

DIFFÉRENCE ENTRE L'ANTHROPOLOGIE PRAGMATIQUE ET L'ANTHROPOLOGIE MÉTAPHYSIQUE

Diogo Sardinha

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2012/3 n° 75 | pages 46 à 59

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-46.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DIOGO SARDINHA

Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique

La phrase par laquelle Foucault termine son *Introduction à l'Anthropologie de Kant* est désormais connue : « La trajectoire de la question : *Was ist der Mensch* ? dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme : *der Übermensch*. » (IAK : 79). On croit en saisir le sens fondamental, en se contentant d'affirmer qu'elle condense le refus, par son auteur, de la philosophie kantienne de l'homme, et son adhésion à la pensée nietzschéenne du surhomme. Pourtant, cet éclaircissement ne dit pas grand-chose du sens ultime de la phrase, pour deux raisons au moins : premièrement, il néglige chacun des éléments qu'elle met en jeu et lui accordent sa consistance, en ne prenant en compte ni la forme de la question « qu'est-ce que l'homme ? », ni le cadre à l'intérieur duquel Kant la conçoit, ni le contexte dans lequel Nietzsche annonce le surhomme, ni ce que signifie « désarmer » une interrogation philosophique. Deuxièmement, l'interprétation hâtive qui s'en tient à un « *exit* Kant, entre Nietzsche » induit en erreur sur l'importance, souvent centrale, que l'œuvre du premier jouera pour Foucault jusque dans ses derniers écrits sur l'*Aufklärung*.

À l'encontre de ces idées, je soutiendrai ici la thèse suivante : la dernière phrase de l'*Introduction*, sur l'homme et le surhomme, exprime d'abord *un fait*, auquel elle apporte, tout de suite après, *une explication*. Le *fait* est à la fois simple, une fois que nous l'avons reconnu, et redoutable, car il représente une blessure narcissique pour tous ceux qui croient

à la surpuissance de la raison : il consiste en ceci, qu'on ne sera jamais capable d'établir, de manière définitive, ce qu'est l'homme. *L'explication* de ce fait se trouve dans la constitution même du mot « surhomme », qui indique que l'être humain est indéfinissable en dernière instance *parce qu'il* est marqué par le besoin constant de devenir autre que ce qu'il est, et par l'effort suivi pour surmonter son état présent, allant à chaque fois vers un nouvel état, dont il souhaite tantôt qu'il soit « plus adapté » tantôt « plus parfait », « plus sain », « plus fort » et ainsi de suite, mais qui à son tour est provisoire et destiné à changer. Aussi la question « qu'est-ce que l'homme ? » est-elle désarmée par le surhomme : elle perd sa pertinence dès qu'on comprend que l'être humain est, à chaque fois, tendance au dépassement de soi, que cet être *n'est pas*, mais qu'il *devient*. Le besoin et l'effort en question expliquent l'instabilité d'une partie des déterminations de l'humain, qui changent du fait que ce dernier exerce sur lui-même des actions formatrices et transformatrices. Ainsi, le surhomme de Nietzsche est le nom qui traduit, à un moment donnée de l'histoire de la pensée, le fait que l'humain n'est pas stable, et donc pas saisissable par le biais d'une recherche de l'essence, c'est-à-dire d'un « qu'est-ce que ? ». Au lieu de désigner l'être humain dans un état plus sublime, le nom « surhomme » fait signe vers la tendance humaine à toujours se transformer. Dans cette mesure seulement, il récuse l'interrogation kantienne : ce n'est pas parce que le surhomme y apporte enfin la réponse tant attendue, auquel cas il ne la récuserait ni ne la désarmerait ; c'est qu'il en révèle la vanité.

Pour bien étayer cette thèse et en explorer les conséquences, il est nécessaire de revenir à certains moments-clés de l'élaboration anthropologique kantienne, comme Foucault le fait dans *l'Introduction*. Le premier moment de notre étude visera ainsi à distinguer deux questions anthropologiques kantienne, l'une qui porte sur l'être de l'homme (le « *was ist der Mensch* ? »), et l'autre qui traite de ce que l'homme fait de lui-même, comme se propose de faire *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Une fois établie cette distinction, il sera nécessaire de pénétrer la raison pour laquelle le surhumain vient mettre hors-jeu la première question kantienne. À cette fin, une référence au livre dans lequel Nietzsche, par la voix de Zarathoustra, annonce l'*Übermensch*, devient incontournable.

Deux questions kantienne sur l'humain : ce qu'il est, ce qu'il fait

L'œuvre de Kant comporte deux possibilités majeures pour penser l'être humain : la première adopte le point de vue de ce qu'*est* cet être, la seconde celui de ce qu'il *fait* de lui-

même. Chacune se trouve condensée dans une interrogation différente : ainsi, le point de vue de l'être oriente la question « *was ist der Mensch ?* », « qu'est-ce que l'homme ? », sans aucun doute la plus connue, souvent regardée comme la question anthropologique, voire la question philosophique par excellence. Sa formulation la plus répandue est extraite de la *Logique*, plus exactement de la troisième section de son Introduction, consacrée au « Concept de la philosophie en général ». (Kant, *Logique*, Ak. IX : 21). Elle y succède à trois autres interrogations également célèbres (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?), qu'elle unifie, puisque comme Kant l'explique on pourrait mettre les disciplines qui répondent aux trois questions mentionnées, « au compte de l'anthropologie », discipline qui répond à la question « qu'est-ce que l'homme ? ».

En contrepartie, le point de vue du « faire » est adopté par l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, lorsqu'elle pose la question de savoir ce que l'être humain, « en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même ». (*Anthropologie*, Ak. VII : 119). J'ai soutenu dans un écrit intitulé « Le paradoxe de l'anthropologie¹ » que les interrogations sur l'être et le faire définissent, au sein de la réflexion kantienne, deux voies divergentes – voire opposées – pour la recherche anthropologique, que j'ai appelées respectivement « la voie de l'être » et « la voie de l'action ». Dans la mesure où jamais Kant n'essaie de les mettre en rapport, nous disons qu'il ne les confond pas, et même qu'il les sépare soigneusement. Une preuve de leur hétérogénéité est donnée par les éditeurs des leçons de Kant sur l'anthropologie, R. Brandt et W. Stark, qui, au sujet du « *was ist der Mensch ?* », écrivent : « cette question n'est jamais mentionnée dans les notes des cours d'anthropologie comme question directrice. [...] La question qui réclame une définition – et que Platon posait déjà (*Théétète*, 174b) – se rapporte à la nature inchangeable de l'être humain ; or, l'anthropologie ne saurait trouver une essence qui soit ainsi anhistorique. Si l'on cherche un équivalent de la question “qu'est-ce que l'homme ?”, on découvre une « destination de l'être humain » évolutive, que le cours de Kant traite comme l'aboutissement de l'anthropologie pragmatique². » Dans mon texte « Le paradoxe de l'anthropologie », je donne des preuves complémentaires de cette différence entre les deux voies, dans le sillage de R. Brandt qui, lui aussi, a beaucoup insisté sur ce point³.

Nous venons de voir qu'une des deux questions est typique de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, raison pour laquelle nul ne sera surpris qu'on la désigne par ce nom – pragmatique. Maintenant, quelle désignation convient à la question qui ne porte pas sur le

faire de l'humain sur lui-même, mais plutôt sur son être ? Pour y répondre, il est nécessaire de faire un bref détour par l'intérieur de l'œuvre de Kant.

On l'a dit, le « *was ist der Mensch ?* » apparaît dans l'Introduction de la *Logique*, texte préparé par Kant, mais établi sous sa forme définitive par son élève Gottlob Benjamin Jäsche. Au sujet des incertitudes que le travail de Jäsche pourrait provoquer, les responsables de l'édition scientifique de la *Logique* déclarent que, « pour l'Introduction de l'ouvrage dans l'ensemble, [il] s'est tenu à la déclaration explicite de Kant », ce qui dissipe tout problème de fidélité du texte aux intentions de son auteur⁴. Pourtant, ce livre traite des règles de la pensée, et non de ce qu'est l'homme, raison pour laquelle nous ne pouvons pas appeler le « *was ist der Mensch ?* » une question *logique*, afin de la distinguer de la question *pragmatique*.

Or, si on remonte dans le temps, on trouvera deux autres occurrences de la même question « qu'est-ce que l'homme ? », avec à peu près le même sens que celui trouvé dans la *Logique*. La première occurrence peut être lue dans la lettre de Kant à Carl Friedrich Stäudlin du 4 mai 1793. (Kant, Ak. XI, lettre n° 574, p. 429). La seconde, un peu plus ancienne, se trouve dans les *Cours de métaphysique* désignés comme « Metaphysik L₂ : 1. Einleitung, Prolegomena und Ontologie nach Pölitz ». (Kant, Ak. XXVIII, 2-1, p. 533-534). Il faut faire ici, au sujet de ce contenu des *Cours*, une remarque quelque peu formelle, mais indispensable pour en évaluer la portée.

Les lecteurs ont longtemps été induits en erreur par une maladresse de Pölitz, premier éditeur de ces cours (qui les a d'abord publiés en 1821), consistant à donner la transcription, en un seul volume et comme s'il s'agissait de manuscrits de la même période de l'enseignement de Kant, deux manuscrits issus en réalité de périodes distinctes. Selon la description que Pölitz lui-même en fait dans sa Préface, l'un portait sur la cosmologie, la psychologie et la théologie rationnelle, tandis que, de l'autre, il extrayait l'ontologie et l'Introduction générale⁵. Cet amalgame de deux manuscrits a prêté à confusion. De fait, comme l'explique l'historique détaillé qu'en donne Gehard Lehmann, éditeur scientifique des volumes des *Cours de métaphysique* dans l'actuelle édition de l'Académie, la cosmologie et la psychologie datent de la seconde moitié des années 1770, plus probablement de 1778/1779 ou 1779/1780, dans tous les cas d'avant la parution de la première *Critique* en 1781. Seulement, cette datation ne vaut ni pour l'ontologie ni pour l'Introduction, dans laquelle justement on lit pour la première fois le « *was ist der Mensch ?* ». (Autrefois p. 6 de l'édition Pölitz, maintenant p. 534 de Kant, Ak. XXVIII, 2, 1⁶). La reprise de documents

historiques, associée à d'intenses examens philologiques, a permis aux éditeurs scientifiques d'établir que tout le texte L₂ par lequel débute l'édition Pöhlitz, et où survient le passage important pour notre analyse, *provient en réalité du semestre d'hiver de 1790-1791* : il est donc bien postérieur à la Critique. Cet éclaircissement dissipe une ambiguïté : l'interrogation « qu'est-ce que l'homme ? », en tant qu'elle fait suite aux trois autres questions et les rapporte à soi, ne remonte pas aux années 1770, comme certains ont pu le croire ; elle n'est même pas contemporaine de la découverte critique ; mais, au contraire, ce n'est que plus tard qu'elle surgit, et on serait presque tenté de dire qu'elle n'aurait été possible qu'une fois accomplie la Critique. En effet, si la formulation du problème anthropologique, dans les termes que nous connaissons déjà, remontait aux années 1770, cela signifierait que la question de l'être de l'homme serait restée inchangée pendant deux décennies, et elle n'aurait même pas été modifiée par l'évolution du travail critique, pas plus que par des changements intervenus dans les cours d'anthropologie. Toutefois, puisque cet arrangement des quatre questions et des disciplines censées leur répondre (on les rappelle : métaphysique, morale, religion et anthropologie), non seulement n'est pas contemporain de la découverte critique, mais encore lui est nettement ultérieur, on dira qu'il est, dans toute la force du mot, *post-critique*.

Cette idée s'inspire directement de la lecture foucauldienne, même si elle n'y figure pas sous cette forme. Pour bien le comprendre, il faut se remémorer deux aspects de l'*Introduction*, d'une part celle qui est peut-être sa thèse centrale, de la « répétition anthropologico-critique » (IAK : 52) ; d'autre part, le rappel qu'elle fait, touchant au rapport que la Critique entretient avec la philosophie, celle-là étant une phase préparatoire de celle-ci. Nous détaillons maintenant chacun de ces points. Premièrement, Foucault considère que l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* répète la Critique, les phrases en ce sens se succédant au cours de tout son écrit, par exemple lorsqu'il explique que « l'*Anthropologie* ne dit rien d'autre que ce que dit la *Critique* ; et il suffit de parcourir le texte de 1798 pour constater qu'il recouvre exactement le domaine de l'entreprise critique » (IAK : 52) ; ou, encore, l'*Anthropologie* n'est « que le moment transitoire mais nécessaire de la répétition ». (IAK : 66). Deuxièmement (et comme Foucault le rappelle à maintes reprises), pour Kant, la Critique n'est pas une fin en soi ; elle est une propédeutique à la philosophie. (IAK : 13, 43, 46 et 54). Si on lit ensemble la thèse de Foucault sur la répétition et la compréhension kantienne de la Critique comme une propédeutique, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, dans la mesure où elle ne fait que répéter la Critique par les moyens qui sont les siens, appartient à la

phase propédeutique et ne maîtrise donc pas entièrement son propre sens, celui-ci ne devenant saisissable qu'à partir de ce que la Critique et elle-même préparent, et qui arrivera plus tard⁷. C'est d'ailleurs ce que déclare Foucault, en écrivant que « l'*Anthropologie* telle que nous la connaissons, ne se donne à aucun moment pour la réponse à la quatrième question, ni même comme l'exploitation empirique la plus large de cette même question ; mais [...] celle-ci n'est posée que plus tard encore, à l'extérieur de l'*Anthropologie*, et dans une perspective qui ne lui appartient pas en propre, au moment où se totalise dans la pensée kantienne l'organisation du *Philosophieren*, c'est-à-dire dans la *Logique* et dans l'*Opus postumum* ». (*IAK* : 47-48). À partir de là on peut saisir l'idée d'une *philosophie post-critique* : d'une part, la Critique n'est pas une philosophie à proprement parler, une philosophie transcendantale accomplie ; par rapport à cette dernière, elle n'est qu'un moment négatif. De là découle que toute philosophie constructive est nécessairement post-critique, elle succède à la Critique. D'autre part, une fois la phase propédeutique achevée, Kant peut enfin formuler, pour la première fois, de manière explicite, devant « l'ensemble du public des lecteurs », la suite des questions que le « *was ist der Mensch ?* » vient couronner. Il se présente alors, dans l'Introduction de la *Logique*, comme un penseur de l'être de l'homme, et envisage la philosophie comme le champ de recherche de cet être.

Nous assistons ici à l'accomplissement d'une tendance qui rappelle, sous un certain angle, celle qui a conduit à la *Critique de la raison pure* : tout comme la chaîne d'intuitions et de découvertes qui a mené à ce livre a requis une décennie pour prendre sa forme définitive, de même la tendance qui vient des *Cours de métaphysique* mûrit pendant dix ans avant de se cristalliser dans l'Introduction de la *Logique*. Simultanément, on trouve le nom qui convient pour désigner la question « qu'est-ce que l'homme ? » : tout comme nous appelons la question qui porte sur le faire de l'humain sur lui-même, et qui apparaît dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, « question pragmatique » ; de même nous appellerons la question qui vise l'être de l'humain, et qui surgit dans les *Cours de métaphysique*, « question métaphysique ». Comprendons bien : toutes deux sont anthropologiques, puisqu'elles portent sur l'humain ; néanmoins, elles visent des buts différents, et donnent à la recherche des orientations divergentes. Foucault le sait bien (même s'il emprunte un autre chemin herméneutique⁸), raison pour laquelle il note à un moment : « Décrire non pas ce que l'homme est, mais ce qu'il peut faire de lui-même. Ce thème a sans doute été, dès l'origine, le noyau même de la réflexion anthropologique, et l'indice de sa singularité ». (*IAK* : 32). Bien

plus, comme il le signale également, il ne s'agit pas seulement de ce que l'être humain fait *de facto*, mais encore de ce qu'il « peut et doit faire ». (*Anthropologie* : 119, et les commentaires de Foucault, *IAK* : 32, 40 et 45). D'un point de vue pragmatique, le pouvoir-faire et le devoir-faire sont solidaires du faire effectif ; ensemble, ils s'opposent à l'être, gravé dans le « qu'est-ce que l'homme ? ». Rendre compte des deux grandes anthropologies kantienne implique donc de pousser à la limite cette divergence entre *être* et *faire*.

La transcendance immanente du surhumain désarme la question métaphysique

Nous savons désormais ce que signifie le « *was ist der Mensch ?* » évoqué par la dernière phrase de l'*Introduction*, et nous ne le confondons plus avec l'autre voie anthropologique kantienne, ce qui en même temps nous permet de percevoir nettement que désarmer cette question et la refuser, ce n'est pas récuser « tout Kant », mais seulement sa partie métaphysique. Reste à connaître le destin réservé à la partie pragmatique. À ce sujet, on ne peut manquer d'explorer l'idée selon laquelle ce qui désarme et refuse la question métaphysique est l'*Übermensch*. Afin de mieux saisir le rapport qu'établit Foucault entre le *Mensch* kantien et l'*Übermensch* nietzschéen, nous revenons très brièvement au livre qui annonce l'imminence du second et le caractère provisoire, bientôt dépassé, du premier. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le *Mensch* est présenté, dès le principe, comme « quelque chose qui doit être surmonté » pour faire place à l'*Übermensch*⁹, idée que nous interprétons de la façon suivante : l'humain porte en lui le besoin de se dépasser, un besoin qui n'est pas orienté vers la transcendance, puisque Zarathoustra nous apprend bien que « *Dieu est mort* » (*Idem*, I, 2, p. 13), mais vers une immanence singulière, qui représente une transcendance de l'humain par lui-même, ce que j'appellerai une transcendance immanente. Ainsi, *surhumain* est l'humain qui va vers un stade plus avancé, et qui, par là, devance son état actuel. Tâchons de mieux comprendre cette transcendance immanente surhumaine.

Nous avons distingué deux voies pour la recherche anthropologique, celle de l'être, qui se détermine comme métaphysique, et celle de l'action, qui reçoit le nom de pragmatique. La première, puisqu'elle va à la découverte de ce qu'*est* l'humain, peut à bon droit être appelée la voie de l'essence, et c'est justement dans la mesure où elle aspire à une définition de cette essence qu'elle établit un rapport privilégié à la transcendance. Un détour par le modèle d'enquête socrato-platonicien permettra de bien s'en rendre compte. On le sait, ce modèle se fonde sur les interrogations du type « qu'est-ce que... ? », qui visent des Formes immuables

existant dans un monde supra-céleste. Or, il est frappant de voir que, dans les tournures que retient Zarathoustra lorsqu'il définit le surhumain par contraste avec la conduite questionnante des « derniers hommes », c'est à ce modèle qu'il s'oppose fermement et avec lequel il veut couper. Prenons un exemple. Quand, devant ses auditeurs, il parle d'amour et de désir, et incite à la création, et à l'accouchement d'étoiles dansantes, les derniers hommes rétorquent sous le modèle socratique : « Qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la création ? Qu'est-ce que le désir ? Qu'est-ce que l'étoile ? ». (*Idem*, I, 5, p. 18). Impossible de manquer la résonance platonicienne de ces questions, de cette série de « *was ist ?* » ; impossible aussi de ne pas voir le lien qui les lie à l'interrogation kantienne, « *was ist der Mensch ?* », construite sur la même base. Ce type de questionnement qui vise les essences est à la fois le plus ancien, car nous en héritons des Grecs à l'ère de leur apogée, et l'un des plus récents par rapport à Nietzsche, vu qu'il est relancé par le kantisme anthropologico-métaphysique, puis repris par la modernité, à tel point que, de Platon à Kant et au-delà, c'est à une suite de « derniers hommes » qui Zarathoustra a affaire. Dans le refus surhumain de l'interrogation « qu'est-ce que l'humain ? », il y va encore de renverser le platonisme, cette fois sous sa forme kantienne d'une recherche de l'essence de l'être humain. On comprend finalement que, si le surhomme qu'annonce Zarathoustra désarme la recherche anthropologico-métaphysique, c'est dans l'exacte mesure où il se dresse contre ce modèle, abandonne la quête des essences transcendantes, et fait « revenir sur terre » l'examen anthropologique, qu'il installe dorénavant sur le plan de l'immanence.

Le concept de transcendance immanente du surhumain peut être davantage éclairci à l'aide d'une référence au livre d'Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik* (Munich, Beck, 2007), qui touche de façon explicite aux domaines dont nous nous occupons. On pourrait traduire ce titre, aux allures de titre de manifeste, comme « De l'anthropologie au lieu de la métaphysique ». Le livre commence par distinguer deux sens du mot « transcendance », qu'il appelle un sens ontologique et un anthropologique, dans le but de valoriser le dernier. Le premier est repérable, par exemple, dans l'affirmation selon laquelle « les humains ont un rapport essentiel à quelque chose de surnaturel, quelque chose comme les Idées platoniciennes ou comme un Dieu qui est par-delà l'espace ». (Tugendhat, p. 13). Dans ce cadre, la transcendance se détermine comme surnaturelle ou supra-spatiale. Le second sens, le plus important pour Tugendhat, est illustré par la phrase suivante : « Les humains ne se rapportent pas seulement au monde spatio-temporel, mais encore à quelque chose qui transcende ce

monde. Dans cette seconde acception le transcender acquiert un sens dynamique, dans lequel le mot se rapporte désormais à l'activité des humains qui consiste à transcender, à aller vers le transcendant. » (*Idem*) Ainsi, on commence à mieux saisir le programme condensé dans le titre de l'ouvrage : pour son auteur, la mise à l'écart de la métaphysique, qu'il appelle de ses vœux, se fait par l'abandon de la position ontologique au profit de la position anthropologique. Il est vrai que Tugendhat n'a pas entièrement tort d'appeler « métaphysique » la réflexion qui traite de l'être humain en tant qu'il est, par essence, lié à une transcendance supra-spatiale ; seulement, il néglige le fait que cette réflexion, présentée dans ces termes, n'en est pas moins anthropologique, quand bien même elle pose la question qui détourne l'enquête et la mène vers la transcendance transcendante, Dieu ou les Formes dans ses exemples. Si l'on se tourne maintenant vers ce qu'il appelle la position anthropologique, on verra que, dès l'instant où elle ravale la dimension d'un plan supra-spatial et accentue l'action de l'humain, elle est certes proche de la voie pragmatique. Pourtant, cette action humaine telle que l'envisage Tugendhat n'acquiert entièrement son sens que pour autant qu'elle vise une transcendance transcendante ou, comme il le dit, va vers « quelque chose qui transcende ce monde ». Si bien qu'elle ne conçoit pas une formation et une transformation de l'humain par lui-même et pour lui-même. Pour le résumer d'une phrase, l'approche de Tugendhat pâtit de deux défauts : d'une part, il croit que la métaphysique à laquelle il se réfère n'est pas anthropologique, alors qu'en réalité elle est le nom du faux chemin pour l'enquête sur l'humain ; d'autre part, en liant à une transcendance supra-spatiale l'action humaine qui consiste à transcender, il fait de cette action une fonction tantôt du plan des Essences (ou des Idées ou des Formes), tantôt du plan de Dieu. Sur le premier point, Tugendhat souhaite se débarrasser de la métaphysique sans en avoir fait la critique conséquente ; sur le second, il ne voit pas que l'action humaine consiste avant tout à *se transcender dans l'immanence*, et non à transcender vers la transcendance. Peut-être pourrait-on dire que l'action humaine qui se dirige vers la transcendance transcendante est encore un moyen par lequel les humains s'évertuent à se transformer, à devenir autres que ce qu'ils sont, en croyant que, par là, ils quittent le plan de l'immanence et accèdent à celui des Dieux et des Formes. Soulignons-le au passage, il est évident que le rapport aux Divinités et aux Formes a été, au cours des âges, un point d'appui pour la transformation de soi, individuelle et collective, comme d'ailleurs Foucault l'a constamment rappelé pendant les dernières années de sa vie, au moins depuis l'étude de la pastorale chrétienne et des contre-conduites qu'elle suscite, dans son cours de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, jusqu'à

sa lecture de Platon, de l'être de l'amour et de l'amour de la vérité, dans les dernières pages de *L'Usage des plaisirs*, de 1984. Mais pour revenir à Tugendhat, l'anthropologie pour laquelle il plaide est encore trop dépendante d'une transcendance surnaturelle, vers laquelle va l'action humaine qui l'intéresse dans son analyse. Par comparaison avec cette anthropologie de la transcendance surnaturelle, la question pragmatique est la seule capable d'orienter la recherche vers la transcendance immanente, ce mot désignant donc le mouvement par lequel l'humain ne transcende pas le plan naturel et spatial qui est le sien, mais chacun de ses états présents. C'est pourquoi il serait plus rigoureux de dire que l'activité des humains à laquelle Nietzsche (avec le surhumain) et Foucault (avec la récusation du « *was ist der Mensch ?* ») s'intéressent, consiste non pas à *transcender*, mais à *se transcender*, à aller vers la transcendance humaine de l'humain. La distinction entre les voies de l'être et de l'action, et la mise à l'écart de la première au profit de la seconde, s'inscrit dans ce lignage.

Nous saisissons ainsi, de mieux en mieux, le sens de la dernière phrase de l'*Introduction*, et une référence finale à Tugendhat concourt encore à ce but. Lorsqu'il se prononce pour l'anthropologie au détriment de la métaphysique, nous le traduisons ainsi : il faut repenser l'humain en dehors de l'agencement métaphysique, c'est-à-dire en s'affranchissant de cette grille qui l'essentialise et donc l'arrête, grille qu'il est nécessaire de briser si l'on veut replacer l'humain dans l'élément de son activité formatrice de soi et transformatrice de soi. À cette fin, nous trouvons un ressort dans l'ouvrage qui se passe d'anthropologie métaphysique, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, qui, en installant son enquête sur la voie de l'action, fournit une alternative au « *was ist der Mensch ?* ». Cela ne signifie aucunement que les réponses apportées par ce livre à la question que lui-même présente comme directrice, soient satisfaisantes. Sans doute l'ont-elles été « pour un temps » (le leur), vu le succès obtenu par les cours d'anthropologie pendant les années d'enseignement de Kant et, immédiatement après, par l'ouvrage de 1798 qui en est issu. Mais le fait qu'elles ont, en partie du moins, perdu de leur actualité, ne change rien à la pertinence de la question qui les sous-tend.

L'humain n'est à son état présent que ce qu'il est devenu

Nous avons écrit au début que, en ayant recours au surhumain, Foucault dénonce la vanité du « *was ist der Mensch ?* ». Il est désormais évident que cela n'en dit pas assez. En fait, la formule foucauldienne nous rappelle que, en philosophie, une question vaine n'est pas seulement une question superflue, elle est aussi une question insidieuse, qui, en mettant au centre de

l'attention ce qui n'est pas l'essentiel, donne à la recherche une mauvaise finalité. Pour ce motif, il est secondaire que l'inquiétude philosophique au sujet de « ce qu'est l'homme » soit ancienne, et que, comme nous le rappellent R. Brandt, W. Stark et E. Tugendhat, elle soit déjà repérable chez Platon. Pour le traitement de notre problème, l'essentiel est qu'elle réapparaisse, à un moment précis de l'histoire (entre la fin des Lumières et le début de la Modernité, chez le Kant post-critique) et à l'intérieur de l'agencement métaphysique (lui-même né au sein des cours de métaphysique de 1790-1791 et qui se développe jusque dans l'Introduction de la *Logique*, de 1800), sous une forme déterminée, celle du « *was ist der Mensch ?* ». Sous cet angle, Foucault a raison d'écrire, dans *Les Mots et les choses*¹⁰, 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 pensée montre aisément la date récente ». C'est que, par l'« homme », nous entendons, avec Foucault, le *Mensch* dont il s'agit de savoir *ce qu'il est* en tant qu'il sait ce qu'il peut savoir, ce qu'il doit faire et ce qui lui est permis d'espérer. En effet, l'époque du *Théétète*, à laquelle font allusion aussi bien Brandt et Stark que Tugendhat, ne connaît pas cet agencement, et de ce point de vue, c'est Kant, et non Platon, qui fait de l'être humain le sommet et le but de tout un système théorique complexe.

De surcroît, le virage que fait subir Kant au problème anthropologique façonne une partie importante de la philosophie qui a suivi, comme le rappelle Foucault dans l'*Introduction*, à la suite de Cassirer, de Scheler, de Heidegger et d'autres. Certes, cette influence est notoire en ce qui concerne la tendance moderne à relancer la question métaphysique, mais elle l'est aussi sur la tendance à reprendre les préoccupations pragmatiques, qui ont connu une fortune prodigieuse, comme le montre, à titre d'exemple, le passage suivant de Simone de Beauvoir. Inspirée par *L'Être et le néant*, de Sartre, paru en 1943, elle écrit un an plus tard, dans *Pyrrhus et Cinéas*¹¹ que « l'être de l'homme n'est pas l'être figé des choses : l'homme a à être son être. » Dans cette idée, on assiste à un véritable prolongement et remaniement de l'interrogation sur ce que l'humain, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même. C'est une autre façon d'échapper à la question métaphysique, qui en insistant sur l'idée que l'humain n'est pas, rappelle une autre formule célèbre, de De Beauvoir aussi : « on ne naît pas femme, on le devient ».

Une preuve additionnelle de la destinée féconde de l'inquiétude pragmatique, distincte de celle apportée par De Beauvoir, vient de Foucault, qui fait place, surtout dans ses derniers

travaux, à l'action auto-transformatrice des sujets¹². Il est vrai que l'*Introduction* est un écrit intimement anti-humaniste et, dans cette perspective, opposé à l'existentialisme sartrien, tant il s'inspire de Nietzsche, puise chez Heidegger¹³ et s'inscrit, comme sa dernière phrase le résume de main de maître, dans l'école de la « fin de l'homme ». Il n'en reste pas moins que Foucault y relance aussi la possibilité d'une certaine anthropologie, tout en en fustigeant une autre, s'il est vrai, comme il l'écrit, qu'« il y aurait une fausse Anthropologie – et nous ne la connaissons que trop : c'est celle qui tenterait de décaler vers un commencement, vers un archaïsme de fait ou de droit, les structures de l'*a priori*. L'*Anthropologie* de Kant nous donne une autre leçon : répéter l'*a priori* de la *Critique* dans l'originnaire, c'est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle ». (IAK : 58). Or, si Kant entame une nouvelle époque anthropologique, cela est moins dû à la question « qu'est-ce que l'homme ? » en elle-même (puisque, comme on le voit, l'intérêt de saisir ce qu'est l'homme est ancien), qu'au cadre singulier à l'intérieur duquel il la pose, et qui est le premier pas dans l'endormissement de la pensée moderne, comme l'écrira Foucault dans *Les Mots et les choses*. Toutefois, il s'avère que l'*Introduction* met en évidence la réalité d'un autre kantisme, qui ne cherche plus l'être de l'humain, ou ce que l'homme *est*, mais se penche sur le faire de l'humain sur lui-même, « en tant qu'être de libre activité ».

Cette préoccupation est tout à fait compatible avec la prise en compte de l'effort humain pour surmonter les différents états de son histoire, effort qui sous-tend le mouvement millénaire de domestication qui nous a menés jusqu'au point auquel nous nous trouvons aujourd'hui, et a fait de nous des êtres de maison (*domus*), de famille, de ville, d'État, de culture et de civilisation ; en somme, qui a fait de nous ce que nous sommes. Or, il est important de voir que c'est l'humain qui se domestique lui-même, se cultive, etc., dans un « pli de la force sur elle-même », qui est une puissance immanente par laquelle, sans cesse, il se transcende. L'humain porte en lui une marque d'inachèvement, d'ouverture constante, ou encore d'incomplétude irréductible et de souplesse, qui est la raison pour laquelle il est préférable de parler de « l'être humain » plutôt que de « l'homme », tant ce dernier mot est devenu historiquement chargé et figé.

Il est vrai que la tendance immanente à toujours chercher sa forme sans jamais l'atteindre définitivement (et, bien plus, sans nécessairement la connaître d'avance), peut conduire aux pires tragédies, comme le prouve ce que certains ont imposé à d'autres au nom de l'amélioration du genre humain par les pratiques eugénistes ou tout simplement la disciplinarisation

en vue de « l'homme nouveau ». Mais cela ne change rien au fait que l'action des êtres humains sur eux-mêmes apparaît aussi sous la forme de la prise en main de leur constitution et de leur destinée, y compris lorsque ce devenir n'obéit ni à une vocation qui le guide (une *Bestimmung*, dirait Kant), ni à une intention de devenir *ceci* plutôt que *cela*. C'est alors que, pour libérer l'humain de la recherche de son essence, le surhumain le remet en mouvement : il remet en mouvement et l'humain et la pensée qui pense l'humain. Si bien que la transcendance immanente du surhumain apparaît comme double : surhumaine, est non seulement *la condition* de l'humain qui s'est compris comme étant toujours en devenir, mais encore *la réflexion* qui se place à l'horizon de la transcendance de l'humain par lui-même. En d'autres termes, la pensée qui ne s'exerce plus qu'à partir de cette condition est, elle aussi, surhumaine.

On peut exprimer cette idée autrement, en disant ceci : le paradigme surhumain vient opposer à l'anthropologie philosophique, qui soumet la réflexion sur l'humain à l'idée supposée d'une essence transcendante au devenir de l'humain, une philosophie anthropologique, forme d'exercice de la pensée qui ne se laisse pas arrêter par la supposition que son objet aurait une essence, mais qui, au contraire, plonge elle-même, et le replonge, dans l'élément du devenir. Les deux paradigmes ne sont pas accordables : entre la question anthropologique pragmatique et l'interrogation anthropologique métaphysique, il faut choisir.

NOTES

1. S. Grapotte, M. Lequan et M. Ruffing (org.), *Kant et les sciences*, Paris, Vrin, 2011, p. 331-340.
2. R. Brandt et W. Stark, « Einleitung », dans Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak. XXV/1, 1997, p. LI.
3. De Reinhard Brandt voir notamment *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hambourg, Felix Meiner, 1999 ; et « The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being », dans Brian Jacobs et Patrick Kain (org.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 85-104.
4. Voir, sur ce point, le commentaire de Max Heinze, « Logik », dans Kant, *Logik*, p. 504.

5. Voir « Pöhlitz, Vorrede zu Kants Vorlesungen über Metaphysik », reprise dans Kant, Ak. XXVIII, 2, 2, p. 1511-1512 ; cela correspond aux p. IV-V de l'original Pöhlitz, dont on peut trouver une reproduction tardive à Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
6. Sur tout ce problème d'établissement des textes, voir G. Lehmann, « Einleitung », dans Kant, Ak. XXVIII, 2, 2, surtout p. 1340-1347. Je remercie chaleureusement Claude Piché d'avoir attiré mon attention sur ce point, dont on verra bientôt pourquoi il est crucial.
7. Je donne des précisions à ce sujet dans mon article « Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie », *Kant-Studien*, vol. 103, 2012, n° 3.
8. La stratégie de Foucault dans l'*Introduction* est différente. Il tente d'accorder les deux anthropologies, qu'il insère dans une sorte de développement téléologique menant des préoccupations pré-critiques aux dernières notes de Kant concernant l'humain, réunies dans l'*Opus postumum*. Mais, alors, il ne peut que considérer l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* comme « le moment transitoire mais nécessaire de la répétition » de la Critique (IAK : 66), ou encore « ce en quoi s'annonçait le passage » de la Critique à la Logique et l'*Opus postumum* (IAK : 76). Par là, le sens proprement pragmatique de l'anthropologie reste obscurci.
9. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, 3, Francfort-sur-le-Main, Insel, 1976, p. 14.
10. Paris, Gallimard, 1966, p. 398.
11. Paris, Gallimard, 1974 [1^e éd., 1944], p. 300.
12. J'ai traité de quelques différences entre Sartre et Foucault au sujet du travail sur soi dans mon article « L'émancipation, de Kant à Deleuze : devenir majeur, devenir mineur », *Les Temps modernes*, n° 665, oct. 2011, p. 145-164.
13. Voir sur ce point Jorge Dávila et Frédéric Gros, *Michel Foucault, lector de Kant*, Mérida, Venezuela, Universidad de Los Andes, 1998, accessible sur internet, <http://www.plusformacion.com/Recursos/r/Michel-Foucault-lector-Kant>