

**L'ANTHROPOLOGIE  
ET L'ANTHROPOLOGISATION  
DU SAVOIR AVANT LA MORT DE L'HOMME**

FILLIPA SILVEIRA

**Abstract**

This article fits into the larger context of a research on the issue of human being and the possibility of anthropology nowadays, and is inspired mainly from Michel Foucault's and Martin Heidegger's thought. Within the framework of these different approaches to the problem, the reference to Kant is an important crossing point. Thus, the aim here is to analyze Foucault's text on Kant's anthropology, *Introduction à l'Anthropologie*, where we can find certain elements that anticipate the death of man and also the critique of the anthropologisation of knowledge that is to follow a few years later. The most important issues are the possibility of a co-ownership between anthropology and the critical philosophy and the incompatibility between the universal and the empirical determination of human nature. The challenge of the current anthropological reflection seems to be the abandonment of the founding function of anthropology rather than the pragmatic dimension opened by Kant.

Lors de son séjour à Hambourg, en Allemagne, durant les années 1959 et 1960, Foucault semble avoir été pris par des inquiétudes philosophiques autour de la question de l'anthropologie, qui le menèrent vers l'écriture d'une traduction commentée de l'Anthropologie in pragmatiker Hinsicht de Kant. Il s'agit d'un complément de sa thèse doctorale *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Selon les éditeurs du texte, malgré l'hommage que Foucault voulait rendre à Jean Hyppolite à travers l'usage des catégories de « genèse » et de « structure », l'œuvre travaille plutôt avec la catégorie de répétition<sup>1</sup>. C'est surtout la répétition de la question anthropologique

---

<sup>1</sup> Cf. D. Defert, F. Ewald *et. al.*, « Présentation ». In : M. Foucault. *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, 2008, pp. 7–9

par rapport à la critique qui intéresse l'auteur ; les voisinages et les hétérogénéités entre l'approche empirique de l'homme comme *Weltbürgerlicher* et la question transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance. Il serait peut-être trop hâtif de dire que, dans ce contexte là, Foucault avait déjà développé le noyau des idées sur l'anthropologisation du savoir comme le champ naïf qui fonde tout savoir autour desquelles tournera *Les Mots et les Choses* quelques années plus tard. Par contre, il semble qu'il n'y a guère dans l'écriture foucauldienne de cette période une réflexion autour de l'anthropologie qui anticipe une sorte d'inquiétude autour du fait que l'homme soit pris comme une évidence, comme fondement, des sciences humaines.

Cet article s'insère dans le contexte d'une recherche plus large autour de l'homme et de l'anthropologie comme question fondatrice du savoir moderne. Ses éléments fondamentaux sont les critiques à cette idée qui découlent de la pensée de Foucault et de celle de Heidegger. Face à la dissolution de l'investigation métaphysique dans la contemporanéité, la considération anthropologique semble n'avoir trouvé aucune base légitimatrice. Identifié à un sujet donneur de sens à la connaissance, l'homme fut pris, depuis sa mort annoncée par Foucault dans l'accomplissement de l'archéologie des sciences humaines, comme objet de rire philosophique<sup>2</sup>.

Le point de départ de cette recherche se trouve dans l'anthropologie kantienne qui a été interprétée par nos deux auteurs, bien qu'à partir de points de vue différents. Un passage déjà célèbre de la *Logique* de Kant fut pris comme l'annonce majeure de cette fondation du savoir. Celle-ci découle de la question « *Was ist der Mensch ?* » comme celle qui pourrait englober toutes les interrogations philosophiques. Le fait qu'une réponse quant à l'essence de l'homme puisse comporter toutes les autres questions philosophiques a, par contre, un sens équivoque, puisqu'il n'y a pas une seule manière de poser la question à propos de l'humain, et que les réponses peuvent diriger la pensée vers des chemins tout à fait différents.

La base de cette recherche repose sur une hypothèse: il demeure la possibilité d'aborder l'homme par un biais plus global, c'est-à-dire pas seulement à partir du côté épistémologique, l'« homme connaisseur », mais également à partir de son vécu, l'« homme vivant », qui a un corps, un langage, des jeux de partage, des conflits de pouvoir. Cet homme, un sujet avec un corps, empirique, chez Foucault et, d'autre côté, un *Dasein* langagier, d'après Heidegger, serait plutôt le champ des considérations d'une anthropologie contemporaine que l'homme-sujet de la connaissance.

---

<sup>2</sup> Cf. M. Foucault. *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 354.

Si la recherche sur l'homme est épuisée autant du point de vue de Foucault (l'insensé de sa double nature empirico-transcendantale) que du point de vue de Heidegger (en tant qu'objet d'une métaphysique essentialiste et subjectiviste), il n'en est pas de même de la question, également foucauldienne, « qui sommes nous? »<sup>3</sup>, c'est-à-dire, l'interrogation sur ce que nous faisons de nous-mêmes et de la connaissance qui en découle. Dans le texte *Le sujet et le pouvoir* Foucault indique expressément que le but principal de ses recherches est de montrer les différentes formes de l'assujettissement de l'être humain dans l'histoire de l'occident<sup>4</sup>. L'accomplissement de ce projet est la proposition de la construction et du souci de soi-même comme alternative à cette logique de l'assujettissement. En tant que constructeur de soi-même, est-ce qu'il serait, l'homme, un humain, tout simplement? Sujet, homme ou être humain, la question philosophique sur nous-mêmes n'a pas perdu sa pertinence.

L'homme s'interroge sur lui-même parce qu'il comprend et transforme. Il est même en train de transformer ce qu'il n'a jamais pu préciser: sa propre nature. Le fait est que la nature humaine est quelque chose d'expressément modifiable. Si la constante de ce qui nous détermine aujourd'hui, est de nous transformer nous mêmes, il existe la possibilité que, ou bien nous devenions quelque chose d'autre qu'humain, ou bien que nous puissions enregistrer un discours quelconque, étranger au fondement, de ce qui fait l'être humain. Nous le faisons toujours, partout et différemment.

L'anthropologie kantienne semble ne pas être elle-même très loin de cette considération de l'humain. Il s'agit d'une anthropologie pragmatique. Voici la thèse principale de Foucault dans l'Introduction à l'Anthropologie de Kant: « Il y aurait une certaine vérité critique de l'homme, fille de la critique des conditions de la vérité »<sup>5</sup>. Il dit plus: d'une certaine façon, l'anthropologie ne s'imbrique pas seulement au mouvement critique, mais l'accomplit<sup>6</sup> et le finit. Il est ici question de savoir dans quelle mesure les éléments de la révolution copernicienne s'annonçaient déjà dans l'analyse de la citoyenneté humaine quelques années auparavant. Quel est l'intérêt de Foucault pour le transcendantal kantien? Et, en outre, quels sont les résultats du rapport entre « sujet de la connaissance » et « homme pragmatique »?

---

<sup>3</sup> Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? » In : *Dits et écrits II*, 2001, p. 1395

<sup>4</sup> « (...) J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture. » M. Foucault. « Le sujet et le pouvoir. » In : *Dits et écrits II*, Paris, 2001, p. 1042

<sup>5</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 13.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 14.

Quelques indications autour des œuvres de Kant précédant l'Anthropologie comme la *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) et *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) marqués par un caractère pragmatique, et versant sur les différentes maladies de l'esprit<sup>7</sup>, viennent s'ajouter à l'inquiétude de Foucault à l'époque, alors qu'il s'interroge sur la folie et le modèle de normalité, déterminé par la raison et son universalité. L'observation d'un lien entre la mesure du savoir autour de l'homme et l'établissement des éléments de normalité semble être une importante préoccupation pour Foucault dans cette période. Cette particularité pragmatique est présente dans l'ensemble du texte kantien, et attire l'attention de Foucault exactement à cause du rapport insolite entre la description de la vie pratique de l'homme – qu'il oppose au « savoir de l'École »<sup>8</sup> – et la recherche des conditions de vérité.

Le caractère pragmatique intéresse Foucault, notamment à cause de la liaison entre les formes de vie pratiques et le principe unificateur de la nature de l'homme. Une sorte d'« universel concret » se serait formé permettant la description de l'homme comme un « citoyen du monde » (*Weltbürgerlicher*):

L'Anthropologie est pragmatique en ce sens qu'elle n'envisage pas l'homme comme appartenant à la cité morale des esprits (elle serait dite pratique) ni à la société civile des sujets de droit (elle serait alors juridique); elle le considère comme « citoyen du monde », c'est-à-dire comme appartenant au domaine de l'universel concret (...).<sup>9</sup>

C'est justement une telle approche entre concrétude et universalité qui semble intéresser de prime abord Foucault dans l'investigation kantienne des habitudes, des formes de vie, des droits et des règles des hommes. Ces formes de vie sont, par contre, aussi soumises à une loi univoque « intérieure » d'autonomie et liberté.

Là réside précisément, d'après Foucault, le plus grave problème de l'Anthropologie pragmatique<sup>10</sup>: comment trouver, à la fois, dans la multiplicité des formes de vie humaines le point commun entre l'homme comme un être de liberté et l'homme en tant qu'être qui possède une nature? Comprise traditionnellement, la nature devrait dire ce qu'est l'homme dans son essence; mais une fois déterminé comme un être de liberté, serait-il encore possible de trouver l'essence humaine dans des termes pragmatiques?

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 18–19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 19. Celui qui s'oppose à la « vie concrète ». Pensons à l'importance de cette distinction pour la pensée de Foucault comme un tout, comme un discours relationnel qui souligne les effets des pratiques humaines et du pouvoir sur la configuration des corps, de la société et du savoir en dépit de la philosophie traditionnellement comprise et de la réflexion transcendantale.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

Le texte de l'Introduction montre la solution kantienne, au moins provisoire, pour le problème : la distinction entre l'homme comme un être de nature (Naturdinges) et l'homme comme un être de coutumes (sittlichen Wesen). La connaissance du monde (Weltkenntnis), celle qui comporte le savoir pratique et le « savoir de l'École » va toujours trouver le problème de la nature de l'homme dans le point de liaison entre le monde de la nature et le monde de l'homme lui-même<sup>11</sup>.

Il s'agit de décrire la nature grâce par un biais pragmatique, par ce que l'homme fait, peut (kann) et doit (sollen) faire de lui-même<sup>12</sup>. Ainsi, le rapport entre homme et monde, n'implique pas seulement la manière dont l'homme connaît et « acquiert le monde »<sup>13</sup>, mais également comment il y habite, comment il l'utilise (Gebrauch). Le sens pragmatique de cet usage du monde s'attache au déploiement de la distinction du savoir transcendantal et du savoir pratique. Foucault trouve chez Kant les bases d'un savoir à partir d'un rapport plus original entre le connaisseur et la concrétude de son entourage que lui apprennent de prime abord les éléments formateurs de son existence. Foucault dit: L'Anthropologie

explore une région où liberté et utilisation sont déjà nouées dans la réciprocité de l'usage, où le pouvoir et le devoir s'appartiennent dans l'unité d'un jeu qui les mesure l'un à l'autre, où le monde devient école dans les prescriptions d'une culture. Nous touchons à l'essentiel: l'homme dans l'Anthropologie n'est ni homo natura, ni sujet pur de liberté; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde.<sup>14</sup>

Les termes de la définition de l'être humain comme connaisseur de soi-même et du monde restent, même dans la perspective de l'anthropologie kantienne, marqués par une faiblesse que la transcendance de Heidegger, par exemple, annonçait déjà: Kant, Heidegger et Foucault auraient tour à tour découvert la lacune de la délimitation de la nature humaine. Du côté de Heidegger, le plus important est la suppression de la duplicité du rapport empirique-transcendantal dans l'idée de la transcendance et du « In-der-Welt-sein » qui échappe à toute subjectivité et objectivité en soulignant la condition de la finitude humaine.

L'élément central dans le texte de Kant qui souligne la « nature humaine » de son côté plutôt transcendantal qu'empirique, c'est le Gemüt. On pourrait le traduire comme un « sens intime et subjectif ». Le Gemüt n'est pas l'âme. Il s'agit

---

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 31.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 32.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

d'un concept central du développement de l'Anthropologie, censé d'être analysé du point de vue pragmatique, mais qui se voit paradoxalement rapporté à la dimension intérieure de l'être humain. Le paradoxe découle du fait que l'Anthropologie envisage, comme nous l'avons vu, l'homme du point de vue de l'extériorité, de ses pratiques, de son droit, de son caractère publique, c'est-à-dire, en tant que citoyen. Comment le Gemüt peut-il jouer ici un rôle si important alors qu'il ne se réfère normalement qu'à la perception interne, ou bien à la Seele, l'âme, objet de la psychologie ? Foucault synthétise l'enjeu de cette question:

Comment une étude du Gemüt permet-elle une connaissance de l'homme comme citoyen du monde? S'il est vrai que l'Anthropologie analyse, de son côté, le Gemüt, dont les facultés fondamentales et irréductibles commandent l'organisation des trois Critiques, quel est donc le rapport de la connaissance anthropologique à la réflexion critique?<sup>15</sup>

Il s'agit donc de comprendre que c'est dans le Gemüt, à partir duquel la pensée critique de Kant va faire découler le « Je pense » comme l'unité synthétique et ultime de tout connaître, que se trouvent liées les dimensions transcendante et empirique de la connaissance d'une manière générale, et la connaissance de l'homme, comme son centre. L'esprit, ou Geist est l'élément qui rend possible que l'Anthropologie soit à la fois l'étude empirique des pratiques humaines et la connaissance critique, c'est-à-dire des conditions de possibilités de tout savoir sur l'homme comme weltbürgerlicher, et du savoir du savoir.

Le Gemüt n'est pas Seele (âme), et il n'est pas Geist (esprit) non plus<sup>16</sup>, néanmoins le Geist va être central pour faire la liaison entre un concept tout à fait interne, comme le Gemüt, et l'aspect empirique de la connaissance de l'homme dans l'Anthropologie : le Geist est le principe vivifiant du Gemüt.<sup>17</sup> Le sens de ce vivifiant, par contre, ne va pas de soi. Il est vivifiant parce qu'il fait naître des Idées dans le Gemüt. D'après Kant, finalement, l'esprit est le principe qui rend possible la liaison entre le sens interne (rapporté à l'empirie « sous la condition subjective du temps, ce qui diffère de l'aperception, concept de la raison pure<sup>18</sup>) et le domaine des Idées. Désormais, « le Gemüt n'est pas simplement 'ce qu'il est', mais 'ce qu'il fait de lui-même' (...) À quoi il suffit d'ajouter que ce que le Gemüt doit faire de lui-même, c'est le plus grand usage empirique possible de la raison »<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 39.

Le Gemüt occupe ainsi la place du fondement dans le contexte de l'Anthropologie, en tant que dimension humaine universalisable, qui surpasse celle de l'empirie et de la contingence. La critique de Foucault face à l'anthropologisation du savoir se déroule autour de son caractère fondateur : l'investigation pragmatique de l'homme aurait comme but la définition ultime de la nature humaine et l'établissement d'un point d'ancrage de la connaissance. Anthropologiser le savoir veut dire le rendre stable et avec une forme humaine universelle. Il s'agit d'une réduction de la pluralité des configurations des relations de pouvoir et des savoirs à une forme assujettie, à un modèle d'Homme (sujet des sciences humaines, sujet « donneur de sens » de la connaissance, norme imposé par le savoir-pouvoir disciplinaire, etc.). Dans la pensée de Foucault, les phénomènes se déroulent plutôt dans des configurations toujours changeables.

La pensée de Heidegger, depuis l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, pourrait être elle aussi comprise dans l'ensemble de cette anthropologisation de la philosophie<sup>20</sup>, une fois que le Dasein est érigé comme l'étant privilégié de la question majeure de la philosophie, celle de l'être. Pourtant, Heidegger lui-même est un critique de l'anthropologie en tant que détermination de la nature humaine, et aurait aussi trouvé chez Kant les origines de cette pensée subjective/anthropologique qu'il associe à la métaphysique. Dans le texte *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger interprète l'Anthropologie de Kant comme l'essai de fonder la métaphysique à partir de la question de l'homme. Et chez l'homme, c'est précisément le Gemüt, le sens interne qui est censé pouvoir donner l'unité fondamentale et fondatrice de toute faculté : « Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen Gemüts »<sup>21</sup>. Le Gemüt fait de l'anthropologie, d'après Heidegger, non pas seulement une discipline du savoir, mais la mise en place de l'homme pour soi-même dans le tout de l'étant<sup>22</sup>. Heidegger, de son côté, propose la notion de Transzendenz comme la vérité du rapport originel de l'homme avec l'être sans pour autant fonder l'être à partir de l'être humain. Dans la transcendance, le Gemüt se défait en tant qu'unité de la Grundvermögen dans la dissolution de l'idée d'une séparation entre une dimension intérieure du Dasein et le monde : dans la transcendance, il ne transcende le monde que comme totalité significative, un monde qui est déjà pour lui et où il est déjà placé. La subjectivité du Gemüt est remplacée par l'Endlichkeit et l'Ab-Grund des Daseins.

---

<sup>20</sup> Cf. D. Defert, F. Ewald *et. al.*, « Présentation. » In: *Introduction à l'Anthropologie*, *op. cit.*, 2008, pp. 7-9.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1991, p. 205.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 209.

La présence de l'esprit dans le sens interne, qui serait condition de possibilité d'une connaissance transcendante et empirique, et la constatation que le *Gemüt* a un aspect concret et qu'il « fait quelque chose de soi-même » sont les pas décisifs pour que Foucault développe définitivement et fondamentalement le lien entre l'anthropologie et la philosophie critique. L'Anthropologie devient « le négatif de la Critique » puisque la première n'envisage pas les conditions de l'expérience.<sup>23</sup>

Par contre, l'achèvement de la question présuppose l'analyse de quelques hétérogénéités. De prime abord, la question de la subjectivité qui, dans le domaine de la Critique, admet le statut de synthèse ultime du « Je », n'apparaît pas dans l'Anthropologie et il n'y a guère d'éléments annonciateurs de la genèse à venir du concept d'a priori historique chez Foucault.

L'a priori historique est le concept qui réunit l'idée des pratiques discursives dans la positivité du discours même. Le terme, dit Foucault, ne prescrit point une vérité universelle des énoncés, mais davantage le fait qu'ils aient été dit, et dans une certaine configuration: « Juxtaposés, ces deux mots font un effet un peu criant: j'entends désigner par là un a priori qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. »<sup>24</sup> C'est la positivité, l'empiricité du savoir qui, dans *Les mots et les choses*, représentent une limite pour la question de l'homme, doublement et ambiguë déterminé dans l'épistème moderne par un nécessaire transcendantal de son essence et une histoire positive contingente.

Certes, il y a un « a priori de l'existence » qui demeure comme un originaire dans le domaine de l'anthropologie, envisageant l'homme comme un être existant et mondain ; un a priori qui n'est pas, par contre, chronologiquement antérieur à sa propre existence, mais qui, une fois donné, demeure comme un déjà-là.<sup>25</sup> C'est-à-dire que le domaine des conditions de possibilité de la connaissance et de sa fondation, dans le cadre de l'Anthropologie, est un déjà-là historique qui ne produit point l'existence humaine, mais la conditionne: « À la Critique, représentant l'investigation de ce qu'il y a de conditionnant dans l'activité fondatrice, l'Anthropologie répond par l'inventaire de ce qu'il peut y avoir de non-fondé dans le conditionné (...) ».<sup>26</sup>

Lenjeu de Foucault dans la recherche de l'analogie entre l'Anthropologie et la philosophie critique de Kant est sans doute le rapport entre la connaissance de l'être humain et la fondation d'une telle connaissance. Foucault revient finalement,

---

<sup>23</sup> Cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 41.

<sup>24</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 174.

<sup>25</sup> Cf. M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., p. 42.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 43.

d'après une référence à l'Opus Postumum de Kant, à la question de l'homme comme synthèse universelle entre le monde et Dieu<sup>27</sup>. L'Anthropologie serait l'analyse de la structure homme du point de vue empirique, et la Critique, la recherche des conditions de possibilités qui arrive à la synthèse du Je pense. Dans ce cadre là, l'homme demeure comme le point fixe du sujet de la connaissance, source, origine et fondement du savoir. Il est lui-même la liaison entre le transcendantal et l'empirique, « l'unité concrète en laquelle et par laquelle Dieu et le monde trouvent leur unité »<sup>28</sup>, parce que c'est lui qui peut penser et Dieu et le monde. Au milieu de la réflexion anthropologique au sens kantien, l'homme est de façon déterminante le sujet souverain qui ouvre l'espace à la pensée de l'absolu. C'est bien ici que se trouve le paradoxe du recul infini de l'origine de l'homme, tenant à sa condition ambiguë d'objet du savoir et de sujet du savoir de soi-même.

Heidegger, de son côté, interprète aussi les problèmes découlant de l'établissement de la subjectivité du Gemüt comme l'unité fondamentale de la connaissance et la difficulté de l'expérience de ce principe<sup>29</sup>, si bien que les résultats de l'emprise fondatrice kantienne – l'unité synthétique de l'aperception, aboutissent à un certain recul, c'est-à-dire à la vicieuse référence à la subjectivité comme fondement de soi-même:

Nicht, daß die transzendente Einbildungskraft der gelegte Grund ist, nicht daß diese Grundlegung eine Frage nach dem Wesen der menschlichen Vernunft wird, sondern, daß Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjektes vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht.<sup>30</sup>

D'après Heidegger, le recul dérive surtout de l'empiricité de la nature de l'homme, censé d'être « porteur » de la synthèse de l'aperception, de la subjectivité du sujet; là réside le thème de la recherche anthropologique de Kant.

C'est précisément dans l'idée de finitude (Endlichkeit<sup>31</sup>) que Heidegger propose le vrai sens de la liaison entre les trois premières questions de la logique et la quatrième sur l'homme. Cette finitude rentre dans l'archéologie de Foucault comme un a priori historique ; parce que déterminé empiriquement, l'homme occupe la place d'un certain Dieu faible : souverain de son savoir, mais conditionné par le monde et

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 48–49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>29</sup> « Die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine ». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1974, B 242.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1991, § 38.

<sup>31</sup> Cf. *Idem.*

l'a priori historique. En tant qu'un a priori historique, l'homme est fini. C'est le début de sa mort, comme annoncé dans *Les mots et les choses*.

Finalement, Foucault arrive à l'interprétation du langage dans l'Anthropologie, elle aussi envisagée du point de vue pragmatique:

Ne nous étonnons plus de cette promesse faite au début de l'Anthropologie, d'étudier l'homme comme « citoyen du monde » – et que l'ouvrage semblait renoncer à tenir, en se limitant à une analyse du 'Gemüt'. En fait, l'homme de l'Anthropologie est bien Weltbürger, mais non pas dans la mesure où il fait partie de tel groupe social ou de telle institution. Mais purement et simplement parce qu'il parle (...) Sa résidence dans le monde est originellement séjour dans le langage.<sup>32</sup>

Le langage contient en lui-même la dimension universelle qui caractérise l'Anthropologie, puisqu'il est la citoyenneté commune des hommes. L'universalité cosmopolitique de l'humain vient donc paradoxalement de l'expérience, de l'aspect social, de l'échange du langage dans son sens pragmatique, et non de la constitution du sens interne, du Gemüt. Foucault remarque encore que le langage de l'Anthropologie est un langage populaire, du quotidien, de ce qui arrive, où il n'y a pas de « vocabulaire erroné ».<sup>33</sup> C'est même à cause du fait d'être échangeable que le langage, d'un point de vue pragmatique, réunit le possible de la vérité anthropologique de l'être humain.

En tant qu'échangeable, le langage n'universalise-t-il pas la condition humaine comme production d'un sujet de la connaissance doté d'un sens interne? Il est curieux de remarquer que le chemin de Heidegger autour de la question du langage par rapport au sujet, à l'humain, au Dasein, se trouve face à des considérations semblables, et précisément à partir d'un abandon de la dimension pragmatique. Celle-ci constitue l'élément le plus obscur de la réflexion sur l'être humain, tout en semblant être ce qui reste de légitime dans l'anthropologie kantienne, c'est-à-dire l'idée que l'homme se construit à soi-même dans la concrétude de son existence dans le monde. La connaissance de soi-même ne comprend guère la dimension pragmatique. Laissons, cependant, le côté heideggérien de cette discussion pour une autre occasion.

Le langage se trouve, au niveau anthropologique, à l'opposé d'une détermination universelle de la nature humaine. C'est parce que l'homme parle qu'il est weltbürgerlicher, et non parce qu'il a telle ou telle essence, ce n'est pas non plus parce qu'il pense, ou qu'il fonde:

---

<sup>32</sup> M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, op. cit., pp. 64–65.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

L'Anthropologie c'est l'élucidation de ce langage tout fait – explicite ou silencieux – par lequel l'homme étend sur les choses et entre ses semblables un réseau d'échanges, de réciprocité, de compréhension sourde, qui ne forme au juste ni la cité des esprits, ni l'appropriation totale de la nature, mais cette habitation universelle de l'homme dans le monde.<sup>34</sup>

Avec l'interprétation du langage dans son sens pragmatique au sein de l'Anthropologie, Foucault aboutit à l'élément principal de sa critique de la naissance de l'homme dans l'âge moderne. C'est la question de la finitude, découlant de la nécessaire condition empirique de la réflexion sur l'homme qui empêche sa détermination dans un sens universel. Cette structure finie naît au cœur du débat philosophique comme le point d'ancrage de la connaissance, en tant que fondement et certitude du savoir ; et c'est là le paradoxe de la référence dernière de toutes les questions fondamentales de Kant dans la Logique et dans le Kanon de la Raison Pure.

Parce que l'homme, depuis la modernité est cerné dans la structure du sujet de la connaissance, comme conséquence du besoin d'une certitude, de la recherche de ses conditions universelles, il est devenu, par là même, une structure de fondement dans le cadre de l'anthropologie.

Anthropologie et fondement: voici les termes dont le rapport, d'après la critique acide de Foucault, représente l'insoutenable de la finitude découlant de la nécessaire référence empirique du savoir. L'anthropologie est donc, elle-même, une illusion:

en s'affranchissant d'une critique préalable de la connaissance et d'une question première sur le rapport à l'objet, la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et point de départ de sa réflexion. Elle s'y est au contraire enfermée en se la donnant épaisse, hypostasiée et close dans l'indépassable structure du « menschliches Wesen », en quoi veille et se recueille silencieusement cette vérité exténuée qui est la vérité de la vérité.<sup>35</sup>

La réponse de Foucault s'insère dans l'horizon de la critique nietzschéenne du sujet de la connaissance, de toute détermination universelle de la nature humaine, et enfin de l'annonce de la mort de Dieu. Le parcours de la question, d'après notre auteur, se dirige vers la totale dissolution de la question de l'homme dans la question de l'Übermensch<sup>36</sup>.

Toutefois, l'Übermensch, est-il en effet surpassement ou juste répétition de l'humain? N'est-il, l'homme, juste le passage? Il s'agit d'un défi, et au milieu de

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

celui-ci on cherche, dans la réflexion heideggérienne, l'ouverture d'une nouvelle voie, une voie de laquelle Foucault lui-même n'est peut-être pas sorti indemne: il s'agit de savoir s'il est possible de mettre en rapport l'universel du langage et l'infini de l'homme. La pragmatique de l'Anthropologie de Kant semble trouver une place légitime si elle n'est pas liée nécessairement à la réflexion épistémologique. La tâche réside plutôt dans la dissolution de la structure « sujet de la connaissance » en faveur d'une pensée du contingent: « qui sommes nous? » et « comment nous produisons à nous-mêmes? »

## Bibliographie

- FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, J. Vrin, 2008.
- « Qu'est-ce que les Lumières ? » In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard, 2001.
  - « Le sujet et le pouvoir. » In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard, 2001.
  - *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
  - *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken?* Tübingen, Niemeyer, 1997.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974.