

UM EPISÓDIO DO DEBATE CONTEMPORÂNEO AO REDOR DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A Contemporaneous Debate Episode About the Philosophical Anthropology

Un Episode du Debat Contemporain Autour de l'Anthropologie Philosophique

ROBERTO NIGRO

Abstract: In the beginning of the 20th century, the discussion of the anthropological theme across the field of French philosophical debate. It also implies a redefinition of philosophy and politics at different levels. This is about the second episode of great anthropological questioning that took place in the 20th century, since the first had to do with the great German philosophical works which draws on the writings of Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, and Ernst Cassirer, among others. In the early 1960, the issues of the debate are of a different order. What is at the heart of this reflection is both a radical discussion issue of anthropology as an attempt to define the role and status of criticism in contemporary thought. Foucault makes the anthropological critique the point of departure, at the same time, in his review of the role and function of the Humanities on the device knowledge-power of modern and contemporary societies and the whole philosophical trajectory in which he will involve his searches during the duration of his life. He tries to understand what the meaning of the field of empirical knowledge that comes to emerge at this time with the claim to be a science, anthropology. Anthropology ends up wanting to resume human experience and philosophy in a move where the man gives his truth as the soul of truth. It is at this movement that Nietzsche put an end, when he showed that the death of God accompanies the death of man; that death of God is the end of metaphysics, and the place left free isn't absolutely the man who takes. The critique of the anthropological question is the starting point of an analysis with larger theme the problem of subject's deconstruction and reconstruction, namely, the deconstruction of the subject as a cause (principle, origin) and reconstruction of subjectivity as effect.

Key-words : Anthropology. Critical. Empiricism. Man. Finitude. Subjectivity.

Résumé: Au début des années 1960 la mise en discussion du thème anthropologique traverse le champ du débat philosophique français. Elle implique aussi une redéfinition de la philosophie et du politique à différents niveaux. Il s'agit du deuxième épisode du grand questionnement anthropologique qui a eu lieu dans la philosophie du 20^e siècle ; le premier ayant affaire à la grande entreprise philosophique allemande qui se dessine dans les œuvres de Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, et Ernst Cassirer, entre autres. Au début des années 1960 les enjeux du débat sont d'une autre nature. Ce qui est au centre de cette réflexion est aussi bien une mise en discussion radicale de la question de l'anthropologie qu'une tentative de redéfinir la fonction et le statut de la critique dans la réflexion contemporaine. Foucault fait de la critique de l'anthropologie le point de départ à la fois de sa critique du rôle et de la fonction des sciences humaines dans le dispositif du savoir/pouvoir des sociétés modernes et contemporaines, et de toute la trajectoire philosophique dans laquelle il va impliquer ses recherches sa vie durant. Il essaie de comprendre quelle est la signification de ce champ de la connaissance empirique qui vient d'émerger à cette époque avec la prétention de constituer une science, l'anthropologie. L'anthropologie finit par vouloir relier l'expérience de l'homme et la philosophie dans un mouvement où l'homme donne sa vérité comme âme de la vérité. C'est à ce mouvement que Nietzsche a mis un terme lorsqu'il a montré que la mort de Dieu s'accompagne de la mort de l'homme; que la mort de Dieu est la fin de la métaphysique, et la place restée vide ce n'est absolument pas l'homme qui la prend. La critique de la question anthropologique est le point de départ d'une analyse ayant pour thème majeur le problème de la déconstruction et de la reconstruction du sujet, à savoir de la déconstruction du sujet comme arché (cause, principe, origine) et

de la reconstruction de la subjectivité comme effet.

Mots-clés : Anthropologie. Critique. Empirisme. Homem. Finitude. Subjectivité;

Resumo: No início dos anos 1960, a discussão do tema antropológico atravessa o campo do debate filosófico francês. Ela implica também em uma redefinição da filosofia e da política em diferentes níveis. Trata-se do segundo episódio do grande questionamento antropológico que teve lugar no século XX, uma vez que o primeiro teve a ver com a grande empreitada filosófica alemã que se desenha nas obras de Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, e Ernst Cassirer, entre outros. No início dos anos 1960, as questões do debate são de uma outra ordem. O que está no centro desta reflexão é tanto uma discussão radical da questão da antropologia como de uma tentativa de definir a função e o estatuto da crítica na reflexão contemporânea. Foucault faz da crítica da antropologia o ponto de partida, ao mesmo tempo, de sua crítica do papel e da função das ciências humanas no dispositivo do saber/poder das sociedades modernas e contemporâneas e de toda a trajetória filosófica na qual ele vai envolver suas pesquisas durante na duração de sua vida. Ele tenta compreender qual a significação do campo do conhecimento empírico que vem de emergir nesta época com a pretensão de constituir uma ciência, a antropologia. A antropologia termina por querer reatar a experiência do homem e a filosofia em um movimento onde o homem dá sua verdade como alma da verdade. É a este movimento que Nietzsche colocou um fim, quando mostrou que a morte de Deus se acompanha da morte do homem; que a morte de Deus é o fim da metafísica, e o lugar deixado livre não é absolutamente o homem que o toma. A crítica da questão antropológica é o ponto de partida de uma análise tendo por tema maior o problema da desconstrução e da reconstrução do sujeito, a saber, da desconstrução do sujeito como causa (princípio, origem) e da reconstrução da subjetividade como efeito.

Palavras-chave : Antropologia. Crítica. Empirismo. Homem. Finitude. Subjetividade;

Pour étudier la question mentionnée dans le titre de cet exposé, j'aimerais revenir à l'interprétation que Foucault donne de l'anthropologie de Kant au début des années 1960. En 1964, Foucault avait publié chez l'éditeur Vrin sa traduction de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* accompagnée d'une *Notice historique*. Une courte note en bas de page indiquait qu'il envisageait consacrer un ouvrage ultérieur aux rapports entre la pensée critique et la réflexion anthropologique : « Les rapports de la pensée critique et de la réflexion anthropologique seront étudiés dans un ouvrage ultérieur », écrivait-il.¹

Foucault avait entamé le travail de traduction de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* en vue de la préparation du doctorat ès lettres, en 1960, lors de son séjour à Hambourg². Ce travail de traduction avait été accompagné également de la rédaction d'une introduction qui était censée donner la *genèse et la structure de l'Anthropologie de Kant*³.

¹ M. Foucault, 'Notice historique,' in Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Paris : Vrin, 1964, 1994², p. 10 note. Pour Daniel Défert, Foucault était en train d'annoncer ici la parution de *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, (Paris : Gallimard, 1966). Cf. Daniel Défert, *Chronologie*, in Michel Foucault, *Dits et Écrits (1954-1988)*, voll. I-IV, sous la direction de D. Défert et F. Ewald en collaboration avec J. Lagrange, Paris : Gallimard, 1994, vol. 1-4, ibidem, vol.1, p. 26.

² David Macey, *The lives of Michel Foucault*, London : Hutchinson, 1993, p. 88-89.

³ D. Défert, *Chronologie*, op. cit., p. 23.

Ainsi le 20 mai 1961, Foucault présente en vue du doctorat ses deux thèses en Sorbonne⁴: "*Kant, Anthropologie*. Introduction, traduction et notes rapportées par Jean Hyppolite"; *Folie et Dérraison. Histoire de la folie à l'âge classique* : thèse principale rapportée par Georges Canguilhem et Daniel Lagache⁵.

Foucault avait choisi Hyppolite comme rapporteur pour sa thèse sur Kant. Il avait donc choisi celui qui fut son initiateur à la philosophie, si ce mot a un sens. Traducteur en France de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, Hyppolite est l'une des figures de proue du triomphe de l'hégélianisme en France dans les années qui suivent la guerre. Pendant quelques mois, en 1945-1946, Foucault suivit son enseignement en tant qu'élève de la classe khâgne au lycée Henri-IV de Paris, où Hyppolite enseignait⁶. Nommé par la suite à la Sorbonne et à l'École Normale supérieure, Foucault croisera à nouveau son chemin : en 1949, Hyppolite dirige, à la Sorbonne, le diplôme d'études supérieures de philosophie, que Foucault rédige sur Hegel. Quelques années plus tard, Foucault le retrouve dans le cadre de l'École Normale, à l'époque de son doctorat, avant de lui succéder au Collège de France, peu après sa mort survenue en 1968. Dans un hommage rendu à l'École Normale Supérieure en janvier 1969, Foucault écrit : « Ceux qui étaient en khâgne au lendemain de la guerre se souviennent des cours de M. Hyppolite sur la *Phénoménologie de l'esprit* : dans cette voix qui ne cessait de se reprendre comme si elle méditait à l'intérieur de son propre mouvement, nous ne percevions pas seulement la voix d'un professeur; nous entendions quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être encore la voix de la philosophie elle-même »⁷.

Dès la soutenance de 1961, Hyppolite dut être bien conscient de la trajectoire dans laquelle Foucault engageait sa pensée et qui l'aurait bien éloigné de la philosophie de Hegel. Dans le rapport officiel qui donne le compte rendu de la soutenance, Henri Gouhier, président du jury, annote ces mots au sujet des évaluations concernant la thèse complémentaire : « traduction exacte mais un peu rapide, pas "raffinée" du texte de Kant, idées séduisantes mais rapidement élaborées à partir de quelques faits seulement : M. Foucault est plus philosophe qu'exégète ou historien. Les deux juges de la thèse complémentaire feront ressortir en elle la

⁴ Le travail sur Kant (traduction et introduction) étant sa thèse complémentaire ou secondaire. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion/Champs, 1991, p. 124.

⁵ Ibidem, pp. 125-140.

⁶ Ibidem, p. 34-40.

⁷ Voir, *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., p. 779. Voir aussi M. Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971, p. 74-82, où Foucault affirme : « Je pense que ma dette, pour une très large part, va à Jean Hyppolite. Je sais bien que son œuvre est placée, aux yeux de beaucoup, sous le règne de Hegel, et que toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel. [...] Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui » (ibid., p. 74).

juxtaposition de deux ouvrages : 1) une introduction historique qui est l'esquisse d'un livre sur l'anthropologie, plus inspirée par Nietzsche que par Kant, remarque J. Hyppolite. 2) La traduction du texte de Kant, qui, réduite au rôle de prétexte, devrait être révisée. M. de Gandillac conseille au candidat, pour la publication, de séparer ces deux morceaux en donnant toute son étendue au livre esquissé sous le nom d'introduction et en offrant, ailleurs, une édition vraiment critique du texte de Kant »⁸. En décembre 1964, l'*Anthropologie* de Kant, traduite par Foucault, paraît chez l'éditeur Vrin⁹. Mais des 128 pages dactylographiées, qui constituait l'introduction au texte, Foucault ne publie que six pages sous forme de *Notice historique*. De son vivant, il ne publiera jamais le texte de son commentaire à l'*Anthropologie* de Kant. Et pourtant, ce texte¹⁰ est un moment décisif non seulement pour comprendre la trajectoire dans laquelle Foucault engage ses réflexions toute sa vie durant, mais aussi pour démêler le sens du débat contemporain autour de l'anthropologie philosophique.

Nul n'empêche de voir dans cette introduction à l'*Anthropologie* de Kant le lieu de gestation d'un rapport de Foucault à Kant, qui se serait déployé tout au long de l'activité intellectuelle de Foucault¹¹. Mais il ne faut pas non plus trop céder à la tentation de voir dans cette introduction le *réellement primitif* de la pensée foucauldienne, le point initial à partir duquel ses problématiques majeures se seraient constituées et auraient ainsi trouvées la trajectoire sûre de leur manifestation. Pour être l'origine de nombre de questionnements foucauldien, ce commentaire n'en est pas moins exposé aux risques de la dispersion qui veille sur la trame temporelle.

Sans doute Foucault n'a pas cessé, sa vie durant, de poser à Kant des questions venant d'autres lieux et de poser à d'autres interlocuteurs des questions venant de Kant¹². C'est dans

⁸ Rapport de soutenance cité dans Didier Eribon, *Michel Foucault*, op. cit. p. 138.

⁹ De l'*Anthropologie* de Kant en français il existait une autre version donnée par Joseph Tissot, Paris, éd. de Ladrangé, 1863; cf. la notice bibliographique dans Alexandra Makowiak, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique. De la faculté d'imaginer*, ellipses, Paris, 1999.

¹⁰ Publié, enfin, en 2008 par l'éditeur Vrin. Voir Emmanuel Kant/Michel Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique/ Introduction à l'Anthropologie*.

¹¹ Maria Paola Fimiani, par exemple, offre une analyse du texte d'Introduction à l'Anthropologie, dans laquelle elle décèle certains thèmes majeurs qui ont hanté la réflexion foucauldienne successive. Voir Id., *Foucault et Kant. Critique clinique Éthique*, Paris : L'Harmattan, 1998, pp. 95-115. Le même effort caractérise aussi la lecture de Riccardo R. Terra, *Foucault lecteur de Kant : de l'Anthropologie à l'ontologie du présent*, dans *L'année 1798. Kant sur l'Anthropologie*, edited by Jean Ferrari - Paris, Vrin, 1997, pp. 159-171, pour qui il ne fait pas de doute que le texte de Foucault soit d'inspiration nietzschéenne.

¹² Parmi les textes de Foucault qui prennent à objet l'œuvre de Kant de manière plus directe, il faut citer les deux textes publiés dans le vol. 4 des *Dits et écrits* et ayant pour titre respectivement : *Qu'est-ce que les Lumières ?* et *Qu'est-ce que les Lumières ? (What is Enlightenment ?)*. La plupart du débat contemporain sur le rapport Foucault/Kant tourne autour de l'analyse de ces derniers textes et de la place que Foucault fait à Kant à l'intérieure de la trajectoire d'une pensée critique qui prend la forme d'une ontologie de l'actualité. Voir sur ces parcours cf. Franz Fischbach, *Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel*, dans *Lectures de Foucault. Foucault et la philosophie*, vol. 2 – Textes réunis par Emmanuel Da Silva, ENS éditions, Lyon 2003 pp. 115-134, qui s'interroge sur la lecture foucauldienne de l'*Aufklärung* et sur la rupture que la

ce réseau de variations que ses rapports à Kant ont pu s'esquisser. Mais n'espérons pas de pouvoir les saisir dans un mouvement qui substituerait à l'analyse du champ d'expérience dans lequel ils prennent leur ampleur un rapport fondamental à l'œuvre de Kant comme s'il était question de définir une relation à un objet immuable, par rapport auquel Foucault n'aurait tenté que de se positionner successivement¹³.

Sans doute les enjeux d'une confrontation entre l'œuvre de Foucault et celle de Kant peuvent être nombreux *aujourd'hui*¹⁴. Cependant, dans les pages qui suivent, je limiterai ma tâche à la seule tentative de comprendre le contexte et les enjeux qui ont pu animer son approche et sa confrontation avec le texte de l'*Anthropologie*¹⁵.

philosophie de Kant représente, aux yeux de Foucault, lorsqu'elle établit un lien conscient entre philosophie, attitude critique et temps présent. Voir C. Norris, *What is Enlightenment? : Kant and Foucault*, in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, 1994, Cambridge University Press, p. 159-196, où le rapport à Kant est analysé à partir des ces textes plus tardifs. Voir Jürgen Habermas, *Taking Aim at the Heart of the Present?*, in *Michel Foucault. Critical Assessments* – ed. by Barry Smart, Routledge, London, New York, 1995, vol. VII, p. 287-290; Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über "Was ist Aufklärung?"*, in *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* edited by Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 1990, pp. 55-69.

¹³ Certes, au delà des références directes ou indirectes à Kant, on peut dire qu'une problématique kantienne s'esquisse dans l'œuvre de Foucault. Dans une notice consacrée à son œuvre et rédigée par lui-même au début des années 80 pour le *Dictionnaire des philosophes*, Foucault n'hésite pas d'inscrire son œuvre dans la tradition critique qui est celle de Kant. (Voir, M. Foucault, *Foucault*, dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. IV, p. 631-636). Deleuze fait remarquer que s'il y a un néo-kantisme propre à Foucault, il y a pourtant des différences essentielles avec Kant (Gilles Deleuze, *Foucault*, Éd. de Minuit, Paris, 1986, p. 67) qui tiennent à la différente conception des conditions de possibilité, qui sont celles de l'expérience réelle pour Foucault, et non celle de toute expérience possible, comme pour Kant.

¹⁴ Voir Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Philo, Berlin, Wien, 2004: l'auteur consacre une longue étude à l'analyse du rapport qui lie l'œuvre de Foucault à Kant et consacre aussi le premier chapitre à l'analyse de l'introduction à l'*Anthropologie*.

¹⁵ A ma connaissance, ils ne sont pas nombreux les textes consacrés à l'analyse de ce petit ouvrage foucauldien. Mis à part ceux que je viens de citer, on peut aussi voir Ute Frietsch, *Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants*, in *Kants Anthropologie*, - sous la direction de Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Gunter Gebauer – Akademie Verlag, Berlin 2002, p. 11-37 et dans le même recueil les quelques précieuses indications donnée par Ludger Schwarte sur la force productive de l'imagination à partir d'une analyse qui tient au niveau de la dimension pragmatique et populaire de l'*Anthropologie* kantienne, mise en évidence par le commentaire de Foucault (Voir Id., *Äusserer Sinn – produktive Einbildungskraft in Kants Anthropologie*, p. 96-115). Voir aussi S. Watson, *Kant and Foucault on the Ends of Man*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 47^e année n° 1, mars 1985, p. 71-102. Mais sans doute le commentaire portant directement sur le texte de Foucault plus riche en implications et plus systématique est celui de Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble, 1998. Cf. en particulier les pages 31-65. Han interprète l'analyse de Foucault comme une tentative de « donner une nouvelle version du transcendantal [...] en dénonçant l'impossibilité de la "solution phénoménologique" [...] pour chercher un transcendantal sans sujet» (ibidem, p. 14-15). Ainsi le problème de Foucault serait celui de « donner de la question des conditions de possibilité de la connaissance une transposition non anthropologique » (p. 63). (Sur ce point cf. aussi les remarques critiques de Carine Mercier, *Michel Foucault et la constitution de l'homme moderne*, Thèse de doctorat dirigée par M. Francis Wolff, Paris X-Nanterre, avril 2007, p. 66). En outre, Han souligne que la lecture de l'Introduction de Foucault peut s'avérer capitale parce qu'elle peut clarifier la pertinence de certaines thèses avancées dans les derniers chapitres des *Mots et les Choses* « qui se réfèrent au thème transcendantal d'une manière globale et, semble-t-il, assez indécise» (Han, op. cit., p. 35). Voir aussi Id., *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, dans *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, sous la directions de Alan Milchman and Alan Rosenberg, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2003, pp. 127- 162.

Toutefois, cette référence au commentaire foucauldien de *l'Anthropologie* de Kant acquiert ici une signification d'autant plus importante car elle définit un moment important de l'histoire intellectuelle du XXe siècle. Le débat autour de l'anthropologie peut être considéré comme un épisode important de notre histoire intellectuelle ; un épisode caractérisé par l'émergence de nouvelles problématiques et par des nouveaux questionnements. Il s'agit d'une conjoncture intellectuelle qui voit la parution simultanée des certains ouvrages qui marqueront à jamais notre époque : les œuvres de Lacan, de Lévi-Strauss, de Derrida, de Deleuze, de Canguilhem, de Barthes, de Robbe-Grillet, de Benveniste, d'Althusser, pour ne citer que quelques auteurs parmi d'autres, en sont les témoignages majeurs.¹⁶ Les débats autour des sciences humaines et des humanismes théoriques constituent, par ailleurs, le cadre dans lequel ces discussions s'inscrivent. Tout le contexte dans lequel s'inscrit alors la lecture foucauldienne de *l'Anthropologie* semble contribuer à définir un moment singulier du débat philosophique plus récent.

Cet épisode du débat sur l'anthropologie, qui émerge pendant les années 1960, n'est pas un cas isolé dans l'histoire intellectuelle du XXe siècle. En effet, il fait suite à un autre grand moment de discussion sur le même thème qui avait caractérisé l'histoire intellectuelle allemande à partir des années 1920. Je songe ici aux œuvres de Max Scheler, d'Arnold Gehlen, de Helmuth Plessner, d'Ernst Cassirer pour ne mentionner, encore une fois, que certains des auteurs qui furent impliqués dans ces discussions¹⁷.

¹⁶ Sans oublier que des ouvrages qui durent peser de tout leur poids dans le débat de l'époque, parurent aussi dans les mêmes années : du *Nietzsche* de Heidegger, aux *Signes* de Merleau-Ponty, à *Critique de la raison dialectique* de Sartre, aux *Newtonian Studies* de Koyré, à *Mythe et pensée chez les Grecs* de Vernant. Cf. P. Macherey, *Foucault/Roussel/Foucault*, dans M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1992, pp. III-VI et E. Balibar, *Avant Propos*, dans L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996, p. III-IV.

¹⁷ Les œuvres de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, et de Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, avaient paru toutes deux en 1928. Sans vouloir réduire ces expériences à un courant homogène, mais afin d'en donner, en même temps, une esquisse qui en justifie l'ampleur, je songe ici aussi à l'œuvre de Arnold Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940) et d'Ernst Cassirer. Ce dernier avait donné pendant son exil suédois et puis à l'Université de Yale des conférences sur l'anthropologie philosophique en 1939-40 et 1944-45 qui vont constituer une première version de son *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Meiner, Hamburg 2006), paru à New Haven en 1944. (Ces conférences et notes furent publiées pour la première fois à la fin de 2005. Voir aussi *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, Meiner, Hamburg, 2005). La tentative de Cassirer est d'autant plus importante qu'elle débouche sur une analyse de la culture comme la disposition humaine par excellence. Ainsi, l'anthropologie doit rendre possible une philosophie de la culture. Cf. sur ce parcours Guillaume le Blanc, *Les créations corporelles. Une lecture de Merleau-Ponty*, dans "Methodos", 4 (2004) : *Penser le corps*. Cf. aussi Id., *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2002 pour l'analyse de l'idée d'une anthropologie biologique à reconstituer dans la philosophie des normes de Georges Canguilhem. Ces dernières pistes de recherche mériteraient d'être approfondies davantage pour aller aussi au-delà de l'épisode spécifique de l'introduction foucauldienne à Kant ; et saisir en même temps certaines démarches dans lesquelles Foucault a engagé sa recherche par la suite. Cf. l'important article que Foucault consacre, en 1966, à la *Philosophie des Lumières* de Cassirer: *Une histoire muette*, dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 545-549, où l'importance de l'œuvre de Cassirer est mise en évidence sur le fond du rapport que la pensée moderne entretient avec l'énigme kantienne.

Ceci étant dit, il faut remarquer aussi que le débat autour de l'anthropologie philosophique, dans l'histoire plus générale de la philosophie, ne date pas non plus d'une époque très révolue : en effet, il remonte à la fin du 18^e siècle. Parmi les auteurs qui ont compté le plus dans le dessin de cette histoire il y a sans doute Kant, qui avait publié son *Anthropologie du point de vue pragmatique* en 1798 ; en Allemagne, dans la trajectoire de l'idéalisme et de sa réfutation nous trouvons aussi Wilhelm Von Humboldt et Ludwig Feuerbach. Les œuvres de ces auteurs toutefois esquissent une trajectoire, dans laquelle la question de l'anthropologie s'entrelace avec d'autres problématisations, qui gravitent toutes autour de la question du sujet. En effet, dans la tradition de l'idéalisme allemand depuis Kant, le sujet a été conçu tout d'abord comme une conscience universelle à la fois placée au-delà ou au-dessus de tout individu particulier (d'où la possibilité de l'identifier avec la Raison ou l'Humanité) et présent, en même temps, dans chaque individu : c'est exactement ce que Foucault nomme et dénonce dans les *Mots et les Choses* comme doublet empirico-transcendantale, comme nous le verrons. Or, il se trouve que de cette critique du doublet empirico-transcendantale, Foucault nous donne une critique précise et détaillée bien avant *Les mots et les choses*, et précisément dans le texte de son introduction à *l'Anthropologie de Kant*, que nous prenons à objet de notre analyse dans ces quelques pages.

Dans son commentaire à *l'Anthropologie*, Foucault inscrit le questionnement anthropologique dans le champ de force de la trajectoire de la philosophie contemporaine. C'est elle le *Kampfplatz* à l'intérieur duquel il mène son combat: au cœur des préoccupations majeures de la pensée contemporaine il essaie d'exercer une *vraie critique* contre les *illusions* et les *contresens* dans lesquels la pensée contemporaine s'est enfouie. Démêler les figures épaissies, hypostasiées et closes, dans lesquelles une certaine réflexion contemporaine a refermé la question anthropologique devient une tâche d'autant plus incontournable qu'elle débouche sur la possibilité même d'exercer une critique véritable des sciences humaines et d'en comprendre l'archéologie.

C'est à l'intérieur de cette démarche que le projet foucauldien d'un commentaire de *l'Anthropologie* prend son sens : il faut remonter toute la trajectoire de la philosophie postkantienne et aller directement au point où la prolifération des problématiques sur l'homme (point possible de naissance aussi des sciences humaines) semble se renouer, pour ressaisir de

Toutefois l'inflexion de la pensée allemande autour de la question anthropologique demeurerait incompréhensible sans le renvoi à l'œuvre de Wilhelm Dilthey et à l'influence qu'elle exerça. L'opposition qu'il établit, à la fin du dix-neuvième siècle, entre sciences de l'esprit et sciences de la nature est d'autant plus importante qu'elle pose la question de la spécificité des sciences humaines et de leur fondation. Son ouvrage *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) parût en France en 1942. Sur ces implications voir aussi Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, en particulier les chapitres 2, 7 et 8.

quels contresens et égarements ces pensées ont pu se nourrir. En même temps, ce n'est pas en refaisant le chemin inverse ou en refaisant l'histoire des erreurs, qu'on pourra sortir de l'incapacité où nous sommes d'exercer contre cette illusion anthropologique une vraie critique. Ce n'est pas de l'intérieur de cette même langue qu'on pourra dépasser ses limites et ses apories; le geste doublement meurtrier qui a mis un terme à l'absolu et à l'homme lui-même demeure d'autant plus radical qu'il dessine un nouveau chemin de la pensée et montre les voies qu'il ne faut plus emprunter. Peut-être réside là aussi une des clés pour comprendre les raisons pour lesquelles ce texte demeura inédit si longtemps¹⁸ : c'est que la trajectoire de la question kantienne dans le champ de la réflexion foucauldienne s'achève dans la recherche historique et généalogique qui la récuse et la désarme. Mais n'espérons pas d'indubitables réponses à des interrogations aussi univoques, dit le texte de Foucault à propos de Kant!

Pendant vingt-cinq ans Kant a doublé l'effort d'une réflexion transcendantale par une constante accumulation de connaissances empiriques sur l'homme. Pour Foucault, cette obstination est liée à la structure même du problème kantien : « comment penser, analyser, justifier et fonder la finitude, dans une réflexion qui ne passe pas par une ontologie de l'infini, et ne s'excuse pas sur une philosophie de l'absolu? »¹⁹. D'autre part : « Faut-il considérer la réflexion vers l'empiricité comme essentielle à toute réflexion qui veut s'acheminer de l'a priori vers le fondamental? »²⁰. Voilà se dessiner deux problèmes contre lesquels va se heurter la pensée contemporaine, bien que Kant ait mis en garde contre les risques qui s'annonçaient d'une confusion entre l'empirique et le transcendantal.

L'anthropologie, comme esquissée par Kant, en effet, n'est pas autre chose qu'un recueil empirique, une rhapsodie d'exemples. Mais le mouvement de la réflexion vient d'ailleurs et va ailleurs : il vient de la pensée critique et va vers la philosophie transcendantale. C'est là le point fondamental sur lequel va insister l'interprétation de Foucault. Foucault montre que l'anthropologie est, d'une part, soumise à la Critique et, d'autre part, est ce en quoi s'annonce le passage de la réflexion critique à la philosophie transcendantale. Cependant, si le caractère particulier de *l'Anthropologie* s'inscrit dans ce double mouvement, il ne s'épuise pas pour autant uniquement en lui, car l'Anthropologie s'ordonne aussi sur l'immense série de

¹⁸ Cela ne voulant pas dire qu'il restera lettre morte. La réflexion contenue dans ce texte va en effet constituer le sol des analyses reprises dans *Les Mots et les Choses*, en particulier dans les chapitres VII-IX.

¹⁹ Voir la fondamentale étude de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Fichte, Cohen, Heidegger, Paris, PUF, 1954; et aussi Id., *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.

²⁰ E. Kant/M. Foucault, *Anthropologie/Introduction*, op. cit. p. 68.

recherches anthropologiques qui se développent surtout en Allemagne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Or, la question se pose de savoir quelle est la signification de ce champ de la connaissance empirique qui vient d'émerger, à cette époque, avec la prétention de constituer une science, l'Anthropologie. Pour que le mouvement de la réflexion soit saisi plus clairement, concédons-nous quelques partitions générales : au début du XVIII^e siècle le projet initial d'une Anthropologie bute sur une série de difficultés scientifiques dans l'espace desquelles un décalage est un train de se creuser entre *physis* et *physique*. Dans l'unité de la nature (*physis*), la physique comme forme plus générale de la connaissance de la nature cesse de couvrir aussi le domaine du corps humain. Si Wolff avait pu ordonner une physiologie, comme science du corps, à une physique, pour Kant, au contraire, la physiologie ne pourra que regrouper un ensemble de connaissances empiriques de la nature. Mais l'essentiel des ce recouvrements notionnels réside dans le fait qu'ils montrent le creusement d'un décalage entre *physis* et *physique*, dont l'anthropologie va être la cause et l'effet. C'est l'anthropologie (dans la formulation de Wolff) qui va permettre que la physiologie acquière sa spécificité de science non réductible à pure Physique. Sans doute l'anthropologie tire son rôle du fait qu'une connaissance de l'homme se situe au point de croisement entre une métaphysique, qui a pour cible l'âme, et une médecine. Cependant, ce à quoi on assiste est un redoublement curieux : « l'anthropologie sera à la fois limite de la science de la *physis* et science de cette limite » ; elle sera réductrice et normative : *réductrice*, parce que la connaissance de l'homme suppose toujours l'horizon de la Nature; *normative*, dans le sens d'une science du normal par excellence, parce qu'elle sera la science d'un corps se développant selon un juste fonctionnement. C'est ainsi que l'anthropologie devient l'horizon auquel il faut rapporter toute connaissance de l'homme : tout domaine scientifique, impliquant une connaissance de l'homme pourra prendre place en elle. Toute science anthropologiquement fondée sera mesurée à l'homme, sera restituée à la vérité de l'homme. Ainsi, l'homme, en tant qu'être naturel, sera à la fois ce qui fonde et ce qui limite sa propre connaissance et l'anthropologie prendra l'allure d'une science normative qui prescrit par avance à chaque science qui met l'homme en cause, son cours, ses possibilité et ses limites.

Quelle sera, alors, la structure épistémologique de l'Anthropologie ? L'anthropologie ne se réfère ni à l'animal humain ni à la conscience de soi, mais elle s'équilibre autour de quelque chose qui est l'être naturel de l'homme, la loi de ses possibilités et la limite a priori de sa connaissance. Ainsi l'anthropologie n'est pas seulement science de l'homme mais science qui fonde et limite pour l'homme sa connaissance. C'est là qui se cache l'ambiguïté majeure de

cette connaissance de l'homme, car l'anthropologie est un mouvement qui objective l'homme au niveau de l'être naturel et dans le contenu de ses déterminations animales et, en même temps, elle est connaissance de la connaissance de l'homme, dans un mouvement qui interroge le sujet sur lui-même, sur ses limites, et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on prend de lui. C'est là que les enjeux de la question deviennent majeurs, car dans cette inflexion de l'anthropologie va se dessiner «sur la philosophie de notre époque toute l'ombre d'une philosophie classique désormais privée de Dieu ».

Sans doute Foucault n'est le seul à s'être engagé dans une réflexion de ce type pendant les années 1960. Les analyses que Louis Althusser consacre à l'œuvre de Feuerbach, à la question de la coupure épistémologique dans l'œuvre de Marx et au thème d'un antihumanisme théorique, s'entrelacent parfaitement avec la démarche foucauldienne. Et elles sont d'autant plus importantes car elles dessinent un chemin qui a dû peser de tout son poids sur le parcours de Foucault. Un réseau d'influences réciproques et d'analyses se recoupant les une avec les autres s'esquisse entre ces deux auteurs tout au long de leur vie intellectuelle. Dans son travail des années 1960, Althusser faisait remarquer que Feuerbach, tout en pensant résoudre les problèmes de l'idéalisme allemand *en dépassant Kant et en renversant Hegel*, n'avait fait rien d'autre, selon les mots aussi de Stirner, que remplacer Dieu par lui-même, en l'appelant Homme. Et Marx, lorsqu'il rompt avec toute anthropologie et tout humanisme *philosophiques*, montre également le caractère idéologique de ces entreprises.²¹ Ainsi, aux questions posées par Althusser ayant égard à l'œuvre de Marx, fait écho la problématisation foucauldienne autour de la finitude : peut-il y avoir une connaissance empirique de la finitude, semble demander Foucault ? Autrement dit, peut-il exister une connaissance de la finitude

²¹ Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996. Ce livre, paru en 1965, est un recueil de textes publiés par Althusser antérieurement, de 1960 à 1964. Cf. en particulier les parties consacrées à Feuerbach, au jeune Marx, à *Marxisme et Humanisme*. Voir aussi, Id., *La querelle de l'humanisme*, dans *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Stock Imec, Paris, 1997, pp. 449-551. Sur ce parcours cf. Etienne Balibar *L'objet d'Althusser*, dans *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, sous la direction de Sylvain Lazarus, PUF, « Pratiques Théoriques », Paris, 1993 non seulement pour la mise au point de la problématique althussérienne mais aussi pour une compréhension, entre autre, des enjeux de la question anthropologique dans le débat de la philosophie française à partir des années Soixante. Cf. aussi du même auteur, *Le structuralisme : une destitution du sujet?* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, janvier 2005. Mis à part le différend à propos de la question de la coupure épistémologique représentée par Marx (Voir M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 587 et *Les Mots et les choses*, op. cit. p. 274, où la référence est au marxisme), on peut, sans crainte de trop grandes erreurs, relever un jeu d'influences réciproques entre Foucault et Althusser toute leurs vies durant. Pour ces débuts de la pensée foucauldienne, encore faudrait-il remarquer l'influence d'Althusser au sein de l'École Normale, où Foucault, entre autre, avait donné, en 1953, un séminaire sur *l'Anthropologie* de Kant et sur Freud (cf. D. Défert, *Chronologie*, op. cit., p. 19) et en 1954-55 un cours sur *Problèmes de l'anthropologie* (Conférences École Normale 1954-1955. Transcrites par Jacques Lagrange, 66 ff {FCL2.A03-02}).

suffisamment libérée et fondée pour penser cette finitude en elle-même, c'est-à-dire dans la forme de la positivité ?²².

Il se fait jour ici une référence majeure. La question du rapport entre *critiques* et *anthropologie* dans la pensée kantienne est aussi au centre de l'interrogation heideggérienne en 1929, date de parution de son *Kant und das Problem der Metaphysik*. Cet ouvrage d'Heidegger avait paru en France en 1953. Consacré à la mémoire de Max Scheler, dont l'anthropologie demeure très problématique pour Heidegger, cet ouvrage est une pièce importante dans l'expérience allemande d'entre les guerres pour définir aussi une étape du questionnement anthropologique. Dès les premières pages l'analyse heideggérienne tourne autour du rapport entre la fondation de la métaphysique et le problème de la finitude. La quatrième question kantienne *Qu'est-ce que l'homme* pose le problème de la finitude humaine : c'est vers elle que les trois autres questions critiques se tournent. Ainsi, la fondation de la métaphysique est une interrogation sur l'homme, est anthropologie, dit Heidegger²³. Comment se fait-il que tout soit ramené à l'essence de l'homme ? La fondation métaphysique kantienne repose, pour Heidegger, sur la connexion nécessaire entre anthropologie et métaphysique. La métaphysique devrait ainsi se fonder sur une analytique de la finitude. Heidegger souligne que : « l'anthropologie présentée en fait par Kant est une anthropologie empirique et non une anthropologie satisfaisant aux exigences de la problématique transcendantale, c'est-à-dire une anthropologie pure »²⁴. Mais cela n'empêche de poursuivre la recherche de la définition transcendantale du *Dasein*, c'est-à-dire de la fondation de la métaphysique comme fondation ontologique à partir de la finitude humaine. Certes, Heidegger s'aperçoit qu'il s'agit là d'une tentative ambiguë et impossible²⁵. Mais pour que cette ambiguïté soit perçue dans toute l'étendue de sa signification il faut attendre l'heideggérien dépassement de la métaphysique.

²² Nous n'avons pas la possibilité d'insister davantage sur ces parcours qui nous amèneraient aussi ailleurs. Cf. Rita Casale, *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005, en particulier pp. 403-408; Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, pour le rapport Kant-Nietzsche dans le parcours heideggérien. Voir Béatrice Han, *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, op. cit. Dans cet article, Han insiste, d'une part, sur le fait que Foucault, dans son Introduction à *L'Anthropologie* de Kant (véritable pre-histoire des chapitres VII et IX des *Mots et les Choses*) montre : « the unfortunate consequences of the merging by the Anthropology of the two understandings of finitude (empirical and transcendental); d'autre part, l'analyse de Heidegger « converges on the same critique but from another starting point ». Et elle se demande : « Can Heidegger escape the problem of the recurrence of the empirical in the transcendental by his using of the notion of being in the world and from the shifting towards an ontological perspective? ». Sur le rapport Foucault /Heidegger, dans la problématique des *Mots et les choses*, voir aussi les remarques critiques de Gérard Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les choses*, dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

²³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 36.

²⁴ Ibidem, p. 262 - 263.

²⁵ Voir Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, Paris, 1972.

De son côté, Foucault insiste sur l'oubli de la leçon kantienne. Bien qu'il ne cite que des auteurs du XVIII^e siècle, il fait remarquer aussi que la liste pourrait être longue et aller au-delà de cette époque là: sans doute il songe à une trajectoire qui inclut ses contemporains jusqu'à Merleau-Ponty, dont l'ouvrage *La structure du comportement* avait paru en 1942. La pensée contemporaine aurait oublié, d'après Foucault, non seulement l'effort de Kant consistant à montrer la difficulté à situer l'anthropologie par rapport à l'ensemble critique ; mais elle aurait aussi oublié le fait que Kant montrait sans cesse que l'empiricité de l'anthropologie ne pouvait pas se fonder sur elle-même; que la finitude ne pouvait pas se réfléchir au niveau d'elle-même. L'anthropologie est soumise à la critique, repose sur des structures de l'a priori. La finitude ne se réfère pas à une ontologie de l'infini, mais elle est contrainte de se référer aux conditions a priori de la connaissance. C'est la critique, alors, qui fixe les conditions et détermine le domaine d'expérience auxquelles est soumise la connaissance anthropologique. La question de savoir " comment fonder la finitude dans une pensée qui ne passe pas par une ontologie de l'infini et ne s'excuse pas sur une philosophie de l'absolu" ne peut pas être réfléchi pour elle-même dans une pensée empirique. Ainsi, l'anthropologie prend un rôle marginal par rapport à l'entreprise kantienne. Elle dessine le bord extérieur de la critique. Mais elle est ce dont la critique doit se dégager pour qu'elle puisse prendre sa valeur. En se retournant contre l'anthropologie, la critique la fonde aussi. L'anthropologie pourra ainsi assumer un ordre rationnel dans la mesure où elle gravite autour de la critique. Son véritable sens apparaît dans la mesure où elle semble annoncer le passage de l'a priori au fondamental, de la pensée critique à la philosophie transcendantale. Il ne s'agissait pas alors uniquement d'ajuster l'articulation entre un savoir empiriquement fondé et les formes a priori de la connaissance. L'anthropologie creuse au cœur de la pensée kantienne le problème de la limite qui est inscrit dans la nature empirique de l'homme. Il s'agit d'une couche de connaissance où il est question d'imperfections, de frontières et de défaillances: bref, de la négativité au niveau de la nature. L'anthropologie se déploie dans le vide laissé par l'absence de Dieu. Tous ces éléments ont leur point de stabilité et d'instabilité dans la pensée kantienne. Mais le réseau de contresens et d'illusions dans lequel la pensée contemporaine s'est engagée tient au fait qu'elle a oublié qu'une anthropologie ne peut parler que le langage de la limite et de la négativité, d'où l'impossibilité d'en faire le champ de positivité où toutes les sciences humaines trouvent leur fondement. Au lieu de comprendre la difficulté kantienne à situer l'anthropologie par rapport à la critique, on a fait valoir l'anthropologie comme critique, alors qu'elle ne peut parler que le langage de la limite et de la négativité. C'est le caractère même de la finitude qui a été oublié, lorsque le problème est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression

à une interrogation sur le retour à soi; lorsqu'on a cru que la finitude reposait sur un deçà, sur une région de l'originare où elle trouve sa source et elle se fonde, et que cet en deçà était elle-même. D'où le refus de la part de Foucault de toute anthropologie dont le point de départ et l'horizon concret sont définis par une certaine réflexion anthropologique sur l'homme²⁶.

Ces analyses de Foucault reflètent pleinement le sens plus large de sa réflexion pendant les années 60. Dans la *Préface à la transgression*, qu'il publie en hommage à Georges Bataille en 1963, en s'y plongeant en même temps qu'il corrige les épreuves de la traduction de *L'Anthropologie*, Foucault affirme que Kant lui-même a fini par refermer l'ouverture qu'il avait pratiquée dans la philosophie occidentale, qui tenait à l'articulation entre le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison, dans la question anthropologique, à laquelle il a, *au bout du compte*, référée toute l'interrogation critique²⁷. C'est en substituant à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité qu'a pu naître, par la suite, ce sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, duquel seul le marteau du philosophe nous a pu éveiller. Mais sur cette limite la pensée est obligée de se confronter avec les immenses ressources d'enveloppement qui viennent de la pensée

²⁶ Sans doute ce n'est pas l'endroit approprié pour se livrer à une analyse générale de la pensée foucauldienne. Cependant, il ne reste pas moins que certaines références peuvent clarifier la genèse et l'archéologie de son texte. En 1954, paraissent les premiers deux textes écrits par Foucault : *Maladie mentale et personnalité* (dont la rédaction, à la demande d'Althusser, semblerait remonter à la fin de l'année 1952) et l'introduction au texte de Ludwig Binswanger *Traum und Existenz*. Alors que le deuxième de ce texte ait été repris dans *Dits et écrits*, op. cit. vol. 1, pp. 65-119, le premier n'a été plus jamais réimprimé après sa parution dans la coll. «Initiation philosophique» aux Presses Universitaires de France en 1954. En effet, Foucault en avait commandé la réimpression en 1962, mais pour cette occasion il le remanie à la lumière des acquisitions et de renversements de perspective qui se sont accumulées entre-temps, dont *L'Histoire de la folie* et la *Introduction à l'Anthropologie de Kant* sont les signes les plus importants. La nouvelle version de ce texte, paru sous le titre de *Maladie mentale et psychologie*, s'ajuste aux exigences nouvelles de la pensée et par un glissement significatif déjà évident dans le titre fait apparaître le nouvel horizon dans lequel la problématique se situe : comme l'a très bien relevé Pierre Macherey : « il ne s'agit plus d'étudier le rapport que la maladie entretient réellement avec la personnalité, mais d'examiner sa relation, historique et discursive, avec une "psychologie", qui délimite le champ épistémologique à l'intérieur duquel son concept devient pensable » (Cf. Pierre Macherey, *Aux sources de l'Histoire de la Folie. Une rectification et ses limites*, in "Critiques", 471-2, 1986, pp. 753-774, ibidem p. 757-758). Le texte de *Maladie mentale et personnalité* repose sur une forme d'épistémologie réaliste qui renvoie à l'idée qu'il y a un contenu spécifique du fait pathologique et une vérité effective et concrète de l'homme (cette forme du concret est ce que Althusser critiquera, à l'adresse de Politzer, dont Foucault semble s'être inspiré aussi en 1954, dans une conférence donnée à l'École Normale en 1963 : *La place de la psychanalyse dans les sciences humaines*, dans *Psychanalyse et Sciences Humaines. Deux conférences*, Librairie Générale Française/IMEC, Paris, 1996, p. 37). Différente est l'inflexion de l'Introduction à *Traum und Existenz*. Certes, il s'agit là encore de développer une réflexion sur l'homme et d'accéder à une juste connaissance de l'homme. Mais la démarche est dans l'inflexion qui va de la phénoménologie vers l'anthropologie. Il s'agit de récuser toutes les formes de positivisme psychologique qui se réfèrent à une notion de *homo natura* pour replacer la question dans le contexte d'une réflexion ontologique qui prend pour thème majeur l'existence, le *Dasein*, dont la structure transcendante, selon la écho aussi du commentaire heideggérien à Kant, qui venait de paraître en France, ne fait que renvoyer à l'être-homme, le *Menschsein*. Les significations humaines les plus profondes sont ici saisies dans le mouvement du rêve, car le rêve est en mesure de mettre au jour la liberté la plus originare de l'homme (cf. ibidem., p. 93). Judith Revel, *Sur l'introduction à Binswanger (1954)*, in *Michel Foucault. Lire l'oeuvre* (sous la direction de Luce Giard), Jérôme Millon, Grenoble 1992, p. 51-56, pour les implications que ces analyses peuvent avoir avec la perspective phénoménologique husserlienne.

²⁷ Cf. M. Foucault, *Préface à la Transgression*, in *Dits et écrits*, op. cit. vol. 1, p. 239.

hégélienne et de l'Hégélianisme, contre lesquels il faut réunir toutes les figures qui en ont fait éclater le système, de Nietzsche à Artaud, à Bataille, à Roussel, à Blanchot, à Klossowski, pour ne citer que quelques auteurs²⁸.

L'illusion anthropologique est née comme un glissement de sens de l'illusion transcendantale, lorsqu'on a oublié la forme fondamentale du rapport à l'objet et on a oublié que la finitude est inscrite dans le rapport entre la structure de vérité, le phénomène et l'expérience et que son analyse ne pouvait pas être affranchie d'une critique préalable de la connaissance. C'est à ce moment là que la finitude s'est hypostasiée et close dans la forme d'une essence humaine, qui est devenue la vérité de la vérité. La finitude devenait ainsi la *retraite* de la vérité : c'est elle qui permet de dire que la vérité est là, bien qu'elle ne soit pas donnée. L'anthropologie finit par vouloir relier l'expérience de l'homme et la philosophie dans un mouvement où l'homme donne sa vérité comme âme de la vérité. C'est à ce mouvement que Nietzsche a mis un terme lorsqu'il a montré que la mort de Dieu s'accompagne de la mort de l'homme; que la mort de Dieu est la fin de la métaphysique, et la place restée vide ce n'est absolument pas l'homme qui la prend²⁹.

Je me suis efforcé de montrer dans ces pages, que le thème de l'anthropologie n'est pas un marginal dans le champ de la réflexion philosophique contemporaine ; qu'il n'est pas *un* sujet parmi d'autres ; au contraire, il définit une question dont il ne serait pas exagéré de dire qu'elle est la *question philosophique fondamentale*. Dans le champ de la réflexion philosophique contemporaine les discussions autour de l'anthropologie dessinent un espace discursif d'autant plus important qu'elles débouchent sur une mise en question radicale du problème du sujet.

Dans ces quelques pages, j'ai essayé de poser la question en passant par le commentaire foucauldien au texte de Kant. Comment on l'a pu remarquer, ceci est hanté par l'ombre de la philosophie de Nietzsche et par le poids qu'elle exerce sur la pensée contemporaine. Force est de constater toutefois, qu'à la critique des humanismes théoriques avait déjà mis un terme

²⁸ Cf. le fondamental texte de Jacques Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale* dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1968, pour une lecture du rapport de Bataille à Hegel. Voir aussi M. Foucault, *La pensée du dehors*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., où il oppose à l'époque de Kant et de Hegel, où domine l'intériorisation de la loi de l'histoire et du monde, la poésie de Hölderlin et le monologue de Sade, qui ont fait jaillir le bond d'une pensée du dehors. Je me permets aussi de renvoyer sur ces parcours à mon étude *Experiences of the Self between Limit, Transgression and the Explosion of the Dialectical System: Foucault as Reader of Bataille and Blanchot*, in "Philosophy & Social Criticism", 31(6), 2005, Sage Publications, London, p. 623-638.

²⁹ Dans un texte de 1946 Althusser affirme : « We have all taken to heart these words from A. Malraux : " At the end of the century, old Nietzsche proclaimed the death of God. It is now up to us to ask ourselves about ourselves, and to ask ourselves whether man might not be dead henceforth», cité dans D. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, op. cit., p. 90. Voir, sur ces sujets, les remarques fondamentales de Gilles Deleuze, *Foucault*, op.cit. p. 131-141.

Marx, lorsqu'il avait signé *l'arrêt de mort* de toutes ces démarches anthropologiques. Marx avait en effet, rejeté à la fois l'empirisme et l'idéalisme (c'est à dire le réalisme et le nominalisme) comme des pures variantes de l'essentialisme. Et il ne s'était pas contenté de dire que l'essence humaine est l'ensemble des relations sociales ; ce qui veut dire qu'il ne se borne pas à renverser les termes de la question. Marx rejette de fond en comble la question anthropologique telle qu'elle a été posée jusque là dans la philosophie qui l'a précédé. Il la déplace car il montre que l'essentiel de l'existence humaine consiste en les relations actives et multiples que les individus établissent entre eux (soit-elles sous forme de langage, de travail, d'amour, de reproduction, de domination, de conflit, etc.) ; ce sont ces relations qui définissent ce que les individus ont en commun ; ce sont ces relations qui produisent le « commun ». A chaque moment elles le produisent sous des formes multiples. Ce sont ces relations qui fournissent le contenu effectif à la notion d'essence. Il y a sans doute un spinozisme profond de la pensée de Marx ; un spinozisme bien entendu qui réside dans le matérialisme. Ainsi, Marx subvertit radicalement la question anthropologique. Ce faisant il ne pose pas uniquement les bases pour l'élaboration d'une pensée qui a son point de force dans une ontologie des relations, mais il produit également un nouvel agencement de la pensée contemporaine, une nouvelle disposition des savoirs contemporains. C'est Marx qui ouvre le chantier d'une réflexion sur la subjectivité ; c'est lui qui pose les bases pour l'élaboration d'une théorie de la subjectivité, dont les enseignements seront riches tout au long du 20^e siècle et, en particulier, s'imposeront dans la grande conjoncture intellectuelle structuraliste et poststructuraliste.

Bibliographie:

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

BIRAULT, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978.

CASALE, R. *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005.

DA SILVA, E. *Lectures de Foucault. Foucault et la philosophie, vol. 2*, ENS éditions, Lyon 2003.

DELEUZE, G. *Foucault*, Éd. de Minuit, Paris, 1986.

DERRIDA, J. *L'Écriture et la Différence*, Paris : Ed. du Seuil, 1968.

ERDMANN, E.; FORST, R. HONNETH, Axel, *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 1990.

ERIBON, D. *Michel Foucault*, Flammarion/Champs, 1991.

HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble, 1998

HEMMINGER, A. *Kritik und Geschichte. Foucault –ein Erbe Kants?*, Philo, Berlin, Wien, 2004.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, in GA, 1. Abt., XVIII (Hrsg.: F.-W. von Herrmann 1991, 2. Auflage 2010).

_____. *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, Paris, 1972.

KAMPER, D.; WULF, C.; GEBAUER, G. *Kants Anthropologie*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Paris : Vrin, 1964, 1994.

_____. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédé par Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris: Vrin, 2008.

FERRARI, J. *L'année 1798. Kant sur l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 1997.

FIMIANI, Maria P. *Foucault et Kant. Critique clinique Éthique*, Paris : L'Harmattan, 1998.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966.

_____. *Dits et Écrits (1954-1988)*, voll. I-IV, sous la direction de D. Défert et F. Ewald en collaboration avec J. Lagrange, Paris : Gallimard, 1994, vol. 1-4.

_____. *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971.

GIARD, L. (sous la direction de) *Michel Foucault. Lire l'oeuvre* Jérôme Millon, Grenoble 1992.

LAZARUS, S. *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, (sous la direction de), PUF, « Pratiques Théoriques », Paris, 1993.

LE BLANC, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF,

MACEY, D. *The lives of Michel Foucault*, London : Hutchinson, 1993.

MACHEREY, P. *Aux sources de l'Histoire de la Folie. Une rectification et ses limites*, in "Critiques", 471-2, 1986, pp. 753-774

MAKOWIAK, A. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique. De la faculté d'imaginer, ellipses*, Paris, 1999.

Michel Foucault. Critical Assessments – ed. by Barry Smart, Routledge, London, New York, 1995.

MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2003.

The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, PUF, 1954.

_____. *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.

Roberto Nigro

WATSON, S., *Kant and Foucault on the Ends of Man*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 47^e année n° 1, mars 1985, p. 71-102.