaux*, Numéro 17, avril-mai 2008, p76.

⁴²⁰ Entretien avec Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, n°281.

4.1. Foucault et son amour pour la vie : le devoir inconditionnel de surmonter le « sommeil anthropologique »

Bien au-delà de l'antihumanisme absolu que l'on confère souvent à tort à la pensée foucauldienne en général, il faut dire qu'au fond, derrière l'idéal d'anéantissement de l'homme se cache une véritable esthétique de l'existence davantage tournée vers la vie elle-même.

Foucault ne consacre pas exceptionnellement un ouvrage entièrement dédié à une analyse du concept de la vie en lui-même, mais à travers ses nombreux travaux et ses publications, on peut facilement entrevoir l'émergence d'une attitude philosophique moderne qui s'inscrit dans un amour ou du moins dans un attachement particulier à la vie.

Parler d'un amour pour la vie dans la pensée foucauldienne peut sembler paradoxale quand on sait que Foucault est en général un penseur de la mort. Rappelons tout de même que ce dernier prédit et exige la mort de *l'homme*, et qu'ensuite à travers l'*attitude critique* et même par l'adoption de la *parrésia* comme style de vie et manière d'être, il nous demande d'être prêt à toute éventualité car on met vraiment notre existence en danger, on doit simplement assumer le risque de mourir parce que jusqu'au bout nous aurons été en parfaite adéquation avec nos principes.

Mais en réalité, nous allons voir que derrière cette philosophie qui conçoit notre rapport à la mort dans une forme d'*assumption de soi* et de courage face à l'altérité ou l'adversité, se cache non pas une pensée fataliste, encore moins un antihumanisme radical, mais que c'est davantage à une véritable pensée humaniste que nous avons affaire, dans le sens où la philosophie de Foucault accorde une puissance phénoménale à la vie, un peu à l'instar de la volonté de puissance chez Nietzsche. Autrement dit, même s'il évoque beaucoup la mort dans ses écrits, on remarque qu'au final Foucault n'est rien de moins qu'un théoricien, un penseur, un amoureux et un défenseur de la vie.

En effet, nous pensons que l'irascibilité et l'intolérance que Foucault peut manifester à l'endroit des principes qui sont au fondement des grandes philosophies humanistes, notamment celle de Kant, développent et théorisent les conditions d'émergence d'une pensée humaniste assez particulière.

Pour Foucault, Kant qui affirmait s'être défait du sommeil dogmatique pour accéder à l'éveil critique, a finalement contribué à l'endormissement et à l'affaiblissement des facultés vives que la science avait à nous offrir lorsqu'elle se déployait librement. En un mot, l'humanisme kantien nous fait ironiquement passer de l'*éveil critique* au *sommeil anthropologique*.

Mais, ce qu'il y a d'assez intéressant dans la philosophie de Foucault, c'est qu'au-delà de la simple critique qu'il adresse à Kant, ce dernier pense à fournir les outils nécessaires pour sortir justement de ce sommeil anthropologique donc la science et les philosophes sont victimes actuellement. C'est donc dans cette volonté d'opérer un dépassement du paradigme anthropologique institué par Kant que l'on peut percevoir une détermination humaniste qui se dessine en filigrane.

Comme nous l'explique clairement **Manuel Mauer**, la stratégie foucauldienne qui vise à contourner l'homme en passant par la vie se décline de la manière suivante : « *l'homme y apparaît, en effet, non point*

en tant que fondement (comme c'est le cas dans les théories politiques, contractualistes d'un Hobbes ou d'un Rousseau, qui partent d'une certaine anthropologie – aussi rudimentaire soit-elle – pour déduire une certaine politique), mais comme un effet d'un pouvoir ayant la vie pour but, objet et modèle.⁴²¹ » A travers ce passage, Manuel Mauer tente de nous expliquer qu'en réalité toutes les stratégies de pouvoir qui avaient pour objectif de gouverner et contrôler les actions humaines, allaient bien au-delà de ça, et qu'en fait, c'est davantage le contrôle de la vie que recherchait le pouvoir à travers son plein déploiement.

Pour libérer les sciences et l'homme moderne en général du sommeil anthropologique, on se rend avant tout compte que Foucault s'est beaucoup inspiré du constat fondamental établi par Nietzsche qui affirmait déjà que « *c'est au moyen de la camisole de force sociale que l'homme a été fait prévisible.* »

A travers ce passage on retrouve *in fine* l'urgence de se défaire de l'homme inventé par les morales humanistes assujettissantes et moralisantes. La première étape de cette émancipation foucauldienne de l'homme réside dans le fait que « *l'homme doit être conçu non pas comme le fondement d'un discours de légitimation de la souveraineté, mais comme produit d'une série de dispositifs de pouvoir qui investissent sa corporalité.* » L'homme doit cesser d'être le point de départ de toute réflexion scientifique et politique tel que le fait Kant.

A cause de l'illusion anthropologique, on voit comment le pouvoir au lieu de condamner les actions se contente de juger l'âme des individus en raison de leur anormalité, c'est-à-dire leur caractère déviant. Ainsi, c'est davantage les passions, les désirs, l'infirmité, les pulsions, et même la folie, tous ces éléments qui constituent l'âme du sujet, qui sont jugés et punis, c'est du moins ce que nous démontre Michel Foucault dans *Surveiller et Punir*. Désormais, à cause du concept d'*homme*, ce n'est plus l'acte criminel en soi qui est jugé par exemple mais l'âme (ou l'esprit) du criminel, « *il ne suffit plus de dire qui est l'auteur. Il faut désormais déterminer ce qui, chez l'homme, a pu donner lieu à un tel acte (instinct, inconscient, milieu, hérédité). Le châtement, pour sa part, sous prétexte de rendre le délinquant apte à vivre en société, visera non plus tant à sanctionner l'infraction, mais à « guérir » l'individu déviant, à neutraliser sa dangerosité, à modifier ses dispositions naturelles.⁴²² »* On voit bien comment le pouvoir s'investit maintenant dans ce qu'il y a de plus essentiel en nous, à savoir notre âme. Il ne s'agit plus simplement d'exercer un pouvoir sur les corps car les châtements deviennent des thérapies de la conscience. A travers la condamnation que l'on reçoit pour la mauvaise action commise, on cherche à modifier la substance (l'essence, l'âme) même du criminel afin qu'il devienne autre chose que lui-même, un individu qui coïncide parfaitement avec les exigences sociétales.

Il faut préciser ici, au regard de ce qui précède, simplement dans le souci d'éviter toute confusion et malentendu concernant le constat foucauldien, que le philosophe français n'affirme aucunement qu'il ne faut pas condamner les actes criminels, loin de là. Foucault sait parfaitement que la société est régie par des règles morales et politiques qui condamnent certaines actions afin de préserver l'ordre social. Mais, Foucault est simplement contre le fait que cette condamnation se donne pour objet la vie de l'individu ou du moins la transformation de celle-ci, dans la mesure où elle va profondément modifier son individualité, sa subjectivité. Et c'est notamment depuis le XVIII^e siècle que nous sommes confrontés à ce phénomène.

⁴²¹ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Publication de la Sorbonne, La Philosophie à l'œuvre, 2015, p11.

⁴²² Ibid., p50.

4.2. L'épochè de l'homme

Avec Foucault, il faut donc penser *l'épochè de l'homme*, c'est-à-dire s'investir dans un dépassement de celui-ci afin d'accéder à un paradigme épistémologique nouveau. Ici, le dépassement de l'homme dont il est question ne fait aucunement état du caractère insignifiant ou négligeable de celui-ci. Au contraire, il faut voir dans ce dépassement une manière de réinventer l'homme à travers le concept de la vie.

L'initiative foucauldienne part simplement du constat suivant : « *ce qui s'appelle l'Homme, au XIX^e et au XX^e siècle, ce n'est rien d'autre que l'espèce d'image rémanente de cette oscillation entre l'individu juridique, qui a bien été l'instrument par lequel dans son discours la bourgeoisie a revendiqué le pouvoir, et l'individu disciplinaire, qui est le résultat de la technologie employée par cette même bourgeoisie pour constituer l'individu dans le champ des forces productives et politiques. C'est de cette oscillation entre l'individu juridique, instrument idéologique de la revendication du pouvoir, et l'individu disciplinaire, instrument réel de son exercice physique, c'est de cette oscillation entre le pouvoir qu'on revendique et le pouvoir qu'on exerce que sont nées cette illusion et cette réalité qu'on appelle l'Homme.*⁴²³ »

Foucault ne cesse d'affirmer que la conception de l'homme dont nous avons héritée de l'humanisme traditionnelle est un leurre destiné à instituer ou à fabriquer une humanité qui se définit et se complait dans un conformisme et une soumission aveugle par l'intermédiaire des mécanismes de pouvoir et de discipline.

Il faut transcender cette conception métaphysique et illusoire de la nature humaine qui confère des qualités et une essence particulière à l'homme, en faisant de lui un sujet normal. Cette considération de l'homme ne prend pas en compte la réalité effective de celui-ci dans son rapport au pouvoir disciplinaire.

L'humanisme classique fait de l'homme un être de la soumission et du renoncement à toute aspiration à pleinement profiter de ses dispositions naturelles sous peine d'être jugé et condamné. L'homme n'est pas libre, il n'est que le résultat d'un pouvoir dont il subit les effets de façon permanente. Ainsi « *l'image foucauldienne d'un cercle anthropologique dans lequel la pensée moderne serait restée enfermée renvoie en effet à l'idée d'un certain piétinement sur place de la philosophie post-kantienne, condamnée à chercher dans l'expérience qu'elle a d'elle-même le fondement de cette même expérience.*⁴²⁴ »

Ensuite, d'une certaine façon, la politique a été instituée comme une sorte d'administration de la vie selon Foucault, car au-delà de l'organisation sociale qu'elle exige déjà, elle va jusqu'à profondément modifier notre essence. Autrement dit la politique agit sur la vie elle-même et ne se contente plus simplement de la gestion de celle-ci. C'est pourquoi d'après Manuel Mauer, Foucault estime au fond que « *La vie biológico-économique de la population deviendrait en ce sens l'horizon ultime du politique ; son objet, mais aussi sa loi, sa limite, ce contre quoi il est impossible d'aller. En ce sens, pourrait-on penser, Foucault déconstruit bien la figure de l'homme comme fondement de la politique (telle qu'elle apparaissait,*

⁴²³ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France. 1973-1974, Paris, Seuil, 2003, p60.

⁴²⁴ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, op.cit., p155.

par exemple, chez les philosophes contractualistes), mais pour lui substituer une autre figure d'autant plus redoutable : celle de la vie-fondement - et, par là même, horizon ultime - de l'administration.⁴²⁵ »

En clair, nous devons revenir à ce qu'il y a de plus essentiel en nous, c'est-à-dire le pouvoir et la puissance de la vie. Il s'agit de valoriser simplement cette vitalité essentielle qui fait de nous des hommes. Au lieu de placer l'homme et la gestion de ce dernier avant toute chose, il serait davantage judicieux d'ériger le respect et l'amour pour la vie comme fondement d'une humanité pratique. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles **Gilles Deleuze** considérait qu'en fait l'histoire foucauldienne n'est rien de moins qu'une *histoire rendue à la vie*.⁴²⁶ Autrement dit, les humanistes auraient dû penser la vie, un mode d'existence qui coïncide bien avec notre nature profonde, avant de penser l'homme objet-effet de l'histoire et de la politique sociale.

Et pour Deleuze, en ce qui concerne le pouvoir de la vie que nous devons actuellement valoriser, il est clair que « *la vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie. [...] Quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme.*⁴²⁷ » Autrement dit, Foucault tente de nous faire comprendre que lorsque la vie devient l'objet du pouvoir, il lui confère paradoxalement des mécanismes de contre-pouvoir. Ainsi donc, « *la résistance doit être pensée comme puissance de la vie opposée au pouvoir sur la vie [qui] est revendiquée et étayée à travers le développement de la distinction analogue entre pouvoir et liberté.*⁴²⁸ »

Il nous faut voir dans la puissance créatrice de la vie les conditions d'émergence d'une nouvelle politique de résistance face au pouvoir. C'est pourquoi à partir de ce moment décisif où la vie devient une essence pure de résistance, il est possible de constater d'après Manuel Mauer la réalité selon laquelle « *par la mise en évidence de cette puissance de la vie, le diagnostic apocalyptique de la mainmise du pouvoir sur la vie deviendrait désormais l'annonce presque eschatologique d'une issue possible. [...] Désormais cette ontologie des forces peut donner lieu à des processus de constitution politiques inédits et à des processus de subjectivation indépendants. Ainsi la vie et le vivant [peuvent devenir] la matière éthique qui résiste et crée à la fois de nouvelles formes de vie.*⁴²⁹ »

En clair, par l'affirmation et l'émancipation du sujet à travers la valorisation de la puissance de la vie, le sujet parvient à faire de lui non plus un simple résultat des effets du pouvoir, mais un être vivant qui s'autodétermine et commence à réellement vivre en tant qu'homme. Par l'affirmation de la vie, le sujet se débarrasse ou du moins résiste autant que possible aux effets les plus néfastes et assujettissants du pouvoir, et accède alors à une réelle possibilité d'établir une subjectivation pratique dans laquelle il ne subit pas simplement les transformations que lui impose le pouvoir, mais décide volontairement d'être l'auteur de ses propres changements.

Mais, ce penchant nouveau pour la puissance de la vie peut susciter des frictions avec le pouvoir, dans la mesure où cette attitude peut être considérée comme un outrage à l'encontre justement du pouvoir. L'amour pour la puissance de la vie implique une sorte de résistance assez ferme qui signifie que nous sommes prêts à aller jusqu'au bout de nos convictions, même si cela implique la

⁴²⁵ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, op.cit., p76.

⁴²⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. Minuit, 2004, p137.

⁴²⁷ Ibid., p98-99.

⁴²⁸ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, op.cit., p105.

⁴²⁹ Ibid., p108.

mort du sujet. Ici, tout comme avec l'idée de la parrésia d'ailleurs, on voit que choisir la vie c'est quelque part choisir la mort.

Plus exactement, dans notre résistance face au pouvoir on peut constater que « *Foucault semble en effet y reprendre l'idée hégélienne d'après laquelle seule une vie prête à mourir peut échapper absolument à un pouvoir oppresseur [...] La résistance est certes un geste vital, mais dont la force, la capacité à se soustraire à tout pouvoir imaginable, est proportionnelle à son exposition à la mort.*⁴³⁰ » En réalité à travers ce concept de la vie comme forme de résistance efficace au pouvoir chez Foucault, on constate simplement qu'« *on ne saurait donc minimiser l'importance de la mort dans la réflexion foucauldienne de la résistance.*⁴³¹ »

Lorsqu'on décide d'aimer la vie, et de se laisser guider par la puissance, l'enthousiasme et toute la vitalité qu'elle impulse dans notre processus de subjectivation, on doit aussi assumer l'idée de la mort. Mais cela ne signifie pas qu'il faut être déterminé à perdre inutilement la vie, il ne s'agit pas d'un appel à la témérité (au sens aristotélicien) car il faut parfaitement prendre conscience des risques encourus quand on choisit la résistance comme mode de vie. C'est pourquoi « *chez Foucault, comme chez Canguilhem et Bichat, la vie (tant au sens biologique qu'éthico-politique) n'est féconde qu'à condition de se heurter à des adversités qui sont désormais, en même temps, des conditions de sa vitalité.*⁴³² » Donc placer la vie au centre des réflexions ne signifie pas que l'on ignore son opposée qui est la mort.

Foucault va ainsi beaucoup s'intéresser au concept de *Bios*, donc la vie, pour conceptualiser les conditions d'un nouveau mode d'existence pour l'homme moderne dans son rapport au pouvoir, et là encore il va beaucoup s'inspirer des philosophes grecs.

En effet, chez les grecs anciens il y a deux expressions qui permettaient de désigner la vie. D'abord, il y a le mot « *Zôè* » qui renvoie au simple fait de vivre, il s'agit d'une forme de vie commune à tous les êtres vivants (hommes, végétaux, animaux, etc.) ; ensuite nous avons l'expression « *Bios* » qui quant à elle, est beaucoup plus profonde et fait référence au *mode ou style de vie*, il « *renvoie à la manière de mener cette vie – laquelle peut désormais recevoir une qualification plus ou moins bonne, plus ou moins mauvaise, alors que la vie de simple vivant ne mérite aucune qualification.*⁴³³ » Le bios est le mode de vie que le sujet s'impose et assume simplement face aux autres. Il s'agit d'une pratique d'existence qui met en avant toutes les forces vives que la vie nous offre.

Quand on parle de Bios on parle en réalité d'un art de vivre caractérisé par une certaine dynamique. Et Foucault estime que l'homme moderne a besoin de se réapproprier ce noble concept qu'est le *Bios*. C'est-à-dire qu'il ne doit plus simplement se contenter de vivre selon les exigences du pouvoir mais il doit lui-même trouver sa propre voie, son style d'existence, qui lui permettra de se découvrir et de constater toutes les possibilités que lui offre la vie. Alors, chez Foucault « *ce qui va définir le bios [...] c'est la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet, dans ces choses elles-mêmes.*⁴³⁴ » Le bios est donc la retranscription parfaite de ce que l'on appelle la *subjectivité* car il va bien au-delà de la simple conception organique de la vie.

⁴³⁰ Ibid., p110.

⁴³¹ Ibid., p111.

⁴³² Ibid., p113.

⁴³³ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, op.cit., p185.

⁴³⁴ Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, cours de l'année 1980-1981(enregistrement).

Afin de comprendre quelles sont les caractéristiques essentielles du *bios* chez Foucault, on peut se rapporter au petit extrait de texte suivant qui est très intéressant :

« Le bios grec contraste par là avec la figure moderne et humaniste de l'homme qui, dans la mesure où elle méconnaît le rôle constitutif des normes, devient d'autant plus vulnérable à leur égard. Deuxièmement, le bios est défini par Foucault à partir de l'absence de toute référence à une authenticité, se distinguant ainsi de l'idée commune à la figure épistémologique et à la figure politique de l'homme moderne comme être constitué d'une profondeur secrète à explorer et exhumer de manière inlassable. Enfin, le bios se caractérise par l'absence d'un rapport strictement gnoséologique à soi et au monde. »⁴³⁵

De cet extrait de texte on comprend qu'il est absolument temps de sortir de la simple connaissance théorique de l'homme pour véritablement s'intéresser à sa dimension pratique ou réelle. L'erreur a certainement été d'envisager l'homme uniquement à partir de ce qu'il devrait être et non à partir de ce qu'il est et/ou pourrait devenir par la suite. On ne peut normaliser le bios, il s'affirme et se déploie différemment d'un sujet particulier à un autre, car chacun de nous a sa propre puissance de vie qui lui est consubstantielle.

L'homme kantien n'ose pas faire l'expérience de la passion, il redoute la puissance de ses désirs et s'enferme dans de concepts illusoirement simplement pour se constituer une zone de confort commune à tous ceux qui renoncent à la découverte de soi par le corps. Ils ne développent que l'esprit et négligent le corps, ce qui constitue une erreur selon Foucault car le « *connais-toi toi-même* », célèbre injonction de Socrate qui constitue la première exigence pour quiconque se met en quête de la vérité, doit résulter d'une investigation qui prend en compte la relation naturelle que le corps entretient avec l'esprit. L'homme ne se définit pas que par sa raison ou sa faculté de penser. L'esprit n'est pas tout, il rend simplement possible une connaissance partielle de l'humanité en nous. En réalité les grecs, bien plus que nous, avaient compris la nécessité de ne pas oublier le corps et ses besoins naturels. C'est notamment pourquoi ils recommandent un usage modéré des plaisirs, malgré le caractère austère des philosophies eudémonistes de l'Antiquité, il n'en demeure pas moins que celles-ci ne procèdent aucunement à une diabolisation excessive des plaisirs ou des désirs. On peut en satisfaire certains lors de notre quête perpétuelle du bonheur, or on rappelle ici que Kant admet lui-même que son humanisme moral n'est pas une philosophie du bonheur.

C'est la raison à partir de laquelle la démarche foucauldienne va consister avant tout à distinguer « *d'une part, une stylisation du soi à partir d'un usage raisonné des plaisirs dans un rapport de référence mais aussi de distance aux normes (donc, ordre immanent, absence de références à des valeurs transcendantales), et cela afin d'atteindre une totale maîtrise du soi pensée comme condition d'accès au vrai (mais sans que s'y joue la vérité du sujet). D'autre part, du côté chrétien, nous avons une totale soumission à un code universel et transcendant, lequel impose une herméneutique du désir (une mise en discours par le sujet de sa vérité intime) comme condition de la mortification d'une âme originellement pécheresse, en tant que cette mise à mort de soi rendra enfin possible l'accès à la vérité révélée.*⁴³⁶ » Par la condamnation ou le simple rejet du corps, du désir ou de la sexualité, l'humanisme des Lumières (en particulier celui de Kant), à la manière du christianisme, renonce volontairement à la vérité de l'homme dans sa totalité au bénéfice d'une conception limitée et même souvent erronée de ce qu'est l'humanité en réalité.

⁴³⁵ Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, op.cit., p187.

⁴³⁶ Ibid., p190.

Foucault propose simplement une manière d'exister qui ne néglige aucun aspect de notre humanité, le corps et l'esprit (ou l'âme) constituent un tout indissociable. Il ne faut donc pas renoncer aux désirs, aux passions et à la sexualité, si on veut vraiment parvenir à une connaissance objective des fondements de l'humanité. Ainsi, chez Foucault, « *l'introduction de la notion de bios répond au défi de redonner une certaine initiative à la vie.*⁴³⁷ »

⁴³⁷ Ibid., p203.

En définitive, nous voyons bien que le projet de Michel Foucault consiste à ouvrir de nouvelles perspectives d'ordre moral, éthique, politique et social dans notre manière d'appréhender le sujet, ou simplement l'homme. Il estime que le sujet transcendantal que Kant cherche vainement à actualiser à travers son rigorisme moral ne verra jamais le jour. Foucault pense que les humanistes ont eu tort de concevoir la nature humaine uniquement sous son rapport à l'universel tout en niant son caractère diversifié qui fait que chaque sujet est d'abord unique en soi.

Nous avons vu que le caractère antihumaniste que Foucault brandit tel un étendard dans sa confrontation avec l'humanisme vise simplement à combattre le réductionnisme que celui-ci institue à partir de sa définition de l'homme en tant que sujet exclusivement doué de raison.

Nous pensons que Michel Foucault n'est pas un ennemi de l'humanité. Ce dernier à travers ses nombreuses critiques acerbes tente de nous convaincre que l'humanité en nous n'est pas uniquement conditionnée par l'usage pratique et méthodique de la raison.

Michel Foucault pense que la prééminence de la raison telle qu'elle se décline chez les humanistes occulte fortement la vérité contenue dans le discours de la folie. Les insensés à travers le langage parviennent à nous dévoiler la réalité de leur être. Il dénonce cette marginalisation de la folie qui conduit souvent à l'exclusion sociale et à l'enfermement dans les asiles et les hôpitaux.

La folie est déshumanisée, instrumentalisée et confinée pour le plus grand bien de la société et donc celui de l'homme normal. Cette dichotomie entre le normal et l'anormal montre en réalité que certains sont davantage dignes d'être des hommes par rapport aux autres. La déficience mentale semble ainsi constitué un élément qui exclut d'emblée ceux qui en éprouvent les effets hors du champ de l'humanité.

En réalité, Foucault veut revenir aux fondamentaux, car paradoxalement, lui qui voulait se débarrasser du « *quadrilatère anthropologique*⁴³⁸ » de Kant, finit à son tour par mener des réflexions autour de la grande question centrale qui est : ***Qu'est-ce que l'homme ?*** Et son approche de la nature humaine va nous démontrer qu'une normalisation rigide de celle-ci peut véritablement constituer un danger pour certains individus car c'est finalement la société qui établit ce qui est normal ou pas. Ce sont des critères davantage conventionnels que moraux qui déterminent notre degré d'humanité.

Aussi, à travers son analyse du pouvoir et sa critique des sociétés disciplinaires, on voit que Foucault se préoccupe de la manière dont il nous est possible de nous affirmer en tant que sujets libres au sein des sociétés qui fabriquent des corps dociles. Pour le philosophe français, le pouvoir se manifeste partout, il gouverne nos pensées et nos actions. Et force est de constater que ces sociétés répressives poursuivent leur renforcement grâce aux travaux entrepris par les grands penseurs humanistes.

Aussi, lorsque Foucault entrevoit dans la *mort de l'homme* la condition *sine qua non* pour un renouvellement de la pensée scientifique et philosophique, il ne pense pas à l'anéantissement du sujet humain à proprement parler. Il s'agit simplement d'opérer un dépassement de la conception

⁴³⁸ Cette expression fait référence aux quatre grandes interrogations autour desquelles tout le système philosophique de Kant va graviter : *Que puis-je savoir ? ; Que dois-je faire ? ; Que m'est-il permis d'espérer ?* Et enfin, *Qu'est-ce que l'homme ?*

humaniste de l'homme. Cette mort de l'homme est en quelque sorte une renaissance de ce dernier, qui ne sera plus seulement un sujet doué de raison, mais être dont l'ipséité doit être acceptée d'abord par lui-même et ensuite par les autres.

A travers une réappropriation de l'« *epimeleia heautou* », autrement dit le *souci de soi*, Foucault va rechercher chez les grecs anciens les principes d'une esthétique de l'existence pouvant permettre au sujet de vivre dignement en tant qu'homme au sein des sociétés actuelles. Le souci de soi permet véritablement de devenir un sujet libre et autonome afin de s'affranchir autant que possible de tous les mécanismes d'assujettissement relatifs à la gouvernementalité.

Au final, on constate que Michel Foucault accorde beaucoup d'importance à l'étude de la condition humaine. La « *mort de l'homme* » chez Foucault traduit en réalité un profond amour de celui-ci, et cela nous permet d'affirmer qu'à sa manière, Foucault est bel et bien un penseur humaniste. Cette thèse est d'autant plus vraisemblable au regard des nombreuses luttes pour le respect des droits des minorités, des ouvriers, des prisonniers, des homosexuels, etc. dans lesquelles le philosophe français s'est pleinement investi.

A sa manière, il prouve qu'il est bien un héritier des Lumières et donc des grandes philosophies humanistes, même s'il critique les fondements sur lesquels celles-ci reposent. Foucault nous propose au final, une approche humanisante de la nature humaine qui se révèle très inclusive. Autrement dit, c'est dans le mépris de l'homme kantien qu'il manifeste à son tour sa passion pour l'homme.

Chapitre II

Postérité, limites et controverses autour de la pensée foucauldienne.

Nous avons jusqu'ici tenté au mieux de restituer aussi fidèlement que possible les fondements et les motivations véritables de la pensée foucauldienne. Nous avons eu affaire à une pensée pertinente, intéressante et souvent intrigante dans la mesure où concernant certaines thématiques très importantes, Michel Foucault ne dévoile pas explicitement sa vision des choses. Ce qui par la suite, donne lieu à de multiples interprétations divergentes.

En substance, nous avons pu établir à partir des propos de Foucault lui-même et des textes de ces nombreux commentateurs que ce dernier ne s'inscrivait pas dans le mouvement structuraliste bien qu'en apparence les arguments qu'il soutient nous suggèrent fortement le contraire sur sa véritable posture par rapport à ce mouvement qui s'affirmait davantage dans les réflexions d'ordre sociologique, philosophique, politique, culturel, etc.

Aussi, nous avons tenté d'expliquer les différentes raisons qui conduisent Michel Foucault au rejet systématique de « *l'homme kantien* ». Le philosophe français se montre très radical, incisif et très critique dans son approche de l'humanisme kantien. Il rejette les principaux fondements de celui-ci parce qu'il estime qu'Emmanuel Kant a développé une conception réductionniste de l'homme ou de l'humanité en général.

Kant, à l'instar de Descartes par exemple, va selon Foucault contribuer à poser les bases de l'exclusion et du grand renfermement de ceux qui ne correspondent pas aux critères de normalité qu'il a établis. Ce qui va donc inspirer la forte détermination de Foucault à théoriser la « *mort de l'homme* » et la « *sortie du sommeil anthropologique* » dans lequel Kant a scellé le déploiement innovateur de la recherche et du discours scientifique. Cette volonté nous met véritablement en face d'un Foucault qui s'affirme comme un antihumaniste pur.

Mais cet antihumanisme apparent n'en est pas un en réalité comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent. En effet, même si plus aisément sa pensée se donne à nous comme une forme d'antihumanisme radical, dans la mesure où Foucault ne tente même pas de dissimuler son aversion pour l'humanisme kantien, et par extension celui des Lumières, il faut davantage se tourner vers les travaux qu'il entreprend sur tout ce qui relève de la construction (ou de la constitution) de soi (*l'autogestion du sujet*) pour comprendre qu'en réalité, il tente de donner une orientation différente à l'humanisme classique qui visiblement comporte trop de limites selon lui. En exposant les dangers de l'humanisme, il devient lui-même paradoxalement un défenseur de l'homme dont il a pourtant annoncé la disparition prochaine.

Il faut comprendre que la pensée foucauldienne n'est pas figée dans le temps. Elle est évolutive, perfectible, inconstante et souvent paradoxale. Il faut être très habile et attentif pour comprendre les véritables motivations et aspirations de Foucault à travers ses écrits car on peut facilement se

tromper sur ce qu'il tente de nous dire et comprendre le contraire de ce qu'il veut d'établir comme principe.

Ce que l'on peut visiblement reprocher à Foucault, c'est que malgré son ingénieuse éloquence et sa remarquable qualité d'écriture, il n'arrivait pas à dévoiler sa pensée de la manière la plus concrète et définitive possible afin que ses nombreux lecteurs puissent avoir une conception commune de sa philosophie.

En effet, si Foucault représente une star incontournable parmi les philosophes français, l'un des penseurs les plus cités aujourd'hui, c'est aussi en raison des nombreux paradoxes et autres motifs d'incompréhension inhérents à la structure même de son système de pensée. On éprouve énormément de mal à établir un cheminement linéaire dans l'évolution de la pensée de Foucault. D'ailleurs, il n'appréciait guère qu'on lui attribue une identité figée. L'inconstance de sa pensée est certainement volontaire mais suscite de nombreuses interrogations.

Dans la première partie de notre travail, nous avons mis en lumière les limites de l'humanisme kantien notamment à partir des critiques foucauldienne, mais aussi avec celles d'autres philosophes qui s'inscrivaient à la fois dans la rupture et la continuité de celui-ci, on pense à Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Apel, Habermas, etc.

Tout comme l'humanisme kantien, la pensée foucauldienne ne fait pas toujours l'unanimité en raison des insuffisances et des contradictions qui la caractérisent. Afin de produire une analyse objective de la philosophie de Foucault, il nous paraît pertinent de mettre en évidence les critiques que l'on peut également adresser à celle-ci. Il ne s'agira pas de passer en revue toutes les critiques qu'on lui adresse, nous allons essentiellement nous concentrer sur celles qui sont directement en rapport avec les différentes thématiques que nous avons abordées depuis le début de nos investigations.

Ce qui nous conduira à répondre éventuellement aux interrogations suivantes : Quelle a été la portée du foucauldisme ? Que retenir de l'héritage de Foucault ? Avait-il vraiment compris les intentions d'Emmanuel Kant ? Ne se complaisait-il pas simplement dans son habileté à séduire par l'emploi subtile de mots forts et puissants ? Foucault était-il vraiment un penseur de la contradiction ? Sur quels principes repose exactement tout l'édifice de la pensée foucauldienne ? Qu'en est-il du postfoucauldisme aujourd'hui ?

Nous allons donc à travers quelques-uns de ses héritiers examiner l'incontournabilité de la pensée foucauldienne dans les sciences humaines et sociales dans la mesure où, le philosophe français y est très souvent perçu comme un précurseur. Ensuite, nous allons exposer quelques grandes critiques recevables que l'on peut objectivement adresser à Michel Foucault concernant quelques maladresses théoriques.

I. La « *Foucaultmania* » comme phénomène de mode dans les sciences humaines et sociales.

Au regard du travail colossal qu'il a réalisé, c'est quasiment un euphémisme de dire que Foucault a eu une influence considérable dans la sphère politique, morale, sociale, etc. En effet, il est un des penseurs les plus cités au monde, l'originalité et la pertinence de ses travaux ont eu un réel impact dans le déploiement du discours scientifique postmoderne.

Il a lui-même été influencé par de grands penseurs, parmi lesquels on retrouve des philosophes de l'Antiquité (Diogène, Epicure, etc.), Emmanuel Kant, Nietzsche, Heidegger, Marx, Althusser, Lévi-Strauss, ... Qu'il s'agisse de rapports critiques ou d'affinités intellectuelles, force est de constater qu'ils ont tous d'une certaine manière considérablement orienté le cheminement intellectuel de Foucault.

Mais, à son tour, Foucault a également influencé de nombreux penseurs. Il est une célébrité et ses œuvres connaissent un véritable succès à travers le monde. A la fois très admiré et fortement critiqué, Foucault est très vite devenu une figure incontournable de la philosophie française.

Ses réflexions sur l'homme, la société, la modernité (ou la postmodernité), le genre, la sexualité, le pouvoir, etc. ainsi que son militantisme séduisent énormément. Il est très éloquent, pertinent et emploie un discours qui captive.

Grâce à toutes ces qualités, lui qui ne se percevait pas nécessairement comme un maître à penser, un détenteur de vérité, est paradoxalement devenu celui à partir de qui de nombreuses réflexions sont menées.

Ainsi, que l'on soit d'accord ou pas du tout avec les différentes théories qu'il a développées, force est de reconnaître que ce dernier exerce encore aujourd'hui une influence qui, selon certains, fait montre en quelque sorte de la sacralité de ses travaux remarquables.

On peut observer une postérité toujours grandissante, dynamique et effective, qui rend parfaitement hommage à ce grand penseur qu'est Michel Foucault.

Alors, dans cette partie, nous allons parler de l'héritage de Foucault afin de bien comprendre qu'au-delà de la sphère purement théorique, la philosophie de ce dernier s'est davantage révélée comme une philosophie pratique qui produit encore des effets dans le monde, avant de dresser un bilan purement critique de celle-ci.

1. Michel Foucault et son influence auprès des fondateurs des « *gender studies* »

Les nombreuses réflexions qu'il a entreprises à propos de la sexualité ont eu un énorme impact à travers le monde. C'est d'abord dans la sphère anglo-saxonne que les analyses foucaaldiennes sur la sexualité et la question du genre vont occuper une place très déterminante.

En effet, Foucault va fortement inspirer les fondateurs des « *gender studies* », expression qui fait référence à la *théorie du genre* en France, un mouvement qui fait son apparition aux Etats-Unis dans les années 1970 et qui est très souvent associé aux manifestations à tendance féministe, homosexuelle et transsexuelle. Ce concept nous invite à envisager autrement les rapports traditionnels que nous établissons dans les relations homme/femme. Toutefois, Foucault n'a jamais explicitement eu recours à l'expression « *gender studies* », c'est à partir de ses réflexions sur l'homme et la société qu'il a éprouvé le besoin d'aborder les questions relatives à l'homosexualité.

Foucault lui-même appartenait à cette minorité souvent marginalisée à cause de son orientation sexuelle qui constitue pour certains un réel comportement déviant, une maladie de l'esprit, etc. Mais la réflexion qu'il construira autour de la sexualité dans son rapport au pouvoir va énormément inspirer de nombreuses personnes à assumer la réalité de leur être, à être en adéquation avec ce qu'il y a de plus naturel en eux. Il fera de son mieux pour parvenir peu à peu à une forme de démythification ou dédramatisation de tout ce qui fait référence à l'homosexualité. C'est par la pertinence de ses travaux, et le ton pleinement assumé qu'il emploie que Foucault dans une certaine mesure constituera une source d'inspiration pour de nombreux théoriciens du genre.

D'ailleurs pour parfaitement illustrer cette marquante influence foucauldienne auprès des fondateurs des « *gender studies* », **Fabien TRECOURT** nous dit que Foucault exerce « *une influence majeure pour les universitaires qui se sont emparés du « genre » ces dernières années : la philosophe Judith Butler, l'historienne Joan W. Scott, le sociologue Michael Kimmel ... Tous s'inspirent des travaux de Foucault sur l'individualisme, l'exclusion ou encore la sexualité, voyant là des pistes prometteuses que lui-même n'aura pas explorées jusqu'au bout.*⁴³⁹ »

Foucault s'intéresse aux différents types de relations que les hommes et les femmes peuvent entretenir entre eux et pense que les sociétés modernes ou disciplinaires occultent énormément le champ des possibles en instituant le traditionnel rapport hétérosexuel comme norme morale, politique et souvent juridique. Il critique le pouvoir pastoral qui fait de l'homosexualité un péché, dans la mesure où il « *devient une caractéristique incarnée et personnifiée*⁴⁴⁰ », car c'est finalement l'homosexualité qui est condamnée et non l'individu lui-même, ce qui restreint énormément la liberté du sujet dans le type de rapport sexuel qu'il souhaite opérer.

Le philosophe français va ainsi beaucoup s'investir dans tout ce qui concerne les grandes thématiques autour du féminisme et du mariage homosexuel, car il estime que chacun a le droit de disposer de son corps selon sa volonté, dans sa quête des plaisirs tant que cela ne constitue pas un danger pour les autres. L'engagement de Foucault dans son combat contre l'exclusion et le mépris de la communauté homosexuelle constitue un atout favorable pour les défenseurs des droits des personnes lesbiennes, gays, bisexuelles et transsexuelles (généralement désignées comme la communauté LGBT).

Mais pour Foucault, « *nous devrions considérer la bataille pour les droits des gays comme un épisode qui ne saurait représenter l'étape finale.*⁴⁴¹ » Nos sociétés nous imposent énormément de restrictions, elles instituent des modèles à suivre, et c'est précisément contre toute forme de conformisme aveugle et

⁴³⁹ Fabien TRECOURT, « *De l'homosexualité au problème du « genre »* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p58.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Michel Foucault, « *Le triomphe social du plaisir sexuel* », Dits et écrits, Tome IV, texte n°313, 2001.

naïf que Foucault s'insurge. Car rappelons-le, son combat pour la protection des minorités et des exclus va bien au-delà de la simple question relative à la sexualité, même si cette dernière subit une répression excessive quand elle se montre « *anormale* ».

C'est dans son analyse à propos d'un personnage nommé **Herculine BARBIN**, que Foucault mettra encore l'accent sur le processus de normalisation que la société moderne nous impose. En effet, Herculine BARBIN était une personne dotée des deux sexes, en d'autres termes une hermaphrodite, qui à la naissance avait été déclarée comme une femme mais par la suite, après un examen physiologique, sera finalement considérée comme un homme et rebaptisée Abel BARBIN. Dans la préface d'un livre consacré à cette dernière, Foucault « *montre en quoi le droit et la morale contribuent au XIXe siècle à l'élaboration d'une norme du masculin et du féminin.*⁴⁴²»

En effet, Herculine BARBIN va vivre de nombreuses relations amoureuses et se considérait véritablement comme une femme, mais suite à l'examen médical qu'elle subira (à cause des douleurs qu'elle éprouvait) et l'aveu qu'elle fera à l'évêque Jean-François LANDRIOT à propos de sa condition, elle a aussitôt juridiquement été considérée comme un homme. Pour Foucault, c'est ce changement radical de sexe qui ne tient pas compte de la manière selon laquelle l'intéressée conçoit elle-même sa propre nature profonde qu'il dénonce car il s'agit là d'une forme d'oppression qu'exerce le pouvoir qui fait obstacle à l'affirmation de soi. Herculine BARBIN avait le droit d'éprouver sa double identité ou selon les cas, sa « *non-identité* », qui ne l'inscrit pas dans des modèles rigides.

Cette critique foucauldienne va beaucoup intéresser la philosophe Judith Butler. En effet, comme l'affirme Fabien TRECOURT « *J. Butler notamment, notamment, s'en inspire largement. Elle estime que Foucault ouvre une brèche majeure, en permettant de concevoir le corps comme une abstraction faite de toute différence sexuelle : il ouvre ainsi la voie à la possibilité d'une théorie et d'un militantisme dits **queer***⁴⁴³, selon lequel les actes prévalent sur les identités et orientations sexuelles.⁴⁴⁴ »

2. La place de Foucault dans l'œuvre de Michelle PERROT et Yves LACOSTE.

Lorsque l'on parle de l'influence considérable qu'exerce encore la philosophie de Foucault aujourd'hui, il est presque impossible de ne pas évoquer le rôle fondamental qu'elle joue dans l'élaboration du discours politique et scientifique de **Michelle PERROT** et **Yves LACOSTE**.

Michelle PERROT est une historienne née en 1928 et elle fait partie des premiers intellectuels ayant construit leurs réflexions à partir des analyses foucauliennes en raison de leur pertinence. Dans son cas, on peut dire que c'est surtout les réflexions de Michel Foucault à propos des conditions carcérales des détenus qui vont l'inspirer dans l'analyse qu'elle va élaborer concernant les conditions de la femme dans ce milieu hostile, et même dans la société en général.

⁴⁴² Fabien TRECOURT, op.cit. p58.

⁴⁴³ Expression anglaise qui désigne les personnes non-conformes aux normes de genres.

⁴⁴⁴ Ibid., p59.

En effet, dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault tente de nous expliquer la source et l'évolution des punitions, des tortures ou simplement des châtements corporels au fil du temps, ce qui à long terme nous conduira à l'émergence des prisons.

On constate que « *le philosophe prend le contre-pied d'une idée reçue selon laquelle l'effacement progressif, puis l'abolition de la peine de mort, seraient dus à des discours moraux et à des sentiments humanitaires. L'effacement de la peine capitale ne découle pas, écrit-il, ou du moins principalement, d'un souci des droits individuels, d'une sacralisation de la personne humaine ou d'une peur de l'erreur judiciaire. Il est plutôt l'un des effets de la transformation du pouvoir.*⁴⁴⁵ »

Par le châtement corporel, nous explique-t-il, le corps était devenu le lieu d'extériorisation de la vérité dans la mesure où celui qui en constituait l'objet se mettait à faire des aveux. Par la suite, les châtements corporels sont peu à peu abandonnés au profit de l'enfermement. Il apparaîtra sans doute plus judicieux de procéder à l'isolement des personnes ayant commis un crime afin de préserver une certaine stabilité dans la société.

Ce qui constitue le centre d'intérêt de Foucault dans ses travaux, ce n'est pas tant l'enfermement en raison du crime commis, il s'agit davantage d'interroger les modalités de l'enfermement et par la suite les conditions d'existence dans lesquelles les détenus purgent leurs peines.

Pour mener à bien son entreprise, afin de mieux s'informer sur la situation des détenus, Michel Foucault, Jean-Marie Domenach et Pierre Vidal-Naquet vont mettre au point le **Groupe d'Information sur les Prisons** (GIP) qui aura pour ambition de donner la parole aux détenus afin de se faire entendre. Cette initiative rendra possible l'accès aux médias dans les prisons, et par la suite va même inspirer la création d'autres mouvements tels que le **Comité d'Action des Prisonniers** (CAP), le **Groupe d'Information sur les Asiles** (GIA), le **Groupe d'Information et de Soutien des Immigrés** (GISTI), etc.

Michelle PERROT n'est pas restée insensible face à tout cet engagement en faveur des prisonniers qui mènent une existence dans des conditions insupportables. On retrouve une forte influence de Michelle Foucault chez cette dernière notamment lorsqu'à son tour elle va entreprendre des travaux sur la condition des femmes et l'histoire des prisons.⁴⁴⁶

Tout comme « *Robert Castel dans ses travaux de sociologie sur l'ordre psychiatrique, l'historien George Vigarello dans ses réflexions sur le corps à la fin des années 1970* », Michelle PERROT va s'inspirer de Foucault dans sa période critique. Elle affirme son affinité intellectuelle avec ce Foucault dénonciateur, engagé et préoccupé par la condition des oubliés.

A partir de ses nombreuses rencontres, discussions et collaborations avec Michel Foucault, elle va entreprendre des travaux sur la délinquance et le système pénitentiaire, et va même animer un séminaire sur la prison durant la Troisième République. Elle fondera également en 1974 le **Groupe d'Etude Féministe** (GEF) avec Françoise BASCH.

Elle est l'auteur d'œuvres telles que *Enquêtes sur la condition ouvrière en France au XIX^e siècle* (1972), *Les ouvriers en grève* (1974), *Délinquance et système pénitentiaire en France au XIX^e siècle* (1975), *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (1980), *Les femmes ou les silences de l'histoire* (1998),

⁴⁴⁵ Baptiste Jacomino, Faustine Jacomino, *Foucault*, Ellipses, Connaître en citations, 2016, p95.

⁴⁴⁶ Jean-François Bert, « *L'Archipel des héritiers* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p62.

Les ombres de l'histoire : crime et châtement au XIXe siècle (2001), *Mon histoire des femmes* (2006), *Mélancolie ouvrière* (2012), etc. Autant d'ouvrages dans lesquels on perçoit clairement et distinctement une nette inspiration foucauldienne.

Ensuite, avant de pleinement aborder l'impact du foucauldisme dans l'œuvre de Yves LACOSTE, il convient d'abord de le présenter brièvement. Il s'agit d'un géographe et géopoliticien né en 1929, fondateur de la revue *Hérodote* en 1976 qui s'investit dans de nombreuses réflexions relatives à tout ce qui relève de la géopolitique, et à juste titre, il est souvent considéré comme un innovateur de la géopolitique française qu'il trouve un peu trop timide à son goût.

Lorsqu'il fût interviewé dans le premier numéro de la revue susmentionnée, Michel Foucault a été le premier à évoquer l'expression « *Géopolitique* » qui se définit aujourd'hui comme une discipline scientifique ayant pour objet d'étude les différents rapports que l'on peut établir entre la géographie des Etats et leur politique, en d'autres termes, il s'agit d'une géographie politique.

Cette expression et l'usage que Foucault en aura vont effectivement inspirer ses travaux. En effet, l'analytique du pouvoir réalisé par Foucault nous présente une manière particulière de concevoir le sujet dans rapport au pouvoir. L'analyse foucauldienne de concepts fondamentaux tels que la biopolitique, le biopouvoir, etc. vont avoir une influence chez Yves LACOSTE dans la mesure où « *En portant le regard vers les procédures réelles et tangibles des dispositifs de pouvoir, en montrant que le pouvoir est spatialisé, Foucault permet un changement radical de point de vue. Les géographes qui participent à la jeune revue Hérodote, fondée par Yves Lacoste en 1976, sont les premiers à réfléchir à ces propositions pour leurs propres pratiques.*⁴⁴⁷»

En effet, Yves LACOSTE va fortement critiquer les méthodes des géographes français qui n'ont pas véritablement compris, ou du moins n'osent le dire selon lui, la manière selon laquelle suivant les « *épistémè* » ou les époques, les sujets subissent inconsciemment les effets du pouvoir.

Il pense effectivement que « *la plupart des géographes veulent édicter des lois et des normes, ce qui, en bout de course, s'avère impossible dans une science aussi hétérogène que la géographie. Les lois, les constantes, se chevauchent et s'imbriquent sans cesse, sont soumises aux mutations perpétuelles d'un monde toujours en effervescence.*⁴⁴⁸» Ce passage nous fait directement penser à la manière selon laquelle les « *épistémè* » se succèdent les unes des autres. Ainsi, « *Son mérite est d'avoir réhabilité en France le concept de géopolitique et d'avoir levé l'interdit qui frappait ce mot et cette discipline depuis 1945.*⁴⁴⁹ » Il est l'un des premiers à avoir abordé les question d'ordre politique en géographie en s'inspirant des travaux de Foucault.

C'est la raison pour laquelle Marc DUMONT estime que c'est à partir d'une lecture minutieuse de Michel Foucault que les géographes parviennent à poser « *les bases d'une nouvelle géographie du politique et du pouvoir, en s'attachant à la fois à une déconstruction de la géopolitique classique et de ses souches idéologiques, puis à théoriser les relations de pouvoirs et leurs instruments (populations...).*⁴⁵⁰»

⁴⁴⁷ Ibid., p63.

⁴⁴⁸ Robert Steuckers, *Retour de la géopolitique et histoire du concept : l'apport d'Yves Lacoste*, Conférence prononcée à l'Université de Hanovre en avril 1994.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Marc Dumont, « *Aux origines d'une géopolitique de l'action spatiale : Michel Foucault dans les géographies françaises* », décembre 2010, L'Espace politique.

3. Réactualisation des concepts foucauldien de la gouvernementalité et de la biopolitique

Bien que fort pertinente et très intéressante, force est de constater que pendant une certaine période, relativement courte, la philosophie de Foucault a connu en quelque sorte une baisse de popularité. Il est vrai que les contemporains de ce dernier continuaient de défendre farouchement sa pensée, mais celle-ci commençait à s'enfermer progressivement dans une forme de monotonie susceptible de mettre en place les conditions d'un délaissement possible.

Mais, la pensée de Michel Foucault va connaître un souffle nouveau, une forme de revitalisation, surtout autour des années 2000. Celle-ci, grâce à de nombreux auteurs va continuer d'évoluer, d'analyser d'autres champs d'investigations, ce qui donne pleinement son sens à la manière selon laquelle Foucault désignait sa propre philosophie lorsqu'il la qualifiait de « *boîte à outils* ». Ainsi, la pensée de Foucault va alors entrer dans une phase de réappropriation intense et variée.

Qu'il s'agisse de la sexualité, de la liberté, du pouvoir, de l'homme, de la société, etc. l'approche foucauldienne de toutes ces thématiques permet d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexions, c'est notamment le cas avec des concepts tels que celui de la *gouvernementalité* et celui de la *biopolitique* qui vont davantage contribuer à un regain de popularité de la pensée foucauldienne dans le domaine des sciences humaines et sociales.

On peut sommairement indiquer que le concept de la *gouvernementalité* chez Foucault renvoie aux mécanismes et aux structures qui prédisposent aux effets du pouvoir et dont nous n'avons pas toujours conscience. Il s'agit des procédés à partir desquels le souverain, les institutions ou l'Etat exerce un pouvoir sur la population.⁴⁵¹ Ensuite, la *biopolitique* quant à elle renvoie à l'exercice du pouvoir dont la vie elle-même constitue l'objet. Il n'est plus simplement question du gouvernement des territoires, mais l'intention est de parvenir à gérer, organiser et gouverner l'existence des individus. A travers ces deux concepts, Foucault tentait de nous expliquer les différents mécanismes qui rendent possible l'effectivité à la fois forte et silencieuse du pouvoir dans nos vies afin de parvenir à une pratique de la liberté davantage en accord avec notre être véritable.

Cette approche va fortement inspirer de nombreux anthropologues, historiens, politologue, philosophes, etc. « *c'est le cas, par exemple, du sociologue Pierre Lascoumes lorsqu'il va réfléchir à l'emploi des concepts foucauldien et en particulier à celui de « gouvernementalité » pour décrire la mise en œuvre des politiques environnementales.*⁴⁵² » **Pierre Lascoumes** est un spécialiste de la sociologie du droit, il s'inspire beaucoup des critiques foucauliennes pour ses enquêtes sur les pratiques politiques, la société et les effets du pouvoir, il est l'auteur d'un article intitulé « *L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'Etat* »⁴⁵³ dans lequel on retrouve la manière selon laquelle il procède à une excellente réappropriation des concepts foucauldien.

⁴⁵¹ Michel Foucault, « La gouvernementalité », Dits et écrits, 1954-1988, Volume 3, p642.

⁴⁵² Jean-François Bert, « *L'Archipel des héritiers* », op.cit., p64.

⁴⁵³ Dans *Travailler avec Foucault. Retours sur la politique*, sous la direction de Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves et Thomas Ribémont, L'Harmattan, Cahiers politiques, 2005, 196p.

Le politologue **Jean-François Bayart** et l'ethnologue **Jean-Pierre Warnier** vont à leur tour procéder à une actualisation de la pensée foucauldienne. En effet, on remarque que « *les discussions qui s'organisent avec le groupe « matière à penser », animé par Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier, qui cherche à rendre compte de l'exercice réel du pouvoir (par le corps et les objets), en particulier dans les royautés africaines.*⁴⁵⁴ » Les deux auteurs sont des spécialistes de l'Afrique subsaharienne, et interrogent les spécificités des politiques inhérentes aux Etats africains à partir du concept de la gouvernementalité.

Il en est de même pour l'ethnologue et anthropologue **Marc Abélès** qui s'intéresse aussi à la conception foucauldienne des mécanismes du pouvoir et leur évolution. En effet, il perçoit dans la démarche foucauldienne un moyen efficace permettant d'accéder à l'essence même des institutions centrales afin de comprendre la particularité et les dispositifs du pouvoir. Autrement dit, il « *s'inspire expressément de Foucault pour poser comme lui la question du « comment » de l'exercice du pouvoir, déplaçant ainsi la représentation que l'on peut se faire spontanément du politique.*⁴⁵⁵ »

On peut aussi se référer au cas de **Robert Castel**, sociologue spécialiste des problématiques relatives à l'exclusion sociale et des conditions de travail, qui voit en Michel Foucault un « *diagnosticien de l'actuel.*⁴⁵⁶ » Il trouve dans la démarche foucauldienne un moyen de rendre intelligible la réalité sociale actuelle sur la base d'une analyse concernant la succession des « *épistémè* ». Pour lui, « *il s'agit, avec Michel Foucault, de prendre l'actualité comme point de départ et de réaliser une « histoire du présent », c'est-à-dire d'analyser la « provenance » de certaines de nos pratiques, de nos choix, en repérant leurs matrices, leur foyers d'émergence, leurs points de problématisation.*⁴⁵⁷ »

Hors de la scène intellectuelle française, Foucault connaît également un nouvel essor avec d'autres auteurs à travers le monde. En effet, l'anthropologue américain **Paul Rabinow**, spécialiste de la pensée foucauldienne va largement contribuer à une diffusion massive de philosophie de Michel Foucault dans la sphère anglo-saxonne, on peut aussi évoquer des penseurs italiens tels que **Giorgio Agamben**, **Antonio Negri** et **Roberto Esposito** ainsi que le philosophe allemand **Peter Sloterdijk**, tous spécialistes des questions relatives à la morale, la politique, l'esthétique, et aux sociétés contemporaines. Ils pensent tous que nous avons encore beaucoup à apprendre de Foucault dans la mesure où sa pensée philosophique permet d'avoir une approche réaliste des conditions sociétales actuelles pour éventuellement être en mesure d'anticiper des effets du pouvoir qui se révéleront sans doute encore plus complexes à l'avenir.

4. Vers une nouvelle génération de foucauldiens.

Les héritiers de la pensée foucauldienne sont nombreux à travers le monde, ils continuent de développer leurs propres pensées à partir des matériaux et autres outils d'analyse que Michel Foucault propose dans et autour de ses travaux. Ici, nous allons évoquer une catégorie d'héritiers assez particulière, car il s'agit de penseurs n'ayant pas rencontré Foucault, mais qui manifestent tout de même une filiation intellectuelle avec ce dernier à travers leurs nombreuses œuvres.

⁴⁵⁴ Jean-François Bert, op.cit.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid., p64-65.

Parmi les penseurs de cette nouvelle génération d'héritiers, on retrouve le philosophe français **Guillaume Le Blanc**, spécialiste de la philosophie politique et sociale, il est un célèbre commentateur de la pensée foucauldienne à laquelle il consacre des ouvrages tels que *Les Maladies de l'homme normal* (2004), *L'Esprit des sciences humaines* (2007) *La Pensée Foucault* (2006), *L'invisibilité sociale* (2009), etc.

Il va beaucoup s'intéresser aux nouveaux modes d'existence que nous propose Foucault dans le processus d'élaboration d'une subjectivité qui s'inscrit dans le respect et l'amour de soi, du corps et de la liberté. Et d'ailleurs, dans les propos recueillis par Céline Bagault, on comprend que son intérêt pour la philosophie de Foucault réside dans le fait qu'il « *ne se contente pas de bâtir une histoire de la folie, de la prison, de la sexualité mais il se demande comment nous pouvons vivre autrement. Il ouvre ainsi des espaces de transformabilité des modes de vie.* »⁴⁵⁸ Foucault occupe ainsi une place importante dans les travaux de Guillaume Le Blanc car ce dernier, dans l'ensemble de son œuvre, cherche à « *inventer de nouvelles manières d'exister* », c'est donc cette forme d'humanisme qui se déploie dans la pensée foucauldienne qui retient l'attention de G. Le Blanc.

Par ailleurs, on peut aussi affirmer qu'à travers ses œuvres, Guillaume Le Blanc entreprend « *à partir d'une relecture d'Histoire de la folie (1961) et des cours au Collège de France, de saisir les différentes formes de disqualification, de fragilité et d'Invisibilité sociale (2009) qui touche nos sociétés. Pauvreté, Précarité, vulnérabilité sont des « objets » foucauldien lorsqu'ils permettent de comprendre comment ceux que l'on appelle les précaires résistent en retournant leur désignation ou en détournant les normes sociales en vigueur.* »⁴⁵⁹

Ensuite, comme héritier on peut évoquer l'anthropologue **Nicolas Adell** qui s'intéresse aux questions relatives au savoir et au pouvoir, aux jeux de vérité, etc., il est notamment l'auteur de l'œuvre intitulée *Anthropologie des savoirs* (2011). A partir des réflexions foucauliennes, il entreprend des recherches sur la constitution du savoir, la diffusion de celui-ci et son rôle dans le processus de subjectivation.

En effet, les travaux qu'il réalise actuellement « *tentent d'exhumer les savoirs ensevelis, masqués ou assujettis, que Foucault avait appelés dans les années 1970 « le savoir des gens ».* »⁴⁶⁰

C'est aussi à partir de cette démarche foucauldienne qui interroge les rapports savoir-pouvoir qu'apparaîtront progressivement de nombreux penseurs et théoriciens des politiques et organisations postcoloniales.

On peut citer le théoricien **Edward Saïd**, auteur du très célèbre *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* (1978), un texte souvent considéré comme fondateur de la pensée postcoloniale. Il analyse les effets de la domination culturelle, économique et politique occidentale en Orient qui se traduisent par la crainte généralisée de l'islam, l'abandon progressive de la langue arabe, etc. Il va s'inspirer des travaux de Michel Foucault pour critiquer et mettre en lumière les conséquences de l'impérialisme occidental.

Nous avons aussi le philosophe, politologue et historien camerounais **Achille Mbembe**, spécialiste de l'histoire de l'Afrique dont il interroge les organisations sociales et politiques contemporaines. Il analyse les différents éléments du contexte postcolonial actuel pour tenter de comprendre les

⁴⁵⁸ Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p70.

⁴⁵⁹ Jean-François Bert, « *L'Archipel des héritiers* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p66.

⁴⁶⁰ Ibid.

raisons pour lesquelles la démocratie a du mal à prendre son envol en Afrique. Pour ce faire, il va lui aussi s'inspirer de la démarche critique de Michel Foucault pour établir sa propre histoire de l'Afrique. A partir de Foucault, il va aussi analyser la question de la race, pour inciter la prise de conscience de soi et le refus de la domination extérieure à travers ce qu'il considère comme les « *structures psychiques postcoloniales* ».

Ces penseurs qui, à partir du rapport savoir-pouvoir, ont entrepris des recherches dans le domaine des études postcoloniales « *montrent comment, toujours avec Foucault, il est possible d'enclencher une histoire critique de l'Occident qui rend attentifs les historiens au discours de l'autre, l'étranger.*⁴⁶¹ »

Tous ces penseurs que nous venons de citer se sont fortement inspirés de Michel Foucault durant sa période critique. L'analyse de ses textes servent « *à démasquer les rapports de forces, les stratégies, et les agencements divers qui contraignent les individus à se conformer aux règles sociales.*⁴⁶² »

II. La pensée foucauldienne à l'épreuve des critiques

Si la philosophie de Foucault parvient à nous séduire ou simplement à nous convaincre par une argumentation et une démonstration rigoureuse et pertinente, il n'en demeure pas moins que celle-ci, pour de nombreuses raisons, suscite également quelques réticences qui par la suite seront au fondement des critiques qui lui sont adressées.

En effet, malgré sa postérité flamboyante qui continue encore de s'affirmer aujourd'hui, force est de constater que de nombreux éléments inhérents à la philosophie de Foucault sont fortement contestés par de nombreux philosophes qui nous livrent leur approche de cette philosophie particulière dont les héritiers sont si fiers.

Ainsi, tout comme il a lui-même procédé à la critique de la philosophie humaniste de Kant afin d'en exposer les subterfuges et le danger permanent qu'il représente, il est à présent temps pour nous de tenter d'exposer, avec quelques auteurs, les limites et les paradoxes de la pensée foucauldienne.

1. Les erreurs du structuralisme foucauldien

1.1. Réfutations sartriennes du structuralisme foucauldien

L'une des critiques majeures que l'on adresse très souvent à la pensée foucauldienne réside dans les objections sartriennes qui lui sont faites directement. Il faut avant tout préciser que **Jean Paul**

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid., p67.

Sartre (1905-1980) était plus ou moins proche de Michel Foucault dans le sens où ils ont tous les deux pris part à de nombreuses manifestations, ils se connaissaient bien, mais au-delà de cette proximité apparente c'est davantage une divergence d'opinions philosophiques qui régit les rapports entre ces deux grands penseurs français du siècle dernier.

En effet, Jean Paul Sartre ne partage pas le point de vue de Michel Foucault concernant l'homme dans son rapport au pouvoir et aux effets de la société. Rappelons brièvement que Sartre défend une approche existentialiste de l'homme.

On peut définir l'existentialisme comme une doctrine philosophique affirmant le caractère libre et unique de chaque individu dans ses rapports aux autres et au monde. De manière générale on distingue souvent deux approches différentes de l'existentialisme. Nous avons d'abord un existentialisme religieux qui affirme que la nature de notre être, les actions que nous posons et les choix que nous effectuons sont fortement rattachés à Dieu, ils en dépendent même. Puis, nous avons l'existentialisme athée qui défend l'idée selon laquelle l'homme est totalement libre de se gouverner comme il l'entend, il se construit une identité indépendamment de volontés extérieures. Jean Paul Sartre fait évidemment partie de cette deuxième approche de l'existentialisme. Ainsi, l'existentialisme sartrien ne consiste aucunement à « *inviter les gens à demeurer dans un quietisme du désespoir, parce que, toutes les solutions étant fermées, il faudrait considérer que l'action dans ce monde est totalement impossible, et d'aboutir finalement à une philosophie contemplative*⁴⁶³ », il offre une réelle possibilité d'émancipation du sujet.

Antérieurement, nous avons vu comment Foucault mettait en avant les effets du « *système* » qui se présente comme une structure fondamentale dont on ne peut se défaire pendant le processus de construction de soi.

C'est à partir du « *système* » ou de la structure, c'est-à-dire les règles du langage, la culture, les tabous, la politique, la société, etc. que toute construction de soi est possible. Pour Foucault, ne pas tenir compte du déterminisme que nous imposent les « *structures* » est une erreur. Il pense que tous ces philosophes qui affirment la totale liberté de l'homme tentent simplement de se complaire dans une conception rassurante et illusoire de tout ce qui se rapporte au sujet.

Ainsi, notre subjectivité dépend fondamentalement de tout ce qui préexiste à notre existence effective. L'homme ne naît pas libre, il dépend des autres, il aura besoin d'être éduqué, instruit, nourri, guidé, etc. Et c'est à partir de cette prise en charge qu'il va ensuite se déterminer à partir des principes qui lui ont été imposés à la base.

Voilà donc la réalité que défend Foucault dans *Les Mots et les Choses*, l'homme n'est que le produit de structures, du « *système* ». Cette approche se présente visiblement comme une démarche purement structuraliste, mais Foucault s'est toujours montré réticent tout en affirmant que sa philosophie n'est pas du tout structuraliste. Il estime simplement qu'il procède à une analyse objective de l'homme face aux effets du pouvoir, dépourvue de toute détermination structuraliste.

⁴⁶³ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio/Essais, 2019, p21.

Cependant, Jean Paul Sartre estime que la pensée foucauldienne est bien un structuralisme pur. En effet, d'après **Michael Behrent**, « *Pour Sartre, Les Mots et les Choses n'est en fin de compte qu'un exemple particulièrement brillant du courant structuraliste.*⁴⁶⁴ »

L'erreur de Foucault selon Sartre c'est d'avoir négligé l'importance et la portée de l'action humaine. Foucault ne tient pas compte de ce que Sartre nomme la « *Praxis* ». Chez les marxistes, il s'agit simplement d'un ensemble d'activités qui à long terme contribue à la transformation du monde. Sartre va procéder à une réappropriation du concept afin de montrer les limites du structuralisme, dont celui de Foucault, qui se réfère uniquement aux structures.

La « *praxis* » dans la philosophie sartrienne désigne essentiellement toute action entreprise par un individu ou un groupe de personnes sur leur environnement, leur milieu, souvent en vue de prévenir une menace potentielle ou réelle. C'est souvent dans le souci de conservation de soi que l'homme envisage une transformation effective du monde.

Dans sa *Critique de la raison dialectique*, Sartre nous présente la « *praxis* » comme une possibilité de dépasser les conditions existentielles. C'est donc par sa structure dialectique qu'elle se caractérise en tant qu'activité libre. La « *praxis* » chez Sartre démontre que l'homme n'est pas du tout passif dans ses rapports à la structure. Il ne faut pas percevoir la structure comme une réalité absolument indépassable qui s'impose à nous et face à laquelle nous sommes totalement impuissants. A travers les nombreuses activités qu'il entreprend, l'homme se donne les moyens de transformer et de transcender les structures élémentaires dont parle Foucault. L'homme est véritablement en mesure de modifier les structures et donc, est en mesure de transformer le monde.

Ensuite, à travers son existentialisme, on constate que Sartre accorde à l'homme une liberté quasiment illimitée dans le sens où, indépendamment des structures qui lui préexistent, l'homme reste libre de devenir ce à quoi il aspire.

C'est dans cet état d'esprit que Sartre affirmera par la suite que « *l'existence précède l'essence*⁴⁶⁵ », par-là il faut simplement comprendre que « *l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait.*⁴⁶⁶ » Il faut avant tout accorder une importance capitale à la *subjectivité*. Ce qui signifie qu'en réalité l'homme n'obéit pas naïvement à un déterminisme naturel et absolu. Il n'y a pas une essence qui s'impose à nous, mais l'homme s'actualise à travers ses actions, ses choix et ses aspirations. Le sujet n'est pas un être préfabriqué sans aucune volonté. Contrairement aux autres êtres vivants et aux choses inanimées, l'homme dispose du libre-arbitre, il est lui-même responsable de son existence.⁴⁶⁷

Foucault ne semble pas avoir compris que l'important n'est pas dans la structure et ses effets, mais dans l'habileté avec laquelle l'homme a recours à ses facultés naturelles afin de pleinement exprimer sa nature libre. Avec Sartre, il faut comprendre en réalité que l'homme n'est pas le prisonnier d'un

⁴⁶⁴ Michael BEHRENT, « *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui.* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p93.

⁴⁶⁵ Jean Paul Sartre, op.cit., p26.

⁴⁶⁶ Ibid., p29.

⁴⁶⁷ Ibid., p31.

déterminisme naturel, culturel ou sociétal.⁴⁶⁸ C'est la raison pour laquelle il pense que nous sommes condamnés à être libre.⁴⁶⁹

L'existentialisme sartrien s'oppose ainsi au structuralisme foucauldien. Il se définit alors comme « une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action implique un milieu et une subjectivité humaine.⁴⁷⁰ » Ainsi, malgré les structures qui semblent organiser nos vies, l'homme reste maître de son existence car il en est responsable. Et là encore, Sartre prend l'exemple du *Cogito* comme expérience de l'esprit qui transcende toute structure pour permettre au sujet de prendre conscience de la réalité de son être, de son individualité, de son ipséité. Ce qui lui permettra de se découvrir et de se transformer au gré de sa volonté.⁴⁷¹ A travers son existentialisme, Sartre établit véritablement « la liberté comme fondement de toutes les valeurs.⁴⁷² »

Toutefois, Foucault ne semble pas convaincu par les critiques de Sartre et voit plutôt en lui « le porte-parole d'une pensée périmée ; sa Critique ne serait que le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle.⁴⁷³ » Autant dire que le débat entre ces deux conceptions antinomiques à propos de l'homme et de la liberté reste encore d'actualité.

1.2. Analyses piagétienne des incohérences du structuralisme de Foucault

Encore une fois, nous avons un philosophe qui pense bien que la pensée foucauldienne s'inscrivait véritablement dans tout ce qui relève du structuralisme. Mais ici, il ne s'agira pas pour nous de tenter de démontrer si Foucault est bien un penseur structuraliste ou pas du tout. Nous avons déjà procédé à cet exercice antérieurement. Notre intention consiste simplement à mettre en évidence les incohérences inhérentes à l'aspect structuraliste que Foucault lui-même donne à son système de pensée.

Pour ce faire, nous allons nous référer aux critiques énoncées par le fondateur de l'épistémologie génétique, spécialiste de la psychologie du développement, biologiste et logicien **Jean Piaget** (1896-1980).

En effet, ce dernier émet quelques réserves par rapport au raisonnement conduit par Foucault dans son approche relative à l'emprise du « système » ou des structures sur l'homme qui se révèle finalement impuissant, car il en est totalement soumis. Comme nous le signifie clairement Michael Behrent, « Vers la même époque, **Les mots et les choses** irrite aussi Jean Piaget, le célèbre psychologue suisse qui révolutionna notre compréhension du développement psychologique des enfants.⁴⁷⁴ »

D'après Michael Behrent, « Alors que Sartre reprochait à Foucault un esprit de système privilégiant les structures rigides aux dépens de la chaleur de la praxis humaine, Piaget s'interroge quant à lui sur la solidité du structuralisme

⁴⁶⁸ Ibid., p39.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid., p23.

⁴⁷¹ Ibid., p57.

⁴⁷² Ibid., p69.

⁴⁷³ Michael BEHRENT, op.cit., p93.

⁴⁷⁴ Michael BEHRENT, « Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui. », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p93.

foucaldien.⁴⁷⁵ » Jean Piaget va donc entreprendre une analyse critique des fondements de la pensée structuraliste de Michel Foucault.

Tout d'abord, Jean Piaget est très admiratif des brillants travaux que Foucault a entrepris jusqu'alors. Mais, malgré cette admiration, il pense qu'il est objectivement possible de trouver les failles du structuralisme foucaldien en commençant par exemple par examiner son analyse de la disparition de l'homme que Foucault recherche à travers le structuralisme lui-même.

Jean Piaget initie alors son analyse par un bref rappel de la manière selon laquelle il se représente globalement le structuralisme de Foucault en formulant exactement ce qui suit :

« L'ouvrage de M. Foucault sur Les mots et choses nous offre par contre l'exemple assez étonnant d'une œuvre de style étincelant, pleine d'idées imprévues et brillantes, d'une érudition impressionnante (en particulier pour l'histoire de la biologie, sans équivalent par contre pour celle de la psychologie), mais qui ne retient du structuralisme courant que les aspects négatifs sans que l'on parvienne à discerner dans son « archéologie des sciences humaines » autre choses que la recherche d'archétype conceptuels liés principalement au langage. Foucault en veut surtout à l'homme et considère les sciences humaines comme le simple produit momentané de ces « mutations », « a priori historiques » ou épistémè qui se succèdent sans ordre au cours du temps ; En effet, née au XIX^e siècle, cette étude scientifique de l'homme disparaîtra de sa belle mort sans que l'on puisse prévoir par quelle nouvelle variété d'épistémè elle sera remplacée.⁴⁷⁶ »

Ce qu'il faut simplement comprendre à travers ce passage c'est bien l'incapacité foucaldienne à expliquer rationnellement le processus de la disparition de l'homme ou la manière selon laquelle on passe d'une épistémè à une autre. Ici, tout comme avec le concept de vérité ou l'apparition et l'évolution des discours de vérité, Foucault n'est pas très clair. Ce dernier ne nous informe pas véritablement, ce qui obscurcit beaucoup son argumentation.

Le problème véritable selon Piaget réside dans le fait que le structuralisme foucaldien ne propose pas de solutions. Etant donné que le philosophe français s'insurge contre le sommeil anthropologique dans lequel Emmanuel Kant nous a emprisonné, « on souhaiterait donc que Foucault suscite la venue d'un futur Kant qui nous entraîne dans un second réveil de son sommeil dogmatique. On attendrait en particulier de l'œuvre à intentions révolutionnaires que cet auteur nous présente une critique salutaire des sciences de l'homme, des clartés suffisantes sur la notion nouvelle d'épistémè et une justification de la conception restrictive qu'il se donne du structuralisme. Or sur ces trois points nous restons sur notre faim, car, sous l'habileté extrême de la présentation, nous ne trouvons guère que d'innombrables affirmations ou omissions, le soin étant laissé au lecteur de trouver les démonstrations en effectuant les rapprochements comme il peut.⁴⁷⁷ » On retrouve encore ici une critique du Foucault qui se limite simplement à fournir une boîte à outil sans véritablement aller au bout de son entreprise, ce qui laisse de nombreux lecteurs assez perplexes.

C'est cette démarche foucaldienne qui conduira finalement Piaget à considérer qu'en réalité « Foucault s'est fié à ses intuitions et a substitué l'improvisation spéculative à toute méthodologie systématique.⁴⁷⁸ » Ce dernier relève donc un véritable problème de méthode chez Foucault qui parvient habilement à donner des airs de démonstrations rigoureuses à son argumentation alors qu'il n'en est rien. Son

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, Quadrige, PUF, 2015, p112.

⁴⁷⁷ Jean Piaget, op.cit., p113.

⁴⁷⁸ Ibid., p117.

discours sur la succession des *épistémè* est incompréhensible car il ne traite pas la question dans le fond.

En définitive, selon Piaget qui se considère vraiment comme un structuraliste véritable, « *il n'est donc pas exagéré de qualifier le structuralisme de Foucault de **structuralisme sans structure**. Il retient du structuralisme statique tous ses aspects négatifs : la dévalorisation de l'histoire et de la genèse, le mépris des fonctions et, à un degré inégalé jusqu'ici, la négation du sujet lui-même puisque l'homme va bientôt disparaître.*⁴⁷⁹ » Ainsi, comme nous le déclare Michael Behrent, contrairement à ce que l'on peut penser, « *la pensée de Foucault n'est pas, comme le crut Sartre, le nec plus ultra du structuralisme, mais plutôt un **structuralisme faux**, inachevé, arbitraire, que le psychologue baptisa "**structuralisme sans structure**".*⁴⁸⁰ »

Mais comme nous l'avons souligné antérieurement, Piaget reconnaît la pertinence et l'importance des travaux de Foucault dans le développement des sciences humaines. C'est notamment cet état de fait qui l'amènera à affirmer sobrement que malgré ses incohérences « *l'œuvre de Foucault n'en a pas moins une valeur irremplaçable par l'acuité de son intelligence dissolvante : elle montre à l'évidence l'impossibilité d'atteindre un structuralisme cohérent en le coupant de tout constructivisme.*⁴⁸¹ »

1.3. Critique habermassienne de la conception foucauldienne de la modernité

On retrouve chez le philosophe allemand **Jürgen Habermas** une des critiques les plus pertinentes à l'endroit du foucauldisme. Ce dernier est un héritier de l'École de Francfort, penseur de la rationalité communicative, il a grandement été influencé par Emmanuel Kant et la philosophie des Lumières en général. Et selon lui, la pensée foucauldienne s'inscrit véritablement dans un rapport paradoxal à la modernité.

En effet, la confrontation entre Habermas et Foucault part de la critique foucauldienne de l'héritage des Lumières qui est au fondement même des sociétés modernes actuelles. Nous savons que Foucault dans *Les Mots et les Choses* ne cache pas son aversion envers toutes ces grandes philosophies humanistes, en particulier celle de Kant, qui prétendent contribuer à l'émancipation de l'homme tous azimuts.

Pour le philosophe français ces philosophies constituent en réalité un mal pour nous et nos sociétés dans le sens où elles sont illusoire et normativement rigides. Elles ne permettent pas une réelle pratique de la liberté et de la subjectivité, au contraire, elles s'inscrivent dans la production de ce qu'il nomme « *corps dociles* ».

Toutefois, Jürgen Habermas estime véritablement que « *Foucault est un penseur paradoxal : d'un côté, en montrant la face cachée répressive des institutions, Foucault semble s'inscrire dans la droite ligne du projet critique des Lumières ; mais de l'autre côté, il pourfend la rationalité occidentale incarnée par l'héritage de ces mêmes Lumières.*⁴⁸² »

⁴⁷⁹ Ibid., 117-118.

⁴⁸⁰ Michael Behrent, op.cit., p93.

⁴⁸¹ Jean Piaget, op.cit., p118.

⁴⁸² Michael BEHRENT, « *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui.* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p95.

Dans *Le discours philosophique de la modernité*, Habermas prend directement pour cible « le postmodernisme et la volonté, chez certains penseurs français notamment, de dépasser la modernité, c'est-à-dire le rationalisme occidental qui, depuis la fin du XVIII^e siècle, a été l'horizon dans lequel l'âge moderne s'est compris lui-même.⁴⁸³ » Il estime que l'héritage des Lumières ne doit être perçu tel que Foucault nous le présente dans ses travaux. En dénonçant la face obscure des Lumières il s'inscrit lui-même dans la même logique du dépassement déjà mise en place par ce qu'il combat avec tant de conviction. Ainsi, « les prémisses sur lesquelles repose la généalogie foucauldienne finissent par l'envelopper dans des contradictions inextricables.⁴⁸⁴ »

Il aurait sans doute pu simplement proposer un réaménagement des idéaux défendus par les philosophes humanistes au lieu de projeter leur anéantissement. Habermas lui-même en tant qu'héritier des Lumières sait que tout n'y est pas parfait, à travers sa théorie de *l'agir communicationnel*, il propose un prolongement de la morale humaniste de Kant qui dans sa quête de principes moraux universels concentrait tout sur la rationalité exclusive du sujet au lieu de davantage se tourner vers la rationalité discursive ou simplement l'intersubjectivité.

L'autre problème qui survient ensuite réside dans le fait que Foucault ne se rend pas compte du caractère normatif de sa propre philosophie. En effet, lui qui dénonce les effets de la société disciplinaire et normative, pose lui-même les normes relatives à la sexualité et au corps par exemple. La volonté de sortir la sexualité de l'emprise du pouvoir pastoral à travers le *souci de soi* pose les normes de l'émancipation du sujet dans son rapport au pouvoir. Ainsi, « une normativité arbitraire plane sur l'œuvre de Foucault. Pour Habermas, Foucault représenterait donc tous les dangers d'un discours critique sur la société qui rejette de façon trop absolue la notion de rationalité associée au projet des Lumières, qui, selon lui, n'a jamais perdu sa puissance émancipatrice.⁴⁸⁵ »

Cependant, Foucault n'accordait pas beaucoup d'importance aux critiques que lui adressait Habermas. En effet, contrairement à Habermas qui a beaucoup écrit sur la pensée foucauldienne, le philosophe français quant à lui se montrait distant, et ne s'investit guère pleinement dans ce débat initié par Habermas.

Foucault était en réalité exaspéré dans la mesure où Habermas se concentre davantage sur ses premiers travaux alors que lui, il estime être passé à autre chose. Alors, « quand Habermas parle, en 1980, de l'exaltation par Foucault d'une « force poétique dionysiaque », il a raison et tort ; cela avait été vrai, ça ne l'était plus. Aussi, en considérant l'œuvre de Foucault dans une sorte de contemporanéité indifférenciée, en lisant tous ses textes comme si l'auteur en admettait encore toutes les implications et toutes les corrélations, Habermas ne pouvait que figer Foucault dans son attitude d'hostilité et de refus.⁴⁸⁶ »

D'ailleurs, dans un entretien qui a eu lieu le 20 janvier 1984, Foucault dit ceci à propos d'Habermas : « Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis ; moi, je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit. Mais il y a cependant quelque chose qui me fait toujours problème : c'est lorsqu'il donne aux relations de communication cette place si importante et, surtout, une fonction que je dirais "utopique"...⁴⁸⁷ »

⁴⁸³ Didier ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p291.

⁴⁸⁴ Michael BEHRENT, op.cit.

⁴⁸⁵ Ibid., p96.

⁴⁸⁶ Didier ERIBON, op.cit., p295.

⁴⁸⁷ Propos de Foucault lors d'un entretien le 20 janvier 1984, extrait de *La pensée 68*, op.cit.

Foucault affirmait bien qu'il était simplement incompris par le philosophe de l'École de Francfort qui volontairement, ne voulait pas percevoir ce cheminement, cette évolution dans la pensée foucauldienne. A la mort de Foucault, Habermas va rédiger un article mémorable intitulé *Une flèche dans le cœur du temps présent* qui est « consacré presque entièrement au cours du Collège de France sur Kant et l'*Aufklärung*, comme pour rendre à Foucault l'hommage d'un dialogue désormais forcé.⁴⁸⁸»

1.4. Michel Foucault et l'art de dissimuler une pensée non assumée

François Bousquet à son tour nous dévoile une vaste ruse, ou du moins une subtile stratégie consistant à changer de position, qui se dégage lorsque l'on analyse la pensée de Foucault et qui peut même se constituer comme la marque de fabrique du foucauldisme.

En effet, selon lui, la pensée foucauldienne traverse plusieurs étapes, elle n'est pas stable, elle peut défendre aujourd'hui ce qu'elle combattait hier sans explicitement le dévoiler. Il constate que la particularité de la pensée foucauldienne réside en réalité dans son inconstance permanente, ce qui d'ailleurs est très curieux pour un auteur qui s'est énormément intéressé aux discours de vérité et à l'évolution de la pensée philosophique de l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Foucault n'a jamais caché son amour pour les anciens philosophes et toute l'inspiration que ces derniers lui apportent dans la construction de son système de pensée. A la seule différence qu'il ne les imite pas complètement.

Si on regarde de plus près l'histoire de la philosophie à partir des présocratiques jusqu'au siècle dernier, on se rend compte que chaque philosophe (ou du moins le plus grand nombre) mettait en place des théories fixes qui faisaient qu'il était plus aisé de les classer par catégorie ou systèmes de pensées.

Lorsqu'on connaît par exemple la philosophie de Platon ou celle de Descartes, on est en mesure d'affirmer que nous avons affaire à des rationalistes. Lorsqu'on lit des auteurs comme David Hume ou encore Thomas Hobbes, on sait qu'on a affaire à des empiristes. Lorsqu'on lit Pic de la Mirandole, Kant ou encore Rousseau, on sait sans grande ambiguïté qu'on a affaire à des humanistes. On peut en citer plusieurs autres pour expliciter cet état de fait.

Ce que François Bousquet essaie d'exposer ici, c'est qu'il est extrêmement difficile de classer Michel Foucault qui pourtant prétend s'inspirer des Anciens. Le philosophe français dit à la fois l'essentiel et rien du tout. Le philosophe de la parrêsia ne semble finalement pas assumer la portée de sa pensée. Cela signifie-t-il que nous avons affaire à un imposteur ?

Avant de répondre à cette interrogation, on peut déjà partir du simple constat selon lequel les lecteurs et admirateurs de Foucault partagent des avis différents à propos du même auteur. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il existe par exemple au sein des laboratoires de recherche des théories antinomiques sur la pensée de ce philosophe emblématique. En dehors de Foucault lui-même, nul n'est en mesure de déclarer de manière absolue si le philosophe français était en réalité

⁴⁸⁸ Didier ERIBON, op.cit., p305.

un structuraliste, un marxiste, un anarchiste, un antihumanisme ou au contraire un véritable héritier de l'humanisme.

Tel qu'il l'affirmait lui-même, son intention était juste de mettre à notre disposition une grande boîte à outils permettant de penser et d'exister par soi-même au sein de nos sociétés disciplinaires et postmodernes. En d'autres termes, on a un peu l'image d'un médecin qui fournit l'ensemble du matériel médical à son patient en lui demandant de trouver un moyen de se soigner lui-même.

Pour François Bousquet, il est clair que Foucault représente très souvent « *l'évangéliste des minorités, (...) défenseur des homos, des immigrés et des exclus de toute sorte, sensible à la condition carcérale et à l'antipsychiatrie, initiateur des nouveaux mouvements sociaux (NMS), comme Act Up ou AIDES, fondée par son compagnon Daniel Defert, qui doivent tant à ses travaux sur les micropouvoirs et la transversalité des luttes. En somme, un intellectuel fédérateur et tolérant, susceptible de devenir le porte-parole de notre postmodernité tardive.*⁴⁸⁹ »

Mais en vérité, il pense que derrière toutes ces formes d'engagement dans la lutte pour la valorisation de l'humain se cachait véritablement « *tout un art de la guerre, en tout cas du camouflage, au service de sa carrière et de ses idées.*⁴⁹⁰ » Il estime en vérité que Foucault n'a pas mis en pratique son fameux principe de l'adéquation entre le dire-vrai et le vivre-vrai dans la mesure où d'une certaine manière il n'a jamais clairement exposé le fond de sa pensée afin d'en assumer les risques tel qu'il nous exhortait vivement à le faire. En un sens, il n'a pas été un bon maître (ce qui au fond n'était sûrement pas son objective).

François Bousquet considère que Foucault avait le sens du spectacle, il était maître dans l'art d'émouvoir, d'attirer l'attention, car il voulait être au centre de tous les grands débats de son temps. Le public l'écoutait religieusement, par son éloquence, il a su mettre en avant, du moins grâce aux apparences, les principes politiques, sociaux, culturels, etc. qu'il défendait. Mais en fait, il n'était rien d'autre qu'un penseur de l'exagération d'après Bousquet. C'est en choisissant des mots puissants, capable de traduire la dimension chaotique qu'il essaie d'expliquer au grand public qu'il est devenu si célèbre.

Mais, la réalité est tout autre car « *en maître de l'angoisse, avec un art inégalé de l'éloquence, Foucault dramatise tour à tour l'enfermement et la discipline, produisant sans arrêt des effets d'exagération et d'amplification, tant et si bien qu'il grossit démesurément l'écho de terreurs archaïques, à la manière des romans d'horreur. Ici comme ailleurs, il ne peut s'empêcher de céder à son tempérament d'auteur dramatique.*⁴⁹¹ » C'est donc en quelque sorte dans l'usage de l'art dramatique comme arme de persuasion que repose l'une des raisons pouvant justifier la renommée quasiment mondiale de ce philosophe particulièrement énigmatique qu'est Michel Foucault.

En outre, comme nous l'avons mentionné antérieurement, la philosophie de Foucault n'a cessé de changer au fil du temps, ce qui n'est pas forcément synonyme de progrès chez tout le monde, c'est du moins ce François Bousquet pense lorsqu'il affirme que cet art de l'exagération dont Foucault était devenu le maître a lui aussi cédé sa place à autre chose. En effet, tout au long de ses

⁴⁸⁹ François Bousquet, « *Putain* » de saint Foucault. *Archéologie d'un fétiche*, Paris, Pierre Guillaume De Roux (PGDR), 2015, p11-13.

⁴⁹⁰ Ibid., p15.

⁴⁹¹ Ibid., p41.

ouvrages, on a comme l'impression d'avoir affaire à un Foucault différent qui donne une nouvelle tournure à sa pensée.

Là où il fascinait, étonnait et éveillait les consciences par l'exagération et le drame, il a fini par totalement changer de direction, ce qui nous a mis en confrontation avec un autre Foucault qui serait selon François Bousquet moins intéressant que le précédent.

Il nous dit par exemple qu'« à partir de *La volonté de savoir* (1976), Foucault se transforme en auteur gauche, pesant, sans originalité. Son charme, qui tenait largement à la nature de son sujet d'étude (le crime, la folie et la mort), s'évapore. Ses livres deviennent mous, cours et bavards, sa phrase mièvre et empesée. C'est un auteur méconnaissable, comme frappé d'obsolescence philosophique, orphelin de son art de l'épouvante. En renonçant à la terreur politique, il se privait du même coup de son arsenal littéraire – la terreur sémantique. (...) Foucault rentrait dans le rang et se fondait dans la grisaille universitaire.⁴⁹² »

Ce passage lourd de sens, constitue à la fois une critique et un regret. En effet, Foucault qui accusait Kant d'avoir enfermé la pensée scientifique et philosophie dans un sommeil anthropologique a finalement, à son tour, endormi ou neutraliser tout ce qui faisait de sa philosophie une pensée de l'émancipation, une philosophie de la vie. C'est regrettable dans la mesure où ce Foucault qui choquait et captivait par ses propos a complètement disparu à un moment déterminant où le nombre de ses lecteurs avait augmenté de façon assez significative, pour finalement découvrir le nouveau visage du philosophe qui séduit bien moins qu'auparavant.

Aussi, nous avons mis en lumière le fait selon lequel Foucault ne s'est jamais affirmé, de manière pleinement assumée, comme libéral ou néolibéral. Il nous démontre que sa seule intention en tant qu'archéologue, ou en tant que chercheur simplement, consiste à analyser les fondements du libéralisme, ses contradictions internes et son rapport au pouvoir.

Son objectif n'était pas d'adhérer au libéralisme, mais de rendre compte des subtilités et des faiblesses de ce mouvement si populaire qui prétendait rendre le pouvoir à l'homme à travers le libre-échange, mais là encore, Foucault semble occulter ses intentions véritables.

C'est d'ailleurs ce qui conduira François Bousquet à considérer que si l'analyse foucauldienne du néolibéralisme n'avait constitué qu'un simple examen des fondements sur lesquels il repose, en réalité « Foucault ne se serait pas donné la peine de lui consacrer ne serait-ce que le commencement d'un début de leçon. Non, ce qui tout à la fois retient son attention, aiguise sa curiosité et stimule ses fantasmes, c'est que le néolibéralisme se présente comme le plus prometteur des chantiers : terra incognita expérimentale et bouillon de culture hostile à tout encadrement, toute restriction, tout principe de précaution. C'est « **une sorte de foyer utopique qui est toujours activé** ». ⁴⁹³ »

Son analyse et ses cours sur le néolibéralisme n'étaient donc pas si désintéressés qu'il le prétendait. Il y avait de réelles motivations derrière qui pouvaient justifier son attachement pour le néolibéralisme en tant que terrain inexploité.

L'autre point qui pourrait sans doute étonner les lecteurs de Foucault, c'est qu'initialement ce dernier nous dit très explicitement qu'il n'est pas structuraliste. Rappelons brièvement que le philosophe français soutient l'idée qu'il y a une structure élémentaire qui préexiste à l'homme, il

⁴⁹² Ibid., p44-45.

⁴⁹³ Ibid., p65-66.

peut s'agir de l'environnement, la langue, la culture, les tabous, etc. Tous ces éléments constituent ce qu'il appelle le « système ». Et bien que sa démarche nous indique clairement que nous avons affaire à une analyse structuraliste, à la fin de son ouvrage *Les mots et les choses*, Foucault nous dit lui-même qu'il n'en est rien. Que le considérer comme un penseur structuraliste est une erreur.

Cependant, il y a encore ici une contradiction manifeste dans la démarche foucauldienne dans le sens où il affirme à la fois l'existence d'une structure qui produit des effets sur l'homme tout en dépouillant son approche de toute inspiration structuraliste.

Mais « *En vérité, on peut faire dire beaucoup de choses à cette œuvre, tant elle est piégée par ses contradictions apparentes et ses stratégies éditoriales. Jean Piaget a dit d'elle que c'est « un structuralisme sans structure ». L'inverse est soutenable. Le dernier Foucault s'est beaucoup ravisé, excédé d'être copié et imité par une jeunesse en mal de slogans. Il a voulu prendre ses distances avec la vulgate anti-autoritaire – le « refrain de la chansonnette anti-répressive » - qu'il avait jusque-là encouragée.*⁴⁹⁴ »

Ensuite, François Bousquet ajoute que l'œuvre de Foucault « *s'inscrit dans le grand mouvement de négation du sujet qui a fleuri tout au long des années 1960 à travers la déferlante structuraliste, puis poststructuraliste. Foucault a beau s'en défendre, sa conception du pouvoir est typiquement structuraliste.*⁴⁹⁵ »

Nous avons là une critique qui met en exergue quelques contradictions inhérentes au foucauldisme. Foucault n'a apparemment presque jamais exposé sa pensée véritable, ce qui est à l'origine de toutes ces spéculations autour de sa pensée véritable au sein des laboratoires de recherches. Sans doute, s'il était encore en vie, il aurait clairement orienté nos réflexions afin de savoir exactement ce qu'il nous fournit comme base commune (son référentiel) à toutes ses théories de façon définitive.

Mais toutes ces mutations de la pensée foucauldienne signifient-elles que jusqu'ici nous avons eu affaire à un imposteur ou autre maître de l'illusion ? Nous répondrons clairement par la négative, car malgré ses contradictions, la pensée foucauldienne demeure pertinente, cohérente et dense. Foucault a réalisé un immense travail de recherche qui a largement mérité la place qu'il occupe aujourd'hui dans les sciences humaines et sociales. Il s'agit d'une pensée qui continuera encore de nous inspirer pendant une très longue période.

2. A propos du pouvoir : Baudrillard contre Foucault.

Nous pouvons également évoquer l'opposition qu'il y a eu entre **Jean Baudrillard** (1929-2007) et Michel Foucault à propos de la notion du pouvoir et ses effets dans la société. En effet, tout comme Foucault, Jean Baudrillard est un philosophe français dont les travaux consistaient essentiellement à procéder à une analyse des sociétés contemporaines dans le but de déterminer leur particularité.

Les deux philosophes français ne s'accordent pas sur la notion de pouvoir et c'est davantage Baudrillard qui critique l'approche foucauldienne de celle-ci. Rappelons que chez Foucault le pouvoir

⁴⁹⁴ Ibid., p79.

⁴⁹⁵ Ibid., p82.

est partout, il n'est la propriété exclusive de personne, il se crée, se développe et se manifeste dans tout type de rapport que le sujet peut entretenir avec ses semblables et avec la société. Même les gouvernés, à partir de leur rapport à la soumission institué par les gouvernants, parviennent à développer une volonté de s'émanciper, de rechercher et accepter une manière adéquate d'être gouvernés.

Pour Foucault, le pouvoir est à la fois réel et illusoire dans le sens où il existe véritablement mais qu'il n'est jamais figé, il se transforme à tout moment, ce qui constitue également le moteur du devenir historique.

Toutefois, cette approche du pouvoir repose sur une analyse paradoxale selon Baudrillard. En effet, « *le discours de Foucault est paradoxal : le pouvoir n'existe pas, mais est partout (prison, école, hôpital, etc.), car il se perpétue à travers des relations de pouvoirs, se disséminant dans tous les champs sociaux.*⁴⁹⁶ » Baudrillard récuse cette volonté d'affirmer à la fois l'apparition et la disparition du pouvoir, autrement dit son existence et sa non-existence.

L'analyse foucauldienne des mécanismes de pouvoir est en soi pertinente mais s'il n'y a pas de pouvoir alors pourquoi parle-t-il d'un projet émancipatoire des gouvernés à travers son *attitude critique* ? Foucault reconnaît l'impact permanent du pouvoir pastoral sur la sexualité du sujet, alors peut-on dire que ce pouvoir n'existe pas ? On ne peut omettre la réalité selon laquelle ceux qui exercent le pouvoir sont bien réels. D'ailleurs, à ce propos, l'historien **Jacques Léonard** pensait déjà que « *l'analyse de Foucault est trop rapide, laissant sur leur faim les historiens spécialisés dans les époques qu'il évoque. (...) D'autre part, il succombe à une tentation mécaniste : il décrit les mécanismes de pouvoir comme si l'on pouvait se dispenser de parler de ceux qui exercent le pouvoir.*⁴⁹⁷ »

Ainsi, ce qui dérange Baudrillard c'est que « *Foucault affirme qu'il n'existe pas un pouvoir qui opprime, mais des relations de pouvoirs multiples et complexes qui se neutralisent parfois et s'enchevêtrent toujours.*⁴⁹⁸ » Or, il reconnaît en même temps l'effectivité constante du pouvoir.

En réalité, Baudrillard pense que « *Foucault a été pris par le piège de l'histoire du présent, le piège de la généalogie : partant des problématiques sociales du présent pour proposer des solutions politiques de luttes à travers une analyse historique, il a fini par confondre l'objet de l'analyse avec la solution à la problématique.*⁴⁹⁹ » Son approche généalogique n'est pas claire, elle est confuse et ne permet pas véritablement de comprendre le pouvoir et les mécanismes à travers les lesquels il produit ses effets.

En fin de compte, c'est donc simplement une contradiction inhérente à la pensée de Foucault elle-même que Baudrillard et bien d'autres critiquent. En somme, « *le discours foucauldien souffre d'une difficulté d'agencement entre résistance et analyse ; en effet, pour Baudrillard, c'est l'analyse qui est un acte de résistance, qui est résistante – plus radicalement encore, penser en termes de pouvoirs et de résistances représente déjà une défaite selon lui, étant donné qu'une telle pensée analytique, même si elle est généalogique, ne fait que recouvrir la matrice conceptuelle du système, qui évalue le monde en termes d'énergie, de rapports de forces, de pouvoirs et de résistance.*⁵⁰⁰ »

⁴⁹⁶Hamdi NABLI, *Foucault et Baudrillard. La fin du pouvoir*, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2015, p60.

⁴⁹⁷ Michael BEHRENT, « *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui.* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p95.

⁴⁹⁸ Hamdi NABLI, op.cit.

⁴⁹⁹ Ibid., p61.

⁵⁰⁰ Ibid., p63.

3. Une contre-histoire de la vérité peu convaincante selon Jacques Bouveresse

Depuis les présocratiques, la quête de la vérité constitue un enjeu majeur dans l'élaboration de la connaissance objective. Pour comprendre le monde, ses origines et les lois naturelles qui le régissent il semblait nécessaire de procéder à un examen rigoureux de la nature elle-même. Même si ces derniers développent une approche multiple de la vérité, il n'en demeure pas moins que celle-ci demeure au centre de leurs recherches philosophiques et scientifiques.

Avec Platon, on assiste à un changement radical de paradigme dans la mesure où, à propos de la vérité, il développe un principe d'universalité et d'immutabilité inhérente à celle-ci. En effet, le réalisme platonicien nous explique que la vérité existe indépendamment de toute volonté humaine, qu'elle est stable et absolue. Ainsi, avec Platon la vérité ne dérive pas d'un consensus ou d'une toute autre approche constructiviste. Elle se dévoile et s'impose simplement à nous dans sa forme la plus pure.

Ensuite, Kant va élaborer une autre approche de la vérité en faisant du sujet un élément déterminant dans la construction de celle-ci. En effet, le sujet ne s'inscrit plus simplement dans un rapport passif au savoir ou à la connaissance, avec Kant, il en devient l'inventeur ou le constructeur. C'est lui qui donne un sens au savoir et détermine ce qui peut objectivement être tenu pour vrai.

Toutefois, Foucault va quant à lui remettre en cause toutes ces approches de la vérité pour finalement l'inscrire dans un rapport au pouvoir et à l'épistémè. En s'inspirant de Nietzsche, il finira par contester toutes ces conceptions utopiques et illusoire de la vérité dont le sujet n'est pas forcément le maître.

Mais, c'est justement cette approche foucauldienne de la vérité qui sera remise en cause par **Jacques Bouveresse**. Selon lui, Foucault semble ne pas avoir vraiment compris Nietzsche et se sert de ses textes simplement comme prétexte pour donner du contenu à ses propos.

Pour bien comprendre les fondements de cette critique, il convient de brièvement rappeler la conception foucauldienne de la vérité ainsi que le type de rapport que le sujet entretient avec elle. En effet, Foucault est contre la conception traditionnelle de la vérité qui fait de celle-ci une réalité objective ou une œuvre de l'homme.

Foucault pense que les discours de vérité dépendent de l'épistémè à partir duquel ils sont formulés. Ainsi, les discours de vérité dépendent de l'époque, la culture, le langage, la politique, etc. Il va alors développer le concept de « *jeux de vérité* ».

A travers ce concept de *jeu de vérité*, Foucault tente de mettre en évidence le fait selon lequel « *la vérité ne se définit plus alors par l'adéquation du discours au réel – comme le voudrait la tradition philosophique héritée de saint Thomas d'Aquin. La vérité se caractérise par le respect de règles précises, à la façon, dont, aujourd'hui, on appelle « scientifique » un article ou une communication qui répondent à des critères formels, renvoient à certaines références particulières et passent le cap des lectures critiques d'un comité de lecture. La vérité est ce qui se dit d'une*

*certaine façon, en réponse à certaines questions, en obéissant à des critères qui varient selon les lieux et les temps.*⁵⁰¹ » Elle ne dépend donc plus entièrement du sujet mais résulte des influences de notre époque.

Ainsi, pour Foucault il paraît presque absurde de tenter de dresser une histoire objective et progressive de la vérité car celle-ci n'a pas d'histoire étant donné que les discours de vérité appartiennent à la période historique de leur conception. Il va donc inscrire la vérité dans des rapports au pouvoir.

C'est justement ce que récuse Jacques Bouveresse qui pense qu'en réalité « *Foucault a sûrement plus besoin de la vérité que les adversaires qu'il combat, et c'est justement ce qui rend finalement assez paradoxale sa volonté de faire apparaître la vérité elle-même comme liée intrinsèquement à l'exercice du pouvoir.*⁵⁰² »

Selon Bouveresse, à partir de Nietzsche, Foucault va établir une distinction entre la connaissance et la vérité. En effet, « *Foucault s'appuie sur la réponse que donne Nietzsche à la question « Qu'est-ce que la connaissance ? », et en particulier celle qu'il donne dans ce passage du Gai Savoir, pour affirmer que, selon lui : La connaissance est une « invention » derrière laquelle il y a tout autre chose qu'elle : un jeu d'instincts, d'impulsions, de désirs, de peur, de volonté d'approbation.*⁵⁰³ » Ce n'est plus vraiment la vérité que l'homme cherche à établir mais plutôt un ensemble de connaissances.

Mais en réalité, sur ce point Bouveresse pense que la volonté de Foucault « *est que nous continuions, autant que possible, à nous comporter comme des guerriers de la connaissance, capable de reconnaître et de supporter des vérités laides.*⁵⁰⁴ » Foucault semble ainsi nous indiquer qu'il n'existe pas de vérité au sens traditionnel mais simplement des connaissances, pour lui, il n'y a donc pas une histoire de la vérité.

Mais c'est précisément à ce niveau que repose la principale objection de Jacques Bouveresse par rapport à la conception foucauldienne de la vérité qui nie toute histoire possible de celle-ci. Il constate que la démarche de Foucault n'est pas claire car en soi, elle lui paraît assez paradoxale. Ce dernier, qui affirme pourtant l'impossibilité d'établir une histoire de la vérité semble finir par en constituer une tout au long de ses travaux. Il se demande « *comment peut-on écrire l'histoire d'une chose qui n'existe pas, en l'occurrence la vérité, puisque la conclusion à tirer de ce que dit Nietzsche est, si l'on en croit Foucault, qu'elle n'existe pas ? N'y a-t-il pas lieu, justement d'appliquer à cette situation la démarche de Nietzsche lui-même et de conclure que, pas plus que la connaissance de la vérité n'est la connaissance de la vérité, l'histoire de la vérité ne peut être l'histoire de la vérité ? Elle doit forcément être en réalité l'histoire d'autre chose que ce dont elle se présente comme étant l'histoire.*⁵⁰⁵ »

Alors, ce que Bouveresse récuse véritablement concernant la pensée foucauldienne et les conclusions qu'elle tire des textes de Nietzsche c'est que « *malheureusement, ils ne nous disent pas à quoi pourrait ressembler une histoire qui serait réellement une histoire de la vérité elle-même et par quels chemins on pourrait espérer aboutir à une décision concernant la question de savoir s'il y en a ou non une.*⁵⁰⁶ »

⁵⁰¹ Baptiste Jacomino, Faustine Jacomino, *Foucault*, Ellipses, Connaître en citations, 2016, p20.

⁵⁰² Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Agone, Banc d'essais, 2016, p10.

⁵⁰³ Op.cit., p55-56.

⁵⁰⁴ Ibid., p99.

⁵⁰⁵ Ibid., p111-112.

⁵⁰⁶ Ibid., p119.

4. Un antihumanisme en verre

On peut aisément parvenir à évoquer une pléthore d'arguments pouvant justifier la nature antihumaniste de la philosophie de Foucault, mais comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent, la pensée de Foucault est complexe et a souvent beaucoup tendance à tendre vers autre chose que l'antihumanisme qu'elle revendique.

Ici, il ne s'agira pas pour nous de revenir sur le caractère, en réalité humaniste de la pensée de Foucault, mais nous verrons simplement comment avec **Alain Renaut** et **Luc Ferry**, l'antihumanisme de Foucault se contredit lui-même.

On sait que Foucault prophétise la *mort de l'homme* dans *Les Mots et les Choses*, il s'agit en fait d'une notion qui « renvoie à la critique de l'humanisme comme métaphysique de la subjectivité telle qu'elle s'était élaborée chez Nietzsche et chez Heidegger, en rupture avec la pensée indissolublement humaniste et dialectique de Hegel et même de Marx.⁵⁰⁷ »

Foucault nous propose une approche qui fait de l'homme un simple moment dans l'histoire des sciences voué à disparaître aussi vite qu'il est apparu. Il s'insurge contre cette conception omnipotente de la nature humaine qui établit l'homme comme un être libre et capable de tout par la seule force de sa raison. Il déconstruit complètement cette conception de l'homme en prenant directement pour cible des philosophes comme Descartes ou encore Kant, qui ont contribué à cette anthropocentrisme aveugle, illusoire et régressif selon lui.

Toutefois, Luc Ferry et Alain Renaut « estiment que le projet foucauldien n'arrive pas à dépasser ses propres paradoxes. (...) Selon eux, la thèse de la « mort de l'homme » ne tient pas, pas plus que la critique de la subjectivité avancée par ce Nietzsche français.⁵⁰⁸ »

En effet, on est confronté à un premier obstacle d'ordre logique qui se dévoile dans la démarche foucauldienne, il s'agit d'un problème de périodisation. Foucault nous explique que l'homme est une invention qui date seulement du XIX^e siècle, pour ensuite clamer son affiliation intellectuelle avec des auteurs comme Heidegger ou Nietzsche qui eux pensent pourtant que c'est à partir du XVII^e siècle que le concept philosophique de l'homme émerge.

Plus explicitement, le problème est le suivant, « les théoriciens de la mort de l'homme auxquels se réfère Foucault, à commencer par Heidegger, s'accordent pour situer chez Descartes l'émergence philosophique de l'homme ; Foucault n'ignorant rien de cette interprétation, il convient de se demander pourquoi il déplace la naissance de l'homme, en la repoussant jusqu'à la fin du XIX^e siècle.⁵⁰⁹ » En clair, la détermination foucauldienne qui place l'apparition de l'homme au XIX^e siècle est problématique quand on sait que l'homme existe depuis bien plus longtemps que cela. Que vise-t-il en réalité ? On ne sait pas exactement si ce dernier veut simplement se référer à l'apparition des sciences humaines qui désignent l'homme comme objet d'étude.

⁵⁰⁷ Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Folio Essais, 2018, p166.

⁵⁰⁸ Michael BEHRENT, « Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui. », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p96.

⁵⁰⁹ Luc Ferry, Alain Renaut, op.cit., p169.

Ensuite, le Foucault antihumaniste que l'on rencontre à travers *Les Mots et les Choses* va complètement changer, il a recours à une autre forme de discours, il devient moins agressif et finit par opérer un retour au sujet.

Il va rechercher chez les Grecs des techniques d'existence pour une meilleure pratique de la liberté. C'est assez étonnant de constater qu'un penseur qui se définissait comme un déconstructeur de l'homme va finalement s'employer à rechercher comment ce dernier peut conduire son existence de manière pratique, une démarche somme toute paradoxalement humaniste.

En effet, « Foucault ne manifeste nulle gêne à soutenir qu'il faut pratiquer la liberté éthiquement à définir l'éthique comme « la pratique réfléchie de la liberté.⁵¹⁰ » Cette volonté de s'investir dans la recherche d'une meilleure manière de gouverner son existence par la pratique de la liberté n'est pas si différente de celle de Kant dans la mesure où leurs intentions consistent à élaborer des techniques d'existence nécessaires à la réalisation d'une subjectivité positive et épanouie au sein de la société.

Volontairement ou involontairement, Foucault replace le sujet au centre de ses investigations. Son retour aux Anciens ne signifie pas dans ce cadre que leurs sociétés étaient meilleures mais simplement que, selon Foucault « la voie du postmoderne passe par un retour préalable à l'antique, seule base consistante pour un nouveau départ.⁵¹¹ »

Alors, d'après l'interprétation philosophique fournie par Alain Renaut et Luc Ferry, il faut donc considérer qu'en réalité avec « l'antihumanisme de Foucault, Derrida, Bourdieu et Lacan, il s'agissait de rétablir un nouvel humanisme, « non métaphysique », susceptible de poursuivre les promesses de liberté et d'autonomie contenues dans le projet des Lumières.⁵¹² »

Malgré son discours et ses critiques acerbes concernant l'homme, force est de constater qu'au final, le dernier Foucault procède à une réévaluation du sujet. Il ne l'anéantit plus complètement et trouve même chez les Grecs des pratiques rendant possible une réelle esthétique de l'existence chez le sujet. Cette démarche conduira Michael Behrent à affirmer que « Foucault veut le beurre et l'argent du beurre : la dimension émancipatrice du sujet (universel, politique, kantien) en même temps que l'infranchissable unicité nietzschéenne.⁵¹³ »

5. Derrida contre Foucault : A propos d'un malentendu sur la folie et le cartésianisme.

C'est lors d'une conférence donnée en 1963 que Jacques Derrida saisit l'occasion d'adresser directement une critique à Michel Foucault concernant son approche du concept de la folie ainsi que son évolution au fil du temps.

Ici, nous ferons essentiellement « allusion à la critique que Derrida, dès 1963, avait longuement formulée après la publication de *L'Histoire de la folie*, et que beaucoup ont alors simplement considérée comme une dispute philosophique autour du commentaire foucauldien de la fin de la première des *Méditations métaphysiques* de

⁵¹⁰ Ibid., p179.

⁵¹¹ Ibid., p192.

⁵¹² Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus. Humanisme, Antihumanisme, Posthumanisme*, éditions Dehors, 2015, p47.

⁵¹³ Michael BEHRENT, op.cit., p96.

Descartes⁵¹⁴», à partir de cette critique, nous verrons ce qui oppose les deux auteurs à propos de la place qu'occupe la folie dans l'œuvre de Descartes.

En effet, nous avons vu que Foucault pose Descartes, mais aussi Kant, comme les principaux responsables de ce qu'il nommera le « *grand renfermement* » qui correspond à l'isolement, à la maltraitance et à la déshumanisation des fous ou des insensés.

Lorsqu'il s'est interrogé sur les éventuelles raisons qui pourraient justifier le mépris de la déraison, l'enfermement systématique des fous qui, tels de vils meurtriers, se voyaient traités comme des bêtes, tourmentés au sein d'institutions censées les aider, Foucault a fini par considérer la posture cartésienne qui nie en quelque sorte l'humanité du fou comme point de départ de cette pratique inquiétante à l'endroit des insensés dans nos sociétés modernes.

Et c'est cette volonté de faire de Descartes un des principaux responsables des traitements réservés aux fous qui va susciter la vive réaction du philosophe Jacques Derrida qui tentera de démontrer qu'en réalité Foucault n'aurait pas clairement compris les réelles intentions de Descartes lorsque ce dernier s'exprime au sujet de la folie.

Il n'est pas superflu de revenir sur cette confrontation particulière, nous pensons qu'il est nécessaire d'établir de façon précise ce qui oppose les deux penseurs concernant justement Descartes car cela nous permettra de comprendre davantage la détermination et la motivation qui sont au fondement de la pensée foucauldienne dans son rapport à la déraison.

Pour commencer, selon Derrida « *Descartes, estime Foucault, exclut d'emblée l'hypothèse de la folie, sans même la considérer véritablement.*⁵¹⁵ » Ici, il convient de rappeler que lorsqu'il formule son doute hyperbolique, Descartes par souci de méthode a établi la problématique de l'homme dans son rapport immédiat avec le réel, le rêve et la folie. Il émet préalablement l'hypothèse d'un lien existant entre le rêve et la folie qui renvoient tous les deux à des modes de perceptions de la réalité qui nous rapprochent de l'extravagance. C'est la raison pour laquelle Derrida « *conteste la possibilité de percevoir dans la Première Méditation une récusation origininaire du discours de la folie comme radicalement extérieur au cogito. Relisant le passage, il y constate au contraire que la folie, l'hypothèse de l'extravagance, ne reçoit en fait, à ce moment du trajet des Méditations, nul traitement spécifique et n'est soumise à aucune exclusion particulière. On peut constater en effet que les lignes incriminées, entre la mise en cause des sens et la réfutation de l'hypothèse du rêve, restent muettes quant au traitement de l'hypothèse de la folie. Et c'est en réalité ce silence que Foucault a interprété comme le signe d'une extériorité tellement absolue entre raison et folie.*⁵¹⁶ »

Et c'est précisément ce rapport que le rêve et la folie entretiennent avec le réel qui conduira Descartes à finalement placer la folie hors de la raison. On a déjà tous vécu cette expérience où il nous arrive de confondre le rêve et la réalité, tout comme le fou est persuadé d'être à l'abri de l'erreur. Sauf que pour Descartes, le rêve résulte nécessairement d'une activité de l'esprit qui s'inspire toujours de ce que la réalité nous fournit comme éléments simples et complexes. Ainsi, contrairement à la folie, le rêve est perçu comme une hallucination normale et raisonnable du fait de sa proximité avec le réel. On rêve toujours à partir de ce qui est, et l'imagination qui se développe pendant le rêve n'est que le fruit d'une activité de l'esprit (la raison) qui engendre les idées, les

⁵¹⁴ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, Philosophie du présent, 2015, p85.

⁵¹⁵ Luc Ferry, Alain Renault, *La pensée 68*, Gallimard, Folio Essais, 2018, p148.

⁵¹⁶ Ibid., p149.

pensées ou les images toujours à partir du réel. Même si le rêve ne nous met pas complètement à l'abri de l'erreur, c'est son ancrage dans le réel et la vérité qui le distingue de la folie qui, elle s'épuise dans la déraison.

En d'autres termes, disons que la critique que Michel Foucault formule à l'endroit du cartésianisme et qui est à l'origine de sa confrontation avec Derrida tient au fait qu'en réalité « *le rêve va être le point d'appui du doute méthodique, et donc intégré à la recherche de la vérité ; mais la folie, Descartes la considère comme une impossibilité ontologique pour la pensée.*⁵¹⁷ »

En clair, pour Descartes une étude de la folie n'est pas nécessaire car elle n'existe pas chez celui qui pense, qui fait usage de sa raison. « *Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la raison [...] Désormais, la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut être insensée.*⁵¹⁸ » C'est ce rejet de la folie dans la démarche cartésienne qui préoccupe beaucoup Foucault. Et par là, le cartésianisme en tant que parfait représentant de ce rationalisme triomphant va progressivement conduire à une déshumanisation de la folie et à son exclusion.

Or, en réalité « *la raison cartésienne, loin d'exclure ce qui diffère d'elle, reconnaît la présence éventuelle, menaçante, jusques et y compris en elle, de cette lumière noire, non naturelle, qu'est la folie. Avec Descartes, la raison perçoit en elle son autre.*⁵¹⁹ »

Derrida tient à défendre la pensée cartésienne car il estime que Foucault est passé à côté de quelque chose d'important. En effet, Derrida pense que Foucault a tort lorsqu'il affirme que Descartes a contribué à placer la folie hors de l'humanité. Pour lui, « *Descartes n'exclut pas la folie parce qu'elle n'est pas signifiante, ou qu'elle ne l'intéresse pas, mais parce que sa déraison n'est pas universelle et systématique que celle du rêve. Il dit donc le contraire de ce que Foucault lui fait dire. Par cette lecture ignorante, Foucault aurait manqué les potentialités d'ouverture du geste cartésien, confirmant sans le vouloir la structure d'exclusion qu'il voit à l'œuvre de Descartes.*⁵²⁰ » Selon Derrida, il nous est impossible de parvenir à clairement « *identifier le moment historique où folie et raison divorcent : la raison, la pensée, le logos représentent ce projet perpétuel et nécessairement inachevé pour se démarquer, s'émanciper de la folie.*⁵²¹ »

C'est en 1972 que Foucault réagit aux critiques que lui adresse Jacques Derrida. Il remet essentiellement en cause la « *petite pédagogie historiquement déterminée de Derrida, qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte et qu'il faut interpréter le texte à partir de lui-même.*⁵²² » Pour Foucault, Derrida n'a pas compris qu'on accède à la profondeur d'un texte en prenant aussi en compte l'époque, le contexte historique, social et intellectuel, autrement dit l'épistémè, à partir duquel il émerge. Ainsi, d'après Foucault « *ce serait maintenant en lisant les Méditations à partir de l'épistémè caractérisant l'époque qu'on pourrait dégager le sens du texte de Descartes !*⁵²³ »

Et si au final, les deux auteurs se trompaient dans leurs interprétations de l'œuvre de Descartes ? Il se pourrait simplement que leur querelle repose sur une analyse erronée du concept de la folie

⁵¹⁷ Oliver Dekens, Michel Foucault p115.

⁵¹⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, p69-70.

⁵¹⁹ Luc Ferry, Alain Renaut, op.cit., p150.

⁵²⁰ Olivier Dekens, op.cit. p117.

⁵²¹ Michael BEHRENT, « *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui.* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p94.

⁵²² Luc Ferry, Alain Renaut, op.cit., p151.

⁵²³ Ibid.

qu'ils tentent d'attribuer à la pensée cartésienne. Comme on peut le constater, « *des deux côtés, on lit en effet les Méditations à partir d'une conception de la folie comme hallucination, comme incapacité à distinguer entre une donnée des sens et une image. Or, tout indique que la conception de la folie comme hallucination n'apparaît en réalité qu'au XIX^e siècle. Pas plus pour Descartes que par exemple pour Pascal, la folie ne supprime la perception.*⁵²⁴ »

Les deux penseurs n'ont pas perçu qu'au XVII^e siècle, la folie est envisagée dans un rapport que le sujet établit entre ses perceptions et ses jugements. Le fou est celui qui croît obstinément en ses jugements plutôt qu'en ses perceptions. Il est celui qui nie la réalité de ce qu'il perçoit aussi par les sens objectifs (le tact, l'ouïe et la vue) que par les sens subjectifs (le goût et l'odorat). Ainsi, on peut affirmer que « *la mention de la folie n'a donc nullement le sens que lui attribuent aussi bien Foucault que Derrida.*⁵²⁵ »

Pour finir, concernant cette confrontation qui oppose Foucault à Derrida à propos de la place qu'occupe la folie dans la philosophie cartésienne, on peut simplement déduire qu'en réalité, « *à travers l'erreur qui, commise par Derrida, porte sur la conception classique de la folie, la reconstruction foucauldienne laisse entrevoir une certaine fragilité : ne serait-ce qu'en ce qui concerne la manière dont l'histoire de la folie s'exprime dans l'histoire de la philosophie, cette reconstruction est fautive. Qui plus est, l'objet de l'erreur n'est pas un simple détail, puisque Foucault en fait le point de départ de sa tentative pour démontrer que la raison classique naît et se développe par l'exclusion de la folie.*⁵²⁶ »

6. L'erreur de Foucault sur l'origine et les fondements du « *Grand renfermement* » selon Gladys Swain et Marcel Gauchet.

Nous allons à présent nous intéresser à la critique émise par deux autres auteurs français, la psychiatre **Gladys Swain** (1945-1993) et le philosophe **Marcel Gauchet**, qui se sont rendus compte des nombreuses erreurs sur lesquelles repose la pensée foucauldienne à propos des fondements du « *grand renfermement* » et l'histoire de la folie en général.

En effet, Marcel Gauchet et Gladys Swain, dans leurs lectures de l'*Histoire de la folie*, commencent par se rendre compte de la réalité suivante : « *le grand renfermement dont parle Foucault s'est effectivement produit, mais nullement au début de l'âge classique (l'Histoire de la folie retient la date de 1656).*⁵²⁷ » C'est une première erreur commise par Michel Foucault qui n'arrive pas à situer historiquement le moment véritable à partir duquel ce qu'il dénonce commence effectivement. Selon eux, il serait sans doute judicieux de rechercher l'origine du grand renfermement dans le développement des sociétés démocratiques.

La seconde erreur réside dans sa manière de concevoir l'émergence des asiles ou celle d'hôpitaux spécialisés dans le traitement des fous. Ils estiment que « *contrairement à ce que soutient Foucault, la dynamique de la modernité n'est pas, pour l'essentiel, celle d'une exclusion de l'altérité : la logique des sociétés*

⁵²⁴ Ibid., p153.

⁵²⁵ Ibid., p155.

⁵²⁶ Ibid., p156.

⁵²⁷ Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Folio Essais, 2018, p157.

*modernes serait bien plutôt celle qu'a décrite Tocqueville, à savoir une logique d'intégration, sous-tendue par le postulat d'une égalité fondamentale entre les hommes.*⁵²⁸»

Ainsi, Foucault refuse d'admettre le projet humaniste qui se déploie avec le développement des sociétés démocratiques. Dans son argumentation, ce dernier nous explique qu'avant la modernité et par extension la postmodernité, la folie occupait une place importante dans la société et que celle-ci n'était pas exclue. Alors, avant la modernité, la folie avait bien sa place dans la société, ce qui laisserait supposer que les sociétés antérieures à l'ère moderne étaient meilleures.

Mais, là encore Foucault se trompe car celles-ci n'étaient pas du tout meilleures. En réalité, « *si de fait, le fou est toléré dans les sociétés traditionnelles, ce n'est nullement qu'elles soient meilleures, plus tolérantes ou, si l'on veut, moins métaphysiques ; c'est au contraire parce que, ces sociétés étant fondamentalement inégalitaires et hiérarchisées, la différence radicale n'y saurait encore faire véritablement problème. Le fou y est certes toléré, mais sur la base d'une affirmation implicite de sa différence absolue avec le reste de l'humanité. (...) le fou est considéré comme un être situé hors de l'humanité et hors de toute communication possible.* »⁵²⁹

Autrement dit, même dans les sociétés traditionnelles, la tolérance à l'égard des fous ne les plaçait aucunement dans des rapports d'égalité avec les *hommes normaux*. Le fou était tantôt perçu comme un sous-homme en raison de son incapacité à communiquer convenablement, sa dégénérescence intellectuelle, etc. ou alors il était perçu comme un être supérieur dont la manière de penser, d'exister et de concevoir le monde vont au-delà des attributs de l'homme normal, l'histoire de la philosophie et des sciences nous fournit de nombreux exemples de ce cas de figure. Mais, dans les deux sens, le fou n'est pas l'égal de l'homme normal.

Dans les sociétés traditionnelles, le fou est un faire-valoir qui permet de mettre en avant la supériorité et la dignité des hommes normaux. Il est toléré non pas en raison de son humanité comme le pense Foucault, mais parce qu'il représente parfois une excellente source de distraction. Par exemple, « *dans les villes du XVII^e siècle, laisse-t-on les enfants poursuivre les insensés par les rues, leur jeter des cailloux et se moquer d'eux ; ainsi encore, jusqu'au début du XIX^e siècle, la visite des fous à l'Hôtel-Dieu restera-t-elle un but de promenade familiale pour occuper l'après-midi du dimanche. Bref, on accepte le fou, mais sur le mode de l'idiot du village, ou comme on montre des infirmes dans les foires.* »⁵³⁰ Sa différence absolue avec le reste de l'humanité est fortement perceptible dans les sociétés traditionnelles, alors même s'il est toléré, le fou n'en reste pas moins un être inférieur. Et c'est un fait qui échappe à l'analyse foucauldienne lorsqu'elle trouve dans la modernité les fondements de l'exclusion et de l'enfermement des fous.

Pour Marcel Gauchet et Gladys Swain l'enfermement est bien effective au sein de nos sociétés, mais il faut lui accorder une interprétation différente de celle que nous propose Michel Foucault. En effet, ce dernier nous présente ce phénomène comme un fléau, mais qu'en est-il exactement ?

Marcel Gauchet et Gladys Swain mettent en avant les progrès que nous apportent les États démocratiques modernes dans tout ce qui relève du traitement de la folie. Les sociétés démocratiques modernes défendent essentiellement le principe d'égalité parmi les hommes. Ces sociétés défendent les droits de tous, ceux des fous également dont l'humanité est reconnue du point de vue de la morale, du droit, de la politique, etc.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid., p158.

⁵³⁰ Ibid., p159.

Les sociétés démocratiques prennent en charge les fous, car « *ils restent en droit des hommes, la société doit déléguer vers eux des spécialistes susceptibles de les réintégrer de fait dans l'espace de la communication.*⁵³¹ » L'enfermement prend alors un sens autre que celui que nous propose Foucault, car en réalité il est question de parvenir à long terme à une réinsertion sociale des fous. Leur enfermement n'est pas définitif et nécessairement cruel comme le pense Foucault.

Le philosophe français critique les méthodes de traitement de la folie dans les asiles modernes alors que les méthodes anciennes qu'il défend souvent n'étaient pas nécessairement davantage saines et humainement convenables. Ici en effet « *M. Gauchet et Gl. Swain déduisent une conséquence importante qui souligne, là encore, une méprise de Foucault. (...) Avant la modernité démocratique, on assiste bien à des tentatives de traitement appliquées à la folie : il s'agit toutefois, pour l'essentiel, de traitements corporels (saignée, pendaison par les pieds, immersion dans l'eau froide ou, selon les cas, tiède, etc.*⁵³² » En somme, avec la modernité, les soins sont beaucoup plus adaptés, on tente de discuter ou communiquer avec le fou, en clair, les sociétés démocratiques procèdent à une humanisation des traitements de la folie. Foucault se méprend ainsi dans sa conception de la modernité et de l'enfermement des insensés.

Marcel Gauchet et Gladys Swain comprennent bien les inquiétudes de Foucault concernant les méthodes employées dans les asiles pour traiter les fous, des méthodes qui peuvent sembler fortement cruelles. Les institutions asilaires selon Foucault constituent la preuve évidente que les sociétés modernes procèdent simplement à l'exclusion systématique des insensés tout en reniant l'humanité en eux.

Toutefois, cette interprétation à propos des institutions asilaires n'est pas tout à fait exacte. Les deux auteurs qui s'insurgent contre Foucault pensent en effet que « *l'asile exclut bel et bien ; mais l'objectif de cette exclusion est précisément de préparer l'intégration de l'aliéné à la société. Toute la « pratique de l'esprit humain » mise en œuvre dans l'asile vise le sujet qui persiste sous la folie, afin de le rendre autonome et, en même temps, capable de participer à la vie sociale. (...) L'asile participe à cet effort par lequel l'humanité devient maîtresse de son histoire et capable de refaire une société à son image, où l'autonomie individuelle est le fondement du lien social.*⁵³³ »

A travers ses travaux, Foucault refuse d'admettre qu'avec les sociétés modernes « *le fou ne cesse pas d'être un homme en droit, même si en fait, ou en apparence, il prend ses distances par rapport à l'humanité.*⁵³⁴ » L'humanisme des sociétés démocratiques traduit ainsi une réelle volonté de parvenir à davantage humaniser la folie, pas nécessairement par une normalisation rigide, mais en prenant en compte le concept de la différence et aussi celui de l'égalité parmi les hommes.

Foucault a donc, semble-t-il, volontairement fermé les yeux sur les aspirations et l'importance des asiles dans le traitement de la folie. Il n'en perçoit que ce qu'il y a de plus obscur tout en négligeant son efficacité dans les opérations de réinsertions sociales des insensés. Les origines qu'il pose aux fondements du grand renfermement ne sont pas exactes, car avant la modernité le fou n'avait pas nécessairement une place importante dans la société comme il tente de nous le faire croire à travers

⁵³¹ Ibid., p160-161.

⁵³² Ibid., p161.

⁵³³ Michael BEHRENT, « *Les critiques de Foucault, d'hier à aujourd'hui.* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p96-97.

⁵³⁴ Luc Ferry, Alain Renault, *La pensée 68*, Gallimard, Folio Essais, 2018, p162.

son discours critique. Ainsi, on peut affirmer que dans cette mesure, « *les principales thèses de Foucault devraient apparaître comme erronées, et comme fallacieuses, aussi bien historiquement que philosophiquement.*⁵³⁵ »

⁵³⁵ Ibid., p165.

La philosophie de Michel Foucault a inspiré de nombreux penseurs, théoriciens, philosophes, historiens, anthropologues, etc. Foucault nous propose une pensée de l'ouverture, une philosophie de l'homme et de la société qui rend possible un regard nouveau sur nos propres conditions d'existence.

L'influence du foucauldisme est encore grandissante, les théories développées par le philosophe français sont sans cesse réactualisées afin de comprendre le développement de nos sociétés contemporaines, la pratique de la subjectivité et le rapport que nous entretenons avec le pouvoir et la vérité.

Michel Foucault a eu, et aura encore, de nombreux héritiers qui s'inspirent fortement de ses travaux et l'assument pleinement dans leurs œuvres. Nous avons vu que de célèbres penseurs tels Judith Butler, Michael Kimmel, Michelle Perrot, Yves Lacoste, Jean-François Bayart, Antonio Negri, Achille Mbembe, etc. reprennent à leur compte les concepts forts de la philosophie foucauldienne afin de procéder à un diagnostic réaliste de nos sociétés postmodernes.

Toutefois, la postérité de Michel Foucault n'est pas uniquement constituée de penseurs qui adhèrent à sa philosophie. Elle est aussi marquée par l'émergence de penseurs critiques et souvent hostiles à celle-ci.

En effet, le foucauldisme n'est pas exempt de toute critique. En raison de ses inextricables contradictions, de son discours antihumaniste, de sa tendance à l'inconstance, etc. la philosophie de Foucault a aussi engendré de nombreux détracteurs qui mettent tout en œuvre afin d'exposer les limites et les incohérences de celle-ci.

Parmi ces penseurs qui s'érigent comme des adversaires de Foucault, nous avons évoqué Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Jean Piaget, Jean Baudrillard, Jürgen Habermas, etc. qui constatent chacun à leur manière, de nombreuses insuffisances inhérentes à la philosophie de Michel Foucault.

Mais objectivement, force est de constater que malgré les critiques et le rejet des principes philosophiques de Foucault, cette pensée continue de gagner en popularité. Même si autour des années 1980 elle a connu une baisse d'intensité, celle-ci fera l'objet d'une redynamisation remarquable à travers le monde.

En réalité, il faut retenir ceci, « *après avoir été délaissé et même rejeté durant une bonne partie des années 1980, Foucault revient en force – aidé par son aura américaine, la multiplication des traductions d'auteurs se revendiquant de lui (Nikolas Rose ou Paul Rabinow) et le fort développement des **cultural studies** qui réfléchissent avec Michel de Certeau, Pierre Bourdieu et Foucault aux relations entre cultures populaires, cultures communautaires et pouvoirs.*⁵³⁶ »

La philosophie de Michel Foucault va connaître un second souffle qui va davantage accroître sa popularité. De très nombreuses traductions de ses œuvres sont actuellement réalisées partout à travers le monde (Etats-Unis, Chine, Russie, Inde, Brésil, Argentine, Canada, Afrique du nord, etc.), ce qui justifie évidemment le fait qu'il est l'un des penseurs les plus cités dans les ouvrages et les travaux de recherches, tel que celui que nous réalisons en ce moment.

⁵³⁶ Jean-François Bert, op.cit., p64.

Que l'on soit avec ou contre Foucault, il nous est impossible d'ignorer l'effectivité de la « *Foucaultmania* » qui s'affirme davantage comme un véritable effet de mode. On peut encore s'inspirer de lui afin de comprendre les mécanismes des phénomènes historiques, sociaux et politiques actuels.

Chapitre III

Contributions théoriques et pratiques des antinomies conceptuelles chez Kant et Foucault. Analyse des enjeux contemporains de l'humanisme à l'ère de la postmodernité.

Peut-on (ou doit-on) encore vraiment éprouver le besoin d'être humaniste aujourd'hui ? Telle est la grande interrogation à laquelle il nous faut à présent donner une réponse concrète quand on sait que nous vivons actuellement au sein de sociétés fortement marquées par l'individualisme possessif.

A l'ère de la postmodernité, on considère que le projet humaniste des Lumières est un échec monumental dans la mesure où de nombreuses promesses n'ont pas été tenues. Certains iront même jusqu'à affirmer que les promesses du discours humaniste a plutôt eu l'effet inverse que celui que nous avons tant recherché et espéré.

Au début de nos investigations, nous avons clairement évoqué les raisons pour lesquelles nous avons décidé de mener une analyse à propos de la critique foucauldienne de l'humanisme kantien. En effet, Kant et Foucault sont l'un et l'autre des représentants incontournables de deux moments essentiels de l'histoire de la pensée philosophique. Le premier croit fermement au perfectionnement moral et intellectuel de l'homme qui inévitablement s'actualise selon les dispositions naturelles en lui, selon Kant l'homme est condamné à tendre continuellement vers le progrès. Le second quant à lui se montre beaucoup moins enthousiaste et davantage réaliste dans son analyse des capacités humaines qui ne nous inscrivent pas nécessairement dans un idéal de progrès perpétuel.

Sur bien des aspects Kant et Foucault s'opposent, mais force est de constater que l'intention fondamentale de leurs pensées reste la même, c'est-à-dire qu'elles ont en commun le projet de contribuer efficacement à l'autonomisation massive des volontés individuelles même si chacun emprunte des chemins différents afin de valoriser la pertinence et la faisabilité de sa théorie.

Après avoir établi les principales objections que Foucault adresse au rationalisme humaniste d'Emmanuel Kant afin d'en exposer les limites mais surtout les dérives, nous nous sommes aussitôt rendu compte que la pensée foucauldienne, bien au-delà de son hostilité apparente à l'endroit de l'humanisme kantien, c'est-à-dire sa profonde aversion pour l'homme, nous invitait en réalité à repenser « *l'homme* » autrement.

Nous avons vu que son problème fondamental ne se situe pas au niveau de l'individu en tant que sujet concret et actuel, mais que c'est davantage la conception humaniste de l'homme en tant que sujet nécessairement normal et rationnel que Foucault n'accepte pas. Il perçoit dans le concept de la normalité un principe effectif de l'exclusion sociale des insensés et des déviants qui pourtant manifestent encore des signes d'humanité.

Ainsi, le projet de Foucault consistera alors à envisager la nature humaine sous un rapport complètement différent de celui que les humanistes nous proposent. Le philosophe français pense que l'erreur fatale de l'humanisme réside dans le fait d'avoir ignoré la nature singulière de chaque homme (les dispositions naturelles, les particularismes), pour se concentrer sur la fabrication des hommes parfaits. Somme toute, un projet clairement voué à l'échec.

Les ambitions inhérentes à l'humanisme classique à propos du perfectionnement de l'homme ne reposaient aucunement sur des fondements réalistes et solides. Foucault va ainsi nous proposer une autre manière d'envisager l'existence humaine qui s'inscrit dans un rapport d'acceptation de soi et d'amour pour la vie. Alors, sa déconstruction de l'humanisme ne doit plus être envisagée comme un rejet radical de celui-ci, mais plutôt comme un réaménagement de cet humanisme qui s'est lourdement fourvoyé.

Cette approche particulière de la critique foucauldienne de l'humanisme kantien nous permet de percevoir en elle-même l'essence humaniste de cette philosophie critique qui au final tente nous dévoiler à son tour ce qu'est l'homme.

Mais à présent, de manière pratique que peut-on retenir de cette confrontation théorique qui oppose ces deux pensées qui ont marqué leur époque ? Même si Foucault tente de nous proposer une nouvelle manière de penser l'homme, c'est-à-dire une nouvelle pensée humaniste, une interrogation fondamentale surgit dans nos esprits. En effet, en quoi l'humanisme peut-il encore nous être utile aujourd'hui alors qu'on n'y croit plus ? L'humanisme kantien et foucauldien ont-ils encore quelque chose à nous offrir ? En d'autres termes, quelle est l'importance des investigations que nous avons réalisées jusqu'ici à propos de la conception de l'homme chez Kant et Foucault ? Quel en est l'utilité ?

Dans cette dernière partie, il s'agira pour nous d'examiner l'actualité et la dimension pragmatique de cette confrontation théorique qui oppose Kant et Foucault à propos de l'homme, la société, l'Etat et le pouvoir. Nous tenterons de démontrer que l'humanisme a encore beaucoup à nous offrir en ces temps de troubles et d'instabilité politique et sociale observables à l'échelle internationale.

Nous pensons que la pensée de ces deux philosophes renferme un potentiel incroyable qui n'a pas encore été pleinement exploité. Nous tenterons ainsi de mettre en exergue les nombreuses possibilités que celles-ci mettent à notre disposition. Comme l'affirmait déjà Foucault lui-même, son intention était de fournir à ses lecteurs une boîte à outil qui leur permettra d'affirmer progressivement leur nature libre et autonome. Mais ce qui détermine l'importance d'une boîte à outil c'est justement son usage méthodique. Ainsi, on peut dire que ces deux philosophes ont simplement élaboré des pensées qui demeurent perfectibles mais qui sont tout de même en adéquation avec les exigences de notre temps.

I. L'analytique du pouvoir : vivre, résister et s'émanciper au sein des Etats de droit actuels

Les principes philosophiques d'Emmanuel Kant et Michel Foucault nous suggèrent subtilement de procéder à une analyse méthodique et critique des sociétés au sein desquelles nous existons. En effet, ces deux penseurs de l'autonomie de la subjectivité et de la volonté nous recommandent de cesser simplement de nous contenter de ce que la société, le pouvoir et les institutions étatiques nous imposent sans pour autant en examiner les fondements.

Ainsi, par l'usage volontaire de la raison pratique, Kant pense que l'homme ou le citoyen doit lui-même se donner les moyens d'accéder à la majorité, c'est-à-dire acquérir des aptitudes d'autodétermination afin de se rendre maître et responsable de son existence. Il doit volontairement choisir la manière selon laquelle il souhaite organiser et conduire sa vie en tant que sujet libre et autonome. Foucault n'en dit pas moins à travers son concept philosophique de l'*attitude critique*. Il s'agit simplement d'une réelle volonté que le sujet manifeste afin de ne plus se laisser gouverner sans son approbation. On constate véritablement que ces deux philosophes entreprennent des réflexions d'ordre pragmatique à propos de l'homme et son rapport à la société et au pouvoir.

A partir de cet état de fait, il nous semble alors pertinent d'étudier la manière selon laquelle Kant et Foucault nous permettent de percevoir la réalité inhérente au fonctionnement des Etats de droits actuels.

En effet, aujourd'hui on peut aisément constater que le citoyen est davantage enclin à accepter les conditions d'existence qui lui sont imposées sans réellement en interroger les fondements de manière critique et objective.

De nombreux droits fondamentaux sont volontairement ignorés au nom d'un intérêt général que le citoyen lui-même n'arrive pas toujours à percevoir. On constate que selon la société à laquelle on appartient, d'une manière ou d'une autre, le principe du respect de la dignité humaine n'est pas toujours au centre des décisions que prennent les gouvernants.

De nombreuses Républiques, démocratiques ou pas du tout, revendiquent fièrement le statut d'Etats de droit, c'est-à-dire un Etat au sein duquel tous les citoyens sans exception sont soumis aux mêmes normes juridiques et politiques, ce qui par la même occasion offre la possibilité à tout citoyen de contester certaines actions entreprises par des acteurs politiques ou même l'Etat.

Cependant, on se rend de plus en plus compte que les principes fondamentaux des Etats de droit ne sont plus tellement respectés de nos jours. En effet, on a la forte impression qu'au sein de nos sociétés modernes, les citoyens ne disposent pas tous des mêmes privilèges.

Il y a une forme de dichotomie sociétale et civile qui se manifeste de plus en plus lorsqu'on observe les droits inhérents aux gouvernants, aux citoyens normaux et aux déviants (insensés, malade, homosexuels, détenus, etc.), et très souvent les derniers en plus de perdre leur statut d'homme (comme nous l'avons expliqué au cours des chapitres précédents) perdent aussi, selon la société à laquelle ils appartiennent, leur statut de citoyen.

Alors, il devient impératif de s'interroger sur la manière selon laquelle la citoyenneté moderne peut et doit être pratiquée à la lumière des enseignements de Kant et Foucault. Autrement dit, il est temps de repenser la manière selon laquelle le sujet peut entreprendre une citoyenneté davantage pratique au sein des Etats de droit actuels.

Il s'agira alors pour nous d'interroger les paradoxes des sociétés libérales postmodernes, d'analyser notre rapport à la liberté et à l'autonomie à l'ère de l'espionnage numérique, en somme, de constater les restrictions auxquelles nous devons faire face aujourd'hui alors même que le discours politique tente sans cesse de vanter les mérites de nos sociétés libres et ouvertes prônant une égalité des chances pour tous.

1. Les caractéristiques des sociétés contemporaines

1.1. Les paradoxes du libéralisme dans les Etats modernes

Pour contrer efficacement les effets oppressants du pouvoir dans nos sociétés et afin de restituer au sujet le sentiment de liberté qu'il semble avoir perdu, certains penseurs ont mis au point ce que l'on désignera comme les principes du libéralisme. La pensée libérale part du principe que le pouvoir politique doit avant tout être au service de la protection des droits individuels, de la propriété et de la liberté. Il s'agissait de faire face à toute forme d'absolutisme. Ainsi, « *comme les libéraux, Foucault s'oppose à toutes les pensées totalisantes qui prétendent offrir un point de vue global et unifiant sur l'économie, sur la société, sur le monde.*⁵³⁷ »

Toutefois, il convient de préciser que Foucault ne s'affirmait pas directement comme un penseur adhérent aux idéaux du libéralisme ou au néolibéralisme, car il estime avant tout que ce courant de pensée s'est trompé de cible et va même instituer une autre forme de pouvoir.

En effet, penser le libéralisme comme un contre-pouvoir destiné à résister aux effets du pouvoir politique est une erreur. Foucault constate une forme de crise du libéralisme qui pourtant était censé contrecarrer les dangers du socialisme et du fascisme selon **Jean Terrel**. Pour lui « *Comme à la fin XVII^e siècle quand est apparue la phobie du despotisme, la critique de l'Etat par ces néolibéraux est ambiguë : dans l'un au l'autre cas, on critique l'Etat en prétendant rétablir contre lui le véritable esprit du libéralisme, sans voir que c'est le libéralisme lui-même (et non le monstre dont on a la phobie) qui menace les libertés en voulant les organiser et les protéger.*⁵³⁸ »

En réalité, le libéralisme avait pour intention fondamentale de fortement limiter le pouvoir de l'Etat afin que celui-ci respecte les libertés individuelles des citoyens qui eux-mêmes devaient assurer la manière selon laquelle ils souhaitent conduire leur existence. Mais, ils se sont rendus compte qu'une liberté totale aussi bien dans le secteur économique, politique, etc. n'était pas envisageable et ont établi quelques concessions avec l'Etat. Avec le néolibéralisme, il devient nécessaire que le monstre combattu auparavant (l'Etat) intervienne nécessairement sous certaines conditions. Il doit par exemple veiller au respect de principes éthiques, déontologiques, dans la pratique de la libre

⁵³⁷ Baptiste Jacomino, op.cit., p16.

⁵³⁸ Jean Terrel, op.cit., p109.

concurrence. Finalement, on aboutit au concept d'*Etat minimaliste* où en théorie l'Etat peut toujours agir et avoir un droit de regard sur nos différentes activités.

Depuis le début de nos investigations nous avons beaucoup présenté Michel Foucault comme un ennemi du pouvoir, mais il convient de préciser qu'il n'était nullement un anarchiste. Il manifeste certes une certaine révolulsion lorsqu'il examine certaines pratiques du pouvoir, mais son intention n'est pas d'aboutir à une quelconque suppression radicale du pouvoir de l'Etat. C'est d'ailleurs pourquoi « *Foucault choisit en 1979 de privilégier la critique de la haine et non l'amour pour l'Etat.*⁵³⁹ »

C'est donc par son esprit avisé qu'il a préféré critiquer la prétendue haine du pouvoir étatique manifestée par les libéraux qui paradoxalement exigent que celui-ci joue le rôle de gendarme pour assurer une certaine forme de justice entre les acteurs politiques et économiques. S'il s'était directement attaqué à l'attachement ou à l'amour pour l'Etat, certains auraient volontiers qualifié sa pensée philosophique comme un anti-étatisme pur.

1.2. Surveillance consolidée et mépris des droits individuels

L'étude comparative que nous avons jusqu'ici pu établir à propos des particularités inhérentes à l'humanisme kantien et celui de Michel Foucault fait état d'une réalité qui demeure encore d'actualité aujourd'hui, il s'agit de la forte tendance propre à nos sociétés qui désirent davantage organiser et structurer notre existence par le biais de mécanismes de surveillance et de discipline de plus en plus sophistiqués.

Pour Foucault, il ne fait aucun doute que nous avons affaire à des sociétés disciplinaires dont la fonction principale consiste à produire en masse ce qu'il appelle des « **corps dociles** ». A l'ère du numérique, ce constat est davantage renforcé.

En effet, avec Kant et Foucault nous avons vu qu'il était nécessaire de résister à cette dynamique répressive que la société exerce sur nous. Le fait de savoir que nous faisons l'objet d'une surveillance permanente va conditionner notre existence suivant les standards relatifs à la société à laquelle on appartient.

Se sachant constamment surveillés, les citoyens sont obligés de se conformer aux critères de normalité afin d'éviter d'être sanctionnés. Ainsi, le rapport à la normalité et à la conformité constitue un élément déterminant au sein de nos sociétés. Être normal c'est simplement accepter d'organiser sa vie et sa conduite autour des principes que nous impose l'Etat ou la société. Dans ce cas de figure, la normalité nous dira Foucault, devient l'échelon à partir duquel les individus sont classés et les anormaux (déviant, fous, criminels, etc.) simplement exclus ou enfermés.

La mondialisation ainsi que le recours intensif aux outils numériques et aux nouvelles technologies augmentent de manière exponentielle les effets de la surveillance et de la discipline. Aujourd'hui, on se rend parfaitement compte que Foucault ne s'était pas trompé lorsqu'il affirmait que nos sociétés sont essentiellement caractérisées par un besoin excessif de surveiller, de dresser et de punir les individus non-conformistes. En effet, les mécanismes de surveillance ne cessent

⁵³⁹ Ibid., p110.

d'évoluer et deviennent de plus en plus performants et mieux élaborés à l'ère du numérique grâce notamment à l'avènement des réseaux sociaux, le web 3.0, etc.

La spécificité des Etats modernes selon Foucault réside ainsi dans l'art d'épier, de manipuler, de commander, d'infantiliser et de punir la population, le tout souvent au grand mépris du respect des droits fondamentaux inhérents à chaque citoyen.

L'analyse foucauldienne des Etats modernes nous amène à les considérer comme une manifestation empirique du **Big Brother**, personnage fictif que l'on retrouve dans le roman de **George Orwell** intitulé **1984**. La particularité de Big Brother est de contrôler le moindre fait et geste de la population, il tient à rappeler à tout le monde qu'il observe et contrôle absolument tout, que rien ne lui échappe, c'est la raison pour laquelle il met en avant le slogan de propagande suivant : « *Big Brother is watching you* », ce qui signifie littéralement que Big Brother vous surveille constamment.

Tout comme avec le système panoptique, l'intention est de clairement faire comprendre à la population qu'elle est surveillée en permanence et qu'en cas d'infraction le responsable sera condamné. Cette démarche répressive propre aux Etats modernes montre bien que le concept de vie privée n'a au fond véritablement plus aucun sens aujourd'hui.

En 2013 par exemple, **Edouard Snowden** le célèbre informaticien américain, anciennement employé à la **CIA** (Central Intelligence Agency) et à la **NSA** (National Security Agency), a révélé au monde les pratiques moralement discutables que les grands Etats mettent en place afin de surveiller les populations, mais aussi les nations alliées ou ennemies en toute discrétion par l'usage de programmes espions qui permettent une surveillance de masse.

C'est très souvent au nom de la sécurité nationale que les Etats modernes s'octroient le droit absolu de mépriser les droits fondamentaux des citoyens même quand la menace est inexistante. Les satellites nous surveillent en permanence, dans des zones de conflits on retrouve des drones de surveillance armés de missiles prêts à frapper à tout moment même en territoire étranger.

Les réseaux sociaux constituent une cible de choix pour mettre en place une surveillance redoutable, à travers ces plateformes numériques, lorsque la situation l'exige, il est possible de retracer le moindre de nos gestes de manière précise. De même tout appareil électronique disposant d'un appareil photo et d'un microphone devient un instrument de surveillance qui dévoile notre emplacement, nos déplacements, nos discussions, etc. sans que l'on ne s'en aperçoive. Nos transactions bancaires laissent une signature numérique que l'Etat moderne surveille également. Sur internet, de nombreux sites exigent que l'on accepte des **cookies de suivi**, ce qui leur permettra de mieux identifier nos préférences, de connaître nos habitudes en tant que consommateurs, etc.

Avec tous ces éléments que nous venons d'évoquer, le citoyen a comme l'impression d'exister dans un environnement pénitentiaire dans la mesure où il n'est pas totalement libre et fait l'objet d'un dispositif de surveillance performante.

Tous ces mécanismes de surveillance, bien que très intrusifs, demeurent plus ou moins légaux selon l'Etat dont nous sommes politiquement et juridiquement affiliés. Au sein des sociétés postmodernes, les notions d'intimité et de vie privée ne semble plus avoir de sens. Les informations circulent à une vitesse incroyable.

Au regard de cette situation, ce que l'on peut retenir de l'humanisme kantien et foucauldien c'est que le citoyen doit se persuader que la surveillance n'a pas un caractère inéluctable. Il est bien possible de se rendre invisible en exploitant également à bon escient les mêmes dispositifs que les Etats modernes emploient pour nous espionner. Si l'on tient à sa vie privée, on doit éviter de s'exposer davantage. Face au pouvoir répressif de l'Etat, le citoyen n'est pas obligé de céder aveuglement. Il est vrai que nous vivons au sein de sociétés infantilisantes qui nous dictent la bonne conduite à tenir, toutefois l'homme doit toujours aspirer à l'autonomie de la penser. C'est pourquoi il peut aussi décider de dévoiler uniquement les informations qu'il jugera utile d'exposer aux autres. Même si l'Etat a des yeux et des oreilles partout, il est possible de trouver des angles morts qui échappent à sa surveillance.

1.3. Les apories du système scolaire moderne

L'humanisme critique de Michel Foucault nous amène à nous interroger sur les paradoxes du système scolaire inhérents à nos sociétés contemporaines. Comme nous l'avons dit précédemment, Foucault ne nous a pas laissé un ensemble d'ouvrages spécifiquement orientés vers l'éducation ou la pédagogie. Mais à travers les réflexions qu'il entreprend dans des œuvres telles que *Surveiller et punir*, *Le souci de soi*, etc. on retrouve bien une critique des fondements pédagogiques sur lesquels repose l'école républicaine.

Cependant, on constate malheureusement qu'en France par exemple, les réflexions foucauldienne sur l'école n'ont pas véritablement produit des effets significatifs. On a la forte impression que « *tout s'est passé comme si les sociologues français n'avaient jamais cru véritablement que le travail de Foucault pouvait concerner l'école. Plus encore, ils sont profondément convaincus que l'école ne ressemble pas aux usines, aux hôpitaux et aux prisons (...)* La critique libertaire de l'école qui aurait pu s'inspirer de Foucault est restée particulièrement discrète en France et, surtout, elle a emprunté à d'autres traditions intellectuelles.⁵⁴⁰ »

Or, on peut indubitablement se rendre compte de l'importance que pourraient apporter les travaux de Michel Foucault dans le domaine de la pédagogie et de la sociologie de l'éducation. Foucault nous propose une philosophie de l'éducation qui s'inspire beaucoup du modèle d'apprentissage des grecs anciens où l'enseignement avait pour fonction principale de rendre l'élève davantage libre et autonome. Mais avant de rentrer dans les détails, revenons quelque peu sur son appréhension du système scolaire moderne.

Tout d'abord, Michel Foucault développe une approche particulière de l'école tout en critiquant son caractère disciplinaire, exclusif et normalisateur. En effet, il décrit l'école comme une immense machine à dresser les corps et les esprits tout en établissant une hiérarchie sociale selon qu'on est bon élève ou pas, le tout sur la base du rapport *savoir-pouvoir*.

Foucault aborde les grandes problématiques du système scolaire moderne, et c'est vraiment dommage que ses héritiers ou ses nombreux lecteurs n'aient pas véritablement pris l'initiative de

⁵⁴⁰ François DUBET, « *Foucault et l'école : une étrange absence* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p76.

sérieusement poursuivre ses travaux afin de mettre en avant la dimension pratique de ceux-ci. Pour **François Dubet**, « *A l'exception d'un livre remarquable de **Guy Vincent**⁵⁴¹ et de nombreux travaux sur le corps, le sport et l'éducation physique, personne ou pas grand monde ne s'est lancé dans l'analyse de l'école armé des concepts de Foucault. Personne n'a vraiment comparé l'école à l'hospice et à la prison. Cette absence est d'autant plus étrange que les concepts foucauldien trouveraient dans l'école un terrain particulièrement favorable.*⁵⁴² »

A partir de sa propre expérience à propos du système éducatif français, Foucault va estimer que l'école telle qu'elle est instituée installe déjà en nous un sentiment de culpabilité et d'infériorité, ce sentiment nous vient du fait que nous nous retrouvons face à un enseignant ou un instructeur qui a la prétention d'être en mesure de nous enseigner les vérités auxquelles nous n'aurons jamais accès sans son intervention. Ici, tout principe d'autonomie du côté de l'élève est déjà ignoré car la découverte de la vérité passe nécessairement par l'instruction qu'il reçoit de son enseignant.

L'élève s'inscrit directement dans un rapport d'assujettissement. En effet, « *on divise classiquement l'itinéraire foucauldien en fonction de trois « stades », correspondant en gros aux années 60, 70 et 80. Rappelons-en l'essentiel, en les rapportant précisément à trois types d'approche du « sujet », abordé successivement comme objet de savoir, comme objet de pouvoir, et enfin comme sujet d'une conduite individuelle.*⁵⁴³ »

En d'autres termes, comme nous l'avons indiqué précédemment, l'école est considérée par Foucault comme une redoutable machine à dresser les élèves et à les classer par niveau de compétence et de succès. C'est bien évidemment la raison pour laquelle on peut objectivement constater que « *dès la naissance de l'école, au XVIII^e siècle, il s'agissait, par le biais de l'apprentissage des connaissances, du savoir, non moins que par le biais d'une science pédagogique — d'un savoir sur l'enfant —, d'opérer un bon dressement, terme qui apparaît à travers les discours et les pratiques de l'époque. Avec minutie Foucault décortique les opérations qui constituent le sujet scolarisé, classées en fonction de quatre paramètres : l'espace, le temps, la ritualisation, le regard. Apparaît d'abord un « art des répartitions » dans l'espace : la place de l'élève, son « rang » chez les Jésuites ; la classe comme « machine à apprendre, mais aussi à surveiller, hiérarchiser, récompenser » sous le regard « soigneusement classificateur » du maître.*⁵⁴⁴ »

Cette problématique relative au dressage et à la classification des élèves nous amène à aborder la question de la fonction des examens et du système de notation au sein de l'école. En effet, l'école se charge de classer les élèves en fonction des résultats obtenus, ce qui met davantage en exergue le caractère paradoxal de l'école républicaine qui, au lieu d'endiguer les inégalités sociales, les reproduit de manière beaucoup plus subtile.

Ici, à travers les tests de connaissances, l'observation des aptitudes physiques et intellectuelles, la bonne conduite, etc. l'école va décider de la place que nous devons occuper au sein de la société. Ainsi, l'école moderne conserve et reproduit les inégalités sociales à travers sa volonté d'instaurer un système qui s'inspire fortement des valeurs inhérentes à toute forme de méritocratie. Son intention n'est pas d'établir une forme d'équité entre les élèves.

⁵⁴¹ Guy Vincent, *L'École primaire française*, Presse Universitaire de Lyon/MSH, 1980.

⁵⁴² François DUBET, op.cit., p74.

⁵⁴³ Filloux Jean-Claude, *Étude critique : Michel Foucault et l'éducation*, in *Revue française de pédagogie*, volume 99, 1992, p115-116.

⁵⁴⁴ Ibid., p116.

C'est pourquoi Michel Foucault pense que « *L'école examinatoire* » porte ainsi en soi « *tout un mécanisme qui lie à une certaine forme d'exercice du pouvoir un certain type de formation du savoir* », thèse que Foucault développe ici encore avec une grande minutie, **a)** Par la cérémonie de l'examen, le pouvoir se cache et capte les sujets « dans un mécanisme d'objectivation ». **b)** En situant les élèves par l'évaluation dans un réseau de documents, d'archives, l'examen se constitue comme « un pouvoir d'écriture » qui leur assigne un rang, fait rentrer leur individualité dans un « champ documentaire ». **c)** Enfin, jaugé, mesuré, quantifié — pour être classé, exclu, dressé ou redressé —, le sujet est épinglé pour devenir un « cas », qui « constitue un objet pour la connaissance et une prise pour le pouvoir ». ⁵⁴⁵ »

Tous ces éléments que nous venons d'énumérer peuvent certainement expliquer le désintéressement massif des élèves lors de la transmission du savoir en classe. Selon Foucault, il est urgent de parvenir à une réforme profonde de l'école actuelle car les élèves sont de moins en moins intéressés. Selon lui, il faut en quelque sorte « *érotiser le savoir* » ⁵⁴⁶ transmis au sein des écoles afin que les élèves en tirent une certaine satisfaction.

Si les élèves conservent en eux cette forte impression de gâcher leur vie en cas d'échec scolaire, mais aussi si le savoir est toujours transmis de manière aussi monotone et triste, l'école républicaine sera perpétuellement confrontée à de nombreux apories et autres obstacles épistémologiques (dans le sens bachelardien du terme).

Le savoir transmis doit susciter un vif intérêt pour celui qui apprend. L'interactivité entre le maître et l'élève est primordiale dans ce sens. Ainsi, on peut soutenir que Foucault entreprend là « *une sorte de philosophie pédagogique du sujet humain*. » ⁵⁴⁷ »

Pour Foucault, l'école doit davantage faire participer l'élève afin de le rendre plus autonome dans la quête du savoir et de la vérité au lieu de l'inscrire simplement dans des rapports où il est un simple réceptacle passif qui reçoit et emmagasine des connaissances souvent abstraites et vides.

Alors, dans sa volonté de mettre au point une véritable « *éthique pédagogique de la subjectivation* » ⁵⁴⁸, Foucault préconise « *une éducation qui évite la triangulation pouvoir-examen-savoir dans le cadre d'une éthique de la prise en charge de soi*. » ⁵⁴⁹ »

Au final, on déplore simplement le fait que « *les sciences de l'éducation sont largement passées à côté de Michel Foucault*. » ⁵⁵⁰ Ses travaux de recherches permettant une analyse minutieuse de l'école moderne peuvent et doivent être approfondis par la postérité foucauldienne. Il y a encore tant à faire afin d'améliorer le système éducatif actuel, de nombreuses réformes sont certes en cours, mais nous sommes encore bien loin du compte. Ainsi, « *il apparaît (...) que Foucault peut aider à dévoiler comme nous l'avons dit plus haut la signification de la bureaucratisation croissante de la machine éducative, le passage d'une pédagogie de la relation à une gestion techniciste de la pédagogie*. » ⁵⁵¹ »

⁵⁴⁵ Ibid., p117.

⁵⁴⁶ Michel Foucault "Radioscopie", entretien avec Jacques Chancel, 10 mars 1975, Sur l'école, l'enseignement, les diplômes.

⁵⁴⁷ Filloux Jean-Claude, op.cit., 115.

⁵⁴⁸ Ibid., p119.

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ François DUBET, op.cit., p74.

⁵⁵¹ Filloux Jean-Claude, op.cit., p119.

1.4. Du rapport entre la parrésia et la démocratie

La démocratie est un système politique fondé sur les principes d'égalité, de justice, de respect mutuel, etc. dont l'intention était d'assurer une égalité des chances à tous les citoyens en leur offrant l'opportunité de pleinement s'investir en tant qu'acteurs politiques et plus simplement comme des sujets d'une royauté. C'est ce qui explique le fait qu'elle est devenue le système politique le plus répandu dans le monde, et vraisemblablement le meilleur.

Mais, les principes sur lesquels se fonde la démocratie sont paradoxalement ceux qui la rende déviante. En effet, en examinant les Etats de droits actuels, Foucault constate une crise généralisée inhérente à la pratique de la démocratie.

Initialement, afin d'assurer une certaine équité, ou une égalité entre les citoyens, il était donné à tous, la possibilité de pouvoir librement faire entendre sa voix, c'est-à-dire donner son avis sur une question d'intérêt général par exemple. Et c'est à partir de là qu'émerge le véritable problème des démocraties modernes qui n'ont pas su distinguer l'*autorisation du dire-vrai* de l'*autorisation de tout dire*. Pour Foucault, les démocraties stagnent et ne tendent pas efficacement vers le progrès en raison de leur forte tolérance concernant le *tout-dire* en négligeant la nécessité du *dire-vrai*.

Foucault pense que si la démocratie s'approprie les fondements de la *Parrésia*, attitude ou art du dire-vrai, elle pourrait remplir en grande partie les conditions nécessaires à son redéploiement. En effet, nous devons avant tout comprendre qu'il y a une distinction nette entre « *l'égalité liberté de parole (iségoria) et le franc-parler (parrésia), en apparence presque identique.*⁵⁵² » L' *iségoria* qui désigne simplement le droit à la parole pour tous peut constituer un obstacle au progrès démocratique. Or, au-delà de son aspect pratique dans l'herméneutique de soi, Foucault nous rappelle bien que la parrésia a bien une origine politique inhérente aux principes démocratiques, car il n'était pas question de faire simplement usage de la parole lors d'une assemblée parce que cela nous était permis, mais il s'agissait d'énoncer un discours véridique et constructif qui contribue à la résolution des problèmes de la cité. Aujourd'hui, de nombreuses personnes usent de leur droit à la parole dans l'espace public pour dire des choses qui n'apportent rien de concret, simplement comme s'ils s'investissaient dans une forme de sophisme.

Les démocraties modernes ne progressent pas significativement parce que nous faisons d'elles des opportunités pour affirmer nos talents d'orateur en public. La pratique de la démocratie s'enferme désormais dans l'exercice d'un art oratoire qui ne se soucie pas forcément du vrai.

Pour **Jean Terrel**, on peut par exemple objectivement constater que « *la crise du régime démocratique à la fin du V^e et au IV^e provient du mauvais fonctionnement de ce jeu politique où l'usage de la parrésia est essentiel. C'est donc une crise de gouvernementalité plutôt qu'une crise institutionnelle. Dans le combat pour l'ascendant, les démagogues et les flatteurs l'emportent sur les vrais parrésiasites, Foucault parle de mauvais fonctionnement de la*

⁵⁵² Jean Terrel, op.cit., p187.

*parrèsia, pour signaler cette défaite ou même, avec une hésitation, de mauvaises parrèsia, pour désigner tantôt la défaite de la vraie parrèsia, tantôt l'audace impudente des démagogues.*⁵⁵³ »

En effet, ce qui compte le plus désormais c'est de parvenir à séduire l'électorat et manipuler l'opinion. Là où le démagogue saura toujours trouver les mots justes pour toucher la sensibilité de l'électeur, le parrésiasite lui, aura plutôt tendance à le gêner, l'effrayer ou simplement le frustrer avec la vérité. On préfère être bercé par des illusions qui nous confortent dans les entrailles sécurisantes, au lieu d'écouter et de faire face à la réalité politique et sociale, et donc à la vérité.

En réalité, pour explicitement comprendre la critique foucauldienne des principes démocratiques, on peut se référer au bref extrait de texte suivant :

*Le risque pour Foucault découle de la nature de la démocratie : pour qu'une démocratie soit bien gouvernée, la vraie parrèsia est nécessaire, or la compétition pour l'ascendant (nécessaire pour que la vraie parrèsia l'emporte) ainsi que la liberté de parole attribuée de manière légale à tous les citoyens entraînent inévitablement le risque de la victoire des démagogues. [...] Deux aspects du jeu politique en démocratie, déjà signalés en 1983, apparaissent : d'une part, chacun peut dire librement ce qu'il pense au moment où il le pense (c'est la parrèsia évoquée par Platon au livre VIII de La République) ; d'autre part, celui qui connaît véritablement ce qui est bon et juste pour la cité ne peut exercer sa parrèsia sans être menacé dans sa vie et sa sécurité.*⁵⁵⁴

Au regard de ce qui a été mentionné, on peut aisément comprendre l'impératif foucauldien d'ériger la vraie parrèsia comme principe fondamental de toute démocratie. Tels qu'ils sont constitués actuellement, les systèmes démocratiques sont défavorables aux véritables parrésiasites qui malgré leur franchise, n'arrivent pas à séduire l'auditoire, ce qui n'est pas le cas des sophistes et des démagogues qui y parviennent aisément.

La démocratie institue une compétition entre les participants à la discussion, et se détourne par là de ce qu'il y a de plus essentielle, la vérité. Il est donc impératif de bien redéfinir les enjeux de la démocratie moderne et pour Foucault, il est évident qu'un retour à la parrèsia véritable constitue une réelle opportunité de remettre les démocraties en marche.

2. Réflexions foucaaldiennes à propos des relations internationales

Notre rapport à l'autrui ne s'inscrit pas simplement dans la relation que nous pouvons entretenir avec notre semblable (le plus proche) dans le sens où celui-ci est un concitoyen ou un compatriote. A l'ère de la mondialisation, nous assistons à une interactivité permanente entre toutes les sociétés sans distinction, ce qui implique nécessairement des rapports interétatiques. Mais, la rencontre avec l'autre peut engendrer des rapports de forces qui conduiront souvent au conflit ou à une forme d'aliénation culturelle.

Dans son intention de limiter (supprimer) les rapports conflictuels entre les Etats, Emmanuel Kant préconise un humanisme cosmopolite à partir duquel chaque citoyen devra avant tout se considérer

⁵⁵³ Ibid., p188.

⁵⁵⁴ Ibid., p193.

comme un élément d'un grand tout, un citoyen du monde qui doit adapter son comportement, son mode de vie, ses actions, suivant les règles morales universelles dictées par la raison pratique. Tout citoyen est d'abord un homme, et tout homme dispose d'une raison pratique grâce à laquelle il accède à l'universalité.

Aussi, lorsque nous avons abordé la question de l'Etat idéal, du point de vue de l'humanisme moral et politique de Kant, nous avons mis en lumière l'importance que ce dernier accorde au principe de la souveraineté des Etats et à la préservation des identités culturelles. Pour Emmanuel Kant, les rapports interétatiques doivent être fondés sur un principe d'égalité.

Mais, pour de nombreuses raisons, l'effectivité de ce principe fondamental est très souvent remise en cause. On peut aisément constater l'hégémonie de certaines nations sur d'autres, et cela suscite de nombreuses réflexions qui interpellent les théoriciens des relations internationales afin d'apporter des solutions pratiques.

Et là encore, cela peut paraître très surprenant pour certains, mais nous pensons que la pensée foucauldienne se déploie également dans le domaine des relations internationales. En effet, à partir de ses réflexions sur le pouvoir, on peut constater que l'humanisme foucauldien propose une nouvelle manière d'appréhender notre rapport au pouvoir sur le plan international, mais surtout, cette pensée humaniste tente de nous fournir une démarche à suivre afin de rendre notre coexistence avec l'autre davantage pacifique et tolérable.

Il faut avant tout comprendre que Michel Foucault développe essentiellement une approche critique des relations internationales. En effet, il va aller à l'encontre des considérations réalistes qui selon lui ne décrivent pas exactement la manière selon laquelle les rapports de forces sur le plan international s'opèrent.

On remarque que les défenseurs de l'approche réaliste tel que **Hans Morgenthau** (1904-1980), soutiennent l'idée selon laquelle le pouvoir et l'état actuel des relations internationales résultent exclusivement des pratiques relatives aux institutions étatiques inhérentes à chaque nation.

Autrement dit, la situation actuelle des relations internationales s'explique par la quête excessive du pouvoir, la concurrence économique, l'hégémonie, l'accroissement de la puissance militaire, etc. Chaque Etat tente de s'imposer et de s'affirmer en tant que puissance indépendante dans ses rapports avec les autres. C'est donc ce penchant égoïste, voire belliqueux, que chaque Etat entretient au nom de sa propre préservation, qui permet de comprendre la dimension dynamique et chaotique des relations internationales.

Cette approche réaliste des relations internationales continue encore de séduire de nombreux théoriciens des relations internationales au point où celle-ci devient quasiment une théorie incontournable. Toutefois, Michel Foucault va tenter d'ébranler les fondements de cette théorie réaliste, et à partir de cette initiative, il fera face à de nombreuses représailles comme nous l'explique **James Der Derian**.

En effet, si Michel Foucault n'est pas abondamment connu dans le domaine des relations internationales, c'est simplement parce qu'il a voulu bouleverser l'ordre des choses qui accordait un réel pouvoir d'action aux Etats. En réalité, « *Foucault et par extension tous ceux qui pouvaient reprendre ses propositions dans leurs travaux représentent une menace pour les relations internationales. Non parce que le philosophe visait le christianisme, mais parce qu'il ébranlait la sacro-sainte Église du réalisme philosophique qui*

sous-tend les écoles de pensée dominantes en relations internationales. Parce qu'ils remettaient en cause le lien apodictique entre la théorie positiviste du réalisme et une certaine philosophie du langage, la philosophie de la correspondance, Foucault et les autres penseurs « continentaux » (au sens polémique que prend ce terme en anglais) furent mal accueillis dans la théorie des relations internationales.⁵⁵⁵»

Ce qui justifie cet état de fait, c'est simplement que le philosophe français estime que le pouvoir n'est pas la propriété exclusive d'un Etat en particulier. Chez Foucault, on retrouve « *l'idée d'un pouvoir relationnel qui circule sans cesse, non localisable dans les institutions. Pour Foucault, en effet, le pouvoir ne se possède pas. Il n'est pas quelque chose que l'on peut s'approprier. Il n'est donc pas dans l'Etat, ses appareils policiers ou militaires. Le pouvoir est partout, il fonctionne et fait fonctionner.*⁵⁵⁶»

Ici, Michel Foucault nous fait comprendre que les réalistes se trompent car le pouvoir n'appartient pas à l'Etat, mais qu'à l'ère de la mondialisation, le pouvoir prend un aspect relationnel qui engage la responsabilité de tous, les relations internationales ne concernent plus seulement les rapports entre Etats, cela inclut au plus haut niveau l'intersubjectivité qui met directement en relations des membres issus de nations ou de sociétés diverses. Ce n'est pas le pouvoir étatique qui donne forme aux relations internationales, il s'agit d'un mécanisme beaucoup plus profond qui implique directement les individus en tant qu'acteurs politiques et économiques. Il faut comprendre que « *Foucault ne défend pas une utopie kantienne contractuelle, qui ne ferait que normaliser au niveau global les politiques disciplinaires et les inégalités sociales de l'ordre domestique.*⁵⁵⁷»

Ensuite, l'analyse foucauldienne des relations internationales permet de prendre conscience de l'importance du discours dans la mesure où celui-ci devient l'élément qui transforme le monde et les relations entre les hommes.

En effet, à travers ses travaux, Michel Foucault nous présente « *le discours comme un nouvel objet des études internationales. Derrière les mots se dissimulent des mondes que le discours déguise et travestit. Le discours n'est pas le simple reflet des réalités. Il tient un rôle décisif dans la construction des réalités « internationales ». [...] La mise en discours du monde élabore le monde et la théorie est toujours une pratique. [...] En relations internationales, c'est une rupture épistémologique majeure.*⁵⁵⁸»

Cette dimension pratique du langage que l'on retrouve chez Michel Foucault nous rappelle beaucoup le caractère performatif du discours théorisé et développé par le philosophe anglais **John Langshaw Austin** (1911-1960). Ce dernier dans son célèbre ouvrage intitulé *Quand dire, c'est faire*, nous explique que le discours ou simplement les mots ont une fonction performative dans le sens où ils ont un impact sur la réalité. Selon Austin, les mots ne servent pas uniquement à décrire la réalité, ils la transforment de manière effective. Par exemple, lorsqu'au cours d'un mariage un prêtre déclare deux personnes « mari et femme » pour la vie pour le meilleur et pour le pire, il scelle leur union jusqu'à ce que la mort les sépare ; ou encore, lorsqu'un roi accordait par la parole un titre de noblesse à un individu issu de la populace, l'existence, les conditions sociales, politiques et économiques de ce dernier changeaient radicalement avec effet immédiat.

⁵⁵⁵ James Der Derian, « *Foucault et les Autres : rencontres critiques dans le domaine des relations internationales* », Revue internationale des sciences sociales, vol. 191, no. 1, 2007, p78.

⁵⁵⁶ Philippe Bonditti, « *Relations internationales, le tournant critique* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p80.

⁵⁵⁷ James Der Derian, op.cit., p79.

⁵⁵⁸ Philippe Bonditti, op.cit., p81.

Le langage a donc la propriété d'articuler, d'organiser et d'influencer l'existence humaine à très grande échelle. En effet, « *en mettant en avant le discours, Foucault nous a fait réaliser que le langage et les idées peuvent construire notre réalité.*⁵⁵⁹ » Foucault a compris que le langage, sur le plan international, transforme le monde. C'est à travers le discours que les rapports entre les individus d'une nation, et les rapports interétatiques, sont régis. Le discours organise la société, il dit à chacun ce qu'il doit faire et la place qu'il doit occuper. Ici « *Foucault nous aide à mieux saisir la façon dont l'économie culturelle, et non seulement politique, façonne l'ordre international. À l'instar des flux de marchandises, des droits territoriaux et du libre-échange, lesquels définissent l'économie politique, le flux, l'échange et la régulation des signes, des symboles et autres représentations, le discours en sorte, produisent de la valeur et du sens dans l'économie culturelle. Le discours, compris comme une série d'énoncés autorisés et faisant autorité, sont comme la monnaie de cette économie culturelle. Les pratiques discursives servent de médiation pour les relations internationales qu'elles dominent souvent, en établissant ce qui peut être dit, par qui et avec quelle autorité. [...] Ces éléments représentent les « codes fondamentaux d'une culture », c'est-à-dire les lois internes et les réseaux cachés qui règnent en maître et participent de la formation d'un ordre et d'un univers qu'ils nous rendent familiers.*⁵⁶⁰ »

Il est clair que Foucault nous donne une nouvelle manière d'aborder la question des relations internationales, mais cette approche demeure encore beaucoup trop descriptive, Foucault s'est encore là contenté de nous donner des éléments de sa fameuse boîte à outils, et la conséquence de cette réalité permet à certains de conclure qu'il est difficile de parler d'une pensée foucauldienne des relations internationales rigoureuse, mais en réalité « *Foucault nous offre plus qu'une critique négative : sa démarche dégage, sans le nier ni le détruire, le terrain propice au fondement d'une théorie constructive. Cependant, dans une série de déclarations et d'entretiens, Foucault a clairement expliqué qu'il était moins intéressé par la recherche de solutions que par l'identification des problèmes.*⁵⁶¹ »

On peut simplement retenir que dans le fond, l'approche foucauldienne des relations internationales tend à accorder plus d'importance au sujet humain qu'à l'Etat en tant que possesseur du pouvoir.

3. Foucault et l'architecture déconstructiviste

Il paraît bien étrange ici d'envisager les réflexions foucauliennes dans le domaine de l'architecture quand on se dit que le philosophe français s'investissait davantage (ou presque exclusivement) dans des problématiques d'ordre philosophique, politique, social et culturel. Mais nous verrons que c'est justement à partir des travaux qu'il a réalisés que Foucault est parvenu dans une certaine mesure à inspirer ce que l'on considère aujourd'hui comme étant l'**architecture déconstructiviste**.

⁵⁵⁹ Stéphane La Branche, « *L'apport de Foucault aux théories des relations internationales : une critique du postmodernisme anglo-saxon* » In *Travailler avec Foucault. Retours sur la politique*, sous la direction de Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves et Thomas Ribémont, L'Harmattan, Cahiers politiques, 2005, p129.

⁵⁶⁰ James Der Derian, op.cit., p79.

⁵⁶¹ Ibid., p80.

Ce terme désigne un type ou un style d'architecture qui repose sur des modèles assez particuliers que certains désignent même comme étant non-conformistes. Il s'agit d'un art architectural contemporain qui ne s'inscrit pas dans la rationalité moderne des modèles de construction habituels, c'est-à-dire qu'à travers l'architecture déconstructiviste, l'architecte réalise une œuvre singulière aux propriétés qui lui sont propres, ce qui la démarquera fondamentalement des autres réalisations conformes aux critères modernes. Il convient de dire que ce mouvement a fortement été inspiré par le philosophe **Jacques Derrida**. En un mot, l'architecture déconstructiviste permet de s'extirper des systèmes clos, elle s'inscrit dans une forme de créativité renouvelée.

Tout comme Emmanuel Kant qui a beaucoup réfléchi sur les modèles structuraux des institutions scolaires, militaires, etc. Michel Foucault s'est lui aussi beaucoup investi dans les questions relatives à la gestion de l'espace et donc à l'urbanisme.

On peut constater cet état de fait à travers ses nombreuses analyses relatives aux influences et à la pratique du pouvoir dans nos sociétés. A partir de ce moment, on remarque qu'il est tout à fait possible de mettre en lumière l'apport conceptuel de Foucault dans le domaine de l'architecture moderne ou plus précisément celui de l'architecture déconstructiviste.

En effet, dans *Surveiller et Punir* Michel Foucault entreprend clairement une analyse critique de la manière selon laquelle le pouvoir exerce ses effets sur le corps, l'esprit et la société en général. De la torture corporelle au phénomène du grand renfermement, Foucault passe en revue tous les moyens par lesquels le pouvoir et donc les gouvernants punissent les « *culpables* » et les « *déviant*s ».

Son analyse démontre l'ingéniosité avec laquelle le pouvoir trouve sans cesse des méthodes punitives et coercitives que l'individu subit de manière assez subtile. Il montre comment le pouvoir agit efficacement sur le mental du sujet à partir des structures qu'il met en place. D'après Foucault, au-delà du châtement corporel et d'autres pratiques d'assujettissement qu'il évoque dans ses travaux, il soutient que le pouvoir se manifeste aussi à travers un autre phénomène qui souvent reste assez inaperçu, il s'agit de l'architecture et l'aménagement des espaces.

On constate avec Foucault que la manière selon laquelle certaines structures sont construites n'est pas anodine, il y a toujours un objectif à atteindre derrière chaque modèle de construction que l'on réalise. On peut se référer à la description qu'il nous a fourni à propos du système panoptique conçu par le philosophe britannique **Jeremy Bentham** (1748-1832), cette forme architecturale caractéristique des prisons modernes qui à la fois permet au gardien à partir d'un point central d'observer l'ensemble des détenus, mais aussi de donner l'impression de sa présence perpétuelle alors même qu'il est absent.

La théorie de Foucault consiste à soutenir l'idée selon laquelle « *toute construction recèle quelque chose de son époque : des soubassements idéologiques et des rapports de forces ... que l'on peut déceler en analysant des lieux et des bâtiments symboliques notamment.*⁵⁶² » Pour Foucault, toute construction obéit bien à une logique, une idéologie qui pose les fondements de notre rapport au pouvoir. L'architecture devient ainsi un mécanisme de gestion et d'organisation de la vie en société.

Pour soutenir son hypothèse, il se penche beaucoup sur le cas du système carcéral, celui des écoles et des hôpitaux. Concernant le panoptique, il nous explique qu'il s'agit bien d'« *une architecture*

⁵⁶² Fabien TRECOURT, « *Architectures foucauldennes* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p88.

*pénitentiaire plaçant tous les condamnés sous le regard inquisiteur d'un gardien qu'ils ne qu'ils ne peuvent pas voir. Cette omniprésence invisible les pousse à intérioriser le jugement.*⁵⁶³ » A propos des écoles, il nous explique par exemple que l'espace scolaire est géré de telle sorte que les apprenants se mettent mécaniquement dans des dispositions d'assujettissement à l'autorité des instructeurs et à celui du savoir qui leur est transmis. Tels des soldats, ils réagissent aux sons qui annoncent le commencement et la fin des cours ou de la récréation, la gestion de l'espace (disposition des pupitres, etc.) inspire la discipline sous peine de sanctions. Et dans les hôpitaux, le principe reste le même, l'architecture de l'hôpital nous impose déjà une conduite à tenir, selon qu'on se trouve aux urgences, aux soins intensifs et réanimation, etc. le patient se soumet automatiquement à l'autorité du médecin qui seul devient détenteur d'un discours de vérité sur son état de santé.

Mais ce qu'il faut fondamentalement retenir ici, c'est que selon Foucault, l'architecture moderne d'une institution exerce déjà une influence sur le mental du sujet. Celle-ci peut nous inspirer la peur, la discipline, le regret, la soumission, la joie, etc. En réalité, l'architecture « *dissimulerait des jeux de pouvoir et des rapports de forces dont il faudrait prendre conscience.*⁵⁶⁴ »

Ainsi, on peut dire qu'aujourd'hui les analyses foucauldienne continuent encore d'inspirer de nombreux architectes qui manifestent cette volonté de créer des espaces au sein desquels l'homme se sentira davantage libre. C'est pourquoi **Fabien TRECOURT** pense notamment que « *à la fin des années 1980, des architectes lecteurs de Foucault (et de Jacques Derrida) initient un mouvement déconstructiviste dans cet esprit. Peter Eisenman et le **groupe des Five**⁵⁶⁵, notamment, entendent se libérer des dispositifs critiqués par Foucault – comme le biopouvoir, la société punitive ou carcérale ... – en proposant de nouveaux modèles architecturaux, qui ne répondent pas forcément aux exigences du rationalisme et du monde contemporain : murs obliques, sols inclinés, chemins labyrinthiques... Quitte à essayer parfois le reproche de bâtir des lieux invariables.*⁵⁶⁶ »

De nombreuses œuvres déconstructivistes telles que le *Guggenheim museum de Bilbao* (réalisé le 17 octobre 1997 par Frank O Gehry), le *Centre culturel de Saint-Jacques-de-Compostelle* (réalisé par Peter Eisenman en janvier 2011), etc. s'inscrivent alors dans cette logique et arborent ainsi un aspect original, atypique et dynamique afin de permettre au sujet de se sentir moins opprimé par les effets du pouvoir.

Toutefois, force est de reconnaître objectivement que Foucault n'a fait qu'établir une réalité observable, il ne propose pas de réelles alternatives sur le plan architectural, c'est la raison pour laquelle son influence dans ce domaine demeure encore mineure (et même souvent ignorée en France) auprès de certains architectes. Malgré la pertinence de ses observations à propos de l'architecture comme forme d'expression du pouvoir, Foucault nous donne simplement matière à réfléchir sur de nouveaux modèles architecturaux possibles.

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ Groupe d'architectes new-yorkais constitué de **Peter Eisenman, Richard Meier, Charles Gwathmey, Michael Graves et John Hejduk.**

⁵⁶⁶ Fabien TRECOURT, op.cit.

II. Vers une esthétique de l'existence pratique : de la découverte de soi à l'amour de la vie

Il est assez intéressant de voir comment une pensée philosophique qui se définissait essentiellement par la déconstruction de *l'homme* finit à son tour par pleinement s'investir dans la quête du bien-être de ce dernier. L'homme occupe en définitive une place assez particulière dans la philosophie de Michel Foucault. Le philosophe français à l'instar de Nietzsche qui nous proposait déjà son « *grand style*⁵⁶⁷ » dans l'optique de faire obstacle à la momification de la vie (telle que les grandes philosophies morales et chrétiennes nous l'imposaient) va énormément mener des réflexions à propos de l'art de bien vivre aujourd'hui. Nous allons à présent voir de quelle manière l'humanisme foucauldien défend la sacralité de l'existence humaine à travers certaines pratiques nécessaires à une existence plus ou moins heureuse et qui rendent effective l'autonomie du sujet.

1. Philosopher, vivre et agir au présent

L'une des leçons fondamentales que l'on peut retenir de l'humanisme foucauldien tel que nous l'avons décliné dans son rapport à la fois conflictuel et complémentaire avec le rationalisme humaniste d'Emmanuel Kant s'inscrit essentiellement dans l'actualisation de la subjectivité, c'est-à-dire le rapport que le sujet entretient avec son temps.

Kant et Foucault tentent de nous faire comprendre qu'il est impératif que le sujet actuel modifie radicalement son rapport au présent. La pratique de la philosophie en tant que déploiement libre de l'esprit critique ne consiste plus simplement dans l'accumulation des connaissances sans réellement produire des effets assez significatifs sur le sujet et sur le monde.

On sait qu'initialement, la philosophie est une discipline permettant à ceux qui la pratiquent d'accéder à une connaissance rationnelle des lois naturelles, de l'homme et du monde en général, sauf que la pratique de la philosophie ne se limite plus à la seule activité spéculative sans incidence sur le réel. Karl Marx au cours de ses travaux affirmait déjà que jusqu'ici « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde ; il faut désormais le transformer* », et dans cette même logique, Kant et Foucault font de la philosophie une discipline qui avant de transformer le monde transforme d'abord radicalement l'homme qui par la suite sera en mesure de façonner le monde à travers les nombreuses actions qu'il pose.

D'ailleurs, concernant cette dimension assez spéciale que les deux philosophes accordent à la pratique de la philosophie, en particulier avec Michel Foucault, Judith Revel pense qu'à présent :

« la philosophie, ce sera dorénavant pour lui le nom de ce geste nouveau qui consiste à interroger les conditions historiques de nos manières de dire, de voir et d'agir le monde. [Car] c'est en

⁵⁶⁷ Mode d'existence qui consiste à ne pas rejeter les passions en bloc au seul motif qu'elles sont foncièrement mauvaises, il s'agit pour le sujet de les accepter sans jamais se laisser entièrement dominer par l'intensité de celles-ci. En somme, il est question de ne pas se laisser gouverner pas nos passions mais d'en devenir les maîtres.

philosophe, dans une reprise de la question kantienne — qu'il radicalise tout en la libérant du privilège accordé à la connaissance —, qu'il se fait archéologue ; et c'est en historien, par le méticuleux usage de l'archive, qu'il reconstruit des nappes de pensée, des points de basculement, des moments de rupture, afin de reformuler la question du « Que puis-je connaître ? » sous les auspices d'une interrogation en réalité radicalement différente : « Que m'est-il donné de penser, de dire et de faire à tel moment de notre histoire ? »⁵⁶⁸ »

D'entrée de jeu, on voit comment Foucault tente de renverser l'une des questions essentielles de l'humanisme kantien qui s'intéresse aux limites des capacités cognitives de l'homme dans la mesure où Kant estime que la raison pure est limitée et ne peut nous permettre d'établir une connaissance totalisante au sens le plus ambitieux du terme. Kant a alors pensé qu'il était judicieux de restreindre les capacités de la raison pure uniquement dans le champ du connaissable et de l'expérimentable afin de fonder un savoir objectif. Mais, sous l'inspiration de l'injonction kantienne relative à l'aspiration à la majorité, « *Sapere Aude !* », Foucault estime qu'il est désormais temps que le sujet s'interroge véritablement sur son époque et sur ce qu'il lui est permis de faire afin d'agir directement sur elle. En réalité, il s'agit maintenant de « *repenser ensemble la production de connaissance, les modes de comportement et la valorisation de l'expérience esthétique.*⁵⁶⁹ »

C'est d'ailleurs assez étonnant de voir comment initialement le philosophe français a déconstruit la théorie kantienne qui accordait à l'homme la capacité d'agir sur l'histoire, sur le monde, et que c'était plutôt l'inverse qui était observable en raison d'une structure qui préexiste à notre arrivée au monde.

En effet, Kant affirmait que le bon usage de la raison pratique accordait à l'homme le pouvoir d'impulser une dynamique à l'évolution de la société, et que par-là même, ce dernier serait en mesure d'ordonner une orientation souhaitée au devenir historique, en gros, Kant faisait un peu de l'homme le maître de l'histoire et de la société étant donné qu'il en est l'artisan.

Pour le Michel Foucault qu'on considère souvent comme structuraliste, l'homme est déterminé par le système, une structure qui agit directement sur l'homme et qui en quelque sorte détermine ce qu'il sera ultérieurement. Il défendait l'idée que tout, l'homme également, est nécessairement toujours le produit d'une histoire, d'une époque, des institutions sociales. Il n'était d'ailleurs pas d'accord avec l'existentialisme sartrien qui faisait de l'homme un être absolument libre. Mais alors, comment en est-il arrivé à penser la nécessité d'actualiser les techniques de subjectivation si en même temps on ne peut se défaire des effets de la *structure* ?

Comme nous l'avons dit lorsque nous avons établi le caractère humaniste de la pensée foucauldienne, Foucault en tant que penseur de l'homme a compris la nécessité de faire de ce dernier un élément qui n'est plus simplement condamné à recevoir des influences extérieures, mais qui, par la pratique d'une subjectivité qui s'inscrit fortement dans l'attitude critique, se donne les moyens d'agir efficacement sur son présent.

Tout d'abord, Foucault souhaite que notre rapport à l'histoire évolue significativement à travers la pratique de la philosophie qui ne se contente plus simplement de constater la réalité, mais rend

⁵⁶⁸ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, Philosophie du présent, 2015, p8.

⁵⁶⁹ Ibid.

effective notre capacité à sérieusement produire des effets sur notre histoire. C'est la raison pour laquelle il s'agit en réalité de « *comprendre dans quelle mesure une nouvelle manière de penser l'histoire et une nouvelle manière de penser la pratique de la philosophie –ou, comme le dira Foucault lui-même dans les dernières années de son travail, une nouvelle attitude philosophique.*⁵⁷⁰ »

Et justement par rapport à la question que nous nous sommes posés au départ, à savoir : est-il possible d'affirmer à la fois l'irréversibilité de la structure et une réelle capacité de l'homme à agir sur le présent ? Judith Revel nous explique clairement qu'il n'y a pas « *pour Foucault d'opposition entre une conception de l'histoire qui ferait de nous des effets, et une conception de la liberté humaine qui ferait de nous des acteurs ; [...] Il s'est bien plutôt agi pour lui de penser ensemble l'histoire et la liberté intransitive des hommes, les déterminations historiques qui traversent nos existences et notre infinie latitude d'agir, la manière dont l'histoire nous fait être ce que nous sommes et la possibilité que nous avons, simultanément et sans aucune contradiction, d'agir l'histoire.*⁵⁷¹ » On constate bien qu'il n'est absolument pas contradictoire de penser à la fois notre incapacité à totalement nous défaire des structures, et penser un moyen efficace d'affirmer l'expression de notre liberté, et comme Kant le pensait déjà, notre capacité à agir directement sur le devenir historique par l'usage inconditionnel de la raison pratique qui sans cesse nous dirige vers le progrès.

Ici, Foucault n'établit pas à son tour un rapport permanent aux métadiscours comme c'était le cas avec les pensées humanistes des Lumières. Cela risquerait d'être perçu comme une démarche contradictoire et inutile d'opérer un retour à ce qu'il a tant critiqué. Il faut dire que Foucault entrevoit dans les travaux de Kant un réel potentiel pouvant permettre au sujet de devenir acteur, maître de son existence et de son histoire. Mais, il va nous proposer une perspective un peu plus pratique que théorique à travers l'exercice de l'*attitude critique* et l'*attitude parrésiasite* qui change profondément notre rapport aux autres et au monde. En somme, même si on considère que nous sommes a priori des produits de tout ce qui relève des structures élémentaires (institutions sociales et politiques, coutume, religion, etc.), un autre accès à la liberté véritable est tout de même possible.

Ici, on se rend compte que Foucault souhaite que l'on revienne aux exigences fondamentales inhérentes à la pratique de la philosophie. En effet, aujourd'hui on a davantage l'impression que la philosophie est simplement devenue une discipline purement spéculative, qui bien sûr continue de mener des analyses critiques et pertinentes à propos de l'homme et de la société, mais on a perdu ce qui faisait de cette discipline une science particulière. Pour Foucault, comme nous le verrons par la suite, il est nécessaire d'opérer un retour à une pratique de la philosophie qui s'inscrit fortement dans une dimension pragmatique. C'est-à-dire que pour déployer pleinement le pouvoir que nous confère l'usage de la raison dans notre rapport au présent, il est nécessaire d'adopter une attitude philosophique davantage pragmatique que simplement théorique. Il s'agit donc de recourir à la philosophie pratique pour pouvoir exercer une influence considérable dans notre rapport à l'histoire.

A travers cette question concernant l'*agir au présent*, on voit clairement qu'il s'agit de profondément modifier notre manière d'être contemporain. En effet, la question de l'actualisation chez Kant et Foucault est relative à la pratique de la contemporanéité étant donné qu'il s'agit du rapport que le sujet entretient avec son temps.

⁵⁷⁰ Ibid., p11.

⁵⁷¹ Ibid., p11-12.

Et justement, concernant la pratique de la contemporanéité, le philosophe italien **Giorgio Agamben**, tentait déjà de répondre à la question suivante : *Qu'est-ce que le contemporain ?* Dans son ouvrage éponyme, il soutient d'abord à partir d'une inspiration nietzschéenne l'idée selon laquelle « *Le contemporain est l'inactuel.*⁵⁷² » Est inactuel celui qui n'est pas complètement aveuglé par les lumières de son époque, c'est-à-dire que l'expression de notre actualité ou de notre contemporanéité se manifeste à travers la prise de distance avec tout ce qui pourrait justifier la grandeur de notre époque. C'est pourquoi il pense que « *Nietzsche situe par là sa prétention à <<l'actualité>>, sa <<contemporanéité>> vis-à-vis du présent, dans une certaine disconvenance, un certain déphasage. Celui qui appartient véritablement à son temps, le vrai contemporain, est celui qui ne coïncide pas parfaitement avec lui ni n'adhère à ses prétentions, et se définit, en ce sens, comme inactuel ; mais précisément par cet écart et cet anachronisme, il est plus apte que les autres à percevoir et à saisir son temps.*⁵⁷³ » En gros, à travers cette démarche il faut simplement comprendre que ceux qui coïncident beaucoup trop avec leur époque, et qui ne sont pas en mesure de diagnostiquer les carences inhérentes à celle-ci ne peuvent en réalité se considérer comme contemporains, ils sont en quelque sorte comme des réceptacles vides et passifs que la période historique et la société à laquelle ils appartiennent se charge de remplir au gré des circonstances.

Avec Kant qui exige que le sujet sorte de son état de minorité pour enfin assumer son statut d'acteur et de penseur libre, ainsi que Foucault qui nous conseille d'opter pour une attitude critique et de veiller à ne pas être uniquement des produits de la société, on comprend alors aisément que « *le contemporain est celui qui fixe le regard sur son temps pour en percevoir non les lumières mais l'obscurité. Tous les temps sont obscurs pour ceux qui en éprouvent la contemporanéité. (...) Seul peut se dire contemporain celui qui ne se laisse pas aveugler par les lumières du siècle et parvient à saisir en elles la part de l'ombre, leur sombre intimité.*⁵⁷⁴ » Foucault a bien mis ce principe en pratique dans la mesure où il nous informe du danger relatif aux conditions sociales et historiques de sa propre époque, mais aussi, il établit une critique assez pertinente et solide des Lumières, une période historique que pourtant de nombreux historiens décrivent comme un moment important si ce n'est le plus important de l'histoire de l'humanité. Mais, derrière tout le discours élogieux que l'on peut établir à propos des Lumières, Foucault a su percevoir la part d'ombre qui caractérise ce moment de notre histoire et les conséquences qui en découlent. Donc, le contemporain ne se limite pas simplement à son époque, en effet « *Si, comme nous l'avons vu, c'est le contemporain qui a brisé les vertèbres de son temps (c'est-à-dire a perçu la faille ou le point de cassure), il fait de cette fracture le lieu d'un rendez-vous et d'une rencontre entre les temps et les générations.*⁵⁷⁵ »

⁵⁷² Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, trad. Maxime Rovere, Rivages Poche, Petite Bibliothèque, 2015, p8.

⁵⁷³ Ibid., p10.

⁵⁷⁴ Giorgio AGAMBEN, op.cit., p19-22.

⁵⁷⁵ Op.cit., p40.

2. L'invention moderne de soi

La critique foucauldienne de l'humanisme kantien nous invite à davantage devenir responsable de nous-même, à transcender l'autonomie illusoire que la société nous confère alors qu'en réalité elle entretient en nous le penchant pour la soumission et le renoncement de soi.

Foucault initie ce que l'on pourrait véritablement considérer comme une nouvelle « *pragmatique de soi* » une nouvelle manière d'affirmer sa subjectivité. En réalité, le projet de Foucault consistait d'une part à « *souligner l'enracinement dans l'Aufklärung d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome ; [...]* c'est-à-dire d'un *éthos philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.*⁵⁷⁶ » Il s'agit désormais de procéder à ce que l'on pourrait considérer comme une *invention moderne de soi* à partir des principes de l'Aufklärung, d'une certaine prise de distance par rapport à notre époque qui s'inscrit également dans une certaine proximité avec celle-ci.

Ici, ce qui est véritablement mis en avant c'est la réflexion essentielle concernant la manière dont en tant qu'homme, nous décidons de conduire notre existence. Comme l'exultait déjà bien Emmanuel Kant, nous devons prendre nos responsabilités et ainsi assumer ce que nous sommes au fond et ce à quoi nous aspirons réellement devenir. Nous devons nous extirper de la passivité dont nous sommes parfois nous-mêmes les auteurs en renonçant à toute véritable affirmation de soi.

Il faut toujours entretenir une analyse critique à propos des phénomènes observables, des conditions sociales et historiques, se méfier des fausses évidences pour privilégier une véritable « *critique des fausses vérités parce que c'est le souci de soi qui implique en lui-même que l'on se guérisse des mauvaises croyances et des préjugés.*⁵⁷⁷ » C'est la raison pour laquelle « *en se faisant historien du temps présent, Foucault jette un regard d'ethnologue sur notre vie actuelle ; il détruit nos évidences, nous amène à nous interroger sur nos certitudes. Il remplit ainsi un authentique rôle d'intellectuel et le revendique.*⁵⁷⁸ » L'identité doit davantage être perçue comme quelque chose qui se construit, et non comme une réalité déjà toute faite qui s'impose à nous.

3. Le retour impératif à philosophie pratique

Nous avons déjà évoqué l'attachement particulier de Foucault au monde Grec dont il a hérité de l'idée d'une attitude parrésiasite nécessaire à l'affirmation du sujet. La parrésia traduit la détermination du sujet à dire la vérité en toute circonstance même lorsque cela constitue un danger

⁵⁷⁶ Michel Foucault, « *What is Enlightenment ?* » p571 ; « *Qu'est-ce que les Lumières* », Magazine littéraire, n°207, mai 1984 ; repris dans M. Foucault, *Dits et écrits*, op.ci., vol 4.

⁵⁷⁷ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op.ci., p23.

⁵⁷⁸ Rainer ROCHLITZ, « *Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Foucault* », in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, Seuil, 1989, p288.

pour lui. Nous avons vu que pour Kant et Foucault, dire la vérité est un devoir moral inconditionnel dans la mesure où les deux philosophes pensent qu'il n'est pas du tout convenable pour le sujet de mentir ou de se priver de dire réellement ce qu'il pense. L'attitude parrésiasite traduit vraiment la volonté de ces auteurs à rester dans l'esprit d'une philosophie pratique nécessaire pour *l'agir au présent*.

Dans cet exercice, on voit bien la manière selon laquelle Foucault fait de Socrate l'une des figures très emblématiques « *d'un type de parrésia poussant l'exercice de la philosophie vers l'idée d'une pratique de la véridiction qui soit à la fois souci de soi et critique radicale des fausses vérités – une critique des fausses vérités parce que c'est le souci de soi qui implique en lui-même que l'on se guérisse des mauvaises croyances et des préjugés.*⁵⁷⁹ »

Ici, on voit bien que la pratique d'une attitude parrésiasite ne consiste pas simplement à dire vrai, mais au fond il s'agit de se mettre à l'abri de tout ce que l'on pourrait qualifier de fausse vérité. On oublie souvent vite que le but initial de la philosophie ne se cantonne pas dans l'accumulation infertile du savoir, c'est-à-dire une érudition qui ne produit pas des effets. Dans sa quête de la sagesse, le philosophe à l'aide de son esprit critique doit toujours se rappeler que dire la vérité est un devoir permanent. A travers la parrésia, le sujet rend d'abord et avant tout compte de la réalité de son être. Socrate à travers les nombreux dialogues qu'il a entretenus avec ses disciples, ses détracteurs, ses amis, etc. ne cherchait pas essentiellement à démontrer sa supériorité dans le domaine de la pensée, il ne faisait que manifester la réalité de son être, c'est-à-dire un philosophe qui s'inscrit dans la déconstruction de propositions ou d'énoncés considérés comme vérités absolues.

Ce n'est pas son érudition qu'il mettait en avant, et à ce titre on constate qu'en réalité :

« Il ne s'agit pas, dans cette parrésia socratique, d'interroger quelqu'un en quelque sorte sur ses antériorités dans la chaîne de tradition qui permet la transmission du savoir, ni de l'interroger, en quelque sorte en aval, sur les œuvres qu'il a faites grâce à ses compétences. On lui demande de rendre compte de lui-même, c'est-à-dire de montrer quelle relation il y a entre lui-même et le logos (la raison). Qu'en est-il de toi et du logos, peux-tu donner raison, peux-tu donner le logos de toi-même ? Il ne s'agit pas de compétence, il ne s'agit pas de technique, il ne s'agit pas de maître, ni d'œuvre. De quoi est-il question ? Il est question [...] de la manière dont on vit.⁵⁸⁰ »

Foucault établit donc un rapport de consubstantialité entre le *dire vrai* dans la pratique de la philosophie et la manière dont nous conduisons notre existence au sein d'une société donnée. Il n'est plus question de limiter le dire vrai au seul domaine de la quête du savoir, mais de l'étendre et de l'adopter comme pratique de l'existence même. A travers le dire vrai, le sujet donne beaucoup plus de consistance à la réalité de son être, il se dévoile vraiment aux autres. L'usage de la raison (le logos), doit nécessairement trouver une utilité pratique et non simplement théorique dans notre mode d'existence.

Et par rapport au risque que nous courons lorsque le sujet décide de consacrer ou de bâtir son existence sur le principe de l'exigence de véridiction, on voit bien comment la mort de Socrate nous amène à comprendre la réalité de son être à travers la force et la détermination qu'il a déployé dans

⁵⁷⁹ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, Philosophie du présent, 2015, p22-23.

⁵⁸⁰ Michel Foucault, *Le courage de vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1984, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009, p104-105.

la croyance ferme en ses principes en tant que véritable amoureux de la sagesse. Et Foucault poursuit son analyse en affirmant ce qui suit :

« Dans ce cadre général, autour de ce thème de la vraie vie, de la stylistique de l'existence, de la recherche d'une existence belle dans la forme de la vérité et la pratique du dire-vrai, je voudrais prendre l'exemple du cynisme pour la raison essentielle que voici. Il me semble que dans le cynisme, dans la pratique cynique, l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée – avec règles, conditions ou modes très caractérisés, très définis – est très fortement articulée sur le principe du dire-vrai, du dire-vrai sans honte et sans crainte, du dire-vrai illimité et courageux, du dire-vrai qui pousse son courage et sa hardiesse jusqu'à se tourner [en] intolérable insolence. Cette articulation du dire-vrai sur le mode de vie, ce lien fondamental, essentiel dans le cynisme, entre vivre d'une certaine manière et se vouer à dire vrai, sont d'autant plus remarquables qu'ils se font en quelque sorte immédiatement, sans médiation doctrinale, ou en tout cas à l'intérieur d'un cadre théorique assez rudimentaire.⁵⁸¹ »

On se souvient bien que les cyniques adoptaient souvent un mode d'existence assez particulier qui fascine encore aujourd'hui. Ils ne se souciaient vraiment pas de ce que les gens qui se considéraient comme normaux pensaient d'eux, malgré l'exclusion, les moqueries, et les diffamations dont ils constituaient les cibles, ils se contentaient simplement de toujours être en accord avec leur *Logos*, sans jamais se priver de dévoiler autant que possible la réalité et la vérité de leur être et de leur pensée au point où aux yeux de certains, les cyniques incarnaient simplement tout ce qui pouvait relever de l'insolence, ce qui au fond n'était pas le cas.

Ce qu'il y a également de particulier et d'intéressant lorsqu'on établit notre mode d'existence sur le principe du dire vrai, c'est l'incompatibilité avec le renoncement à soi. Le dire-vrai consiste à s'affirmer et non à s'effacer dans nos rapports avec les autres, car en effet *« il passe singulièrement sous silence le thème du renoncement à soi, bien entendu central dans l'ascétisme chrétien, mais difficilement compatible avec la liberté de ce vivre-vrai qu'il cherche à lire dans les gestes mêmes des cyniques, dans leurs mode de vie, dans leurs provocations, dans le « scandale » qu'ils ont sciemment choisi d'incarner au cœur de la polis.⁵⁸² »* Le renoncement à soi consiste à masquer la réalité de son être, on évite volontairement de dire la vérité, on voile nos intentions, nos désirs et nos pensées, en somme on donne une image de nous qui n'est pas en accord avec ce que nous sommes intérieurement. Ici, il n'y a donc pas d'adéquation entre le dire-vrai et le vivre-vrai.

En somme, en ce qui concerne le retour impératif aux fondements essentiels de la philosophie pratique en tant que discipline produisant des effets dans la société, il faut comprendre que chez Foucault il est important d'établir une adéquation nécessaire entre le dire-vrai et le vivre-vrai, il faut davantage s'extraire du cadre exclusivement théorique de la philosophie afin de lui accorder une dimension pratique et efficace dans notre rapport au présent. En réalité, *« il s'agit de donner à comprendre la manière dont le dire-vrai (la parrésia) se transforme en vivre-vrai – ce vivre-vrai qui est en quelque sorte le monogramme du cynisme, sa nouveauté fondamentale –, Foucault pourrait faire de ce « tournant » matériel, concret, immanent, qui assigne à la vie elle-même le lieu de la vérité, quelque chose comme une abstraction dont la fonction serait seulement épistémologique. [...] s'il est possible de construire la figure des cyniques de manière idéal-*

⁵⁸¹ Michel Foucault, *Le courage de vérité*, op.cit., p152-153.

⁵⁸² Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op.cit., p29.

type, il faudrait dire que la référence au cynisme ne vaut chez Foucault que comme stratégie (rationnelle) de méthode.⁵⁸³ »

L'actualisation du sujet est donc un paramètre important dans la pratique de la philosophie, et Judith Revel en précisant ce qui suit démontre bien que Foucault avait déjà cerné la volonté kantienne qui consistait à faire de la philosophie une pratique de la vie.

En effet, « ce que Kant repère avant toute chose, nous dit Foucault, comme le monogramme de l'*Aufklärung*, c'est à la fois le souci philosophique du présent et le procédé de différenciation qui porte à comprendre ce que nous sommes à partir de ce que nous ne sommes plus.⁵⁸⁴ » Autrement dit, Kant en constatant l'état de minorité dans lequel le sujet souvent s'enferme volontairement en renonçant à son autonomie, comprend l'urgence d'opérer un renversement de la situation car il constate que le sujet n'est plus maître de lui-même mais en plus il renonce à être maître de son histoire.

Au regard de ce qui a été évoqué, on comprend que grâce à Kant et Foucault, la philosophie doit sortir de son cadre purement spéculatif pour s'inscrire davantage dans une dynamique beaucoup plus efficiente notamment dans la pratique de la subjectivité et l'actualisation du sujet. Mais la première étape consiste justement à prendre connaissance du monde au sein duquel nous vivons, et à ce propos Nietzsche nous rappelle à juste titre que « l'effort des philosophes tend à comprendre ce que les contemporains se contentent de vivre.⁵⁸⁵ » Après avoir pris connaissance des subtilités et des lois qui régissent le monde, le sujet pourra désormais pleinement s'investir dans la transformation de celui-ci à travers une pragmatique de soi qui rend compte de l'actualisation du sujet.

Il faut tout de même préciser que le présent dont il est question ici fait référence à un tout, c'est-à-dire que l'expérience que le sujet entretient avec le présent prend également en compte celui des autres. Le présent ne se réduit pas simplement à un moment précis limité dans le temps et l'espace relatif à l'expérience subjective.

Même s'il est nécessaire, pour des raisons pratiques, d'être distant par rapport à son époque c'est-à-dire être capable de percevoir et de déterminer la noirceur de celle-ci pendant que les autres se contentent d'en être émerveillés, Kant et Foucault ne recommandent aucunement le détachement radical au présent, à la société, au monde ou simplement à l'histoire. Bien au contraire, pour agir au présent, il faut tenir compte de la réalité actuelle, passée et en devenir. C'est pourquoi il faut considérer que le détachement ou la négation dont il est question ici « n'est pas seulement un refus de l'état présent des choses, et elle n'implique jamais que l'on sorte de l'histoire, que l'on ignore le poids des déterminations, qu'on fasse comme si nous n'en étions pas les produits : en cela, elle présuppose toujours la cartographie précise – « archéologique » - du système de pensée auquel nous appartenons en ce moment précis de l'histoire qui est le nôtre, et que nous appelons précisément le présent, l'état présent du monde.⁵⁸⁶ » Donc, l'attitude historico-critique que doit développer le sujet dans son rapport au présent doit nécessairement prendre en compte tous les aspects de notre histoire afin de mieux saisir l'être de notre époque et d'établir le type de comportement approprié afin de mener une existence convenable qui s'accorde parfaitement avec celle des autres. Déjà à travers l'injonction « *Sapere Aude!* » qui n'est autre que la devise des Lumières dont nous avons hérité de Kant, on s'aperçoit qu'il est question pour le sujet

⁵⁸³ Ibid., p30.

⁵⁸⁴ Ibid., p37.

⁵⁸⁵ Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1939.

⁵⁸⁶ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op.cit., p50.

de se libérer à la fois des conditions sociales et historiques qui le maintiennent dans son état de minorité, mais qu'il doit aussi volontairement pouvoir les accepter dans la mesure où la pratique d'une subjectivité permettant d'agir au présent ne se constitue pas de manière *ex nihilo*.

Etant donné que cette section est consacrée à la nécessité d'effectuer un retour à la pratique d'une philosophie de l'action à l'ère de la postmodernité, nous devons expliquer pourquoi selon Kant et Foucault il est important pour le sujet de vivre aujourd'hui en tant que philosophe et non vivre simplement de philosophie en tant que pratique discursive et simplement spéculative.

En effet, il faut dire que nous avons oublié ce qui est essentiel dans la pratique de la philosophie. Aujourd'hui, c'est davantage aux théoriciens des concepts et des notions philosophiques que nous avons affaire, et non plus à des philosophes véritables comme on en voyait durant l'Antiquité par exemple. Notre leitmotiv s'inscrit dans l'accumulation de savoirs et de connaissances infertiles et assujettissants, dans la mesure où nous avons simplement fait de la pratique de la philosophie un acte de réflexion tout en la dépouillant de ce qu'il y avait de plus vitale en elle, c'est-à-dire sa capacité à régir notre existence, à instituer un mode d'être effectif.

L'histoire de la philosophie nous enseigne que le philosophe véritable était celui dont l'existence était parfaitement en adéquation avec les principes et les théories qu'il formulait. En ce sens, philosopher ne consistait pas à conduire un raisonnement rationnel, mais philosopher était un art de vivre, une façon d'extérioriser son être véritable.

Emmanuel Kant nous enseignait déjà à propos de la pratique de la philosophie, qu'il était préférable d'apprendre à philosopher plutôt que d'apprendre la philosophie. Malheureusement, c'est le contraire que nous effectuons à travers des phénomènes tels que la gloutonnerie livresque, l'accumulation du savoir, etc. L'enseignement actuel de la philosophie ne nous apprend plus à penser librement et de façon autonome, on surcharge le sujet de théories et de connaissances dont il ignore l'utilité dans la vie quotidienne, on fait simplement de lui une tête bien remplie mais qui ne pense plus par elle-même, c'est d'ailleurs l'une des critiques relatives à l'éducation et à l'instruction moderne que nous avons antérieurement établie avec Michel Foucault.

Foucault voit dans la personne de Socrate et des cyniques, le parfait exemple pour illustrer à travers la pratique de la philosophie, l'adéquation entre le dire-vrai et le vivre-vrai, c'est-à-dire la consubstantialité qu'il y a entre ce qu'on pense, ce qu'on dit et ce qu'on fait. L'acte et la pensée doivent nécessairement être en accord l'un avec l'autre.

En effet, avec Foucault on constate que « *le problème de la philosophie n'est pas son oralité ou son écriture. C'est sa dimension charnelle, sa matérialité, la manière dont elle se fait existence sans médiation aucune. [...] Entre la pensée, l'écriture et l'enseignement, il n'y a désormais plus – il ne doit en tout cas plus y avoir – aucune différence.*⁵⁸⁷ »

D'après Foucault, il faut voir dans l'acceptation de la mort chez Socrate non pas une négation de la vie mais bien un amour pour celle-ci qui s'inscrit dans un parfait accord avec la manière dont le philosophe grec concevait le monde, la vie et ses rapports avec les autres. Il aurait pu éviter sa condamnation à mort en reniant les principes auxquels il tenait tant, mais il en est resté fidèle jusqu'au bout. En fait, « *ce n'est pas un hasard si le prix à payer par Socrate pour avoir pratiqué le dire-vrai*

⁵⁸⁷ Ibid., p68.

*est précisément celui de son existence. [...] Et l'acceptation socratique de la condamnation et de la mort, si elle n'est pas pour le philosophe grec, contrairement à ce que des siècles de commentaires ont tenté de nous faire croire, un désintéret pour la vie qu'il s'agit d'abandonner derrière soi, représente malgré tout une façon très cohérente de dire : ma vérité est tout entière dans l'adéquation entre la manière dont j'ai essayé de philosopher et celle dont je prends congé de l'existence.*⁵⁸⁸ » Même les cyniques en général menaient une existence conforme à leur principe du dire-vrai. Ils ne se souciaient aucunement du fait que la société les catégorise comme des déviants ou des fous, ils exprimaient leurs vérités et mettaient en pratique leurs théories, ce qui fait qu'historiquement, leur attitude parrésiasite était bien en conformité avec leur mode d'existence.

Les philosophes contemporains doivent donc s'inspirer des systèmes de philosophies pratiques des Anciens. Pour agir directement sur notre époque, il faut libérer la philosophie de son cadre purement et simplement théorique, elle doit concrètement orienter notre existence, car il est vain par exemple d'avoir une connaissance assez rigoureuse des principes de la morale stoïcienne et tout de même s'enfermer dans un profond chagrin à la perte d'un être cher alors qu'on devrait savoir que cela relevait de l'inévitable.

En somme, comme le soulignait très bien **Pierre HADOT** dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* nous devons constamment nous rappeler que : « *Pour les Anciens, on est philosophe non pas en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on a inventé ou développé, mais en fonction de la manière dont on vit. Il s'agit, avant tout, de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie.* » Plus qu'auparavant, nous devons aujourd'hui prendre conscience qu'« *Il paraît particulièrement nécessaire de faire de nouveau de la philosophie une affaire sérieuse*⁵⁸⁹ » comme nous l'a enseigné Hegel.

Pour finir, retenons simplement que « *le point de rupture possible du présent est ce que Foucault nomme l'actualité. L'actualité : le nom du changement au cœur du présent.*⁵⁹⁰ »

4. De la nécessité de la culture de soi

Au-delà de son penchant fortement accentué sur tout ce qui relève de la philosophie de la subjectivité et de la volonté, Foucault comme nous le démontre Jean Terrel, s'est aussi beaucoup investi dans les thématiques qui relèvent davantage de la politique, mais à travers le concept de la gouvernementalité que nous avons eu l'occasion d'examiner antérieurement, on pouvait déjà comprendre qu'il n'était pas possible de passer à côté de l'aspect purement politique du gouvernement de soi et des autres.

Foucault va tenter de nous démontrer comment « *en s'abstenant de violence et de brutalité, en régulant les actions de l'intérieur, on se donne le pouvoir immense de produire l'identité à laquelle chacun va être peu à peu attaché.*⁵⁹¹ »

⁵⁸⁸ Ibid., p75.

⁵⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. J. Hyppolite, Aubier, Tome I, p57-58.

⁵⁹⁰ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op.cit., p77.

⁵⁹¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, Pratiques théoriques, 2010, p11.

En effet, pour commencer, lorsque nous avons mis en lumière la potentielle sinon la réelle détermination humaniste contenue dans la pensée foucauldienne qui pourtant déconstruit les fondements du rationalisme humaniste de Kant, nous avons vu que ces deux systèmes de pensée veulent à tout prix instituer l'autonomie de la volonté comme principe fondamentale de la moralité dans la pratique de la liberté ou de la subjectivité. A la seule différence que, selon Foucault, la démarche kantienne est fortement similaire à la démarche chrétienne, qui au lieu de permettre l'émancipation et l'autogestion du sujet, l'embrigade encore plus dans une forme d'obéissance aux déterminations extérieurs pouvant même installer un sentiment de culpabilité en cas de non-respect des règles imposées.

Nous l'avons déjà établi auparavant, Foucault est un amoureux inconditionnel de la culture de soi antique qu'il ne cesse d'opposer à l'herméneutique chrétienne. Pour lui, ce qui distingue les deux approches du sujet tient du phénomène suivant : « *du côté chrétien, la tendance à transformer le moi en objet d'analyse et d'aveu, la culpabilité, l'humilité, l'obéissance sans condition au directeur, l'effort pour abolir la volonté propre du sujet ; du côté hellénistique, l'examen de conscience ne visant pas à analyser et à débusquer le moi pécheur, mais à vérifier les progrès ou les reculs dans l'effort pour entrer en pleine possession de soi, direction de conscience ordonnée à l'idéal de maîtrise et non à l'obéissance.*⁵⁹² » Ainsi, nous avons une formation dont l'idéal est vraiment de faire du sujet un homme libre et responsable de lui-même, et une autre qui le maintient dans ce que Freud pourrait à juste titre qualifier d'*infantilisme*.

Le pouvoir politique occupe une place de plus en plus importante dans nos vies dans la mesure où celui-ci exerce une forte influence à tous les degrés de notre existence, il faut donc se demander si cette pratique du pouvoir coïncide parfaitement avec notre volonté et nos aspirations. En réalité, il s'agit simplement de comprendre que « *si les pouvoirs politiques tendent de plus en plus à envahir la totalité de l'existence de chacun d'entre nous en façonnant notre vie et notre subjectivité, il faut en premier lieu savoir si ce gouvernement de soi est entièrement de l'ordre de la servitude volontaire.*⁵⁹³ » Il faut désormais s'intéresser à la manière selon laquelle les gouvernés éprouvent au quotidien les effets du pouvoir dans leur existence.

Foucault insiste beaucoup sur le fait que l'homme actuel doit trouver le moyen pratique de se réinventer, d'établir un nouveau type de rapport à soi. Etant très assujéti dans le contexte actuel, l'homme doit concevoir et mettre en place « *un travail qui combine désubjectivation et invention d'une nouvelle relation à soi*⁵⁹⁴ » et pour ce faire, rien ne vaut le retour aux fondamentaux, en l'occurrence, il s'agit de se réapproprier les grands principes de la philosophie antique qui établissaient une subjectivité à travers laquelle le sujet peut et doit manifester, extérioriser et assumer la réalité de son être.

L'homme moderne doit s'inspirer du mode de connaissance de soi tel qu'il était pratiqué durant l'Antiquité. Ce procédé ne doit absolument pas être envisagé « *à la lumière de l'examen de conscience chrétien et de toutes les formes d'introspection ou d'analyse pratiquée par les modernes, car il dépend, dans l'Antiquité, de l'injonction plus fondamentale à se soucier de soi. Avec un tel souci de soi (en grec, epimeleia heautou), il ne s'agit*

⁵⁹² Ibid., p11.

⁵⁹³ Ibid., p13.

⁵⁹⁴ Jean Terrel, op.cit., p134.

*pas de renoncer à soi mais de se gouverner autrement.*⁵⁹⁵ » Il s'agit avant tout de se découvrir et de se fabriquer (ou se construire) une subjectivité en parfaite adéquation avec nos principes, nos valeurs.

5. Le philosophe moderne et son rapport à la politique

Nous parlerons à nouveau dans cette partie du rapport qu'il faut établir entre le dire vrai et le vivre vrai, c'est-à-dire mettre en pratique un mode de vie qui correspond parfaitement à notre mode de pensée.

Si on doit rigoureusement établir un parallèle entre les anciens et les philosophes actuels, on remarque aisément que notre rapport à la philosophie a connu de nombreuses mutations à la fois progressives et régressives.

D'une part, on peut voir dans la diffusion et l'accès au savoir philosophique, davantage rendu possible grâce à l'ère du numérique, une réelle opportunité pour tout le monde (même ceux qui ne sont pas philosophes de formation) d'acquérir des connaissances relatives à la science philosophique. C'est donc en quelque sorte un progrès. L'envers de la médaille nous amène à constater avec une certaine consternation que c'est davantage à des théoriciens des systèmes de pensées philosophiques que nous avons affaire qu'à de véritables philosophes au sens strict du terme. Nous n'affirmons pas que les philosophes appartiennent à une espèce disparue et oubliée, il en existe toujours mais très peu.

Aujourd'hui, nous avons enfermer la philosophie dans un formalisme désincarné. Par l'obtention d'un diplôme (Licence, Master, Doctorat, etc.) on accède au grade sinon à la qualité de philosophe, sauf que là encore cette pratique nous a détourné de l'essentielle. Nous avons volontairement décidé d'ignorer le but fondamental de la pratique de la philosophie qui ne s'inscrit pas dans la seule accumulation des connaissances qui au final se révèlent simplement intéressantes sur le plan théorique.

La philosophie avait pour but de nous former, de nous préparer aux différentes épreuves de la vie. Mais de nos jours, depuis la classe de terminale (ou même de première) jusqu'à l'université, on emmagasine simplement des connaissances en vue de réussir nos épreuves tout en négligeant l'aspect pratique de ces connaissances.

Par exemple, combien parmi nous mettent vraiment en pratique la théorie morale aristotélicienne du juste milieu au quotidien ? Combien parmi nous respectent rigoureusement le principe épicurien de la sélection des désirs pour accéder au bonheur ? Quelle place occupe dans notre existence le respect inconditionnel des impératifs catégoriques ? Combien appliquent l'injonction « *Saper Aude !* » ? On peut évoquer plusieurs autres exemples, mais force est de constater que la philosophie est davantage devenue une affaire de théories. On ne nous enseigne plus que toutes ces théories philosophiques doivent nous être utiles au quotidien, le philosophe est davantage perçu comme un

⁵⁹⁵ Ibid., p134-135.

simple penseur qui n'est pas forcément contraint de mettre sa pensée en pratique. Et c'est justement cet état de fait que Foucault dénonce.

Nous n'affirmons pas qu'il faut absolument tenir la philosophie des Anciens comme des modèles de perfection à respecter de façon inconditionnelle, mais à la l'origine, dans la tradition philosophique, on formait le disciple afin de faire de lui un homme autonome qui sait habilement associer sa manière de penser et de vivre.

Avec Michel Foucault, l'enjeu véritable réside dans le fait de confronter la philosophie à la réalité ou simplement de « *savoir si on philosophe seulement dans les mots ou aussi en actes : de manière réelle, si ce qu'on dit ou écrit s'accorde avec ce qu'on pense réellement parce qu'on agit en conséquence.*⁵⁹⁶ »

Foucault pense que la philosophie peut réellement nous permettre de résister farouchement aux effets indésirables du pouvoir, et cette résistance légitimée par le fait que les gouvernés n'acceptent plus la soumission, peut même aller jusqu'au soulèvement voire la révolution. Car lorsqu'on se sert courageusement et correctement de sa raison, on n'accepte plus l'influence d'un pouvoir en désaccord avec nos principes les plus élémentaires.

Cette posture a notamment valu de nombreuses critiques à la pensée foucauldienne, car il faisait en quelque sorte l'apologie de la révolution, et lorsqu'on parle de révolution on accepte également les dégâts matériels et humains qui lui sont inhérents.

On reprochait à Foucault le fait de soutenir par exemple la révolution iranienne, et on lui demandait de rendre des comptes, de modifier son point de vue en procédant à une sorte d'autocritique. Et là, Foucault se retrouve dans la même situation qu'Emmanuel Kant et d'autres philosophes qui soutenaient l'idée de départ de la *Révolution Française*, qui au final a basculé dans la terreur, trahissant ainsi son noble idéal de départ.

Mais, l'attitude philosophique de Foucault le conduit à demeurer fidèle à ses principes car les conséquences néfastes d'une révolution ne suffisent pas à justifier le caractère inutile de celle-ci. La révolution ou le soulèvement populaire naît bien d'un besoin, d'un sentiment de détresse, d'une volonté de se battre pour sa vie, etc. autant de faits qui, on ne peut en douter, sont des réalités effectives. Des lendemains de terreurs peuvent apparaître au cours d'une révolution, c'est fort regrettable, mais la révolution en elle-même est nécessaire. Il est impossible de penser l'histoire de l'humanité ou le progrès de celle-ci sans révolution (pacifique ou violente).

Et pour répondre aux critiques, Foucault rédige le texte suivant qui nous paraît très intéressant :

Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit « Je n'obéis plus », et jette à la face du pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible : Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se soulève est finalement sans explication ; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse « réellement », préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ Jean Terrel, op.cit., p143.

⁵⁹⁷ Michel Foucault, « *Inutile de se soulever ?* », in *Dits et écrits*, n°269, III, p790-791.

Le philosophe ne doit pas se laisser assujettir par le pouvoir, il doit affirmer la correspondance entre sa pensée et son mode de vie, il doit affirmer sa volonté et son autonomie. Le propre de la pratique de la philosophie est de lutter contre toute forme d'assujettissement aveugle sans opposer de résistance. Or, dans les faits, Foucault constate que dans son rapport à la politique le philosophe moderne ne manifeste pas toujours cette adéquation entre le dire-vrai et le vivre-vrai.

Le philosophe qui est en accord avec lui-même doit accepter de mettre sa vie en jeu, il doit risquer de mourir pour aspirer à une existence qui lui conviendra le mieux car par la *gouvernementalité* le pouvoir développe en nous la phobie des révolutions en mettant essentiellement en avant la dangerosité de celles-ci.

Prenons le récent mouvement des « *Gilets Jaunes* » initié en France en octobre 2018, ce mouvement de contestation représentait le *ras le bol* général issu du sentiment d'indignation éprouvé par la plus grande partie des citoyens français. Ce mouvement de colère permettait à ces derniers d'exprimer leur mécontentement face au pouvoir. Mais, malgré la noblesse de ce soulèvement, on constate certaines dérives : dégradations des biens publics et privés, non-respect des lois, coups et blessures, etc. Alors, cela permet-il de penser que ce mouvement a été inutile et qu'il a engendré plus de maux que de biens ? Absolument pas. Les citoyens sont dans leur droit de manifester et d'opposer une résistance au pouvoir afin d'espérer aboutir à l'existence qu'ils méritent et recherchent activement.

L'autre analyse assez intéressante que l'on peut faire de cette approche foucauldienne de la révolution ou du soulèvement légitime, réside dans le fait qu'il n'est plus question d'une réinvention isolée du sujet. La détermination que l'on affirme dans notre résolution de dire et de vivre vrai, engendre de profonds liens avec les autres au point de créer en nous un sentiment d'appartenance à une communauté unie, déterminée à transformer la société. Ici, la transformation de soi, à partir d'une pragmatique de la subjectivité qui accepte la nécessité de la mort, se transpose vers un idéal de transformation sociale qui engage tout le monde. C'est pourquoi « *Foucault propose une nouvelle manière de problématiser la relation entre discours vrai et transformation de soi. Elle ne se limite plus à l'art de s'inventer soi-même en réponse à l'assujettissement. Celui qui l'accepte entreprend de devenir autre dans un monde autre et met en jeu toutes ses appartenances.*⁵⁹⁸ »

III. L'urgence de redynamiser « *l'amour de l'homme* », un devoir inconditionnel pour tous aujourd'hui.

Au regard de l'importance que les grandes philosophies humanistes consacrent à l'analyse de la condition humaine, et en considérant toutes les données que nous avons collectées au cours de cette investigation philosophique à propos de l'homme chez Kant et Foucault, il nous paraît à présent nécessaire d'aborder une ultime question importante concernant le devoir de revitaliser ou d'abandonner complètement l'humanisme en raison de ses nombreuses insuffisances. En effet, en quoi et pourquoi serait-il nécessaire de se battre pour défendre les valeurs humanistes aujourd'hui ?

⁵⁹⁸ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op.cit., p149.

1. L'anthropocentrisme : une valeur au fondement de nos sociétés

Chaque civilisation, chaque société a nécessairement développé une passion pour l'homme à un moment de son histoire. L'homme occupe et occupera encore une place centrale pendant très longtemps. Ainsi, on peut affirmer que l'humanisme peut être considéré comme un élément déterminant qui donne une orientation au devenir historique ou simplement à l'histoire des sociétés humaines, car on remarque manifestement cette tendance à toujours tout entreprendre (de manière égoïste ou objective) pour le bien-être de l'homme.

On ne peut raisonnablement pas affirmer aujourd'hui que l'humanisme a fait son temps et qu'il faut désormais passer à autre chose car en réalité, comme nous le dit **Abdennour Bidar**, c'est une erreur de penser que « *l'humanisme soit une illusion rétrospective, c'est-à-dire un thème inventé par les modernes pour donner une unité factice et arbitraire à une multitude en réalité hétéroclite de courants et de pensées. L'humanisme est bien le fil directeur ou l'inspiration profonde de l'histoire culturelle de l'Occident.*⁵⁹⁹ »

A cela, on peut bien évidemment rétorquer qu'en soi, l'humanisme porte les germes de sa propre destruction. Il annonce des choses qui ne s'actualisent quasiment pas. Les antihumanistes affirment qu'il est inconcevable de mettre en avant le génie humain censé contribuer au développement de nos facultés et de nos conditions de vie alors que paradoxalement, l'humanité continue de s'illustrer à travers les guerres, la cupidité, l'individualisme possessif, etc.

Mais, ne sommes-nous pas tous responsables de cet état de fait ? Est-ce réellement l'humanisme qui est le moteur de ces agissements qui parfois ne nous rendent pas plus dignes d'être des hommes ? Reconnaître l'échec de l'humanisme est un fait qui ne doit en aucun cas servir de prétexte pour autre chose. Des philosophes tels que **Hobbes** ou encore **Kant** nous ont bien enseigné que l'homme a naturellement tendance à rentrer en conflit avec les autres tout en éprouvant la nécessité de vivre ensemble. Et c'est souvent ces pulsions violentes qui engendrent les guerres et tous les autres maux qui minent nos sociétés.

D'où l'urgence de parvenir à un perfectionnement de soi qui passe par exemple par l'éducation. Kant et Foucault reconnaissent l'importance de l'éducation dans le processus d'humanisation du sujet, même si le philosophe français en critique les fondements disciplinaires.

L'éducation représente bien l'un des moyens à travers lesquels on peut encore procéder à un renouvellement effectif de l'humanisme en enseignant l'amour et le respect de l'autre. A l'ère de la mondialisation, nous assistons à un féroce choc de cultures qui laisse souvent place à un ethnocentrisme dévastateur à travers lequel on ne perçoit plus nécessairement *Autrui* comme un *autre soi*.

Il faut donc repenser et réadapter notre rapport à l'autre à travers l'éducation car en effet « *l'éducation à ressentir une fraternité plus large serait particulièrement précieuse aujourd'hui.* [...] Dans **Les deux sources de la morale et de la religion** (PUF, 2008), le philosophe **Henri Bergson** faisait en 1932 un constat

⁵⁹⁹ Abdennour Bidar, *L'histoire de l'humanisme en Occident*, p26.

qui vaut toujours : nous ne savons pas encore éduquer suffisamment nos enfants au-delà de la « morale close » vers une « morale ouverte », c'est-à-dire faire en sorte que la fraternité ou l'amitié inculquées vis-à-vis du cercle de nos proches « prépare à aimer le genre humain ». [...] [Il faut] éduquer en chaque être humain la capacité de se sentir relié à toute l'humanité par un lien de cœur et de chair, à le regarder avec considération, bienveillance et confiance, sans prévention, préjugé ni défiance d'où qu'il vienne et quelle que soit son apparence.⁶⁰⁰ »

Donc aujourd'hui avant d'affirmer l'obsolescence de l'humanisme au motif de ses nombreux échecs, on doit d'abord se demander si à travers l'éducation nous avons veillé à correctement véhiculer les valeurs humanistes par tous les moyens (éducation et instruction) à notre disposition. Sans doute, l'humanisme et les principes qui en sont au fondement, sont restés pendant beaucoup trop longtemps des théories destinées à l'élite intellectuelle qui elle seule était en mesure d'en saisir la quintessence.

Il n'y a visiblement pas eu de véritables tentatives de vulgarisation des principes humanistes dans nos sociétés. Il ne s'agit pas, à travers l'éducation, d'enseigner un anthropocentrisme narcissique. Il est davantage question d'opérer un retour aux fondamentaux, c'est-à-dire le respect de la dignité humaine. De nombreuses philosophies humanistes ne sont certes pas accessibles à tous en raison de la complexité de leurs principes et de leur rigorisme (c'est le cas de l'humanisme kantien), mais par l'éducation nous sommes tout de même en mesure d'unir des individus ou des communautés tout en transcendant les liens du sang et autres particularismes. Par l'éducation on peut développer une fraternité humaniste qui est « *la capacité à se sentir concerné par le sort de tous ceux qui a priori ne nous sont rien.*⁶⁰¹ »

2. De la tolérance à l'égard de l'autre

Notre monde est davantage marqué par les clivages, la division, la classification des individus par rapport à la race, la culture, la religion, le prestige ou simplement le rang social. Avec Foucault, nous avons vu à quel point l'humanisme moderne établit une conception réductionniste de l'humanité en écartant de son champ tout ce qui relève de l'anormalité.

En faisant de l'homme un sujet uniquement doué de raison et dont les talents naturels sont en progrès constant afin de faire progresser l'humanité d'un point de vue social et historique vers une « *société parfaite* » composée d'*hommes normaux*, on néglige ou ignore volontairement le concept de la *différence*, de l'acceptation de l'autre dans sa singularité.

Il est nécessaire aujourd'hui de réexaminer et d'interroger notre rapport à l'altérité. L'exclusion et le rejet de l'autre ne vont pas dans le sens du progrès social. La différence est un atout et non un défaut, elle détermine ce que nous sommes vraiment. En acceptant la différence de l'autre, on

⁶⁰⁰ Ibid., p32-33.

⁶⁰¹ Ibid., p35.

accède à une ouverture d'esprit qui rend réellement possible l'intersubjectivité que de nombreux humanistes ont maladroitement cherchée à établir.

C'est pourquoi Foucault pense que « *pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation : une pensée qui dise oui à la divergence ; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction ; une pensée du multiple.*⁶⁰² »

L'acceptation de l'autre dans sa différence est un exercice que nous devons tous pratiquer. Et comme le souligne bien Judith Revel, « *contre l'altérité, contre la mesure qui assigne à tout écart une position sur la cartographie générale des identités, il s'agit donc, très tôt dans le travail de Foucault, et dans le sillage de cette réflexion sur les conditions de la dissolution de l'hégémonie de l'identité à soi, de faire émerger l'irréductibilité de la différence – mieux : des différences.*⁶⁰³ »

3. Contre toute création de l'Homo Sacer : émergence d'une citoyenneté globalisante

L'humanisme foucauldien aborde énormément les problématiques relatives à la vie sociale, politique et économique de l'homme dans son environnement. Il nous paraît alors nécessaire de mener une réflexion, au regard de tout ce qui a déjà été énoncé, à propos de la pratique de la citoyenneté qui devient de plus en plus un thème récurrent que l'on retrouve dans le discours politique actuel. En effet, qu'est-ce qu'être citoyen aujourd'hui ?

La citoyenneté au fil du temps a perdu son sens profond. A l'heure actuelle, le citoyen se perçoit davantage comme une personne à qui l'Etat doit absolument tout. C'est à l'Etat de lui assurer un travail, une éducation, une bonne condition sociale et économique (avec des revenus considérables), une alimentation de qualité, un service public efficace, etc. Mais le citoyen actuel oublie assez facilement que le concept de la citoyenneté nous engage nécessairement dans des relations d'interdépendance avec l'Etat.

Il est vrai que nous avons des droits, mais en tant que citoyens nous avons surtout des devoirs à respecter. Cet amour égoïste pour le respect de ses droits tout en omettant le respect de ses devoirs place le sujet dans le contexte d'une **citoyenneté passive**, celle-ci se traduit essentiellement par le fait que le citoyen se désintéresse complètement de tout ce qui est relatif à la gestion du pouvoir et des finances publiques afin de mieux s'isoler dans sa zone de confort.

Le citoyen moderne oublie qu'il lui est possible de faire office de contre-pouvoir face à ses gouvernants. Ainsi, les décisions cruciales sont prises sans son consentement et ce malgré le principe même de la **publicité**⁶⁰⁴. En effet, malgré le fait que le citoyen existe désormais au sein de sociétés fortement marquées par l'usage intensif des outils numériques, ce qui normalement facilite l'accès à l'information, on a comme l'impression que de nombreuses choses lui échappent. On se rend malheureusement compte que le citoyen manifeste son mécontentement lorsqu'il est victime

⁶⁰² Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* », Critique, n°282, novembre 1970, in Dits et écrits, vol. 2, texte n°80, Paris, Gallimard, 1994, p75-76.

⁶⁰³ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, op.cit., p70.

⁶⁰⁴ Principe qui exige que les lois ainsi que tout autre dispositif juridique, politique, économique, social, etc. soient rendus publics avant et après leur effectivité dans la société afin que tout le monde soit informé de leur existence, et ainsi être en mesure de donner un avis favorable ou défavorable en tant que citoyen.

d'une loi dont il ignorait l'existence alors que celle-ci existe bien depuis un certain temps déjà. Telles sont les conséquences inhérentes à la citoyenneté passive qui se répand massivement à l'échelle mondiale. Le désintéressement de la *chose publique* donne plus de force et d'autorité aux gouvernants qui agissent à leur guise tout en manipulant la population. Ainsi, on peut soutenir que le citoyen passif se rend lui-même responsable dans la situation dans laquelle il se retrouve.

Emmanuel Kant avait déjà proposé une solution pratique pour faire face à cette réalité. En effet, le philosophe allemand s'inscrit davantage dans la pratique d'une citoyenneté qui à long terme rend le citoyen parfaitement autonome. Il nous suggère de ne pas laisser l'Etat entièrement organiser notre vie sans notre participation. Le propre du citoyen est de participer à la vie politique de son pays, ainsi grâce à l'usage méthodique de sa raison, il saura déterminer ce qui est d'abord avantageux pour la patrie et ensuite pour lui-même.

Kant propose la pratique d'une citoyenneté qui rend davantage le citoyen libre et responsable de son existence. Il doit s'extirper de cette relation paternaliste que l'Etat lui impose. Le citoyen est libre, autonome et il n'a pas besoin qu'on lui dicte une manière de vivre.

Aussi, le propre de la citoyenneté kantienne réside dans la transcendance des frontières qui délimitent l'espace géographique d'un Etat. Kant considère qu'en raison de l'humanité que nous avons tous en partage, la citoyenneté ne doit plus être un concept qui divise au nom du patriotisme, mais un idéal qui unit les hommes indépendamment de leurs terres natales, c'est pourquoi il nous propose la pratique d'une citoyenneté cosmopolitique, c'est-à-dire qu'il faut se considérer comme un citoyen du monde. L'objectif de cette citoyenneté kantienne est d'engendrer le sentiment d'une fraternité universelle. Ainsi, l'humanisme kantien nous enseigne qu'être citoyen c'est être en mesure d'être libre et responsable de soi, d'honorer ses devoirs, de tout mettre en œuvre pour le bien de la nation, mais surtout qu'il faut aller au-delà des particularismes qui constituent un frein dans nos rapports avec les autres. On n'est plus simplement citoyen d'un Etat, mais citoyen du monde car le bien-être de celui-ci nous interpelle tous.

La faisabilité de ce projet kantien est de moins en moins critiquée à l'ère de la mondialisation, car ce qui paraissait autrefois comme une pure utopie sociale devient progressivement un objectif parfaitement atteignable.

Toutefois, il demeure un problème fondamental non seulement avec la conception classique de la citoyenneté, mais aussi avec celle que Kant nous propose si l'on tient compte de ce que nous dévoilent les travaux foucauldien.

En effet, tout comme le *principe de la normalité*, la citoyenneté aussi se révèle être un concept foncièrement exclusif. D'abord, l'histoire de ce concept depuis l'Antiquité nous révèle que la citoyenneté est au préalable une affaire de **genre**. Ce n'est pas tant à cause de leur sexe que la citoyenneté n'est pas accordée aux femmes dans la Grèce Antique par exemple, mais cela relève davantage d'une construction sociale qui désigne les femmes comme naturellement aptes pour l'économie et l'administration de la famille. A cette période on savait déjà que tout comme les hommes, certaines femmes sont douées pour la guerre, la gestion des finances, la politique, les sciences, la philosophie, etc. mais elles ne pouvaient être considérées comme citoyennes au même titre que les hommes. De grandes figures féminines de l'Antiquité telles que **Sapho de Lesbos** (poétesse de renom), **Sémiramis** la reine légendaire de Babylone, **Cléopâtre** l'incontournable

grande reine d'Égypte, etc. montrent bien que les femmes étaient pourtant aussi douées que les hommes dans de nombreux domaines.

Et beaucoup plus tard avec Michel Foucault, on se rend compte que le problème véritable dans le principe même de la citoyenneté réside dans le fait que seuls les « *normaux* » sont dignes d'être considérés comme citoyens d'un Etat. Les fous, les mendiants, les déviants, etc. ne sont pas souvent désignés comme des citoyens à part entière au motif qu'ils sont simplement incapables d'assumer cette responsabilité, ce qui en quelque sorte fait d'eux des apatrides.

Dans cette perspective, la citoyenneté devient alors un moyen d'identifier les personnes normales pour mieux isoler les fous ou simplement ceux qui échappent au contrôle de l'Etat ou de la société. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le philosophe italien **Giorgio Agamben** qui a une très bonne connaissance des travaux de Foucault sur le sujet, va considérer que la citoyenneté est un stratagème qui consiste à fabriquer ce qu'il appelle l'**Homo Sacer**. Contrairement à ce que peut laisser suggérer l'étymologie de cette expression latine qui fait référence à la sacralité de l'homme, l'Homo Sacer selon Agamben est perçu comme un individu qui a perdu tous ses droits en tant que citoyen mais aussi en tant qu'homme. L'homo sacer est dépourvu du caractère sacré inhérent à sa nature d'homme.

Comme nous l'explique clairement le sociologue **Willem Schinkel** dans son article intitulé « *From Zoepolitics to Biopolitics : Citizenship and the Construction of 'Society'* » (2010) :

« For Agamben, crucial in separating the homo sacer from the citizen is citizenship. He regards citizenship as a mechanism of biopower that has the effect of producing the homo sacer, as inclusion through citizenship necessarily involves exclusion (Delanty, 1997). Citizenship can be regarded as a technique of population control which operates within the territorialized logic of the nation-state (Marshall, 1998 : 108). [...] As such, citizenship is a technique of population management, as, for instance, noted by Hindess (2000). Hindess notes that citizenship has been predominantly approached 'internally', as a state-internal regulatory mechanism, and he analyzes it 'externally', as a mechanism of territorialized population control that is a consequence of the emergence of the Westphalian nation-state system.⁶⁰⁵ »

Ce qui littéralement donne :

*« Pour Agamben, la citoyenneté est cruciale pour séparer l'**homo sacer** du citoyen. Il considère la citoyenneté comme un mécanisme de biopouvoir qui a pour effet de produire l'homo sacer, car l'inclusion par la citoyenneté implique nécessairement l'exclusion (Delanty, 1997). La citoyenneté peut être considérée comme une technique de contrôle de la population qui opère dans la logique territorialisée de l'État-nation (Marshall, 1998 : 108). [...] En tant que telle, la citoyenneté est une technique de gestion de la population, comme l'évoque par exemple Hindess (2000). Hindess explique que la citoyenneté a été principalement abordée « intérieurement », comme un mécanisme de régulation interne à l'État, et il l'analyse « de l'extérieur », comme un mécanisme de contrôle territorialisé de la population qui est une conséquence de l'émergence du système d'État-nation westphalien. »*

⁶⁰⁵ Willem Schinkel, « *From Zoepolitics to Biopolitics : Citizenship and the Construction of 'Society'* », *European Journal of Social Theory*, 13(2), p165.

Ainsi, selon Agamben la citoyenneté est un mécanisme d'exclusion qui permet à l'Etat de marginaliser tous ceux qui échappent à son contrôle. L'autre élément important dans ce passage rejoint ce que nous avons déjà énoncé à propos de la citoyenneté passive, c'est-à-dire le fait de se laisser totalement gouverner sans véritablement aspirer à être autonome.

Ce que nous pouvons retenir de l'humanisme foucauldien dans le cas présent, c'est que la citoyenneté ne doit plus constituer un élément d'exclusion pour certains. Cette notion doit davantage avoir une fonction unificatrice dans le sens où elle met d'abord et avant tout en relation des hommes indépendamment de leur constitution physique, physiologique et psychologique. La citoyenneté ne doit plus engendrer l'*homo sacer*.

De plus, avec Foucault, si le citoyen aspire à l'autonomie de sa volonté, il doit comprendre et accepter que la citoyenneté ne se subit pas, mais elle se vit, elle se pratique. Être citoyen d'un Etat c'est en être un agent actif qui apporte sa contribution pour le bien de tous. La citoyenneté passive ne permet aucunement de se défaire des mécanismes du pouvoir disciplinaire. Ce concept nous amène ainsi à analyser l'homme sous une autre approche car la citoyenneté est multiple mais la substance qui fait de nous des hommes est unique et commune à tous.

4. Folie et irresponsabilité pénale : une réalité sociale pas toujours effective

Depuis le début de nos investigations à propos de l'approche foucauldienne de la folie, nous n'avons pas encore vraiment envisagé l'apport conceptuelle de celle-ci dans le domaine correctionnel ou simplement juridique. Il est maintenant nécessaire d'analyser l'actualité foucauldienne concernant l'encadrement politico-juridique de la folie au sein de nos sociétés actuelles.

Nous allons voir comment de manière progressive la frontière entre la folie et le crime est devenue très mince au point où l'un s'assimile à l'autre, on constate que les fous tout comme les criminels se retrouvent simultanément dans des hôpitaux psychiatriques et les prisons.

Mais, il convient au préalable de signaler tout de même que les travaux que Michel Foucault et bien d'autres philosophes ont mené à propos de la folie ne sont pas nécessairement admis par tous, ce qui pourrait justifier le désintéressement à l'égard de ceux-ci. De nombreux spécialistes se montrent réfractaires voire insensibles à la pertinence de ces travaux pourtant remarquables. En effet, de nombreux praticiens ont simplement rejeté les analyses de Foucault car ce dernier n'était pas véritablement considéré comme un psychanalyste, de ce fait, ses travaux étaient perçus comme nuls et non-avenus en raison de leur dimension trop abstraite. Foucault était ainsi considéré comme un profane dans le domaine de la médecine de l'esprit (psychanalyse et psychologie).

Toutefois, force est de constater que les problématiques qu'il aborde concernant notre rapport à la folie et la manière selon laquelle nos sociétés contemporaines s'investissent dans la gestion de celle-ci demeurent d'actualité. En effet, que représente la folie aujourd'hui et comment nous faut-il cohabiter avec elle ? Comment déterminer avec la plus grande exactitude un acte de folie ? A partir de quel moment les actes d'un criminel endurci, d'un meurtrier récidiviste, etc. peuvent être

considérés comme des crimes ou des actes de folie ? Dans quelles conditions la responsabilité du « fou » peut-elle être engagée ? Aujourd'hui, qui incarne les différentes figures de l'anormalité ? Est-il plus humain de condamner la folie en raison du danger qu'elle représente pour la société, ou alors de tout mettre en œuvre pour la soigner dignement ? Plus exactement, comme l'exprime assez bien la psychologue **Anne Bourgain**, nous devons de toute urgence trouver des réponses pratiques à la problématique suivante : « *comment vivre ensemble, avec la folie, avec cet autre en soi, par nature inassimilable ?*⁶⁰⁶ »

Dans son livre intitulé *Désaliénés ? Folie(s) et société(s)* (1992), le psychiatre désaliéniste **Lucien Bonnafé** (1912-2003) soutient l'idée selon laquelle « *on juge du degré de civilisation d'une société à la manière dont elle traite ses fous.* » A partir de là, on peut comprendre pourquoi la folie occupe une place si importante dans la pensée humaniste de Foucault. Ainsi, plus une civilisation qui se veut moderne et progressiste traitera mal ses fous, plus elle se rapprochera paradoxalement de tout ce qu'il y a de plus barbare comme forme de société civile.

Pour commencer, on peut dire que l'analyse foucauldienne insiste beaucoup sur la confusion générale qui s'opère autour du concept de la folie dans nos sociétés actuelles. En effet, Foucault nous amène à comprendre la réalité selon laquelle la folie s'assimile désormais aux maladies mentales. Autrement dit, le fou est réduit au simple statut de malade mental, alors qu'à l'origine ce n'est pas du tout le cas.

Nous avons vu qu'avec Foucault, la folie peut se définir comme une manière singulière d'appréhender sa propre vérité, de penser différemment des autres. Pour lui, déraison et raison sont indissociables dans la mesure où les deux traduisent des modes de raisonnement bien particuliers. Le discours de l'insensé a bien un sens qui lui est propre et qu'il faut desceller.

Comme nous l'avons déjà évoqué antérieurement, il exprime bien cette réalité à travers le *Neveu de Rameau* qui est considéré par tous comme un insensé fini, mais qui pourtant déploie un raisonnement doué de sens à propos de la réalité de son être. De nombreux penseurs tels que Thalès, Diogène, Galilée (et bien d'autres encore) nous ont largement démontré qu'être fou c'était simplement oser aller à l'encontre de ce qui est érigé comme normes sociales absolues afin d'accéder à la vérité. Cette action peut certes entraîner des conséquences néfastes pour nous, mais elle se révèle souvent nécessaire pour le progrès de l'humanité. Depuis la Grèce Antique, raison et déraison vont de pair. D'ailleurs, à ce propos on peut remarquer que « *la Grèce présocratique semble être invoquée comme la scène d'un dialogue entre raison et déraison, avec hubris dans le rôle de la déraison (Hubris est bien entendu généralement comprise comme une arrogance excessive et démesurée, impliquant une transgression extrême). L'idée que le logos grec n'avait pas de contraire semblerait indiquer que, tout au moins avant que n'apparaisse la figure de Socrate, le monde grec était un cosmos dans lequel raison et déraison n'étaient pas dissociées mais jointes avec force et succès d'une façon que l'on peut approcher, au mieux, en termes invocatoires obscurs.*⁶⁰⁷ »

Selon Foucault, c'est extrêmement réducteur d'assimiler la folie à une forme de pathologie. En effet, « *Foucault avait rendu compte d'une certaine « pathologisation » de la folie, transformée en maladie mentale : depuis, on a poursuivi dans cette voie. La folie a même presque disparu du vocabulaire, pour n'être réservée qu'à la désignation des crimes jugés les plus monstrueux (la folie meurtrière, par exemple). Ainsi la santé mentale — avec*

⁶⁰⁶ Anne Bourgain, « *Depuis Foucault, les loges de la folie* », Chimères, vol. 72, no. 1, 2010, p14.

⁶⁰⁷ Dominick La Capra, « *Relire Foucault. Relire l'Histoire de la folie* », Revue d'histoire moderne & contemporaine, vol. n° 53-1, no. 1, 2006, p15.

*la psychothérapie élevée en projet social — est-elle devenue le leitmotiv de nos jours, où les pratiques sont en passe d'être complètement codifiées et les psychologues paramédicalisés bientôt rebaptisés officiers de santé mentale, dans l'impressionnante régression qui s'opère dans tous les secteurs.*⁶⁰⁸»

Ainsi, cela ne fait pas très longtemps que la folie a été déshumanisée pour simplement devenir une maladie mentale que l'on peut soigner ou confiner définitivement. Nos sociétés contemporaines ont, nous semble-t-il, oublié un précepte important théorisé par Pascal à propos de la folie qui nous dit : « *les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie que de n'être pas fou.*⁶⁰⁹» Désormais, la folie a une connotation péjorative, nous la rejetons et nous l'enfermons dans des asiles au nom d'un prétendu bien de tous.

Ensuite, on constate que la folie n'est plus simplement une maladie, elle est devenue une pathologie qui suscite l'envie de commettre des crimes. Aujourd'hui, on enferme le fou pour préserver la société des éventuels crimes qu'il pourrait commettre. Après l'isolement de la folie, nos sociétés ont contribué à l'avènement du caractère criminel de celle-ci. Elle se trouve ainsi incarnée dans la personne du sociopathe, du meurtrier, du criminel sexuel, etc. Le fou est dangereux, il ne représente plus simplement une menace potentielle mais bien réelle. Les anormaux ne sont plus simplement des personnes ayant besoin d'aide et de mesures d'accompagnement, désormais « *ce sont alors autant les individus dangereux présents qu'à venir. D'où la nécessité pour la psychiatrie d'identifier des figures de la dangerosité et non seulement des individus dangereux.*⁶¹⁰ »

D'ailleurs, « *c'est Michel Foucault le premier qui rend compte du glissement sémantique dès les années 1970 entre la dangerosité comme probabilité et la dangerosité comme état permanent.*⁶¹¹» Mais, à cause du pouvoir en place, nous avons fortement tendance à envisager la dangerosité de la folie comme un état permanent dans le sens où le fou est représenté comme une véritable bombe à retardement qui peut engendrer de lourds dégâts à tout moment. Le pouvoir jette déjà un regard inquisiteur qui incrimine le fou, il se comporte comme s'il savait « *mieux que les historiens ce qu'est l'histoire, mieux que les psychiatres ce qu'est la folie, mieux que les analystes ce qu'est l'inconscient.*⁶¹²»

C'est donc en vertu d'un principe de la précaution que l'on enferme le fou d'abord pour les actions qu'il a commises, mais surtout pour les actions qu'il pourrait commettre. Ce dernier constitue alors un danger pour tous, et la solution au problème semble résider dans l'enfermement. Ainsi, « *l'instauration d'une peine dite « de sûreté » témoigne du retour du principe de précaution déjà repéré par Foucault. Les nouvelles dispositions concernant les criminels malades mentaux (loi 2008) sont sans ambiguïté : on place des hommes non pour ce qu'ils auraient fait, mais pour être déclarés dangereux. La notion de criminel virtuel, la question de la responsabilité, les nouvelles demandes faites aux psychologues dans ce cadre, sont autant de questions qui méritent d'être actuellement réinterrogées.*⁶¹³»

Cette démarche qui tend à transformer les actes de folie en crimes nous place devant une problématique cruciale et parfois paradoxale qui tourne autour de la question de la responsabilité du fou. En effet, ici le problème majeur consiste à savoir à partir de quel moment le fou ou l'insensé

⁶⁰⁸ Anne Bourgain, « *Depuis Foucault, les loges de la folie* », Chimères, vol. 72, no. 1, 2010, p12.

⁶⁰⁹ Pascal, *Les Provinciales, Pensées, et opuscules divers*, (1670) Classiques Garnier, 2004, fragment 31.

⁶¹⁰ Guillaume le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014, p124.

⁶¹¹ Sarah Chiche, « *La société face à ses malades mentaux* », in Sciences Humaines, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p82.

⁶¹² Anne Bourgain, p5-6.

⁶¹³ Ibid., p7.

peut être considéré comme coupable. Une chose est d'enfermer le fou par mesure de prévention à cause de sa bestialité, et une autre est de le condamner en tant qu'individu responsable et coupable de ses actes quand on sait que par définition le fou ne peut être considéré comme tel.

Face à cette situation, le pouvoir médical et psychiatrique va s'imposer comme la seule instance en mesure d'établir un juste équilibre entre la condamnation et la thérapie de la folie. Et c'est là encore un problème majeur que Foucault dénonce. A travers ses travaux, il nous explique que « *c'est au cours du XIX^e siècle que l'opposition entre le discours médical (il n'y a pas de crime là où il y a de la folie) et le discours judiciaire (ceux qui commettent des crimes doivent être enfermés) laisse place à un continuum médico-judiciaire. En 1810, le Code pénal français introduit la notion d'irresponsabilité pénale.*⁶¹⁴ »

Selon Foucault, ce principe d'irresponsabilité pénale devient de plus en plus flou avec le temps dans la mesure où les hôpitaux psychiatriques sont bondés, et que les malades mentaux se retrouvent finalement en prison avec des criminels. Mais, Foucault attire surtout notre attention sur les effets du pouvoir médical.

En effet, « *un fait d'importance pour Foucault est que, à l'âge classique, la folie n'était pas encore subordonnée à des questions d'ordre médical, mais tenait alors manifestement à des considérations rituelles, juridiques et politiques. La construction et la médicalisation de la folie en tant que maladie spécifiquement mentale constituent pour Foucault un phénomène moderne et suspect. Il insiste sur le fait que l'homme médical est d'abord entré dans les maisons de confinement comme un représentant de l'ordre public – un exorciste allié à la police et non comme représentant de la connaissance scientifique ou de la psychothérapie.*⁶¹⁵ » Autrement dit, Foucault s'insurge simplement contre cette figure d'autorité absolue qu'incarne désormais le médecin qui seul est en mesure de déterminer avec une prétendue exactitude le degré de criminalité d'un acte de folie. Ainsi, « *pour Foucault, l'aspect le plus significatif de l'asile à l'âge positiviste est peut-être l'« apothéose du personnage médical ». Tirant partiellement partie du prestige de la science, l'homme médical était une figure d'autorité possédant le pouvoir intimidant du père, du juge et de la loi.*⁶¹⁶ » Ce qui est fort dommage selon Foucault, car l'homme médical, malgré l'autorité que la société lui confère, peut aussi se tromper sur la nature même de la folie chez certains individus.

Qu'il s'agisse de mesures de prévention ou de sanctions pénales, la folie représente un danger pour la société et cette réalité est davantage confortée par le discours médical qui nous présente souvent le fou comme un monstre à enfermer pour son propre bien et celui des autres. C'est pourquoi malheureusement, on constate qu'aujourd'hui tout se passe comme si « *il faudrait à présent protéger la société du fou – et non le fou de la société – alors que le monstre n'est pas tant celui qu'on nous montre du doigt (le « schizophrène dangereux ») pour faire diversion, que la machine aveugle, le monstre froid, technique.*⁶¹⁷ »

Il est vrai que le caractère violent que l'on attribue à la folie est une réalité et que cela peut rationnellement susciter toute sorte de peur. Mais cela ne doit aucunement servir d'argument pour confiner, exclure et sanctionner pénalement la folie. A cause du discours médical moderne, la folie va davantage trouver sa place dans les prisons. En réalité, comme nous le fait remarquer **Patrick Coupechoux**, « *la prison est en train, sans bruit, de se substituer à l'asile d'antan, pire : à l'hôpital général de Louis XIV, décrit par Michel Foucault. Deux exemples suffisent à montrer dans quelle direction on entend se*

⁶¹⁴ Sarah Chiche, op.cit., p82.

⁶¹⁵ Dominick La Capra, op.cit., p22.

⁶¹⁶ Ibid., p23.

⁶¹⁷ Anne Bourgain, op.cit., p5.

diriger. Une loi dite « de prévention de la délinquance » proposée par **M. Sarkozy**, alors ministre de l'Intérieur, adoptée ensuite par le Sénat, donne des pouvoirs accrus aux maires, qui pourront entre autres demander aux juges d'autoriser l'intervention de la police au domicile de malades refusant de se soigner. [...] Le deuxième exemple que je voudrais donner, c'est celui du rapport remis aux ministères de la Santé et de la Justice par **M. François Burgelin**, ancien procureur de la Cour de cassation, qui propose la création d'une juridiction pour fous – afin que les victimes puissent faire leur « deuil » ! – et celle de « centres fermés de protection sociale », sorte de « Guantanamo » dans lesquels seraient détenus des prisonniers ayant purgé leur peine ou des malades mentaux jugés dangereux par des « experts ». Au final, il s'agirait d'enfermer des gens qui n'ont rien fait.⁶¹⁸ »

Les fous ont réellement besoin d'aide, les enfermer ou les exclure de la société n'est pas selon Foucault la solution adéquate. C'est parce que notre conception de la folie a évolué que nous n'en percevons que tout ce qu'elle a de plus négatif. Ceci est un problème que nous avons le devoir de corriger ensemble. Foucault n'ignore absolument pas les conséquences qui peuvent survenir lorsque les malades mentaux circulent librement dans les rues, mais s'il en est ainsi c'est simplement parce qu'ils ne disposent pas du soutien nécessaire à leur intégration dans la société.

Au fond, le véritable problème « concerne finalement le regard que l'on porte sur la folie. Il est loin le temps de la révolution désaliéniste d'après-guerre qui reposait sur une idée elle-même révolutionnaire : celle que le fou est un être humain, que la folie fait partie intégrante de l'humanité, de son essence même. Aujourd'hui [...], on considère le fou, de nouveau, comme un objet, ou comme un problème qu'il faut traiter.⁶¹⁹ »

A partir du principe moral du respect de la dignité humaine énoncé par **Kant** et le projet d'humanisation de la folie chez **Foucault**, on comprend que la société a nécessairement des devoirs moraux et inconditionnels envers les fous. La folie ne doit pas être exclue de la société, au contraire nous avons le devoir de lui consacrer une place au sein de celle-ci.

C'est parce que nos sociétés incriminent d'emblée la folie que l'image de celle-ci est désormais associée au crime. Dans cette perspective, il est clair que jamais nous ne parviendrons à endiguer complètement les inégalités sociales entre les hommes, certains s'estimeront toujours plus humains que d'autres. C'est pourquoi il faut faire très attention à l'orientation que nous voulons donner au développement de nos sociétés car il faut bien garder à l'esprit qu'en réalité « il ne faut jamais avoir la mémoire courte. Les conceptions étroitement biologiques de l'homme ont mené directement au camp de concentration, à l'extermination des malades mentaux en Allemagne nazie, à la mort de faim de 40 000 d'entre eux dans la France de Pétain. Nous n'en sommes certes pas encore là, mais déjà des fous meurent physiquement et psychiquement dans nos rues. N'y a-t-il pas là un retour à la barbarie ?⁶²⁰ » C'est une question fondamentale que nous devons nous poser maintenant.

Ce que nous devons essentiellement retenir de notre étude sur l'actualité de l'approche humaniste de la folie chez Foucault, c'est que la société doit davantage se sentir responsable de la condition sociale des fous et doit arrêter de traiter leur cas de manière assez expéditive. Raison et déraison entretiennent un certain rapport de consubstantialité. Aussi, on doit retenir que « si le fou est irresponsable, à nous d'être responsables. C'était, en substance, la réponse de Foucault : nous faisons comparaître la folie, nous tentons de l'objectiver, de lui demander des comptes, alors que nous sommes responsables devant elle.⁶²¹ »

⁶¹⁸ Patrick Coupechoux, « Enquête sur la folie », Savoirs et clinique, vol. 9, no. 1, 2008, p6.

⁶¹⁹ Ibid., p7.

⁶²⁰ Patrick Coupechoux, « Enquête sur la folie », Savoirs et clinique, vol. 9, no. 1, 2008, p8.

⁶²¹ Anne Bourgain, op.cit., p13.

La société doit simplement tout mettre en œuvre afin d'améliorer leurs conditions d'existence car on a la forte impression que l'idéologie désaliéniste s'est essoufflée alors qu'aujourd'hui on se rend compte qu'il est impératif que l'on parvienne à « *réinventer une démarche humaine vis-à-vis de la folie. Cette question ne concerne pas que la psychiatrie, mais la société dans son ensemble. C'est une question politique. A maltraiter les fous, c'est l'humanité elle-même que l'on maltraite.*⁶²² » En d'autres termes, il faut retirer l'aspect monstrueux que l'on accorde à la folie afin de lui restituer un visage davantage humain.

Nous pouvons conclure cette réflexion avec des propos très pertinents de la part de **Anne Bourgain** qui s'exprime sur l'actualité des travaux de Michel Foucault concernant la manière selon laquelle nos sociétés contemporaines organisent leurs rapports à la folie. Elle s'exprime en ces termes : « *alors que certains voudraient le voir jeté aux oubliettes, il me semble que la lecture de Foucault peut éclairer d'un jour nouveau notre modernité. Je ne perds jamais de vue l'appartenance première du philosophe à la psychologie, qu'il a longtemps pratiquée et enseignée, même si l'on a plus souvent en mémoire sa perspective critique quant à cette discipline. En ce sens, j'invite tous ceux qui travaillent dans le champ de la psychiatrie à relire Foucault aujourd'hui.*⁶²³ » Elle nous invite donc à réfléchir sur l'actualité de la pensée foucauldienne qui demeure encore pertinente aujourd'hui.

5. Agir ensemble pour revitaliser l'humanisme moderne

5.1. Humanisme, humanité et humanisation continue

Il nous faut, en tant que penseurs mais surtout en tant qu'hommes, intégrer en nous la réalité fondamentale selon laquelle l'humanisme en soi n'est pas une finalité, cela veut dire que nous pouvons continuellement inventer ou renouveler de grandes et nobles théories humanistes, mais si celles-ci ne sont pas en adéquation avec ce qui est de l'ordre du possible, du réalisable, nous aurons simplement affaire à de belles pensées vides sans réelle effectivité, ce qui donnera encore l'illusoire impression de voir dans l'antihumanisme radical un excellent moyen d'émancipation.

A l'ère de la postmodernité, nous pensons que ce n'est plus à l'humanisme de tenter de nous convaincre, mais que c'est davantage les hommes qui doivent être à la hauteur des ambitions qu'ils ont développées au fil du temps afin de rendre l'homme plus humain.

En général, ceux qui prophétisent la fin de l'humanisme du fait de son inanité ne tiennent pas compte d'un fait essentiel, c'est que ce n'est pas l'humanisme en lui-même qui a échoué, mais c'est l'homme qui n'a pas su en valoriser efficacement les principes.

Avant tout, on doit se poser à nouveau la question suivante : *au nom de quoi l'humanisme existe-il encore ?* Et bien entendu, la réponse la plus évidente serait de dire que l'humanisme existe en vue de défendre tout ce qui relève de la dignité et de la sacralité de l'homme. Mais, le problème que l'on peut facilement identifier ici réside dans le fait que cette réponse pose déjà les bases d'un sujet qui dès le départ se considère comme un être privilégié. Nul besoin d'en faire davantage, seul notre

⁶²² Patrick Coupechoux, op.cit., p8.

⁶²³ Anne Bourgain, op.cit., p7.

condition d'homme justifie la sacralité de notre être. Sauf que là, un aspect fondamental de l'humanisme a été ignoré, d'où les dérives qu'on lui attribue injustement.

En effet, comme le résume assez bien Abdennour Bidar, « *en l'occurrence, la modernité a tellement voulu affirmer que tous les hommes « naissent libres et égaux en dignité et en droit » qu'elle a oublié d'insister en même temps sur le fait que la dignité d'homme est aussi quelque chose qui se gagne et se construit. Être homme est à la fois inné et acquis. Notre dignité d'homme n'est pas seulement un droit qui nous est donné par notre naissance dans l'espèce humaine mais le résultat d'une construction de soi.*⁶²⁴ » C'est là le détail qui nous échappe trop souvent.

De **Socrate** à **Foucault** en passant par **Descartes** et **Kant**, on constate que dès sa naissance, l'homme s'inscrit naturellement dans un processus d'humanisation perpétuelle. L'avènement de l'humanisme classique ou contemporain n'implique pas en soi, le fait que l'homme a pleinement été humanisé. Chaque époque engendre des défis nouveaux qu'il nous faut relever, c'est pourquoi l'humanisme ne peut rester figé dans le temps, il doit évoluer continuellement.

L'injonction socratique « *connais-toi toi-même* » prend à ce moment tout son sens dans la mesure où il faut avant tout s'investir dans la découverte de soi, pour devenir plus humain il faut déjà identifier ce qui nous fait défaut en tant qu'homme. On identifie un manque qu'il faudra ensuite combler, et selon Socrate, celui qui se met en quête de la vérité doit opérer ce schéma durant toute sa vie. D'ailleurs, pour mieux illustrer cela, **Rousseau** annonçait et défendait le caractère perfectible de l'humanité. Pour lui, là où un chat devient en quelques jours ce qu'il sera le reste de sa vie, l'homme jouit de possibilités infinies du fait de son ingéniosité. Il s'améliore (ou doit s'améliorer) progressivement.

Ainsi, lorsque que l'on parle de l'humanisme aujourd'hui, on doit bien garder à l'esprit que « *nous sommes à la fois pleinement humains, et en voie d'humanisation. Il nous faut vivre avec ce paradoxe. [...] La culture humaniste doit aider chacun dans cette progression, dans cette quête et enquête intérieure.*⁶²⁵ » L'humanisme n'est qu'un élément permettant d'entretenir et développer l'humanité en nous, et ce développement n'est jamais définitif mais progressif.

C'est pourquoi l'humanisme que nous proposent des philosophes tels que Kant et Foucault s'inscrit essentiellement dans le cadre du développement personnel. Le sujet doit d'abord s'investir dans la connaissance et la gestion de soi. Malgré leurs oppositions théoriques, leurs démarches sont similaires, c'est-à-dire que c'est à partir de soi qu'on pense l'autre.

Antérieurement, nous avons évoqué l'importance que Foucault accorde au **souci de soi** qui est en quelque sorte l'art de se développer et de se réinventer à partir des rapports que l'on entretient avec soi-même, avec l'autrui mais aussi avec la société. En effet « *Michel Foucault insistait beaucoup sur ce thème du souci de soi pour montrer que la culture occidentale va perdre ensuite quelque chose de très important par rapport à cet humanisme antique. Celui-ci paraît en effet du principe que l'homme doit se transformer, qu'il a à devenir lui-même.*⁶²⁶ »

De fait, on retient que l'humanisme kantien et foucauldien, malgré ce qui les oppose, permettent de réexaminer objectivement la question relative à l'actualité du principe humaniste de l'autonomie du

⁶²⁴ Abdennour Bidar, op.cit., p156.

⁶²⁵ Abdennour Bidar, op.cit. p51-53.

⁶²⁶ Ibid., p120.

sujet. A partir de ces deux penseurs, on doit comprendre qu'en réalité l'homme doit davantage développer une attitude responsable. Au-delà de ses défauts, l'humanisme a rendu possible un progrès non négligeable, mais l'humanisme seul sera constamment vide tant que les hommes ne se décideront pas à en faire un pilier central de leur vie. En réalité, la vraie question que l'on doit se poser est la suivante : *qu'avons-nous réellement fait de l'héritage de l'humanisme ?*

Aujourd'hui par exemple, la protection de l'environnement occupe une place importante dans le discours politique, de grands sommets sont organisés à travers le monde afin de trouver des solutions pratiques contre le réchauffement climatique. N'est-il pas alors impératif de développer et d'entretenir dans cette perspective un **humanisme écologique** par exemple ?

Les travaux réalisés par **Hans Jonas** (1903-1993) nous montrent bien que l'humanisme peut évoluer afin de répondre à de nouvelles problématiques contemporaines. L'éthique de la responsabilité que nous propose Hans Jonas est une pensée fondamentalement humaniste qui s'interroge sur les conditions d'existence de l'homme actuel et celui de demain. Cette éthique de la responsabilité tente de répondre à une question fondamentale : *notre postérité doit-elle hériter d'un monde malade ?*

A partir de là, Hans Jonas propose un processus d'humanisation fondé sur un usage responsable des sciences et des technologies nouvelles qui à long terme ne contribue pas à l'épuisement des ressources naturelles et à la destruction de l'environnement. Ainsi, « *on parlera donc d'un humanisme technologique ou d'un souci d'humaniser le progrès technologique en le conduisant selon les normes éthiques établies au fur et à mesure par la discussion collective.*⁶²⁷ » Ici, l'amour de l'homme implique nécessairement l'amour et le respect du monde dans lequel il vit car les générations se succèdent. Être humaniste c'est aussi comprendre et accepter le fait que la fin de notre existence n'induit pas celle du monde, nous avons le devoir moral de laisser un monde meilleur aux prochaines générations.

En somme, nous avons tous un rôle à jouer afin de rendre compte de l'actualité de l'humanisme au sein de nos sociétés. Un humanisme qui reste beaucoup trop abstrait ne produira pas des effets considérables, il sera perçu comme un échec. C'est l'homme qui donne un contenu à l'humanisme, c'est lui qui lui accorde sa dimension pratique et nécessaire. C'est pourquoi nous pensons qu'il appartient « *à chacun de contribuer à redonner sens et valeur à l'humanisme, et ainsi à lui rendre un futur.*⁶²⁸ »

5.2. De la nécessité de réinventer l'humanisme aujourd'hui

Il est certes indubitable que **Michel Foucault** nous invite vivement à renoncer à cet humanisme métaphysique dont **Emmanuel Kant** constitue incontestablement l'une des grandes figures de proue. Réitérons simplement que selon Foucault, le rationalisme humaniste de Kant ignore volontairement les aspects les plus essentiels de l'humanité. Malgré les bonnes intentions sur lesquelles il se fonde, il s'agit en réalité d'un humanisme illusoire, qui nous promet l'avènement d'un homme qui n'existe pas et qui manifestement n'existera jamais.

⁶²⁷ Ibid., p254.

⁶²⁸ Ibid., p47.

Mais cette confrontation théorique qui oppose Foucault à Kant voile en réalité un phénomène très important qui demeure souvent très inaperçu. En effet, dans un cas comme dans l'autre, ces deux philosophes ont en commun un élément fondamental, **le souci de l'homme**.

Aussi, force est de constater que ce souci de l'homme que l'on retrouve aussi bien chez Kant que chez Foucault passe nécessairement par le rejet d'un humanisme antérieur afin d'en proposer un nouveau qui sera davantage en adéquation avec l'amour véritable du sujet. Ces deux penseurs développent ainsi l'idée d'un renouvellement de l'humanisme.

En effet, les conditions d'émergence de l'humanisme kantien reposent sur le rejet d'un humanisme qui inclut des particularismes pouvant conduire au rejet de nos semblables. Revenons par exemple sur l'une des premières formes de l'humanisme fortement enclin à la religiosité. Cet humanisme religieux prône l'amour et le respect de l'autre en raison de l'origine divine que nous avons en partage (l'homme est perçu comme une créature de Dieu qu'il aurait lui-même créé à son image). Sauf que la croyance en l'existence de Dieu ne fait pas l'unanimité, ainsi cet humanisme a tendance à exclure certains individus, les athées par exemple, qui offensent leur créateur à travers leur ingratitude et leur mécréance. Le mécréant est mal perçu, on ne peut s'identifier à lui afin de développer une sympathie à son égard, parfois il représente même un ennemi à supprimer voire un mal social tout simplement.

Pour Kant, cet humanisme religieux présente de nombreuses limites qu'il faut impérativement dépasser. Ainsi, le souci d'Emmanuel Kant était de fonder un humanisme qui aspire à l'universalité tout en formulant des principes moraux inconditionnels que tout être doué de raison doit pouvoir reconnaître et accepter. Ici, Kant procède à une déconstruction de l'humanisme religieux qui à ses yeux est encore incomplet, pour ensuite nous proposer un humanisme rationaliste qui transcende les particularismes à partir des lois que nous dicte la raison pratique. Emmanuel Kant donne ainsi une nouvelle orientation à l'humanisme qui devient davantage rationnel et pratique. Il va construire son humanisme sur le principe du respect inconditionnel et universel de la dignité humaine.

Toutefois, comme nous l'avons vu depuis le début de nos investigations, l'humanisme kantien sera à son tour déconstruit par Michel Foucault dans la mesure où le philosophe allemand développe une conception beaucoup trop réductionniste de l'homme. Selon Foucault, l'humanisme kantien pose les bases qui permettront à long terme d'exclure certains hommes de la société, et par extension, de l'humanité. Au final, malgré son rigorisme et sa prétendue universalité, l'humanisme kantien ne s'adresse pas du tout à tous les hommes selon Foucault.

Ce qu'il convient de retenir c'est qu'à travers l'humanisme kantien et foucauldien se déploie l'idée d'un progrès permanent, le désir de faire évoluer la société et les sciences, la volonté de rendre effectif le perfectionnement de l'homme.

Ainsi, malgré la démarche critique inhérente à ces deux philosophies foncièrement humanistes, on constate que l'amour de l'homme demeure une constante qui perdure au fil du temps. Telles les théories ou les vérités scientifiques qui procèdent par rectification (comme nous le démontrent **Karl Popper** et **Gaston Bachelard**), les philosophies et les théories humanistes aussi connaissent un perfectionnement perpétuel.

Les critiques que Foucault adresse à l'humanisme classique et en particulier à celui de Kant, n'ont pas vocation à enterrer définitivement l'humanisme en général, mais celles-ci nous orientent vers

un dépassement envisagé comme un renouvellement pratique. C'est la raison pour laquelle il semble judicieux d'affirmer simplement qu'au fil du temps l'humanisme entre sans cesse dans une « *phase obscure d'une nouvelle gestation*.⁶²⁹ » Cela conforte davantage l'idée que nous avons soutenue dans la deuxième partie à propos de l'antihumanisme (foucauldien) qui nous invite simplement à repenser et à pratiquer l'humanisme autrement.

En effet, comme le décrit assez bien **Frédéric Neyrat**, « *l'antihumanisme contemporain doit poursuivre et dépasser le mouvement de déconstruction de l'humanisme opéré dans la seconde partie du XX^e siècle*⁶³⁰ » afin de nous proposer de nouvelles perspectives d'émancipation du sujet, car il s'agit et il s'agira toujours de transformer l'homme.

Alors, nous pensons qu'en réalité, le fait d'affirmer la vacuité de l'humanisme implique en soi qu'il est nécessaire de lui donner davantage de consistance. En tenant compte de leur cheminement intellectuel, on peut constater qu'à leur manière Kant et Foucault ont entrepris un renouvellement de l'humanisme. Ils ont tenté de nous proposer selon leur vision, un humanisme qui se veut pragmatique ou simplement pratique. C'est pourquoi nous affirmons qu'il nous paraît nécessaire aujourd'hui d'entreprendre des réflexions sérieuses concernant l'actualité même de l'humanisme dans nos sociétés dans la mesure où nous en avons besoin maintenant, et nous en aurons encore besoin demain.

5.3. Le « transhumanisme » : une alternative à l'humanisme théorique ?

Aujourd'hui, de nombreux penseurs estiment que grâce aux progrès scientifiques et techniques, il nous sera véritablement possible d'aller au-delà des conditions restrictives que nous impose la nature. En effet, malgré les nombreux avantages inhérents à la nature humaine et les grandes avancées technologiques réalisées jusqu'ici, force est de constater que malheureusement, certaines choses nous semblent toujours irréversibles.

Nous savons que la nature finie de l'homme pose un énorme problème, à cet égard nous avons entrepris de nombreuses démarches afin d'améliorer notre constitution physique et intellectuelle, cependant nous ne parvenons toujours pas à totalement libérer l'homme de ses entraves naturelles. Les humanistes annonçaient pourtant une transcendance imminente et nécessaire de la nature humaine afin que le sujet s'approche davantage de la perfection.

Ainsi, la fonction première de l'humanisme a toujours été de corriger au mieux les défauts de la nature humaine, alors si l'humanisme philosophique (ou théorique) a connu plusieurs échecs au point où beaucoup le critiquent à présent, n'est-il peut-être pas temps d'envisager désormais un humanisme orienté vers l'usage des technologies dans le processus de perfectionnement de l'homme ?

Il s'agit d'une alternative que l'on envisage sérieusement afin de répondre aux principales problématiques relatives aux insuffisances que l'on constate chez l'homme en général. Par exemple,

⁶²⁹ Abdennour Bidar, *L'histoire de l'humanisme en Occident*, p27.

⁶³⁰ Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus. Humanisme, Antihumanisme, Posthumanisme*, éditions Dehors, 2015, p25.

notre constitution physique ne nous permet pas de lutter efficacement contre certaines maladies (cancers, insuffisances cardiaques, etc.), nous sommes sensibles et très vulnérables à certains virus, aux poisons, etc. nos performances physiques sont très limitées, et face à notre pire crainte existentielle, la peur de la mort, nous ne pouvons que nous incliner et accepter cette fatalité. Ainsi, notre corps nous impose des limites que nous ne pouvons franchir naturellement.

Cependant, dans une attitude scientifique qui s'inscrit dans le prolongement de l'esprit de l'humanisme, des penseurs affirment qu'il serait possible de transcender notre nature finie grâce au **transhumanisme**.

On peut définir le transhumanisme comme une approche philosophique et scientifique visant l'amélioration, l'évolution ou le perfectionnement de l'homme (ou du vivant tout simplement) de manière artificielle. Il s'agit ici d'apporter des modifications significatives permettant de combler nos insuffisances naturelles, et cela donnera lieu à une nouvelle forme d'humanité, et les personnes ayant subi ces modifications avec succès seront considérées comme des « **humains augmentés** ».

A première vue, cela ressemble beaucoup à de la fiction. Et à juste titre, on peut soutenir que le transhumanisme a fortement été inspiré par de nombreuses œuvres fictionnelles mettant en scène des individus qui ont été augmentés, et laissant alors penser que l'avenir de l'humanité réside dans la complémentarité entre l'homme et la machine par exemple. En effet, de nombreux films (la saga *Terminator* ; *Robocop* (1987, 1990, 1993 et 2014) ; *Transcendance* (2014) ; *Ghost in the Shell* (2017) ; etc.), des jeux vidéo (la saga *Deus Ex* (2000, 2004, 2011, 2014, 2016) ; *Cyberpunk 2077* (2020), etc.), la littérature (*Dune* (1965) ; *La musique du sang* (1983) ; *La Sonate Hydrogène* (2012) ; etc.), ... mais aussi, de nombreux programmes que nous regardons (même au petit écran) abordent la question du transhumanisme et ses implications sur le plan moral, politique, scientifique, mais surtout humain.

L'ensemble de ces œuvres nous montre que le transhumanisme est aujourd'hui une piste sérieuse à explorer pour le bien de tous. Le transhumanisme présente des avantages considérables dans la mesure où il prolongera la longévité, il pourra sans doute réaliser le désir d'immortalité propre à l'humanité. En effet, « *pour le transhumanisme, ce courant de pensée né dans les années 1990, l'espèce humaine est sur le point de passer vers une forme de vie fondamentalement modifiée, augmentée. Pour certains esprits technophiles, la dite convergence NBIC, c'est-à-dire la convergence des nanotechnologies (N), de la biologie (B), de l'informatique (I) et des sciences cognitives (C), laisse envisager la possibilité d'améliorer de fond en comble la nature de l'être humain, au point de ranger la maladie au rang des réalités désuètes.*⁶³¹ »

Suivant la même logique que l'humanisme classique ou philosophique, on constate que le transhumanisme tente à sa manière d'exprimer son amour de l'homme. En même temps, il démontre que l'humanisme peut aujourd'hui davantage se manifester sous des formes nouvelles et inédites. Il existe déjà de nombreuses créations qui rassurent les défenseurs des théories transhumanistes. On peut déjà observer des réalisations telles que des prothèses mécaniques performantes, des exosquelettes efficaces pour l'accomplissement de nombreuses tâches, l'usage de **Nootropes** (substances à base de composés naturels diverses ayant la propriété d'améliorer la condition physique et psychique d'un individu sans grands risques de nocivité), etc. Autant d'éléments qui contribuent à l'amélioration de nos capacités, rendant ainsi nos conditions d'existence plus agréables.

⁶³¹ Frédéric Neyrat, op.cit., p122.

Mais, tout comme avec l'humanisme, rien ne nous garantit que le transhumanisme est/sera exempt de tout défaut, ou de toute dérive. L'homme augmenté ne représente-t-il pas un danger pour la société dans la mesure où ce dernier peut aussi nous montrer jusqu'où peut aller la cruauté de l'homme lorsqu'il est à pleine puissance ? Les augmentés ne représenteront-ils pas la plus grande menace que nous devons gérer demain ?

Nous pensons qu'à ce niveau, nous pouvons nous référer à la conception que Michel Foucault se faisait de sa propre philosophie, c'est-à-dire la considérer comme une boîte à outils. L'humanisme ou le transhumanisme sont simplement des courants de pensée qui orientent l'esprit humain, le danger qu'ils représentent survient du mauvais usage que l'on en fait. L'humanisme philosophique est resté beaucoup trop théorique et abstrait, et le transhumanisme sera excessivement technologique ou technique, se concentrant exclusivement sur l'amélioration des performances humaines qui pourront aussi être utilisées pour des motifs moralement condamnables. Ainsi, optimiser, augmenter, robotiser ou informatiser l'homme, au-delà du désir de le transformer et de l'améliorer, il faut comprendre que c'est aussi courir le risque d'engendrer des monstres. Le transhumanisme doit donc parfaitement être encadré par des dispositifs éthiques, politiques et juridiques.

5.4. Pour un humanisme pragmatique et une solidarité effective

La critique foucauldienne de l'humanisme kantien nous conduit à présent à répondre de manière définitive à l'interrogation ultime que nous avons déjà approximativement abordée à propos de la nécessité de l'humanisme à l'ère de la postmodernité.

En effet, sur la base de tout ce que nous avons établi depuis le début de nos investigations, peut-on judicieusement soutenir l'idée d'une obsolescence consubstantielle à l'humanisme ? si c'est le cas, doit-on considérer que l'homme ne représente absolument plus rien aujourd'hui ? Si on se détourne de l'homme, alors vers quoi l'humanité doit-elle alors se tourner ?

Avant de clairement répondre à ces questions, il nous paraît nécessaire de brièvement rappeler les fondements de l'humanisme. Initialement, l'objectif des philosophies humanistes consistait à contribuer autant que possible au perfectionnement de l'homme pour ainsi lui permettre à long terme de mener une existence heureuse.

En tant qu'êtres limités, notre existence est quotidiennement marquée (en grande partie) par la peur, le malheur, l'incertitude, l'angoisse, le stress, la maladie, etc. En raison de tous ces phénomènes qui font obstacle à toute forme de quiétude, il était nécessaire de trouver des moyens de rendre notre existence plus passionnante.

Depuis l'Antiquité, des philosophes tels que **Socrate, Platon, Aristote, Epicure**, etc. conscients de nos angoisses existentielles vont tenter de sacraliser la nature humaine afin de lui accorder une dimension davantage majestueuse. Leur démarche consiste à nous débarrasser de nos plus grandes peurs et incertitudes à travers un travail permanent et méthodique sur soi. Par la pratique de la

philosophie, l'homme se défait de la peur de la mort et celle des dieux, il prend conscience qu'il est responsable de sa propre personne et qu'il lui appartient de donner un sens à son existence.

Grâce aux philosophies humanistes, l'homme développe également des dispositions nécessaires aux relations conviviales dans son rapport à l'altérité. Il comprend que la dignité dont il est naturellement pourvu en tant qu'homme n'est pas un attribut dont il est le seul à disposer. Cette dignité est intrinsèque à la nature humaine, on la retrouve chez tous les hommes indépendamment de la race, de la langue, de la culture, de la société à laquelle on appartient. C'est la raison pour laquelle **Emmanuel Kant** fera du respect de la dignité humaine un impératif catégorique, c'est-à-dire un devoir moral inconditionnel.

Ainsi, l'humanisme se donne pour mission de rendre l'homme davantage bon, tolérant et cultivé, tout en espérant que cela aura des répercussions bénéfiques sur l'évolution de nos sociétés de manière permanente et à très grande échelle.

Toutefois, on constate au fil du temps que toutes ces grandes philosophies humanistes éprouvent les plus grandes difficultés à concrétiser leurs « *nobles* » projets. Le problème réside sans doute dans leur caractère fortement abstrait. On a comme l'impression que l'humanisme s'adresse avant tout aux intellectuels ou simplement à l'élite. Il ne touche pas un large public, aujourd'hui encore, c'est essentiellement dans les lycées, les universités et de nombreux cercles de réflexions que les grandes philosophies humanistes sont enseignées et critiquées. L'humanisme en tant que concept fondamental et vital est de moins en moins présent dans le discours politique et les débats publics, d'autres diront même qu'il en est quasiment absent.

Ainsi, la vulgarisation des grandes théories humanistes semble devenir un impératif, à la seule condition de les rendre moins complexes sans toutefois les dépouiller de leur essence. En effet, le rationalisme humaniste de Kant contenu dans sa *Critique de la raison pratique* (1788) par exemple ne sera pas du tout accessible à toute personne étrangère au discours philosophique. Mais, cela ne nous permet pas encore de répondre à la question de départ. Pour ce faire, analysons quelque peu l'actualité sociopolitique à l'échelle internationale.

Aujourd'hui, nous faisons tous face à une crise sanitaire sans précédent, presque toutes les nations doivent faire face à la pandémie relative au « **Coronavirus** » ou « **Covid-19** » qui est déjà à l'origine de plus de **790 000**⁶³² décès à travers le monde. Malgré cet état de fait, on a comme l'impression d'être confronté à l'indifférence générale dans la mesure où l'humain est relégué au second plan au profit de l'ordre économique. En effet, on constate que les autorités sont davantage préoccupées par les répercussions économiques liées à l'expansion du coronavirus. Presque tous les salariés sont contraints d'aller travailler alors même que les mesures sécuritaires sont assez floues et pas souvent respectées, simplement parce que la machine économique doit continuer de tourner même si ces salariés contractent le virus au cours de leurs fonctions. Cette crise nous place dans un contexte où on doit sérieusement réévaluer l'importance que l'on accorde à la dignité de personne humaine, c'est maintenant qu'il nous faut faire preuve d'un véritable élan de solidarité.

Ensuite, force est de constater qu'il existe encore malheureusement des sociétés au sein desquelles les femmes n'ont pas les mêmes droits que les hommes. Au sein de ces sociétés, les femmes n'ont pas le droit de voter, d'entreprendre de grandes études, de conduire (c'est encore le cas au

⁶³² Statistiques sur « le coronavirus » officiellement indiquées par la plateforme numérique Google (pris le **21/08/2020**).

Turkménistan), etc. Cela pose véritablement problème car le statut des femmes qui se retrouvent dans cette situation mérite notre attention.

Un autre phénomène grandissant auquel nous sommes confrontés aujourd'hui réside dans l'attitude et les propos racistes à l'endroit de certaines communautés. Un peu partout en occident, on assiste à une immense campagne de dénonciation de pratiques à tendances racistes. Récemment aux États-Unis d'Amérique, suite au décès de **George Floyd** tué lors d'une arrestation par un agent de police, le mouvement « *Black Lives Matter* » (qui signifie « *La vie des Noirs compte* ») s'est manifesté et intensifié avec une véhémence assez singulière. Cette situation est consécutive à de nombreux faits similaires ayant la communauté noire pour cible. De nombreuses sociétés contemporaines se caractérisent fortement par les manifestations d'un racisme systémique. Il est nécessaire que tout le monde comprenne que la différence n'est pas un facteur d'infériorité et d'exclusion.

Nous n'oublierons pas la famine, les guerres, le terrorisme qui continuent d'engendrer des victimes à travers le monde. Il est aussi désormais temps que les hommes trouvent un moyen efficace de réduire autant que possible ces fléaux qui minent nos sociétés actuelles.

Alors, au regard de tous ces éléments que nous venons d'évoquer, peut-on raisonnablement soutenir l'idée que l'humanisme ne nous serait plus d'aucune utilité aujourd'hui ?

Bien évidemment, nous pensons que l'humanisme a encore beaucoup à nous offrir tant sur le plan personnel, culturel, social, humanitaire, institutionnel, etc. Nous avons déjà expliqué pourquoi l'antihumanisme foucauldien n'en est pas véritablement un en réalité. Foucault critique l'humanisme dans l'optique de parvenir à combler ses défauts les plus apparents. En effet, **Dianna Taylor** n'en dit pas moins lorsqu'elle soutient l'idée suivante : « *I believe that a Foucauldian reconceptualization of the political norms of obligation, freedom, autonomy and (as discussed earlier) publicity, can help to pave the way for a non-normalizing and therefore potentially emancipatory conception of political unity. Within a political context, unity tends to be construed in terms of consensus or agreement among political participants.*⁶³³ » (Je crois qu'une reconceptualisation foucauldienne des normes politiques d'obligation, de liberté, d'autonomie et (comme on l'a vu antérieurement) de publicité peut contribuer à ouvrir la voie à une conception non-normalisante et donc potentiellement émancipatrice de l'unité politique. Dans un contexte politique, l'unité tend à être interprétée en termes de consensus ou d'accord entre les acteurs politiques).

Par la suite, comme le souligne assez bien **Colin Gordon** dans un article consacré à l'étude des particularités des Lumières chez Kant et Foucault, « *Kant's own answers to his question about Enlightenment command Foucault's attentive interest and respect, but it is in the question itself that Foucault finds the most precious clue for his own thinking. The pertinence today of the question of Enlightenment follows, in part, from a questioning of a hope of Revolution which had itself been 'borne by a rationalism of which one is entitled to ask what part it may have played in the effects of despotism in which that hope lost itself. Hence the Enlightenment, considered as a decisive event, choice or tendency in human history, becomes for us, as did the Revolution for Kant, an ambiguous undertaking, liable to succeed or to miscarry, or to succeed at unacceptable cost.*⁶³⁴ » (Les réflexions de Kant à propos de la particularité des Lumières suscitent un vif intérêt et un profond respect

⁶³³ Taylor, Dianna. "Practicing Politics with Foucault and Kant: Toward a Critical Life." *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, no. 3, May 2003, pp. 259–280, doi:10.1177/0191453703029003001, p5.

⁶³⁴ Colin Gordon, *Question, ethos, event: Foucault on Kant and Enlightenment*, *Economy and Society*, 15:1,1986, 71-87, DOI: 10.1080/03085148600000015, p74.

chez Foucault, mais c'est justement dans la question elle-même que Foucault trouve l'indice le plus précieux nécessaire à sa propre investigation. L'actualité autour de la question des Lumières découle, en partie, d'une remise en question d'un espoir relatif à la Révolution qui avait elle-même été portée par un rationalisme dont on est en droit de se demander quel rôle il a pu jouer dans les effets du despotisme dans lequel cet espoir s'est perdu. Ainsi, les Lumières, considérées comme un événement, un choix ou une tendance décisive dans l'histoire de l'humanité, deviennent pour nous, comme la Révolution chez Kant, une entreprise ambiguë, susceptible de réussir ou d'échouer, ou alors de constituer un succès fondé sur de grandes pertes). En somme, c'est à nous de développer une meilleure approche afin de mieux valoriser l'héritage que nous avons reçu des penseurs humanistes des Lumières.

Il paraît judicieux de se séparer d'un humanisme abstrait pour davantage se tourner vers un humanisme pragmatique. Emmanuel Kant et bien d'autres, avaient déjà tenté de nous fournir une philosophie morale pratique, mais cela restait encore bien trop métaphysique et approximatif. Et c'est justement cela que Foucault critiquait. Comme l'exprime assez bien **Joan M. Reynolds**, « *I also argue that Foucault's pragmatic humanism gives Foucault's subjects the means to be active agents in the construction of their own meaning. [...] Foucault turned in the end, it is argued, to a pragmatic and non-cognitive (praxis-constituted) ethics to supplement the epistemological and power axes along which subjectivity was previously said to be formed.*⁶³⁵ » (Je soutiens également que l'humanisme pragmatique de Foucault donne aux problématiques qu'il aborde des moyens d'être des agents actifs dans la construction de leur propre sens. [...] Foucault s'est finalement tourné vers une éthique pragmatique et non cognitive (constituée par la praxis) afin d'améliorer les axes épistémologiques et de pouvoir à partir desquels la subjectivité devait antérieurement se former).

Aujourd'hui plus qu'auparavant nous avons besoin d'établir une solidarité forte, et cela passe nécessairement par la mise en pratique de principes humanistes qui nous enseignent la particularité du sujet humain. Comprendre et accepter que la nature humaine est une et multiple (substance commune et individualités multiples) est déjà un bon point de départ, mais il est plus urgent d'établir un humanisme qui se veut **pragmatique**, c'est-à-dire orienté vers l'action pratique.

Il faut trouver des principes qui rendront possible le perfectionnement du plus grand nombre, c'est la raison pour laquelle nous avons tous pour mission de contribuer à la **redynamisation de l'amour et du respect pour l'homme** sans pour autant retomber dans le piège anthropologique comme nous l'explique Foucault.

L'humanisation de nos sociétés contemporaines demeure un projet d'actualité qui nécessite la participation de tous. Il faut plutôt voir dans le désintéressement de l'homme, la source des nombreuses crises qui rendent nos sociétés malades.

⁶³⁵ Reynolds, Joan M. "‘Pragmatic Humanism’ in Foucault's Later Work." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 37, no. 4, 2004, pp. 951–977. JSTOR, www.jstor.org/stable/25165736. Accessed 2 Apr. 2020, p951.

Conclusion de la deuxième partie

S'il est une chose que l'on puisse dire objectivement à propos de la philosophie de Michel Foucault, c'est bien qu'elle est tout aussi fascinante que déroutante, aussi déconstructrice qu'innovatrice, porteuse de promesses nouvelles qui donnent à voir l'humanité sous un jour nouveau. La philosophie critique de Foucault fournit une nouvelle grille de lecture à partir de laquelle il nous est possible de lire et d'interpréter l'histoire des sciences sociales et celle de l'homme sans les œillères imposées par le rigorisme moralisateur et rigide de l'humanisme classique.

L'humanisme n'arrive plus à nous convaincre parce qu'il fait fausse route et qu'il devient nécessaire de s'en débarrasser, tel est le postulat de la critique foucauldienne de l'humanisme de Kant. Mais, les choses ne sont pas aussi évidentes que cela car cette critique est très profonde et regorge de principes moraux intéressants.

En effet, dans son rejet de l'humanisme classique, Foucault va développer sa propre métaphysique de la subjectivité qui n'est pas que pure abstraction, mais qui trouve un point d'ancrage dans le domaine de l'action morale, sociale, économique et politique. Il propose une manière de se constituer une identité conforme à ce que nous sommes réellement.

Ainsi, dans le premier chapitre de cette partie, nous avons tenté de déterminer s'il était possible d'accorder une identité fixe et définitive à la philosophie de Foucault car de nombreux débats tournent autour de cette question centrale. Foucault n'a pas eu le temps de mener à terme les travaux qu'il avait entrepris et avait refusé toute publication posthume de peur que sa pensée philosophique se voit dépouiller de sa substance originelle. Mais quelle est donc la nature de cette pensée atypique ?

Nous avons essayé de répondre à cette question et force est de constater qu'à ce niveau nous avons dû faire face à un écueil majeur dans la mesure où nous nous sommes rendu compte que cette philosophie adoptait en même temps, plusieurs postures théoriques différentes.

A partir de nos investigations, nous avons progressivement pu déterminer que la pensée foucauldienne entretenait une filiation intellectuelle ou du moins théorique avec l'anarchisme, le libéralisme, le structuralisme et l'antihumanisme. Et parmi ces grands courants de pensée, nous avons vu que Foucault affirme lui-même qu'il n'est pas nécessaire d'accorder une identité figée à sa pensée mais que le plus important résidait dans les vérités contenues dans les énoncés ou le discours qu'il formulait.

Mais malgré cela, on voit que la philosophie critique de Foucault repose essentiellement sur des fondements structuralistes et antihumanistes. On y retrouve aisément une prééminence de la structure et un rejet de l'humanisme à travers une déconstruction du sujet transcendantal.

Cependant, l'enjeu véritable de cette partie réside dans le fait que derrière cette hostilité à l'endroit de « l'homme » se déploie *in fine* un amour paradoxal de celui-ci. Autrement dit, à travers nos investigations, nous sommes parvenus à la conclusion selon laquelle la philosophie de Foucault a au final un réel fondement humaniste.

Cette intuition nous vient du fait qu'objectivement, on constate que la philosophie critique de Foucault s'investit simplement comme dénonciatrice des déviances de l'humanisme. En effet, celle-ci ne déclare pas l'inanité absolue de l'humanisme, mais critique davantage son caractère rigide lorsqu'il s'agit de déterminer les fondements de l'humanité en nous.

En réalité, ce que Foucault déplore à travers sa critique de l'humanisme kantien, c'est le fait que Kant normalise les critères de l'humanité et les réduit essentiellement à l'usage méthodique de la raison pratique, ce qui d'un point de vue logique exclut la folie comme aspect naturel de l'homme.

Selon Foucault, l'humanisme se fourvoie dans sa quête illusoire de *l'homme* aux attributs dignes d'un **démiurge**. Les humanistes s'intéressent à quelque chose qui n'existera sans doute jamais au lieu de se contenter de ce qui est déjà-là, c'est-à-dire l'être humain concret.

Comme nous l'avons établi, Foucault s'insurge contre les mécanismes d'exclusions sociales, de gouvernementalité, d'assujettissements, ... mis en place par les théories humanistes qui au final ne fabriquent pas un sujet libre et autosuffisant, mais un sujet dépendant des effets du pouvoir.

Foucault ne s'est pas simplement contenté d'émettre des critiques sans proposer une alternative pratique. Il ne faut pas oublier que son intention est de nous fournir une boîte à outil utile à toute personne en quête d'autonomie. Aussi, pour mettre en avant le caractère foncièrement humaniste de la pensée foucauldienne, à travers le *souci de soi*, nous avons montré comment celle-ci pose les bases d'une esthétique de l'existence.

En effet, Foucault va s'inspirer des méthodes pédagogiques des philosophes de la Grèce antique (Socrate, les stoïciens, les épicuriens, ...) qui établissaient une adéquation entre la théorie et la pratique, le dire-vrai et le vivre-vrai. Foucault voit dans ces méthodes un excellent moyen pour le sujet d'accéder à une autonomie véritable. Il s'agit de techniques d'invention de soi qui permettent au sujet d'accéder à la liberté et à une existence conforme aux principes qu'il s'est lui-même imposés. Cette volonté de nous rappeler ce rapport à soi que nous avons oublié traduit bien la détermination humaniste de la philosophie de Michel Foucault.

Puis, nous avons vu que malgré la pertinence de ses principes, la philosophie critique de Foucault ne faisait pas toujours l'unanimité. Là où certains continuent d'y voir une pensée novatrice qui ne cesse d'ouvrir de nouveaux champs de réflexions en sciences humaines et sociales, d'autres y voient simplement un système de pensée qui repose sur un ensemble de principes théoriques confus et contradictoires. Mais, que l'on soit d'accord avec Foucault ou pas, il est assurément indubitable que la pensée foucauldienne a profondément marqué l'évolution de la pensée philosophique et que celle-ci continue encore de produire des effets et gagne en notoriété.

Ainsi, pour les lecteurs qui ont du mal à comprendre les intentions de Foucault qui se contente de nous fournir une boîte à outils au lieu de formuler clairement des solutions que nous pouvons directement mettre en pratique, il faut comprendre comme nous l'explique **Dianna Taylor** qu'il s'agit d'une stratégie pleinement assumée de la part du philosophe français, en réalité « *Foucault's refusal to offer easy or permanent solutions to difficult problems is a large part of the reason why he is often dismissed as an apolitical thinker, or as one who simply prescribes to a 'politics of despair': asking people to work, and work hard, not only on society but also on themselves without guidance and with no guarantee of success is not a request many today would grant. Foucault's belief that it is impossible to guarantee emancipatory change, together with his attitude toward attempts to provide such guarantees, help to explain why he refers both to practices of the self and to*

*the practice of freedom as 'work'.*⁶³⁶» (le refus de Foucault d'offrir des solutions faciles ou permanentes à des problèmes difficiles est en grande partie la raison pour laquelle il est souvent rejeté comme un penseur apolitique, ou comme celui qui prescrit simplement une « politique du désespoir » : demander aux hommes de travailler, et travailler très dur, non seulement sur la société, mais aussi sur eux-mêmes sans conseils pratiques et sans garantie de succès n'est pas une demande que beaucoup accepteraient aujourd'hui. La conviction de Foucault selon laquelle il est impossible de garantir un changement émancipateur, ainsi que son attitude envers les tentatives de fournir de telles garanties, contribuent à expliquer pourquoi il se réfère à la fois à *la constitution de soi* et à *la pratique de la liberté* comme « *exercice* ».)

Lui qui au préalable voyait dans « *l'homme* » le mal des sciences sociales, finira par nous donner des pistes de réflexion autour de l'interrogation suivante : **Comment vivre dignement en tant qu'homme ?** En effet, « *Foucault montre comment la constitution d'un certain nombre de savoirs (psychiatrie, clinique, criminologie) a impliqué la constitution préalable d'espaces où les individus sont isolés, observables, et peuvent faire l'objet d'étude et de traitements, de techniques thérapeutiques ou de formes de correction morales ou civiques.*⁶³⁷ »

A bien des égards, Michel Foucault pense que l'anthropologie kantienne présente des limites. C'est la raison pour laquelle il insiste sur le fait que « *Nous savons que l'Anthropologie est pragmatique : elle ne s'occupe pas de ce qu'est la nature de l'homme, c'est-à-dire ce que serait l'âme comme substance, mais de ce que l'homme peut et doit faire de lui-même, le champ de sa liberté, qui s'apparente au mental comme le terme moyen en l'âme – qui est inconnaissable du point de vue des écrits critiques – et l'esprit (Geist) dont le statut pose problème.*⁶³⁸ »

Foucault s'érige en réalité comme un défenseur de l'humain, il refuse d'être considéré comme un structuraliste dans la mesure où pour lui « *le structuralisme est une méthode et non pas une doctrine*⁶³⁹ », on constate bien à travers la pensée de ce dernier que « *les « structures » n'ont pas tué l'homme ni les activités du sujet.*⁶⁴⁰ » Il veut simplement repenser la condition humaine.

On se rend ainsi parfaitement compte que « *la philosophie de Foucault est attentive à la diversité des hommes, des grands comme des plus petits, de ceux qui souffrent comme de ceux qui souffrent. Elle est bruyante de la multiplicité de leurs relations possibles. Il était sans doute moins sensible à l'Homme qu'aux humains. Ce qu'il y a d'humain en l'homme, ce qui à la fois le sauve, l'humilie et le torture : le tragique de la vérité.*⁶⁴¹ »

D'ailleurs à propos de cet humanisme inhérent à la pensée foucauldienne, **Guillaume Le Blanc** ajoutera que « *ce qui rend son travail proprement philosophique est qu'il cherche de nouvelles façons de produire de la subjectivité. Il ne se contente pas de bâtir une histoire de la folie, de la prison, de la sexualité mais il se demande comment nous pouvons vivre autrement. Il ouvre ainsi des espaces de transformabilité des modes de vie.*⁶⁴² »

⁶³⁶ Taylor, Dianna. "Practicing Politics with Foucault and Kant: Toward a Critical Life." *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, no. 3, May 2003, pp. 259–280, doi:10.1177/0191453703029003001, p8.

⁶³⁷ Jean-Claude MONOD, *Métamorphoses d'une œuvre*, », in *Sciences Humaines*, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p22.

⁶³⁸ Ferhat Taylan, *Geist, Gemüt et Sele : les transformations des figures kantienne de l'intériorité chez Foucault*, in *Lumières*, Numéro 16, *Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, 2^e semestre 2010, p36.

⁶³⁹ Jean Piaget, op.cit., p124.

⁶⁴⁰ Jean Piaget, op.cit., p121.

⁶⁴¹ François Ewald, *L'homme chez Michel Foucault*, in *Le Point* (Hors-série), *Penser l'homme. Les textes fondamentaux*, Numéro 17, avril-mai 2008, p69.

⁶⁴² Propos recueillis par Céline BAGNAULT, extrait de « *Le regard de Guillaume Le Blanc. « Inventer de nouvelles manières d'exister »* », in *Sciences Humaines*, hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014, p70.

Ensuite, dans son ouvrage consacré à l'analyse de la pensée foucauldienne (*La pensée Foucault* [2006]), **Guillaume Le Blanc** tente de nous expliquer la manière selon laquelle il serait préférable de considérer les rapports que Foucault entretient avec les *Lumières* qu'il critique tant. Et ce dernier nous dit ceci : « *Il existe alors une double actualité de Foucault par rapport aux Lumières. D'une part, les Lumières valent comme une attitude critique comprise dans la formule si percutante que Foucault établit en 1978 dans « Qu'est-ce que la critique » comme « l'art de n'être pas tellement gouverné ». Cette attitude critique doit être en permanence réactualisée dans le présent qui nous définit. D'autre part, les Lumières valent également comme une époque des conceptions du monde sous-tendue, dans la version souterraine d'une archéologie des Lumières, par le foisonnement des disciplines, leur essaimage mais aussi par le déploiement de la figure de la gouvernementalité, cet art de conduire des conduites qui se fraie un chemin dans l'avènement du libéralisme. Nos Lumières ne sont ni l'attitude critique, ni la discipline, ni la gouvernementalité mais un mixte de ces trois formes qui interdit définitivement toute version simplifiée des Lumières.* ⁶⁴³ »

Au terme de notre analyse, nous pensons qu'au-delà de son antihumanisme apparent, c'est davantage un **humanisme critique**, en opposition avec l'humanisme classique ou naïf, qui se dévoile tout au long de l'évolution de la pensée foucauldienne. Kant et Foucault, chacun à leur manière, ont au moins en commun le souci de faire de l'homme un être responsable de son existence, ce dernier doit volontairement se construire une identité conforme à sa rationalité.

Donc, on peut bien affirmer l'existence d'un **humanisme foucauldien**. Evoquer cette réalité ne doit en aucun cas être perçu comme une hérésie au sein de la communauté scientifique et philosophie car les fondements théoriques de celle-ci sont clairement perceptibles.

Ainsi, il faut essentiellement retenir que Michel Foucault tout comme Emmanuel Kant est un véritable penseur de l'homme. D'ailleurs, à ce propos **Joan M. Reynolds** n'en dit pas moins dans son analyse de la pensée foucauldienne. Il considère qu'« *Au sens large, être humain signifie, selon Foucault, être en mesure de se libérer et de se perfectionner. C'est cette amélioration constante de nos capacités qui alimente ses écrits ultérieurs sur l'éthique. [...] Foucault ne croit donc pas que le seul point de résistance utile au pouvoir politique s'inscrive dans le rapport de soi à soi-même. Par exemple, lorsqu'il parle dans ces travaux ultérieurs de « gouvernementalité », il défend l'affirmation selon laquelle une telle notion implique une relation de soi à soi, mais il explique aussi que la gouvernementalité couvre également toute une série de pratiques qui constituent, définissent, organisent et instituent les stratégies que les individus dans la pratique de leur liberté peuvent utiliser pour interagir les uns avec les autres.* » (Propos traduits à partir du texte original : *Understood in a broad way, being human means, for Foucault, having the capacity to be liberated and improved upon. It is this growth of capacity that informs his later writing on ethics. [...] Foucault, then, does not believe that the only useful point of resistance to political power is in the relationship of the self to the self. For instance, when he speaks in these later works of "governmentality," he is defending the claim that such a notion implies a relationship of the self to the self, but he is also making the point that governmentality also covers a whole range of practices that constitute, define, organize and instrumentalize the strategies that individuals in their freedom can use in dealing with each other*⁶⁴⁴).

⁶⁴³ Guillaume Le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014, p213.

⁶⁴⁴ Reynolds, Joan M. "Pragmatic Humanism' in Foucault's Later Work." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 37, no. 4, 2004, pp. 951–977. JSTOR, www.jstor.org/stable/25165736. Accessed 2 Apr. 2020, p969-970.

D'autre part, lorsqu'on s'investit dans la réalisation d'une analyse minutieuse de l'actualité de la pensée foucauldienne, on découvre de nombreux éléments qui montrent bien que cette philosophie, à l'instar de celle Kant, permet encore d'interroger avec pertinence le présent.

En effet, le moins que l'on puisse affirmer c'est bien que l'humanisme critique de Michel Foucault permet d'aborder des problématiques théoriques et existentielles auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui. Sa critique de l'humanisme kantien permet d'envisager autrement notre rapport au pouvoir et à l'altérité par exemple. Cette boîte à outils qu'il met à notre disposition est encore perfectible, mais celle-ci se révèle déjà assez efficace tant sur le plan politique, social, scientifique, etc. afin de rendre le sujet davantage libre et responsable autant que faire se peut.

De nos jours, sa démarche historico-philosophique et critique continue encore de produire des effets considérables à travers le monde au point où même en août 1986 (deux ans après la mort de Michel Foucault) le célèbre Journal français *Le Monde* affirmera sobrement que « *l'automne philosophique sera foucauldien. Deux ans après la disparition du philosophe-historien, sa pensée et l'aventure structuraliste demeurent au centre de la réflexion – et de la polémique.*⁶⁴⁵ »

Ainsi, en tenant compte de tout ce qui a été dit, nous pensons qu'il n'est actuellement pas du tout judicieux d'affirmer de manière catégorique la désuétude ou encore l'obsolescence de l'humanisme. Certes, celui-ci manifeste encore des insuffisances assez évidentes, mais comme toute autre création humaine, il faut davantage tenir compte de son caractère perfectible pour mieux contribuer à son perfectionnement.

Nous avons vu que suivant certaines approches, l'humanisme peut être à l'origine de nombreux maux, allant de la simple dichotomie sociale au pur rejet de l'autre. C'est la raison pour laquelle de nombreux antihumanistes annoncent la fin et l'anéantissement (nécessaire) de l'humanisme en général car il ne nous est plus d'aucune utilité.

Mais, d'un point de vue historique et philosophique, nous pensons que ces derniers ne perçoivent pas véritablement ce qu'il y a de plus essentiel, c'est-à-dire la nécessité de renouveler l'humanisme, de le transformer et le réinventer sans cesse, car notre processus d'humanisation n'est pas définitif mais bien progressif, et il en est de même pour l'humanisme qui doit être en constante évolution.

On constate que cet antihumanisme qui se présente comme une alternative à un humanisme décadent prend paradoxalement appui sur les principes fondamentaux de l'humanisme qu'il rejette pourtant, il s'agit de l'émancipation de l'homme et le progrès dans les arts, les sciences et la société.

En réalité, il faut simplement comprendre et retenir que « *l'humanisme est toujours un forçage, une interprétation, une lecture de l'être humain par l'être humain, et les antihumanistes du XX^e siècle n'échapperont que rarement à ce cercle épistémologique. [...] L'humanisme est un piège. Et tout se décide dans la façon que nous aurons de vouloir en sortir, d'y rester ou de l'intensifier. [...] L'antihumanisme est un cheval de Troie théorique qui nous permettra de visiter et de revisiter certaines scènes laissées dans l'ombre, ou parfois soumises à la lumière trop crue.*⁶⁴⁶ » C'est la raison pour laquelle l'humanisme kantien et foucauldien permettent de constater en quelque

⁶⁴⁵ In « *L'automne de Michel Foucault* », *Le Monde*, 29 août 1986. Passage extrait de « *Les trajectoires d'un texte : « La gouvernamentalité » de Michel Foucault.* » de Sylvain MEYET in *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, L'Harmattan, Cahiers Politiques, 2005, p17.

⁶⁴⁶ Frédéric Neyrat, op.cit. p26.

sorte l'incontournabilité de l'humanisme en générale, que l'on pense à partir de celui-ci, avec lui ou contre lui, l'humanisme demeure un élément central.

D'ailleurs, le point de vue de **Dianna Taylor** à propos de l'attitude déconstructrice de la pensée foucauldienne doit nous interpeller afin de mieux en saisir la quintessence. En effet, elle dit précisément ceci : « *Foucault was indeed wary of the normalizing function that he believed norms frequently serve, but his critical interrogation of norms is not merely negative or destructive. Rather, Foucault intends to identify conditions under which norms become normalizing, clarify the oppressive nature of normalization, and create opportunities for developing nonnormalizing and therefore emancipatory modes of existence. I argue that, through his appropriation of Kant's notion of critique, Foucault reconceptualizes normative political concepts such as obligation, freedom, autonomy and publicity in non-normalizing and therefore politically compelling ways.* ⁶⁴⁷ » En d'autres termes, selon ses propos nous avons la traduction suivante « *Foucault se méfiait en effet de la fonction normalisatrice qu'il croyait que les normes mettaient fréquemment en place, mais son interrogation critique des normes n'est pas seulement négative ou destructrice. Au contraire, Foucault entend identifier les conditions dans lesquelles les normes deviennent normalisantes, il tente de clarifier le caractère oppressif de la normalisation et crée ainsi des opportunités pour développer des modes d'existence libérateurs et donc émancipateurs. Je soutiens que, par sa réappropriation du concept de la critique chez Kant, Foucault reconceptualise des concepts politiques normatifs tels que l'obligation, la liberté, l'autonomie et la publicité dans une perspective davantage émancipatrice et donc politiquement convaincante.* » Nous avons là un argument de plus permettant de soutenir le rapport de complémentarité entre l'humanisme kantien et foucauldien.

⁶⁴⁷ Taylor, Dianna. "Practicing Politics with Foucault and Kant: Toward a Critical Life." *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, no. 3, May 2003, pp. 259–280, doi:10.1177/0191453703029003001, p260.

Conclusion générale

Ce qu'il convient de retenir de cette très longue et minutieuse investigation à propos de cette confrontation théorique qui oppose le rationalisme humaniste de Kant et la pensée critique de Foucault, c'est qu'au-delà de leurs antinomies conceptuelles, nous avons bien affaire à deux philosophies qui pensent et conçoivent la sacralité et la dignité de l'homme d'une manière assez intéressante et pertinente.

Rappelons succinctement que le point de départ de ce travail de recherche s'appuie sur le constat surprenant selon lequel **Michel Foucault** affirme sans détour la nuisance et l'obsolescence de l'humanisme en général, et en particulier on remarque qu'il s'attaque régulièrement à l'humanisme du philosophe allemand **Emmanuel Kant**, qu'il considère comme l'une de ses formes les plus abouties et toxiques pour nos sociétés.

Michel Foucault a manifesté ce rejet radical de l'humanisme à travers de nombreux travaux qu'il a réalisés afin de démontrer la dangerosité de ce mouvement intellectuel qui prétend tout mettre en œuvre dans l'intention de contribuer efficacement à l'émancipation de l'homme de manière permanente, alors qu'au fond il n'en est rien. Il n'hésite pas à déconstruire les nobles fondements de l'humanisme classique qui posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent en réalité.

D'ailleurs, le philosophe français soutiendra avec la plus grande fermeté que « *l'héritage le plus pesant qui nous vient du XIX^e siècle – et dont il est grand temps de nous débarrasser –, c'est l'humanisme ...[car] L'humanisme a été une manière de résoudre dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout. [...] les problèmes des rapports de l'homme et du monde, le problème de la réalité, le problème de la création artistique, du bonheur, et toutes les obsessions qui ne méritent absolument pas d'être des problèmes théoriques ... Notre système ne s'en occupe absolument pas. Notre tâche actuellement est de nous affranchir définitivement de l'humanisme, et, en ce sens, notre travail est un travail politique.*⁶⁴⁸ » A travers ce passage, on voit bien que Foucault met en avant l'exigence de se défaire des grands principes de l'humanisme qu'il perçoit comme un grand mal qui à long terme rend nos sociétés très malades.

Mais, comme nous l'avons expliqué tout au long de nos recherches, les choses ne sont pas aussi évidentes à propos de l'approche foucauldienne de l'humanisme. Il serait assurément très réducteur, disons même erroné, de penser que Foucault est un antihumaniste radical qui ne perçoit absolument rien de bon dans tout ce que représente l'humanisme au sein de nos sociétés.

Et pour bien saisir les intentions profondes de la pensée foucauldienne dans son rapport à l'humanisme, nous avons décidé d'analyser la manière selon laquelle Foucault conçoit et interprète les fondements de l'humanisme kantien.

Premièrement, afin d'établir une approche objective de l'humanisme kantien, nous avons analysé les principes qui en sont au fondement pour ce qu'ils sont en eux-mêmes sans altérer leur substance. En d'autres termes, nous avons au préalable décidé de rendre compte de l'humanisme

⁶⁴⁸ Entretien avec Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire*, n°5, 16 mai ; repris dans *Dits et Ecrits*, I, n°37, p544-545.

kantien à partir de Kant lui-même, car cela nous permettra de bien comprendre les enjeux de la critique foucauldienne par la suite.

Ainsi, nous avons commencé par une analyse anthropologique de la nature humaine telle que Kant l'avait établie. Il était question d'énumérer les propriétés anatomiques et intellectuelles (ou rationnelles) qui sont au fondement de l'humanité en nous. Aussi, dans son rapport à la vérité et au monde, nous avons vu comment Kant établit l'homme en tant que créateur et organisateur du savoir (vérité), maître de son histoire, capable d'impulser une dynamique dans le processus d'évolution de nos sociétés. Alors, on constate que par l'usage de la raison pratique, l'humanisme kantien a pour ambition de rendre le sujet davantage actif, libre et autonome, il s'agit de renforcer en nous le sentiment que nous sommes nous-mêmes responsables de notre existence, et que c'est à nous de la conduire suivant notre volonté, sans bien évidemment constituer un danger pour les autres.

Les grands principes kantien tels que le *respect inconditionnel de la dignité humaine*, *l'autonomie de la volonté*, etc. contribuent au perfectionnement de l'homme, car en tant que sujets doués de raison, nous devons comprendre que ce perfectionnement de soi constitue bien un impératif catégorique. Par la seule force de la raison, l'homme devient parfaitement capable de réaliser de grandes choses qui ultérieurement le rendront digne d'être heureux.

Ensuite, nous avons vu que Michel Foucault n'était absolument pas d'accord avec la conception kantienne de la nature humaine malgré la pertinence des arguments que le philosophe allemand défend. Mais, bien avant cela, nous avons démontré à quel point Emmanuel Kant a énormément contribué à la constitution de la pensée foucauldienne. En effet, force est de constater que la philosophie critique de Kant a indubitablement laissé une marque indélébile observable pendant tout le déploiement de la pensée foucauldienne. Foucault va par exemple beaucoup s'inspirer de Kant pour établir sa théorie de *l'attitude critique*, qui visiblement lui vient de l'injonction kantienne « *Sapere Aude !* ». On peut évoquer d'autres exemples qui témoignent bien de l'impact formidable que Kant a eu auprès de Foucault lorsque ce dernier mettait en place son système de pensée.

Puis, nous avons clairement abordé les éléments qui conduisaient Foucault à procéder à la déconstruction d'une philosophie qui pourtant l'avait beaucoup inspiré. En effet, le philosophe français n'approuve pas du tout la conception kantienne de l'homme qu'il trouve beaucoup trop réductionniste. Pour lui, Kant a tort de vouloir normaliser la condition et l'existence humaine. En faisant de l'homme un sujet inconditionnellement rationnel, maître et possesseur de la vérité, etc. Kant procède paradoxalement à l'exclusion d'une catégorie de personnes qui ne répondent pas aux critères qu'il énonce. C'est le cas des insensés.

En effet, au cours de ses recherches, Michel Foucault s'est énormément penché sur la question de la folie afin d'en décrire l'évolution depuis l'Antiquité jusqu'à l'âge classique pour mettre en lumière les conséquences de celle-ci à l'ère de la postmodernité. Nous avons vu que la folie depuis l'Antiquité n'était pas un élément qui nous plaçait hors du champ de l'humanité. Être fou était une autre manière d'être, d'exister sans tenir compte de ce que l'on pense de nous. Mais, d'après les critères kantien, selon Foucault, on se rend compte qu'être fou c'est perdre en grande partie ou en totalité son humanité, d'où sa critique du *grand renfermement* pour exprimer son désaccord avec les traitements inhumains que doivent endurer les insensés.

Foucault tient Kant et les autres grands humanistes, responsables de la déshumanisation progressive et violente de la folie, il estime que la raison seule ne doit constituer le critère absolu permettant de déterminer la condition humaine. C'est pourquoi il va intensément s'investir dans la critique du rationalisme humaniste de Kant qui ne prend pas en considération ce qu'il y a de plus élémentaire en l'homme, et par-dessus tout, qui institue une homogénéisation des mœurs tout en rejetant la différence.

Cette description de la démarche foucauldienne peut laisser penser que Foucault n'accorde aucune considération à l'humanisme dans la mesure où celui-ci ne fait qu'engendrer davantage de maux. Mais, la pensée foucauldienne n'est pas aussi linéaire que cela, celle-ci va continuellement adopter plusieurs formes différentes au point où on s'interroge sur sa réelle identité.

Arborant des tendances à la fois libérales, structuralistes, antihumanistes et même parfois anarchistes, le raisonnement de Foucault dans son ensemble a le mérite de dérouter de nombreux lecteurs qui ont du mal à suivre le cheminement intellectuel de ce dernier, c'est-à-dire depuis le jeune Foucault (qui tient un discours acerbe, radical et très critique) jusqu'à l'émergence d'une philosophie plus mature et moins agressive du philosophe français.

La raison de cette confusion réside sans doute dans l'intention de Foucault d'éviter de nous fournir des réponses déjà toutes fabriquées. Il tenait à offrir à ses lecteurs des éléments théoriques qui serviront par la suite de boîte à outils à partir desquels ils seront en mesure de penser l'homme mais aussi de penser le monde. Cette attitude a suscité de vives critiques, d'ailleurs à ce propos **Judith Revel** nous explique par exemple que selon **Rainer Rochlitz**, « *on le voit, la critique est en réalité double : Foucault transforme l'histoire de la vérité en une histoire des différents jeux de vérité, ce qui l'amène à perdre tout repère ; et il n'explique jamais la vérité qui pourrait permettre à son travail d'être réellement une théorie critique, ce qui prive son analyse de toute puissance réellement politique, puisqu'elle en devient incapable de juger et qu'elle se réduit simplement à être un travail de délégitimation et de l'existant sans aucune force de proposition ni d'action. Elle est une simple « réactivité » irraisonnée et affective.*⁶⁴⁹ »

Ainsi, comme nous l'avons expliqué tout au long de nos investigations, le cheminement intellectuel de Michel Foucault peut sembler déroutant au point même où certains peuvent véritablement se demander s'ils ont toujours affaire au même philosophe en parcourant ses nombreux ouvrages. Foucault ne voulait pas vraiment donner une direction et une identité rigide à sa pensée. En réalité, comme nous le décrit **Guillaume Le Blanc**, « *il faut dire que Foucault, dès l'Histoire de la folie à l'âge classique a tellement tordu la philosophie que beaucoup ont senti avec lui comme une ombre nouvelle, la promesse sombre de la fin de la philosophie ou d'une déconvenue telle que l'opération philosophique a, pendant longtemps, semblé caduque ou chose improbable. Aussi s'est-on employé, pour sauver avec Foucault une certaine idée de la philosophie, à le considérer tantôt comme un philosophe sans philosophie, tantôt comme une philosophie sans philosophe.*⁶⁵⁰ »

Il est assurément vrai que la pensée foucauldienne se donne à nous comme une philosophie protéiforme, sur ce plan Jürgen Habermas tient à apporter un élément de réponse qui nous paraît absolument doué de sens. En effet, c'est dans le discours qu'il prononça suite au décès de Michel Foucault afin de lui rendre hommage qu'il nous dit ceci, « *Within the circle of the philosophers of my*

⁶⁴⁹ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, Philosophie du présent, 2015, p104.

⁶⁵⁰ Guillaume le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014, p203.

*generation who diagnose our times, Foucault has most lastingly influenced the Zeitgeist, not least of all because of the seriousness with which he perseveres under productive contradictions. Only a complex thinking produces instructive contradictions.*⁶⁵¹» (Dans le cercle des philosophes de ma génération qui diagnostiquent l'actualité de notre époque, Foucault a le plus durablement influencé le Zeitgeist, notamment à cause de la rigueur avec laquelle il s'investit dans des contradictions productives. Seule une pensée complexe produit des contradictions instructives). Alors, les contradictions inhérentes à la pensée foucauldienne ne doivent être perçues comme des défauts, mais comme des éléments nécessaires à une réflexions rigoureuse et constructive.

Michel Foucault fût un penseur assez original et souvent incompris. Ces travaux touchent de nombreux domaines différents, ce qui conduit d'ailleurs **François Bousquet** à dire qu'il est « *inutile de chercher Michel Foucault, il est partout et nulle part, comme une force occulte.*⁶⁵² » Pour lui, Foucault s'est au fur et à mesure présenter à nous comme une « *Girouette pour les uns, boussole pour les autres, il se conforme si parfaitement à l'esprit du temps qu'il finit par en être l'expression la plus achevée. (...) anarchiste, gauchiste, marxiste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral. De fait, il a été tout cela à des degrés divers et dans des dispositions très variables, caméléon idéologique et arlequin philosophique.*⁶⁵³ » Et c'est justement dans cet inconstance permanente qui se dévoile au fur et mesure comme une évolution de la pensée que se cache sans doute la détermination humaniste de Michel Foucault.

Nous pensons en effet, que l'antihumanisme foucauldien est illusoire, et que nous avons réellement affaire à une philosophie pleinement humaniste qui se souci du sort de l'homme dans son rapport à la structure, au discours de vérité, au pouvoir, etc.

Michel Foucault dénonce les effets de nos sociétés répressives qui ne se soucient plus du respect de nos droits les plus fondamentaux. Il critique la marginalisation de la folie et voit dans la *mort de l'homme* (celle du sujet kantien) une réelle perspective d'émancipation. En réalité, Foucault tente simplement (à sa manière) de contribuer à un perfectionnement de l'humanisme en lui ôtant tout ce qui pourrait encore entretenir cette malsaine et sournoise dichotomie entre le normal et l'anormal, la raison et la déraison, le sensé et l'insensé, etc. La démarche foucauldienne est donc bien humaniste. Ainsi, dans sa lecture critique de l'humanisme kantien, Foucault permet simplement d'y percevoir les défauts qu'il est nécessaire de corriger aujourd'hui.

Au regard de ce qui a été établi tout au long de nos investigations, on se rend bien compte du caractère nécessaire de l'humanisme dans nos sociétés actuelles. En effet, malgré le fait que nous éprouvons un profond sentiment d'échec lorsqu'on se réfère aux métadiscours et aux promesses de l'humanisme qui annonçaient l'avènement imminent de conditions d'existence satisfaisantes pour tous, on ne peut totalement rejeter en bloc ces philosophies humanistes qui continuent encore d'entretenir en nous l'espoir de lendemains meilleurs à cette époque profondément marquée par l'individualisme possessif, les guerres, le racisme, la famine, l'indigence, etc.

Ce n'est pas tant l'humanisme en soi qui a échoué, peut-être sommes nous tous responsables de cet échec car nous avons oublié qu'il s'agit d'un projet qui nous engage tous ensemble. L'humanisme et le projet qu'il entreprend n'est pas une affaire qui concerne uniquement les intellectuels (philosophes, scientifiques, poètes, etc.) ou encore les gouvernants, nous devons tous

⁶⁵¹ Jürgen Habermas, (1986). « *Foucault's Lecture On Kant.* », Thesis Eleven, 14(1), p8.

⁶⁵² François Bousquet, « Putain » de saint Foucault. Archéologie d'un fétiche, Paris, Pierre Guillaume De Roux (PGDR), 2015, p9.

⁶⁵³ Ibid., p14-15.

nous sentir concerné et participer à la réalisation de cette noble ambition qui gravite autour du perfectionnement de l'homme et de la société au sein de laquelle il vit.

L'humanité en nous n'a pas encore atteint son stade ultime, d'ailleurs on peut même affirmer que celui-ci n'existe pas dans la mesure où le processus d'humanisation du sujet est un projet qui dure toute la vie, on ne saurait déterminer avec précision à partir de quel moment nous avons pleinement été humanisés. Cela reprend un peu le principe de la perfectibilité comme élément propre à l'humanité chez **Rousseau**. En effet, ce dernier pensait que la nature a inscrit en nous un ensemble de dispositions qui font que l'homme ne cessera jamais de s'améliorer, de s'adapter, de se perfectionner simplement. Mais, tout ce processus nécessite bien un patient et rigoureux travail sur soi, et justement à ce propos, **Abdenour Bidar** nous rappelle subtilement que « *la nature nous « hominise » mais seule la culture nous humanise*⁶⁵⁴ », cela veut dire que nous venons bien au monde en tant qu'hommes mais que la véritable humanisation du sujet passe nécessairement par l'acquisition de principes moraux, intellectuels, culturels, etc. Donc c'est une erreur de considérer que l'humanisme n'est plus d'actualité alors que celui-ci n'est encore qu'en plein développement. C'est pourquoi **Erasmus** soutenait déjà l'idée selon laquelle « *l'homme ne naît point homme, il le devient. [Homines, mihi crede, non nascuntur, sed figuntur]*.⁶⁵⁵ »

Ainsi, on constate que l'humanisme a vraiment occupé une place considérable dans de nombreuses cultures à travers le monde. Les nobles idéaux qu'il véhicule continuent encore de nous séduire aujourd'hui malgré les nombreuses critiques qu'on lui adresse. Alors, nul besoin d'être polymathe pour admettre la nécessité de l'humanisme et en saisir les véritables enjeux contemporains.

Le perfectionnement du sujet kantien et la constitution de soi foucauldienne ne doivent être perçus comme des projets philosophiques antinomiques. Au fond, nous sommes simplement confrontés à deux réelles volontés de contribuer au vaste projet d'émancipation de l'homme. C'est pourquoi nous pensons qu'au terme de notre investigation, on peut dire que malgré leur opposition sur de nombreux points, Kant et Foucault ne cessent en réalité de nous rappeler l'importance de l'humanisme aujourd'hui. A partir des rapports antinomiques qu'il est possible d'établir chez ces deux philosophes, le lecteur doit davantage y percevoir de réelles et pertinentes tentatives de revalorisation de l'homme, ou du moins de l'humain. Là où le philosophe allemand préconise le perfectionnement de soi qui s'inscrit exclusivement dans un rapport de soi à soi-même, Foucault lui se concentre davantage sur l'acceptation de la différence dans notre rapport à l'altérité, mais les deux penseurs veulent instituer une véritable autonomie du sujet (liberté pratique).

D'ailleurs, c'est dans cette même volonté de rendre effective une véritable liberté pratique du sujet qu'« *au cours de l'entretien de 1984, Foucault dit, à propos de ses deux ouvrages **L'usage des plaisirs** et **Le souci de soi** qu'il s'agissait « de savoir comment gouverner sa propre vie pour lui donner la forme qui soit la plus belle possible ».*⁶⁵⁶ » Là on retrouve encore cet attachement particulier à la vie dans la démarche foucauldienne.

⁶⁵⁴ Abdenour Bidar, op.cit., p141.

⁶⁵⁵ Erasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Trad. Jean-Claude MARGOLIN, Genève, Librairie Droz, 1966, p389.

⁶⁵⁶ Filloux Jean-Claude. *Étude critique : Michel Foucault et l'éducation*, in Revue française de pédagogie, volume 99, 1992, p118.

Depuis le début, nous avons beaucoup insisté sur le fait que malheureusement, « Foucault s'est toujours attardé longuement sur les questions auxquelles il ne donnait toutefois que de courtes réponses ⁶⁵⁷ », un peu à la manière de **Karl Jaspers**⁶⁵⁸, le philosophe français accordait beaucoup plus d'importance au questionnement qu'aux réponses que l'on avance, d'où sa volonté de simplement fournir à ses lecteurs une boîte à outils pratique, censée les guider dans leurs réflexions.

Cependant, malgré tout ce que nous venons d'évoquer à propos de l'humanisme (kantien et/ou foucauldien), nombreux sont ceux qui restent persuadés que les antihumanistes ont raison d'annoncer la disparition complète et définitive de l'homme, mais ces derniers tomberont paradoxalement dans le même piège qu'ils dénoncent dans la mesure où ils seront incapables de répondre sérieusement à la question suivante : « si nous n'osons plus mobiliser l'amour, la compassion, l'amitié, la fraternité, par quoi les remplacer ?⁶⁵⁹ » Ils se rendront nécessairement compte que malgré leur tentative de déconstruction du sujet, l'homme reviendra au centre de leur discours.

L'autre leçon importante que l'on doit sans doute retenir ici, c'est qu'il est désormais temps de se défaire de l'humanisme théorique ou abstrait, pour davantage se tourner vers un humanisme pratique ou pragmatique dans la mesure où celui-ci « pratique une langue qui est un véritable espéranto éthique, c'est-à-dire une langue universelle qui est celle de l'absence d'a priori sur la culture d'autrui, si différente soit-elle de la sienne, et de la capacité à se conduire en empathie, en voyant immédiatement en tout autre une sœur ou un frère humain. C'est ce que transmet l'œuvre humaniste.⁶⁶⁰ »

En s'inspirant des travaux remarquables de **Katherine Hayles, Frédéric Neyrat** résume assez bien ce que l'humanisme représente pour nous actuellement. En effet, ce dernier soutient que l'humanisme selon lui n'est « pas d'abord un discours, une idéologie, une philosophie ou un catalogue de valeurs, mais avant tout un mode de façonnement qui s'exprime matériellement, techniquement, psychiquement et socialement. [...] L'homme est « sans visage » ; à la différence des animaux, il manque de qualités naturelles, et doit nécessairement, tel un sculpteur ou un peintre, « achever sa forme librement ». L'époque moderne ne fera que prolonger cette approche sous le nom de liberté – une liberté strictement humaine. Celle-ci doit être entendue comme à la fois comme indétermination originelle et comme capacité à se donner ses propres fins. Comme le posthumain de Hayles, l'« homme » de l'humanisme est d'abord **atéleologique** : c'est pour cette raison qu'il doit se donner ses fins s'il ne veut pas demeurer dans un état ontologique indéterminé ! Il doit trouver les technologies qui lui permettront de devenir, d'émerger.⁶⁶¹ »

Ce passage (bien qu'assez long, mais très instructif) met en évidence le besoin naturel voire l'impératif de s'émanciper d'une indétermination originelle inscrite en chacun de nous, d'où la nécessité de l'humanisme en tant que technique d'amélioration et de transformation de soi. Cette indétermination ontologique place l'homme dans une situation où il doit sans cesse se dépasser, se découvrir de nouvelles compétences, et surtout se donner des objectifs à atteindre.

Et concernant les deux penseurs qui ont mobilisé toute notre attention durant la réalisation de ce travail, on peut à juste titre soutenir l'idée d'une indissociabilité ontologique entre l'humanisme

⁶⁵⁷ James Der Derian, op.cit., p77.

⁶⁵⁸ Il pensait qu'en philosophie, les questions étaient beaucoup essentielles que les réponses, et que par la suite les réponses que l'on obtient suscitent aussitôt de nouvelles interrogations. En gros, c'est par le questionnement que le philosophe se met en quête de la vérité.

⁶⁵⁹ Abdennour Bidar, *L'histoire de l'humanisme en Occident*, p34.

⁶⁶⁰ Abdennour Bidar, *L'histoire de l'humanisme en Occident*, p37.

⁶⁶¹ Frédéric Neyrat, op.cit. p15-16.

rationaliste de Kant et la pensée critique de Foucault comme nous le suggère **Charles R. Varela** qui nous propose l'analyse suivante : « *In The Subject and Power and in The Ethics of the Concern for Self as the Exercise of Freedom Foucault furthers his attempt to salvage Kant's subject with the remarkable (Heideggerian?) idea of the unity of power and freedom. [...] After the Baudelaire attempt proved to be unsatisfactory, it thus is not a surprise that another return to Kant takes place. And this, I think, suggests that Kantian realism is going to be important. In moving toward a new Kantianism of the subject regarding its real power, the internal relation between Kant's and Foucault's realism is becoming more relevant to understanding Foucault. Indeed, I truly suspect that the realism of Kant's metaphysics of nature was "picked up" by Foucault.*⁶⁶² » En d'autres termes, il dit simplement que selon lui « *Dans **Le sujet et le pouvoir** et dans **L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté**, Foucault poursuit sa tentative de sauver le sujet kantien avec la remarquable idée (heideggérienne ?) de l'unité du pouvoir et de la liberté. [...] Après que la tentative de Baudelaire se soit avérée insatisfaisante, il n'est donc pas surprenant qu'un nouveau retour à Kant ait lieu. Et cela, je pense, suggère que le réalisme kantien va être important. En s'orientant vers une nouvelle approche du sujet kantien en rapport à sa puissance réelle, la relation interne entre le réalisme kantien et foucauldien devient beaucoup plus pertinente pour comprendre Foucault. En effet, je soupçonne vraiment que le réalisme de la métaphysique kantienne de la nature a été « repris » par Foucault.* »

Mariapaola Fimiani résume assez bien cette proximité intellectuelle que nous avons pu établir entre Kant et Foucault. En effet, selon elle il est possible « *de rendre visible la trace largement enfouie de l'héritage kantien qui semble guider tout le cours du travail de Foucault, de ses débuts jusqu'à ses résultats les plus récents. [...] Tout cela – qui nous semble n'avoir jamais disparu au fil du long parcours archéologique, généalogique et éthique de Foucault – tout cela est né et s'est alimenté de sa rencontre fascinée, autant que dissimulée, avec Kant. Il demeure toutefois difficile de répondre à toute question relative à la volonté, obstinée et étrange, de le cacher.*⁶⁶³ »

En définitive, même si nous éprouvons le plus grand mal à saisir les intentions profondes de Foucault, ceci résultant du fait que ce dernier n'a pas eu l'occasion de parachever complètement son œuvre, nous devons simplement retenir que le philosophe français s'inscrit en quelque sorte dans la continuité des travaux de Kant malgré la pléthore d'objections qu'il leur adresse. En somme, la tâche que nous devons accomplir c'est de continuellement transformer « *Foucault en boîte à outils et en boîte à problèmes, c'est là tout ce qui peut nous arriver de mieux, à nous qui venons après Foucault et continuons à penser, comme lui, à une postérité des Lumières.*⁶⁶⁴ »

⁶⁶² Charles R. Varela, « *The Romantic Realism of Michel Foucault Returning to Kant* », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 43, 2013, pp226-245, p236-237.

⁶⁶³ Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant. Critique clinique éthique*, trad. Nadine Le Lirzin, Barcelone, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2015, p135-136.

⁶⁶⁴ Guillaume le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014, p214.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages d'Emmanuel Kant (*par ordre chronologique*)

- *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763), trad. Michel Fichant, Librairie Philosophique J.Vrin, Coll. Texte Philo, Paris, 1966, 123p.
- *Critique de la raison Pure* (1781), trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Gallimard, Folio/Essais, 2006, 1020p.
- *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, Les œuvres philosophiques, 2001, 1990p.
- *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), trad. Moses Mendelssohn, Fayard, Mille et une nuits, 2006, 61p.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, 253p.
- *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, GF-Flammarion, 2003, 473p.
- *Critique de la faculté de juger* (1790), trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2015, 544p.
- *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. J. Gibelin, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2010, 333p.
- *Projet de paix perpétuelle* (1795), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2002, 138p.
- *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit et Doctrine de la vertu* (1796-1797), trad. Joëlle et Olivier Masson, in *Emmanuel Kant, œuvres philosophiques, tome III : Les derniers écrits*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié avec la collaboration d'Alexandre J., L. Delamarre, Luc Ferry, Pierre Jalabert, François Marty, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alexis Philoninko, Alain Renaut, Jacques Rivelaygue et Heinz Wismann, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade (N° 332), 1986.
- *Théorie et pratique. Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2013, 120p.
- *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) précédé de *Introduction à l'anthropologie*, trad. Michel Foucault, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2009, 270p.
- *Réflexions sur l'éducation* (1803), trad. A. Philonenko, Librairie Philosophique J.Vrin, L'Enfant, Paris, 1989, 160p.
- *Aphorismes sur l'art de vivre*, textes réunis et présentés par Didier Raymond, Paris, éd. du Rocher, coll. « Alphée », 1990, 219p.

2. Ouvrages de Michel Foucault (*par ordre chronologique*)

- *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, 212p.
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, 256p.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, (réédité, 2014, coll. Tel, 415p).
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, (réédité, 2014, coll. Tel, 304p).
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 88 p.
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, (réédité, coll. Tel, 2014, 698p).
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, (réédité, 2014, coll. Tel, 364p).
- *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, réédité coll. Tel, 2001, 220p.
- *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, réédité, coll. Tel, 2015, 350p.
- *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, réédité, coll. Tel, 2013, 336p.
- *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.
- *Les Anormaux*, Cours au Collège de France, 1974-1975, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1999.
- *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, éd. F. Gros, 2001.
- *Dits et Écrits*, en 2 volumes, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, éd. F. Gros, 2001.
- *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, éd. par M. Senellart, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004.
- *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.
- *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008.
- « Introduction », in Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2009, 270p.
- *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009.
- *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd. M. Senellart Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2012.
- *Qu'est-ce que la critique ?* Suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, Philosophie du présent, 2015, 192p.

3. Autres sources bibliographiques

- **Agamben Giorgio** et **PIAZZA Valeria**, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2003, 107p.
- **Agamben Giorgio**, *L'homme sans contenu*, trad. Carole Walter, Circé, Essai, 2013, 187p.
- **Agamben Giorgio**, *Profanations*, Traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2006, 125p.
- **Agamben Giorgio**, *Qu'est-ce que le contemporain ?* trad. Maxime Rovere, Payot et Rivages, Petite Bibliothèque, Paris, 2008, 68p.
- **Alquié Ferdinand**, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999, 154p.
- **Apel Karl-Otto**, *Éthique de la discussion*, Le Cerf, " Humanités ", 1994.
- **Arendt Hannah**, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, AGORA, 1983.
- **Arendt Hannah**, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, 380p.
- **Arendt Hannah**, *Le système totalitaire : les origines du totalitarisme*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Seuil, coll. Points Essais, 2005, 385p.
- **Aristote**, *De l'âme*, Gallimard, coll. Tel, 2000, 137p.
- **Aristote**, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, GF-Flammarion, 2004, 565p.
- **Aristote**, *Histoire des animaux*, trad. Janine Bertier, Gallimard, Folio essais, 1994, 590p.
- **Auvergne Dominique**, *Regards catholiques sur le monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 147p.
- **Averroès**, *Discours décisif*, trad. Marc Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, 254p.
- **Barthélémy Jean-Hugues**, « *Quel nouvel humanisme aujourd'hui ?* », Implications philosophiques, 15 février 2016.
- **Beck Ulrich**, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Alto Aubier, 2004, 384p.
- **Benjamin Constant** et **Emmanuel Kant**, *Le droit de mentir*, Mille et une nuits, 2013, 96p.
- **Benoît Frydman** et **Guy Haarscher**, *Philosophie du droit*, Dalloz, coll. Connaissance du droit, 2010, 140p.
- **Bentham Jeremy**, *De la torture*, Traduit de l'anglais par Guillaume Coqui, Paris, Éditions Allia, 2012, 79p.
- **Berdiaev Nicolas**, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Traduit du Russe par I. P. et H. M., Paris, Édition "Je Sers", 1935, 383p.
- **Berdiaev Nicolas**, *L'homme et la machine*, trad. fr., I. P. et H. M., Paris, Édition "Je Sers", 1933, 53p.
- **Besnier Jean-Michel**, *Demain les posthumains : Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Hachette, 2009, 208p.
- **Bidar Abdennour**, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Paris, Armand Colin, Le temps des idées, 2014, 288p.
- **Bidar Abdennour**, *Les Tisserands. Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, Paris, éd. Les liens qui libèrent, 2016, 192p.
- **Bilski Jean-Pierre**, *Capitalisme et humanisme : L'union impossible ?*, Magalas, J.-P. Bilski, 2014,

- 467p.
- **Boisselier Jackie**, *L'humanisme, une religion ?*, Lyon, Vérone éditions, 2014, 60p.
 - **Boullant François**, *Michel Foucault et les prisons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 127p.
 - **Bouriau Christophe**, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins Philosophiques », 2007, 128p.
 - **Bousquet François**, « Putain » de Saint Foucault. *Archéologie d'un fétiche*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2015, 107p.
 - **Boutroux Emile**, *La philosophie de Kant*, Vrin, 1926.
 - **Bouveresse Jacques**, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Agone, Banc d'essais, 2016, 146p.
 - **Bouvier Pascal**, *Petite histoire de la philosophie politique*, Paris, Ellipse, Poche, 2014, 239p.
 - **Brun Jean**, *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1966, 128p.
 - **Brun Jean**, *Vérité et Christianisme*, Préface de Paul Cardinal Poupard, Troyes, Librairie Bleue, coll. « Philosophie », 1995, 236p.
 - **Brunaux Jean-Louis**, *Les Druides, des philosophes chez les barbares*, Paris, éditions du Seuil, 2015, 381p.
 - **Buber Martin**, *Le problème de l'homme*, trad. fr., Jean Lœwenson-Lavi, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'Esprit », 1962, 124p.
 - **Busse Julien**, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, 110p.
 - **Caillat François**, *Foucault contre lui-même*, Paris, PUF, coll. Des mots, 2014, 171p.
 - **Caillois Roger**, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980, 243p.
 - **Camus Albert**, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005, 384p.
 - **Camus Albert**, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Folio essais, 2014, 194p.
 - **Canavez Patrice**, *Eduquer le citoyen ?* Paris, Hatier, Optiques philosophie, 1995.
 - **Canto-Sperber Monique**, *L'idée de guerre juste*, Paris, PUF, coll. Ethique et philosophie morale, 2010, 123p.
 - **Canto-Sperber Monique**, *La morale du monde*, Paris, PUF, coll. Ethique et philosophie morale, 2010.
 - **Canto-Sperber Monique**, *Que peut l'éthique ? Faire face à l'homme qui vient*, Paris, Textuel, 2008.
 - **Capelle Philippe** et **COMTE-SPONVILLE André**, *Dieu existe-t-il encore ?*, Paris, Cerf, 2006, 111p.
 - **Cassirer Ernst**, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. Jean Lacoste, Belin, Littérature et Politique, 1991, 143p.
 - **Castillo Monique**, *La Citoyenneté en question*, Ellipses, 2001.
 - **Chavier Stéphane**, *Qu'est-ce qu'une personne ?* Paris, Vrin, Chemins Philosophiques, 2003, 125p.
 - **Chevallier Philippe**, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, 274p.
 - **Chris Harman**, *Une histoire populaire de l'humanité*, La Découverte, 2011, p. 336.
 - **Clément Marcel**, *Combat pour l'espérance*, Paris, Éditions de l'Escalade, Éditions Albatros, 1975, 477p.

- **Cometti Jean-Pierre**, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Folio essais, 2013, 448p.
- **Comte-Sponville André**, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Le Livre de Poche Littérature et Documents, 2014, 224p.
- **Comte-Sponville André**, *Le capitalisme est-il moral ?* Paris, Le Livre de Poche, Littérature et Documents, 2013, 290p.
- **Condorcet**, *Les cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, G.F-Flammarion, 1994.
- **Daigle Christine**, *Le nihilisme est-il un humanisme ? Etude sur Nietzsche et Sartre*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, coll. « Inter-Sophia », 2005, 256p.
- **Daigle Christine**, *Le nihilisme est-il un humanisme ? : Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses Université Laval, coll. « Inter-Sophia », 2006, 256 p.
- **Davy Marie-Madeleine**, *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, suivi de *Un itinéraire. A la découverte de l'intériorité*, Paris, Albin Michel, coll. « Espaces libres », 2005, 376p.
- **Davy Marie-Madeleine**, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, coll. « Le Philosophe », 1983, 118p.
- **De Unamuno Miguel**, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. Marcel Faure Beaulieu, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1917, 377p.
- **Dekens Olivier**, *Comprendre Kant*, Armand Colin, 2003, Coll. Cursus. Philosophie, 197p.
- **Dekens Olivier**, *Le structuralisme*, Paris, Armand Colin, 2015, 124p.
- **Dekens Olivier**, *Michel Foucault : « La vérité de mes livres est dans l'avenir »*, Armand Colin, coll. Lire et comprendre, Paris, 2011, 247p.
- **Delbos Victor**, *De Kant aux postkantians*, préface de Maurice Blondel et intro par Alexis Philonenko, éd. Aubier, Bibliothèque Philosophique, 1992, 285p.
- **Delbos Victor**, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, 608p.
- **Deleuze Gilles**, *La philosophie critique de Kant*, PUF - Quadrige, 2015, 120p.
- **Deleuze Gilles**, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Grands Textes », 2005, 232p.
- **Descartes René**, *Discours de la méthode*, Classiques de la Philosophie, Paris, LGF, 2012.
- **Descartes René**, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, GF Philosophes, 2009, 226p.
- **Deschavanne Éric**, *Le deuxième humanisme : Introduction à la pensée de Luc Ferry*, Germina, 2010, 192p.
- **Didier Ottaviani et Isabelle Boinot**, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Desseins, Le sens figuré, 2008, 157p.
- **Domenach Jean-Marie**, *Approches de la modernité*, École Polytechnique/Ellipses, 1986, 208p.
- **Dorion Louis-André**, *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2004, 127p.
- **Duhamel Jérôme**, *La philo en 400 citations*, First, 2014, 160p.
- **Dumont Marc**, « *Aux origines d'une géopolitique de l'action spatiale : Michel Foucault dans les géographies françaises* », décembre 2010, L'Espace politique.
- **Engels Friedrich**, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Le temps des cerises, 2015, 250p.
- **Epictète**, *De l'attitude à prendre envers les tyrans*, trad. Joseph Souilhé, Barcelone, Gallimard, Collection Folio, 2014, 144p.
- **Epicure**, *Lettre à Ménécée*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009, 109p.
- **Erasmus**, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Trad. Jean-Claude MARGOLIN,

- Génève, Librairie Droz, 1966.
- **Erasme**, *Eloge de la folie*, trad. Pierre de Nolhac, Flammarion, 2016, 185p.
 - **Eribon Didier**, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, 366p.
 - **Eribon Didier**, *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989, 656p.
 - **Eribon Didier**, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, 526p.
 - **EYENE MBA Jean-Rodrigue-Elisée** et **ANGUE MEDOUX Irma Julienne**, *Richard Rorty. La fin de la métaphysique et la pragmatique de la science*, L'Harmattan, Paris, 2011.
 - **EYENE MBA Jean-Rodrigue-Elisée**, *Démocratie et développement en Afrique face au libéralisme. Essais sur la refondation politique*, L'Harmattan, Paris, 2001.
 - **EYENE MBA Jean-Rodrigue-Elisée**, *Jusnaturalisme et contractualisme. Lecture rousseauiste suivi de l'erreur fatale de Rousseau selon Hayek*, Odem, Connaître l'essentiel, Libreville, 2013.
 - **Ferret Stéphane**, *L'identité*, Paris, GF Flammarion, 2011, 239p.
 - **Ferry Luc**, *Apprendre à vivre*, Plon, Essai, 2008, 313p.
 - **Ferry Luc**, *Kant. Une lecture des trois « critiques »*, Le livre de poche, Biblio essais, Paris, 2014, 446p.
 - **Ferry Luc**, *La plus belle histoire de la philosophie*, Robert Laffont, Paris, 2014, 449p.
 - **Ferry Luc**, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, 277p.
 - **Ferry Luc**, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, Paris, Odile Jacob, 2006, 300p.
 - **Feuerbach Ludwig**, *Pour une réforme de la philosophie*, trad. Yannis Constantinidès, Mille et une Nuits, 2009.
 - **Fichte J.G.**, *De la liberté de penser*, trad. Jules Barni, Paris, Fayard, Mille et une nuits, 2007, 78 p.
 - **Fimiani Mariapaola**, *Foucault et Kant. Critique clinique éthique*, trad. Nadine Le Lirzin, Barcelone, L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2015, 144p.
 - **Finkielkraut Alain**, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 2004, 200p.
 - **Fourquet Laurent**, *Le christianisme n'est pas un humanisme*, Paris, PG de Roux, 2018, 320p.
 - **François de Singly**, *L'individualisme est un humanisme*, Editions de l'Aube, coll. « L'Aube poche essai », 2005, 125p.
 - **Fraser Nancy**, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, éditions La Découverte, coll. La Découverte/Poche, 2011, 182p.
 - **Freud Sigmund**, *Le malaise dans la civilisation*, trad. Bernard Lortholary, Points, coll. Essais, 2010, 189p.
 - **Freud Sigmund**, *Le malaise dans la culture*, trad. Dorian Astor, Paris, GF-Flammarion, 2010, 218p.
 - **Gallien Claude-Louis**, *L'énigme des origines. L'Univers, la Vie et l'Homme*, Paris, Vigot, coll. « Essentiel », 1992, 170p.
 - **Gauchet Marcel**, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 2015, 187p.
 - **Gauchet Marcel**, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.
 - **Gouhier Henri**, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, 192p.
 - **Gourinat Jean-Baptiste**, *Le stoïcisme*, Paris, PUF, Que sais-je?, 2007.

- **Grand'Maison Jacques**, *Pour un nouvel humanisme*, Montréal, Les Éditions Fides, 2007, 205p.
- **Grenier Hubert**, *Les grandes doctrines morales*, Paris, PUF, Que sais-je ? 2017, 127p.
- **Gros Frédéric**, *Foucault et la folie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 1997, 126p.
- **Gros Frédéric**, *Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1996, 126p.
- **Guggenheim Antoine**, *Pour un nouvel humanisme : Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris, Parole et Silence, coll. « Collège des Bernardins », 2011, 263p.
- **Guillebaud Jean-Claude**, *Le principe d'humanité*, Seuil, 2001, 384p.
- **Gutknecht Thierry**, *Actualité de Foucault Une problématisation du travail social*, Genève, Ies/Hets, Le Geste social, 2016, 255p.
- **Habermas Jürgen**, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Flammarion, Champs Essais, 2013, 207p.
- **Habermas Jürgen**, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996.
- **Han Béatrice**, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, éd. Jérôme Million, Coll. Krisis, Grenoble, 1998, 325p.
- **Hatzenberger Antoine**, *La liberté*, Paris, GF Flammarion, 2011, 244p.
- **Hegel G.W.F.**, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Papaioannou, UGE, 1965.
- **Hegel G.W.F.**, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, Quadrige, 2013, 808p.
- **Hegel G.W.F.**, *La société civile bourgeoise*, trad. J.-P. Lefebvre, éd. François Maspero, Coll. Théorie : Textes, Paris, 1975, 143p.
- **Heidegger Martin**, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, 504p.
- **Heidegger Martin**, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, coll. Tel, 2011, 308p.
- **Henry de Dorlodot**, *L'origine de l'homme : Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Editions Mardaga, coll. « Cosmologiques », 2009, 204p.
- **Hobbes Thomas**, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- **Houang François**, *De L'humanisme à l'absolutisme*, Vrin, 1952.
- **Hulin Nicole**, *Culture scientifique et humanisme : Un siècle et demi d'engagement sur le rôle et la place de la science*, Paris, L'Harmattan, 2011, 202p.
- **Hume David**, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, GF-Flammarion, 2006, 252p.
- **Hume David**, *Traité de la nature humaine*, 2vol, trad. André Leroy, Aubier, 1946.
- **Jacomino Baptiste**, *Apprendre à philosopher avec Foucault*, Ellipses, coll. Apprendre à philosopher avec, 2014, 175p.
- **Jacquard Albert**, *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Calmann-Lévy, Le livre de poche, 2014, 252p.
- **Jankélévitch Vladimir**, *L'austérité et la vie morale*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1958, 251p.
- **Jankélévitch Vladimir**, *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*, Paris, Flammarion,

- coll. « Champs », 1983, 275p.
- **Jaspers Karl**, *La situation spirituelle de notre époque*, trad. Jean Ladrière et Walter Biemel, Postface de Xavier Tilliette, S. J., Paris, Desclée de Brouwer – Louvain, E. Nauwelaerts, coll. « Foi Vivante 25 », 1966, 254p.
 - **Jean Pic de La Mirandole**, *De la dignité de l'homme*, trad. Yves Hersant, Editions de l'Éclat, 2016, 105p.
 - **Jugnon Alain**, *Athéologiques. L'humanisme, le communisme et Charles Péguy*, Millery, Dasein, 2016, 259p.
 - **Kintzler Catherine**, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Gallimard, coll. Folio / Essais, 1987, 318p.
 - **Klopfenstein Freddy**, *Humanité : l'homme, la vie, la mort, Dieu, l'absurde, le bonheur, le rêve, la politique*, Genève, Labor et Fides, 1980, 77p.
 - **Lacroix Jean**, *Kant et le kantisme*, Presses Universitaires de France – Que sais-je ?, 1966.
 - **Lapierre j. W.**, *Qu'est-ce qu'être citoyen ?*, Paris, PUF, La politique éclatée, 2001.
 - **Lavelle Louis**, *Le Moi et son destin*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1963, 231p.
 - **Le Blanc Guillaume**, *L'Esprit des sciences humaines*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, 288p.
 - **Le Blanc Guillaume**, *La pensée Foucault*, Ellipses, coll. Poche, 2014, 224p.
 - **Le Blanc Guillaume**, *Les Maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007, 235p.
 - **Le Blanc Jocelyne**, *L'Archéologie du savoir de Michel Foucault : pour penser le corps sexué autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004, 284p.
 - **Leblanc Robert**, *Le libéralisme est un humanisme : Le credo d'un patron chrétien*, Paris Albin Michel, 2017, 176p.
 - **Légaut Marcel**, *L'homme à la recherche de son humanité*, Paris, Aubier, coll. « Intelligence de la foi », 1971, 285p.
 - **Legrand Stéphane**, *Les Normes chez Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2007, 316p.
 - **Lenoir Frédéric**, *Du bonheur. Un voyage philosophique*, Fayard, 2014, 232p.
 - **Lenoir Frédéric**, *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, Postface de Paul Ricœur, Paris, Fayard, 1991, 273p.
 - **Lepeltier Thomas**, *Histoire et philosophie des sciences*, éd. Sciences Humaines, coll. Petite Bibliothèque de Sciences Humaines, 2013, 312p.
 - **Levinas Emmanuel**, *L'humanisme de l'autre homme*, Le livre de poche, coll. Biblio essais, Paris, 2014, 125p.
 - **Levinas Emmanuel**, *Totalité et infini, Essais sur l'extériorité*, Le livre de poche, coll. Biblio essais, 1990, 348p.
 - **Lévi-Strauss Claude**, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, Pocket, 1984, 511p.
 - **Lévy Bernard-Henri**, *La Barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977, 236p.
 - **Lourme Louis**, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Vrin, 2012.
 - **Luc Ferry et Alain Renaut**, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, Folio/essais, 2018, 347p.

- **Liotard Jean-François**, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
- **Macherey Pierre**, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique éditions, 2009, 140p.
- **Machiavel**, *Le Prince*, Traduction, présentation et notes par Marie Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 2003, 192p.
- **Magnard Pierre**, *Questions à l'humanisme*, PUF, 2000, 235p.
- **Malkassian Gérard**, *Introduction à la philosophie morale*, Paris, Ellipses, Poche, 2015, 160p.
- **Mandosio Jean-Marc**, *Longévité d'une imposture : Michel Foucault, suivi de "Foucaultphiles et foucaultâtres"*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010, 120p.
- **Marcuse Herbert**, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. fr., Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Points », 1970, 316p.
- **Marx Karl**, *L'opium du peuple*, trad. Jules Molitor, éd. Fayard/Mille et une Nuits, La petite collection, 2014, 64p.
- **Mathian Olivier**, *L'humanisme*, Paris, Ellipses, coll. « Réseau. Les écoles artistiques », 2011, 144p.
- **Mattei Jean-François**, *La pensée antique*, Paris, PUF, 2015, 213p.
- **Merleau-Ponty Maurice**, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1985, 93p.
- **Merleau-Ponty Maurice**, *Le Visible et l'Invisible* suivi de *Notes de travail par Maurice Merleau-Ponty*, Texte établi par Claude LEFORT, accompagné d'un Avertissement et d'une Postface, Paris, NRF/Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1964, 361p.
- **Michaux Yves** (dir.), *Qu'est-ce que l'humain ?*, Volume 2, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Université de tous les savoirs », 2000, 602p.
- **Miller James**, *La Passion Foucault*, trad. Hugues Leroy, Paris, Editions Plon, 2004, 544p.
- **Misrahi Robert et Fresnel Hélène**, *Savoir vivre. Manuel à l'usage des désespérés*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2010, 107p.
- **Monod Jean-Claude**, *Foucault : la police des conduites*, Paris, Michalon, 1997, 121p.
- **Montaigne**, *Les Essais*, Préf. Michel Onfray, éd. Bouquins, 2019, 1184p.
- **Montesquieu**, *De l'esprit des lois*, introduction et notes par Denis de Casabianca, GF-Flammarion, Paris, 2013, 396p.
- **Neyrat Frédéric**, *Homo Labyrinthus. Humanisme, antihumanisme, Posthumanisme*, éd. Dehors, septembre 2015, 176p.
- **Niel André**, *Les grands appels de l'humanisme contemporain : christianisme, marxisme, évolutionnisme, existentialisme, et après ?*, Paris, Éditions Courrier du livre, 1966, 136p.
- **Nietzsche Friedrich**, *La Volonté de puissance I*, trad. fr., Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995, 564p.
- **Nietzsche Friedrich**, *La Volonté de puissance II*, trad. fr., Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995, 498p.
- **Nietzsche Friedrich**, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie française générale, 1972.
- **Nietzsche Friedrich**, *Généalogie de la morale*, trad. Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1971.
- **Nietzsche Friedrich**, *Le crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Hémerly, Folio, 1988.

- **Nietzsche Friedrich**, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 2014, 264p.
- **Orwell George**, *1984*, trad. Amélie Audiberti, Gallimard, Folio, 2019, 413p.
- **Pascal**, *Les Provinciales, Pensées, et opuscules divers*, (1670) Classiques Garnier, 2004.
- **Piaget Jean**, *Le structuralisme*, Paris, PUF, Quadrige, 2015, 140p.
- **Piaget Jean**, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 2018, 309p.
- **Picavet Emmanuel**, *Kelsen et Hart. La norme et la conduite*, PUF, Paris, 2000, 136p.
- **Pierobon Frank**, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, éd. Jérôme Million, Krisis, Grenoble, 1990, 486p.
- **Platon**, *Apologie de Socrate-Criton-Phédon*, trad. Renée et Bernard Piettre, Paris, Le Livre de Poche, Les Classiques de la Philosophie, 2014, 351p.
- **Platon**, *Cratyle*, trad. Catherine Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 1998, 319p.
- **Platon**, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, 801p.
- **Platon**, *Les Lois, Livres VII à XII*, Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006, 427p.
- **Popper Karl**, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, trad. Jean-Jacques Rosat, Flammarion, Champs essais, 2009, 578p.
- **Popper Karl**, *La société ouverte et ses ennemis. Hegel et Marx* (tome 2), trad. Philippe Monod et Jacqueline Bernard, Points, Essais, 2018, 352p.
- **Popper Karl**, *La société ouverte et ses ennemis. Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1979.
- **Potte-Bonneville Mathieu** et **Artières Philippe**, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.
- **Razac Olivier**, *Avec Foucault, après Foucault : Disséquer la société de contrôle*, Paris, Esthétiques, L'Harmattan, 2008, 176p.
- **Renan Ernest**, *Qu'est-ce qu'une Nation ?* Mille et une Nuits, 2016, 47p.
- **Renaut Alain**, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 1999, 512p.
- **Revel Judith**, *La Pensée du discontinu : Introduction à la lecture de Foucault*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essais », 2010, 300p.
- **Revel Judith**, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, 113p.
- **Revel Judith**, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005, 256p.
- **Ricœur Paul**, *soi-même comme un autre*, Seuil, Essais, Points, 2015, 433p.
- **Ricot Jacques**, *Études sur l'humain et l'inhumain*, Saint-Sébastien-sur-Loire, Éditions Pleins Feux, 1998, 133p.
- **Rousseau Jean-Jacques**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2008, 303p.
- **Rousseau Jean-Jacques**, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2012, 256p.
- **Rousseau Jean-Jacques**, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF-Flammarion, 1993, 272p.
- **Sartre Jean-Paul**, *Critique de la raison dialectique. Tome I : Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, 928p.
- **Sartre Jean-Paul**, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio/essais, 2019.
- **Schopenhauer Arthur**, *L'art d'avoir toujours raison*, trad. Henri Plard, éd. Circé, coll. Circé Poche, 2014, 127p.

- **Schopenhauer Arthur**, *Le fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, introduction et notes d'Alain Roger, Les Classiques de la Philosophie, Le Livre de Poche, 2011.
- **Schopenhauer Arthur**, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Christian Sommer, Vincent Stanet et Marianne Dautrey, Gallimard, Folio essais, 2009.
- **Sénèque**, *De la vie heureuse. Et de la tranquillité de l'âme*, Librio, 2014, 95p.
- **Serres Michel, Picq Pascal et Vincent Jean-Didier**, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Éditions le Pommier, coll. « Le Collège de la Cité », 2010 (1^{re} éd. 2003), 128p.
- **Skornicki Arnault**, *La grande soif de l'Etat : Michel Foucault avec les sciences sociales*, éd. Les prairies ordinaires, coll. Essais, Paris, 2015, 286p.
- **Spinoza Baruch**, *L'éthique*, trad. Roland Cailliois, Gallimard, Folio/Essais, 2015, 402p.
- **Starobinski Jean**, *L'invention de la liberté 1700-1789 suivi de 1789, les emblèmes de la Raison*, Gallimard, 2006, 400p.
- **Stiegler Bernard**, *Réenchâter le monde : La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, Essais, 2008, 176p.
- **Techou Roland**, *Quel humanisme pour le 21^e siècle ? : colloque interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2018, 132p.
- **Thomas de Quincey**, *Les Derniers jours d'Emmanuel Kant*, Ombres, 1998, 91p.
- **Tocqueville Alexis**, *De la démocratie en Amérique*, GF-Flammarion, 2010, 302p.
- **Todorov Tzvetan**, *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Le livre de Poche, 2014, 160p.
- **Toussaint Stéphane**, *Humanismes, Antihumanismes : De Ficin à Heidegger*, t. I : Humanitas et Rentabilité, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'or », 2008, 332p.
- **Trigano Shmuel**, *Le monothéisme est un humanisme*, Odile Jacob, 2000, 199p.
- **Vaysse Jean-Marie**, *Le vocabulaire de Kant*, Ellipses, Paris, 1998, 64p.
- **Vaysse Jean-Marie**, *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses Éditions Marketing S. A., 2010, 120p.
- **Vernant Jean-Pierre**, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard/NRF, coll. « Bibliothèques des Histoires », 1989, 233p.
- **Veyne Paul**, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Le livre de Poche, Biblio Essais, 2013, 252p.
- **Viala Alexandre**, *Le pessimisme est un humanisme : Schopenhauer et la raison juridique*, Paris, Éditions Mare et Martin, coll. « Libre droit », 2017, 305p.
- **Vidot Max-Henri**, *L'humanisme éthique et ses fondements historiques*, préf. Yves Coppens, Paris, L'Harmattan, 2009, 232p.
- **Vignoles Patrick**, *La Perversité. Essai et textes sur le mal*, Paris, Hatier, coll. « Les Classiques Hatier de la Philosophie/Essais », 2000, 163p.
- **Voltaire**, *Candide*, Paris, Pocket, 2004, 160p.
- **Voltaire**, *Traité sur la tolérance*, Paris, Folio, 2016, 160p.
- **Wadie Saïd Edward**, *Humanisme et démocratie*, trad. Christian Calliyannis, Fayard, 2005, 249p.
- **Weber Max**, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Gallimard, coll. Tel, 2008, 536p.
- **Weber Max**, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, Saint-Amand-Montrond, éd. 10/18, coll. Bibliothèque, 2014, 224p.
- **Zorgbibe Charles**, *Le Droit d'ingérence*, PUF, « Que sais-je ? », 1994, 128p.

- **ZUE-NGUEMA Gilbert**, *La philosophie par temps de mondialisation. La conscience de son temps*, Dianoïa, Paris, 2011, 240p.

4. Magazines, revues et articles francophones consultés

- **AH ! REVUE ETHIQUE ESTHETIQUE**, *Sans Dieu*, numéro composé par Michel Deguy et Jacques Sojcher, Bruxelles, Éditions Cercle d'Art, 2006, 205p.
- **Anne Bourgain**, « *Depuis Foucault, les loges de la folie* », *Chimères*, vol. 72, no. 1, 2010, pp. 57-72.
- **AUTREMENT, REVUE**, n°127, *Dieux en sociétés. Le religieux et le politique*, dirigé par Richard Figuier, Paris, Éditions Autrement, 1992, 181p.
- **Dominick La Capra**, « *Relire Foucault. Relire l'Histoire de la folie* », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. n° 53-1, no. 1, 2006, pp. 7-33.
- **Filloux Jean-Claude**, *Étude critique : Michel Foucault et l'éducation*, in *Revue française de pédagogie*, volume 99, 1992, pp.115-120.
- **Fischbach Franck**, « *Le marxisme est-il un humanisme ?* », *L'Humanité « Marx, le coup de jeune (Hors-série) »*, février 2018, p. 16-17.
- **Gordon Colin**, « *Le possible : alors et maintenant. Comment penser avec et sans Foucault autour du droit pénal et du droit public* », *Cultures & Conflits*, vol. 94-95-96, no. 2, 2014, pp. 111-134.
- **James Der Derian**, « *Foucault et les Autres : rencontres critiques dans le domaine des relations internationales* », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 191, no. 1, 2007, pp. 77-82.
- **LE CERCLE HERMENEUTIQUE**, *Quatre Figures de la Phénoménologie : K. Jaspers, M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Henry*, n°13-14, Paris, Vrin, 2009-2010, 220p.
- **Le Point** Références, *Comprendre l'autre. Les textes fondamentaux*, mai-juin 2011.
- **Le Point** Références, *Comprendre l'économie. Les textes fondamentaux*, mars-avril 2016.
- **Le Point** Références, *Nos derniers maîtres. Les textes fondamentaux*, septembre-octobre 2011.
- **Le Point**, *Penser l'homme*, Hors-série, N°17, Avril-mai 2008.
- **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES**, numéro spécial, *L'homme et ses œuvres*, Actes du IX^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, PUF, juillet-septembre 1957, 490p.
- **Lumières N°16**, 2^{ème} Semestre 2010, *Foucault lecteur de Kant : Le chant Anthropologique*, présenté par
- **Macherey Pierre**, « *Foucault, éthique et subjectivité* », dans la revue *Autrement*, n° 102, novembre 1988.
- **Magnard Pierre**, « *Nietzsche et l'humanisme* », *Noesis*, n°10, 2006, p. 19-27.
- **Marie Cuillerai et Marc Abélès**, « *Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique.* » *Anthropologie et Sociétés*, volume 26, numéro 1, 2002, p. 11–28. <https://doi.org/10.7202/000700ar>
- **Mazabraud Bertrand**, « *Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir* », *Cités*, vol. 42, no. 2, 2010, pp. 127-189.
- **Muhle Maria**, « *Biopolitique et pouvoir souverain* », *Lignes*, vol. 9, no. 3, 2002, pp. 178-193.

- **Patrick Coupechoux**, « *Enquête sur la folie* », *Savoirs et clinique*, vol. 9, no. 1, 2008, pp. 114-120.
- **Philosophie Magazine**, « *Foucault. Le courage d'être soi* », Hors-série, N°36, 2018.
- **Philosophies de l'humanisme**, Revue « *L'Art du Comprendre* », juillet 2006, n° 15.
- **RECHERCHES ET DEBATS**, Cahier n°31, *La technique et l'homme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, 248p.
- **Revue de Métaphysique et de morale**, n°3, Paris, Armand Colin, 1993, p. 289-432.
- **Rideau Émile**, « *Un humanisme social athée : Jean-Paul Sartre et le christianisme* », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 85, n°10, 1963, p. 1039-1062.
- **Schaff Adam**, « *L'humanisme marxiste* », *L'Homme et la société*, n° 7 « spécial 150^e anniversaire de la mort de Karl Marx », 1968, p. 3-18.
- **Sciences Humaines**, « *Michel Foucault. Numéro anniversaire* », hors-série spécial, N°19, mai-juin 2014.
- **Steuckers Robert**, *Retour de la géopolitique et histoire du concept : l'apport d'Yves Lacoste*, Conférence prononcée à l'Université de Hanovre en avril 1994.

5. Littérature anglo-saxonne

- **Bailey Adrian** (2013). *Migration, recession and an emerging transnational biopolitics across Europe*. *Geoforum*. 44. 202–210. 10.1016/j.geoforum.2012.09.006.
- **Behrent Michael**. (2009). *Liberalism without Humanism : Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979*. *Modern Intellectual History*. 6. 539 - 568. 10.1017/S1479244309990175.
- **Biermann C., & Mansfield B**, « *Biodiversity, Purity, and Death: Conservation Biology as Biopolitics* », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol.32, 2014, pp-257–273.
- **Biesta, G.J.** *Pedagogy Without Humanism: Foucault and the Subject of Education*. *Interchange* **29**, 1–16 (1998). <https://doi.org/10.1023/A:1007472819086>.
- **Bruce Braun**, « *Biopolitics and the molecularization of life* », *Cultural Geographies*, n°14, 2007, pp-6–28.
- **Certomà Chiara**. (2011). « *Critical urban gardening as a post-environmentalist practice* », *Local Environment*. 16. 977-987. 10.1080/13549839.2011.592181.
- **Charles R. Varela**, « *The Romantic Realism of Michel Foucault Returning to Kant* », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 43, 2013, pp226-245.
- **Chrystal Jaye, Tony Egan & Kelby Smith-Han** (2010) « *Communities of clinical practice and normalising technologies of self: learning to fit in on the surgical ward* », *Anthropology & Medicine*, 17:1, 59-73, DOI: 10.1080/13648470903569388.
- **Coleman, M., & Grove, K.** (2009). *Biopolitics, Biopower, and the Return of Sovereignty*. *Environment and Planning D: Society and Space*, 27(3), 489–507. <https://doi.org/10.1068/d3508>
- **Colin Gordon**, *Question, ethos, event: Foucault on Kant and Enlightenment*, *Economy and Society*, 15:1,1986, 71-87, DOI: 10.1080/03085148600000015.

- **Elbe, S.** (2008). *Risking Lives: AIDS, Security and Three Concepts of Risk*. *Security Dialogue*, 39(2–3), 177–198. <https://doi.org/10.1177/0967010608088774>.
- **Flower, M.J., Heath, D.** *Micro-anatomy politics : Mapping the human genome project*. *Cult Med Psych* 17, 27–41 (1993). <https://doi.org/10.1007/BF01380597>.
- **Friedner, Michele.** “*Biopower, Biosociality, and Community Formation: How Biopower Is Constitutive of the Deaf Community.*” *Sign Language Studies*, vol. 10, no. 3, 2010, pp. 336–347. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/26190691. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Habermas, J.** (1986). « *Foucault's Lecture On Kant.* », *Thesis Eleven*, 14(1), pp4–8.
- **Han-Pile, Beatrice.** (2010). *The “Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism*. 10.1002/9781444320091.ch6.
- **Hengehold, Laura.** “*Staging the Non-Event: Material for Revolution in Kant and Foucault.*” *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, no. 3, May 2002, pp. 337–358, doi:10.1177/0191453702028003814.
- **Hooke, Alexander E.** “*The Order of Others: Is Foucault's Antihumanism against Human Action?*” *Political Theory*, vol. 15, no. 1, 1987, pp. 38–60. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/191719. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Hoy, David Couzens.** “*A History of Consciousness : From Kant and Hegel to Derrida and Foucault.*” *History of the Human Sciences*, vol. 4, no. 2, June 1991, pp. 261–281, doi:10.1177/095269519100400204.
- **Hummel, Ralph P.** “*“We Don't Need No Stinking Badges’—Modernists vs. Post-Modernists: Kant, Foucault, Weber, Loewith, Arendt.*” *Administrative Theory & Praxis*, vol. 28, no. 3, 2006, pp. 311–329. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25610802. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Katherine Hayle**, *How we became posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- **Kemal, Salim.** “*Aesthetic Licence: Foucault's Modernism and Kant's Post-modernism.*” *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 7, 1999, pp-281–303.
- **Kolson Schlosser**, « *Bio- Political Geographies* », *Geography Compass*, 2008, pp-1621-1634.
- **Michael Dillon**, *Governing Terror: The State of Emergency of Biopolitical Emergence*, *International Political Sociology*, Volume 1, Issue 1, March 2007, Pages 7–28, <https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2007.00002.x>.
- **Paden, Roger.** “*Foucault's Anti-Humanism.*” *Human Studies*, vol. 10, no. 1, 1987, pp.123-141. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20008991. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Perron A, Fluet C, Holmes D.**, « *Agents of care and agents of the state: bio-power and nursing practice* », *Journal of Advanced Nursing*, 2005, pp-536-544.
- **Reid, Julian**, (2006). *Life Struggles: War, Discipline, and Biopolitics in The Thought of Michel Foucault*. *Social Text*. 24. 127-152. 10.1215/01642472-24-1_86-127.
- **Reynolds, Joan M.** “*“Pragmatic Humanism’ in Foucault's Later Work.*” *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne De Science Politique*, vol. 37, no. 4, 2004, pp. 951–977. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25165736. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Schinkel, Willem** (2010). *From Zoēpolitics to Biopolitics: Citizenship and the Construction of ‘Society.’* *European Journal of Social Theory*, 13(2), 155–172. <https://doi.org/10.1177/1368431010362300>.

- **St. WATSON.** “*Kant and Foucault : on the ends of man.*” *Tijdschrift Voor Filosofie*, vol. 47, no. 1, 1985, pp. 71–102. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40884659. Accessed 2 Apr. 2020.
- **Stefan Elbe**, « *AIDS, Security, Biopolitics* », *International Relations*, 2005, n°19, pp-403–419.
- **Taylor, Dianna.** “*Practicing Politics with Foucault and Kant: Toward a Critical Life.*” *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, no. 3, May 2003, pp. 259–280, doi:10.1177/0191453703029003001.
- **Taylor, Dianna.** « *Practicing Politics with Foucault and Kant : Toward a Critical Life.* » *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, no. 3, May 2003, pp. 259–280, doi:10.1177/0191453703029003001.
- **Thomas Lemke**, « *Biopolitics and beyond. On the reception of a vital Foucauldian notion* », *Institute for Social Research*, 2009 15p.
- **Venn, C.** (2007). *Cultural Theory, Biopolitics, and the Question of Power.* *Theory, Culture & Society*, 24(3), 111–124. <https://doi.org/10.1177/0263276407075957>.

Index des auteurs

A

Agamben Giorgio, 241, 286, 301, 302, 332.
Aristote, 28, 44, 46, 76, 79, 94, 165, 197, 215, 313, 332.

B

Baudrillard Jean, 253, 254, 265, 354.
Bayart Jean-François, 241, 265.
Bentham Jérémy, 201, 281, 332.
Bidar Abdennour, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 297, 308, 311, 327, 328, 332.
Bonditti Philippe, 279.
Bourgain Anne, 198, 303, 304, 305, 306, 307, 341.
Bouveresse Jacques, 255, 256, 333, 354.

C

Canto-Sperber Monique, 64, 333.
Castillo Monique, 18, 333.
Chauvier Stéphane, 333.
Chiche Sarah, 304, 305.
Comte-Sponville André, 333, 334.
Condorcet, 82, 334, 337.
Constant Benjamin, 64, 110, 111, 120, 332.

D

Dekens Olivier, 132, 133, 178, 179, 180, 185, 186, 193, 194, 260, 334.
Derrida Jacques, 258, 259, 260, 261, 265, 281, 282, 343, 354.
Descartes René, 27, 28, 35, 38, 44, 53, 124, 127, 129, 130, 135, 147, 152, 161, 192, 211, 212, 213, 214, 233, 250, 257, 259, 260, 308, 334.
Diogène, 89, 91, 92, 128, 235, 303.
Dubet François, 274.

E

Epictète, 334.
Epicure, 13, 14, 15, 53, 154, 158, 235, 313, 334.
Erasme, 327, 335.
Eribon Didier, 335.

F

Ferry Luc, 41, 46, 59, 65, 67, 70, 143, 172, 174, 175, 187, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 330, 334, 335, 337.
Fichte Johann Gottlieb, 335.
Filloux Jean-Claude, 274, 275, 327, 341
Fimiani Mariapaola, 329, 335.
Foucault Michel, 3, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 32, 34, 37, 79, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326,

327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 349, 351, 352, 353, 354, 355.

Fraser Nancy, 83, 176, 335.

Freud Sigmund, 16, 72, 101, 172, 173, 187, 293, 335.

G

Gauchet Marcel, 261, 262, 263, 335, 354.

Gros Frédéric, 112, 288, 331, 336.

H

Habermas Jürgen, 146, 147, 148, 149, 150, 234, 248, 249, 250, 265, 325, 326, 336, 343, 352.

Han Béatrice, 176, 210, 336, 342, 343.

Hegel G.W.F., 70, 71, 120, 153, 175, 200, 234, 257, 292, 336, 339, 343.

Heidegger Martin, 101, 173, 175, 235, 257, 332, 336, 340, 341.

Hobbes Thomas, 76, 77, 78, 225, 250, 297, 336.

Hume David, 42, 48, 250, 336.

J

Jacomino Baptiste, 112, 116, 117, 118, 141, 145, 159, 207, 222, 223, 238, 256, 270, 336.

Jacques Bouveresse, 28, 59, 76, 77, 95, 170, 180, 181, 187, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 265, 275, 281, 282, 330, 333, 336, 339, 341, 354.

Jaspers Karl, 328, 337, 341.

K

Kant Emmanuel, 3, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158,

159, 161, 163, 171, 172, 177, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 208, 209, 211, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 229, 231, 233, 234, 235, 243, 247, 248, 249, 250, 252, 255, 257, 258, 259, 267, 268, 269, 270, 271, 277, 278, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 295, 296, 297, 300, 306, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 349, 350, 352, 354, 355.

L

LACOSTE Yves, 237, 239, 354.

Lascoumes Pierre, 240.

Le Blanc Guillaume, 242, 319, 320, 325, 337.

Lenoir Frédéric, 337.

Levinas Emmanuel, 337.

Lévi-Strauss Claude, 101, 174, 179, 180, 182, 183, 185, 235, 337, 353.

M

Marx Karl, 16, 101, 166, 170, 172, 173, 186, 187, 200, 235, 257, 283, 338, 339, 341, 342.

Mattei Jean-François, 338.

Mbembe Achille, 242, 265.

Merleau-Ponty Maurice, 259, 284, 287, 288, 289, 290, 292, 299, 325, 338.

Monod Jean-Claude, 338, 339.

Montaigne, 216, 220, 338.

Montesquieu, 338.

N

Neyrat Frédéric, 258, 311, 312, 321, 328, 338.

Nietzsche Friedrich, 16, 19, 26, 52, 101, 152, 153, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 187, 209, 224, 225, 234, 235, 255, 256, 257, 283, 286, 290, 333, 334, 338, 339, 341.

O

Orwell George, 272, 339.

P

Pascal, 261, 304, 333, 339, 340.

PERROT Michelle, 237, 238, 354.

Piaget Jean, 178, 180, 182, 183, 246, 247, 248, 253, 265, 319, 339.

Pic de La Mirandole, 337.

Platon, 14, 41, 47, 48, 53, 64, 93, 94, 124, 128, 138, 152, 157, 178, 179, 250, 255, 277, 313, 339.

Popper Karl, 43, 215, 310, 339.

R

Renan Ernest, 339.

Renaut Alain, 48, 59, 174, 175, 187, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 330, 337, 339.

Revel Judith, 138, 139, 156, 186, 199, 200, 203, 205, 206, 212, 213, 214, 259, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 292, 299, 325, 339.

Rousseau Jean-Jacques, 16, 28, 53, 76, 77, 78, 79, 95, 123, 225, 250, 308, 327, 333, 335, 339.

S

Saïd Edward, 242, 340.

Sartre Jean-Paul, 5, 166, 211, 212, 244, 245, 246, 248, 265, 334, 339, 341, 342.

Schinkel Willem, 301, 343.

Schopenhauer Arthur, 26, 63, 71, 120, 150, 234, 340.

Sénèque, 340.

Smith Adam, 117, 118, 155, 168, 170, 342.

Socrate, 12, 13, 14, 53, 64, 110, 112, 128, 152, 213, 214, 229, 288, 291, 303, 308, 313, 318, 333, 334, 339.

Spinoza Baruch, 333, 340.

Swain Gladys, 261, 262, 263, 354.

T

Tocqueville A., 262, 340.

Todorov Tzvetan, 340.

V

Veyne Paul, 20, 340.

W

Warnier Jean-Paul, 241.

Weber Max, 340, 343.

Table des matières

Dédicaces	4
Remerciements.....	5
Sommaire	9
Introduction générale.....	12
Première partie	
L’humanisme rationaliste de Kant expliqué et analysé avec Michel Foucault.....	24
Chapitre premier	
Les principes fondamentaux de l’humanisme kantien.	27
I. « Qu’est-ce que l’homme ? » Investigations kantienne autour de sa particularité.....	28
1. De la physiologie humaine.....	29
1.1. De la nécessité des sens organiques.	29
1.2. Des sens objectifs.....	30
1.2.1. Le toucher (ou le tact).....	30
1.2.2. La vue.....	30
1.2.3. L’ouïe.....	30
1.3. Des sens subjectifs.....	31
1.3.1. Le goût.....	31
1.3.2. L’odorat.....	31
1.4. Rapports entre les sens	31
2. Des facultés humaines d’apprentissage et de connaissance	31
2.1. De la sensibilité	32
2.2. De l’entendement.....	33
2.3. De la raison	34
3. Approche anthropologique de l’homme	36
3.1. L’affirmation du « Je » comme élément déterminant de la condition humaine.	36
3.2. Immanence du sentiment égoïste dans la conscience du sujet pensant	38
II. L’homme et son rapport à la vérité, au beau et à l’absolu.....	40

1. Science et vérité : l'erreur du rationalisme dogmatique.....	40
1.1. Le rejet du théocentrisme moderne.....	42
1.2. Des mécanismes de construction rationnelle du savoir	45
2. Le jugement esthétique comme libre contemplation	47
3. L'efficacité de la raison humaine dans le perfectionnement sociétal.....	50
III. Concepts fondamentaux de l'humanisme moral de Kant : les principes de moralité	52
1. La bonne volonté.....	52
1.1. De la volonté en général : ses qualités et ses limites	52
1.2. A propos de la « bonne volonté » chez Kant.....	55
2. De la nécessité des devoirs.....	57
2.1. Qu'est-ce que le devoir ?	57
2.2. De la diversité des devoirs : la morale kantienne face aux conflits de devoirs.....	62
2.2.1. Les devoirs envers soi.....	62
2.2.2. Les devoirs envers nos semblables : de l'amour pathologique à l'amour pratique.....	63
2.2.3. De la distinction entre devoirs parfaits et devoirs imparfaits	65
2.2.4. Des rapports entre devoirs de droit et devoirs de vertu	65
3. La notion d'impératif chez Kant.....	66
3.1. Le concept d'impératif dans la morale kantienne.....	66
3.2. La typologie des impératifs	67
3.2.1. Les impératifs hypothétiques.....	67
3.2.2. Les impératifs de l'habileté.....	68
3.2.3. Les impératifs catégoriques.....	69
3.2.4. De la nécessité à l'effectivité des impératifs catégoriques	70
IV. Citoyenneté, nationalisme et patriotisme : leurs rapports aux valeurs humanistes kantienne	74
1. De la citoyenneté humaniste au sein des sociétés civiles	75
1.1. Le Citoyen kantien.....	75
1.2. La citoyenneté morale et politique et les responsabilités de l'Etat	80
1.3. L'ouverture à l'autre avec l'hospitalité kantienne	83
2. Des rapports de force entre l'humanisme en nous et les devoirs civiques obligatoires. La primauté des valeurs morales.....	86
3. L'humanisme civique envisagé d'un point de vue cosmopolitique.....	89

4. L'Etat parfait et la nature de ses rapports avec les nations étrangères	92
4.1. La forme d'Etat idéale.....	92
4.2. Pour une pacification des rapports entre Etats	96

Chapitre II

Héritage et influences du kantisme dans la trajectoire philosophique et scientifique de Michel Foucault

I. Conditions d'émergence d'une « Attitude critique ».....	102
1. Gouvernementalisation et assujettissement inconditionnel.	103
2. Du courage de l'Aufklärung à la pratique d'une « attitude critique ».....	105
II. Du devoir de vérité à la « Parrêsia ».....	109
1. La prohibition kantienne du mensonge.....	109
2. La « Parrêsia » : art de dire la vérité.	111
III. De l'inconditionnel respect de la dignité humaine.....	113
IV. L'autonomie du sujet comme élément central de la pensée kantienne et foucauldienne.	114
V. De la critique de la raison pure à la critique de la raison gouvernementale	115

Chapitre III

Analyses et critiques foucaaldiennes des principes humanistes du rationalisme kantien.120

I. A propos de l'humanité en nous. Réflexions sur les fondements de la condition humaine.	121
1. Foucault et le problème des facultés naturelles nécessaires pour être un homme	122
1.1. La nature humaine d'après l'anthropologie kantienne	122
1.2. De la nécessité des facultés naturelles universelles au rejet des singularités.....	123
2. La folie envisagée comme régression ou perte de l'humanité.....	123
2.1. Des différentes formes de troubles mentaux	125
2.1.1. De la confusion mentale.....	125
2.1.2. Du délire et de l'extravagance.....	125
2.1.3. De la vésanie.....	126
2.1.4. A propos de l'imbécillité.....	126
2.2. La folie et l'expérience de la pensée	126

2.3. Folie et exclusion sociale.....	129
3. Le grand renfermement : nécessité curative ou bannissement définitif ?.....	130
4. Ethique déviante et folie volontaire	131
5. La folie entre responsabilité et innocence	133
6. L'insuffisance du « Je » et le problème de reconnaissance.	134
II. Le statut de l'homme dans les jeux de vérité et de pouvoir.....	136
1. De la dépendance ontologique à la construction de soi	137
2. L'homme et son rapport à la vérité	138
III. Morale d'ouverture ou solipsisme radical ? Les dérives du rigorisme humaniste d'Emmanuel Kant.	140
1. Le paradoxe de l'autonomie du sujet chez Kant	142
1.1. L'usage de la raison comme devoir moral inconditionnel	142
1.2. Une autonomie victime de la soumission et de la répression : le problème de l'éducation morale de Kant	143
2. Le sujet kantien et son rapport à l'altérité	146
2.1. Des limites du « monologisme » kantien chez Apel et Habermas.....	147
2.2. Kant et la question de l'altérité : comment penser l'autre avec Foucault ?.....	149
3. L'humanisme kantien et la question du bonheur.....	151
IV. L'humanisme socio-politique de Kant à la lumière de Foucault : genèse d'une indignation sociale progressive.....	154
Conclusion de la Première Partie	157

Deuxième partie

Réfutation radicale ou appel à penser l'humanisme autrement ? Réhabilitation de la pensée foucauldienne.	160
---	-----

Chapitre premier

Existe-t-il un humanisme foucauldien ? L'homme et sa place exacte dans le monde.....	163
I. Le problème identitaire de la pensée foucauldienne	164
1. Foucault anarchiste ?.....	164
2. Foucault, penseur de la politique et de l'économie libérale.....	167

3. L'antihumanisme : caractéristique essentielle de la pensée foucauldienne.....	171
3.1. Aux sources de l'antihumanisme.....	172
3.2. Foucault à propos de la « mort de l'homme ».....	174
4. L'influence du structuralisme dans l'œuvre de Foucault.....	177
4.1. Qu'est-ce que le structuralisme ?.....	178
4.1.1. Emergence et spécificité du structuralisme linguistique	180
4.1.2. L'anthropologie structurale de Lévi-Strauss	182
4.2. Les fondements structuralistes de la pensée foucauldienne	184
II. Structuraliste dévoué ou humaniste véritable ? Foucault, sa pensée profonde.....	188
1. Contre la déshumanisation de la folie	189
1.1. Ostracisme et isolement du fou.....	190
1.2. Divertissement et capitalisation de la folie	191
1.3. La folie et le problème de la normalité.....	192
1.4. De la subjectivité et l'humanité immanente au langage de la folie	194
1.5. Contre la conception réductionniste de l'humanité	196
2. Etat, pouvoir et discipline : Foucault contre la conception kantienne de l'Etat et de la société civile.....	198
2.1. Les paradoxes du pouvoir	199
2.2. Le panoptisme comme structure fondamentale des sociétés civiles.....	201
2.3. Sociétés répressives et production de « corps dociles ».....	203
2.4. De l'anatomo-politique à la biopolitique : la gestion de la vie humaine.....	204
2.5. La crise des sociétés disciplinaires.....	206
3. L'émergence de l'humanisme foucauldien.....	208
3.1. Autour de la « mort de l'homme » : réhabilitation d'une pensée souvent incomprise...208	
3.2. De la mort de l'homme à la critique du « sujet » : comment devenir libre dans les « structures » ?	211
3.3. Le souci de soi : éclosion d'une morale humaniste foucauldienne.....	213
3.4. De la gouvernementalité au gouvernement de soi.....	217
3.5. Pourquoi concrètement parlons-nous d'humanisme foucauldien ?	219
4. L'éthique humaniste de Michel Foucault : entre nouvel art de conduire sa vie en société et retour à un style oublié.....	221
4.1. Foucault et son amour pour la vie : le devoir inconditionnel de surmonter le « sommeil anthropologique ».....	224

4.2. L'épochè de l'homme.....	226
-------------------------------	-----

Chapitre II

Postérité, limites et controverses autour de la pensée foucauldienne.....233

I. La « Foucaultmania » comme phénomène de mode dans les sciences humaines et sociales. ...235

1. Michel Foucault et son influence auprès des fondateurs des « gender studies »235

2. La place de Foucault dans l'œuvre de Michelle PERROT et Yves LACOSTE.....237

3. Réactualisation des concepts foucauldien de la gouvernementalité et de la biopolitique240

4. Vers une nouvelle génération de foucauldien.241

II. La pensée foucauldienne à l'épreuve des critiques243

1. Les erreurs du structuralisme foucauldien243

1.1. Réfutations sartriennes du structuralisme foucauldien243

1.2. Analyses piagétien des incohérences du structuralisme de Foucault.....246

1.3. Critique habermassienne de la conception foucauldienne de la modernité.....248

1.4. Michel Foucault et l'art de dissimuler une pensée non assumée.....250

2. A propos du pouvoir : Baudrillard contre Foucault.....253

3. Une contre-histoire de la vérité peu convaincante selon Jacques Bouveresse.....255

4. Un antihumanisme en verre257

5. Derrida contre Foucault : A propos d'un malentendu sur la folie et le cartésianisme.258

6. L'erreur de Foucault sur l'origine et les fondements du « Grand renfermement » selon Gladys Swain et Marcel Gauchet.....261

Chapitre III

Contributions théoriques et pratiques des antinomies conceptuelles chez Kant et Foucault.

Analyse des enjeux contemporains de l'humanisme à l'ère de la postmodernité.....267

I. L'analytique du pouvoir : vivre, résister et s'émanciper au sein des Etats de droit actuels.....269

1. Les caractéristiques des sociétés contemporaines.....270

1.1. Les paradoxes du libéralisme dans les Etats modernes.....270

1.2. Surveillance consolidée et mépris des droits individuels.....271

1.3. Les apories du système scolaire moderne.....273

1.4. Du rapport entre la parrésia et la démocratie	276
2. Réflexions foucaaldiennes à propos des relations internationales	277
3. Foucault et l'architecture déconstructiviste.....	280
II. Vers une esthétique de l'existence pratique : de la découverte de soi à l'amour de la vie	283
1. Philosopher, vivre et agir au présent.....	283
2. L'invention moderne de soi.....	287
3. Le retour impératif à philosophie pratique	287
4. De la nécessité de la culture de soi	292
5. Le philosophe moderne et son rapport à la politique	294
III. L'urgence de redynamiser « l'amour de l'homme », un devoir inconditionnel pour tous aujourd'hui.....	296
1. L'anthropocentrisme : une valeur au fondement de nos sociétés.....	297
2. De la tolérance à l'égard de l'autre.....	298
3. Contre toute création de l'Homo Sacer : émergence d'une citoyenneté globalisante.....	299
4. Folie et irresponsabilité pénale : une réalité sociale pas toujours effective.....	302
5. Agir ensemble pour revitaliser l'humanisme moderne.....	307
5.1. Humanisme, humanité et humanisation continue.....	307
5.2. De la nécessité de réinventer l'humanisme aujourd'hui.....	309
5.3. Le « transhumanisme » : une alternative à l'humanisme théorique ?	311
5.4. Pour un humanisme pragmatique et une solidarité effective	313
Conclusion de la deuxième partie.....	317
Conclusion générale	324
Bibliographie.....	331
1. Ouvrages d'Emmanuel Kant (par ordre chronologique).....	331
2. Ouvrages de Michel Foucault (par ordre chronologique)	332
3. Ouvrages d'origine française et étrangère	333
4. Magazines, revues et articles francophones consultés.....	342
5. Littérature anglo-saxonne.....	343

Index des auteurs	346
Table des matières	349

