

*Publié avec l'aide financière du Fonds National de
La Recherche Scientifique et de l'Université de Liège*

Sous la direction de
G. CORMANN et Olivier FERON

QUESTIONS ANTHROPOLOGIQUES ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Autour du travail de Daniel GIOVANNANGELI

Couverture : MER de Damien DARCIS, 2008, Techniques mixtes sur toile, 120 x 100 cm.

Éditions OUSIA

EURORGAN sprl
Éditions OUSIA
Rue des Echevins 16
B – 1050 Bruxelles
Tél. (322) 647 11 95
Fax (322) 647 34 89
ousia@swing.be
<http://www.eurorgan.be>

DISTRIBUTION

Librairie Philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne
F – 75005 Paris (France)
Tél (331) 43 54 03 47
Fax (331) 43 54 48 18
contact@vrin.fr
<http://www.vrin.fr>

© Éditions OUSIA, 2014
ISBN 978-2-87060-169-3
Dépôt légal 2954/14/1

Composition par P. Kontominas
Imprimé en Grèce par Zacharopoulos - Sitaras



miennes. Mais, dans cet ici individuel, on peut aussi penser de mon Je que ce lieu pourrait être occupé par un autre Je. C'est pourquoi il est *posé* (*gesetzt*) dans mon propre être-Je que celui-ci pourrait être *remplacé* (*ersetzt*) par un autre Je, qui reprendrait alors mon précédent point de convergence. La possibilité d'intersubjectivité est posée avec le Je lui-même, car le Je est à la fois irremplaçable et remplaçable. Son caractère irremplaçable apparaît dans la perspective intérieure et, en revanche, si le Je lui-même tente de s'objectiver au moins jusqu'à un certain degré, il reconnaît alors qu'il peut être représenté ou remplacé par un autre. La remplaçabilité, c'est-à-dire le rapport à l'intersubjectivité, fonde même l'irremplaçabilité à l'intérieur d'une perspective : « Mais le fait que cette position puisse être présentée comme une position unique en son genre ressort manifestement sur l'arrière-plan de remplaçabilité par tout un chacun se trouvant dans cette même position²⁶ ». L'irremplaçabilité est seulement reconnue et durement gagnée en niant la remplaçabilité. À la capacité de se poser comme « Je » est inséparablement liée la capacité de reconnaître qu'un autre peut aussi dire « Je » à lui-même. Le « conjonctif catégorique » consiste en ce croisement entre l'irremplaçabilité individuelle et la remplaçabilité intersubjective du Je. Ainsi, Plessner exclut manifestement d'emblée que le Je ait un caractère absolument privé. Un domaine dans lequel le Je aurait un accès privilégié à lui-même, qui ne soit pas principiellement interchangeable, n'existe pas au niveau primaire et indépendamment d'une relation d'intersubjectivité, mais seulement avec et à l'intérieur de celle-ci.

Le Je aspire autant à la remplaçabilité qu'il la combat ; elle est ainsi la source de la relation d'intersubjectivité qui se déroule tout d'abord dans l'horizon constitutif formé par la remplaçabilité de chaque perspective propre. Plessner reprend ici Kant – lequel, en ce qui concerne la dimension d'intersubjectivité de l'homme, suggère que celle-ci se distingue par une « sociabilité non sociable²⁷ ». Cette dernière consiste en ceci que l'homme singulier a, face à la société, une égale propension à l'adopter et à la rejeter. Selon Kant comme selon Plessner, l'homme se distingue en ceci qu'il « ne peut pas souffrir » les hommes qui l'entourent « mais ne peut pas non plus les quitter²⁸ ». Le Je est donc par essence fracturé ; il présente une structure antinomique et antagoniste oscillant entre remplaçabilité et irremplaçabilité. Cette fracturation essentielle du Je est la raison du développement de la société car, selon Plessner, on peut dire des hommes que « l'antinomie structurelle qui consiste à n'être un individu qu'en avouant sa remplaçabilité générale par un autre est la racine de l'antagonisme social que l'on éprouve parmi nos semblables²⁹ ». La position de Je excentrique qui caractérise l'homme est sa liberté à l'égard de lui-même, pour lui-même et dans sa communauté.

(Trad. fr. par A. Dewalque et D. Seron)

²⁶ *Ibid.*, p. 339

²⁷ Kant, *Anthropologie*, AA VIII, 20

²⁸ *Ibid.*, AA VIII, 21

²⁹ H. Plessner, *Der kategorische Konjunktiv*, p. 342

L'ANTHROPOLOGIE DE KANT ENTRE FINITUDE ET FINALITÉ

Jean-Renaud Seba

Université de Liège

Quand il s'agit de Kant, l'héritage heideggérien apparaît encore souvent irréductible, du moins en France et en Italie. L'interprétation de l'ensemble de la philosophie kantienne en termes de finitude ontologique de l'homme se perpétue, avec la force de l'évidence, de Kojève à Foucault, en passant par la tradition herméneutique. Le propos des pages qui suivent est d'abord de montrer que si l'anthropologie de Kant est ordonnée à une forme de finitude, ce n'est pas au sens heideggérien ; ensuite de tenter d'élucider le rôle que la finalité y joue ; enfin de définir le champ interstitiel dans lequel Kant pose la question anthropologique

1. L'anthropologie kantienne comme pensée de la finitude

On sait que la lecture heideggérienne de l'Esthétique transcendantale étend à l'homme tout entier le caractère fini de l'intuition sensible (*intuitus derivatus*), qui n'apparaît d'ailleurs tel que par opposition à l'intuition originaire (*intuitus originarius*), intuition intellectuelle qui « semble n'appartenir qu'à l'Être suprême, et non à un être dépendant quant à son existence aussi bien que quant à son intuition (qui détermine son existence par rapport à des objets donnés)¹ ». Ce serait donc le caractère non créateur de l'entendement humain, au sens théologique, le statut de créature de l'homme (et peut-être de « tout être pensant fini ») qui le rend dépendant de l'intuition sensible dans sa relation à des « objets donnés ». La finitude de l'entendement humain entraînerait celle de l'homme dans la totalité de son être.

Une telle conclusion n'a pas manqué de susciter le doute quant à sa validité. Husserl y voyait déjà une extension indue des limites de nos facultés de connaissance : « Qu'est-ce que l'infini par rapport à la finitude ? Pourquoi en somme parler de finitude plutôt que de réceptivité, d'auto-appréhension par anticipation, d'auto-donation relative [..]² ? ». En écho à cette critique, Daniel Giovannangeli souligne dans

¹ I Kant, *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, § 8, III 72, B 72, trad. Delamarre et Marty, dans *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 810

² E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Notes sur Kant et le problème de la métaphysique, 30 (90), trad. N. Depraz, Paris, Minuit, 1993, p. 42

Finitude et représentation que Husserl n'accepte pas l'opposition kantienne de l'intuition humaine et de l'intuition divine : « Au § 150 des *Idées I*, accomplissant ce pas que Kant suspend encore, Husserl donne un congé de principe à une intuition divine soustraite, même par hypothèse, à la finitude de l'intuition sensible³ ». Du même mouvement, D. Giovannangeli rappelle que, refusant d'étendre la finitude de l'*intuitus derivatus* à la totalité du criticisme kantien,

Cassirer fait valoir que l'infini fait irruption avec la deuxième *Critique*. C'est dire que l'interprétation de la deuxième *Critique* que Heidegger propose et qui ne rompt pas avec la finitude originaire est, par son entêtement, d'une importance considérable pour notre réflexion. Au poids que l'interprétation heideggérienne attribue à la finitude, on peut opposer que la première *Critique*, déjà, possède une autre dimension que son ancrage dans l'intuition finie. Par son ouverture à ce que Kant désigne comme l'Idée imprésentable, non intuitionnable, elle est également tournée vers l'infini. La contrainte de la réceptivité finie se trouve ainsi ébranlée dès la *Critique de la raison pure*. Le passage à la *Critique de la raison pratique* prolonge ce mouvement d'élargissement à l'infini⁴.

De fait, Cassirer fait valoir la liberté comme « percée » « au-delà du monde des phénomènes⁵ ». Mais il n'est pas sûr qu'il ait ici raison de congédier toute pensée de la finitude. Comme les traducteurs du débat de Davos le signalent en note, « si la loi morale vaut pour tous les êtres raisonnables en général, l'impératif catégorique est la forme spécifique que prend nécessairement la loi morale (qui devient dès lors loi de contrainte) pour un être raisonnable et fini⁶ ». Aussi, rejoignant D. Giovannangeli par d'autres voies, lui accorderons-nous, contre Cassirer, que la deuxième *Critique* reste inscrite « à l'intérieur de la finitude⁷ ».

Cependant, il paraît difficile d'admettre que cette finitude-là, qui est à l'œuvre dans la raison pratique, découle de la finitude théorique de l'*intuitus derivatus*. N'en déplaise à Heidegger, dont c'est le motif sans cesse répété, on ne peut pas dériver la finitude ontologique de l'homme à partir des limites de sa faculté théorique. C'est bien plutôt dans la sphère pratique elle-même que s'enracine une finitude essentielle, ontologique, irréductible aux limites de l'entendement (pour autant qu'on accepte de considérer comme une limite de l'entendement le fait qu'il ne peut se rapporter à des objets donnés que par l'intermédiaire de l'intuition sensible). Cette finitude, qui détermine seule le statut ontologique de l'homme, n'est pas de l'ordre de l'erreur (à la considération de laquelle Descartes prétendait se limiter dans la *Méditation*

³ D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 62.

⁴ *Ibid.*, p. 62-63.

⁵ E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, (Davos, mars 1929), trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud et P. Quillet, Paris, Beauchesne, 1972, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 30-31, n. 3.

⁷ D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, p. 65.

quatrième), mais bien de la *faute*. En effet, à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » Kant répond avec insistance qu'il est *courbe*. « Le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit⁸ ». Mieux que personne, Alexis Philonenko montre les racines luthériennes et augustinennes de ce thème de la courbure de l'homme⁹. La conclusion qui s'impose dès lors est qu'il importe de bien marquer la différence des domaines que Heidegger et Cassirer confondent : le théorique et l'ontologique pour le premier, l'idéal pratique et l'ontologique pour le second. S'il y a une finitude ontologique de l'homme chez Kant, c'est celle du *péché*. Et s'il y a une ouverture vers l'infini, c'est celle du pur devoir-être qui, justement, *n'est pas*.

2. L'anthropologie kantienne comme pensée de la finalité

Traiter la question de l'ouverture de l'homme vers l'infini sans réduire cet infini à la modalité du réel, tel est le propos de ce deuxième point, où, plus qu'ailleurs, une stricte distinction des niveaux s'impose.

L'anthropologie de Kant a été justement située par Fabien Capeillères¹⁰ dans le système total de la philosophie kantienne selon la gradation suivante. Le système kantien, interprété comme réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », est

- d'abord une anthropologie transcendante traitant :
 - a) du sujet transcendantal (c'est-à-dire de la raison pure dans l'homme) et
 - b) du sujet métaphysique (qui est l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, elle-même étant le pendant de la *Métaphysique de la nature*) ;
- puis une anthropologie (éventuellement pragmatique) traitant du sujet empirique idéal.

Je me limiterai ici à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* qui traite donc du sujet *empirique idéal*. Aussitôt se pose la question : comment comprendre cet oxymore « empirique idéal » ? Dès la Préface, Kant distingue entre une anthropologie physiologique (qui explore « ce que la nature fait de l'homme ») et une anthropologie

⁸ I. Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Sixième proposition, Ak. VIII 23, trad. L. Ferry, dans *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 195.

⁹ Cf. A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 98 sv. Les pages qu'A. Philonenko consacre au thème de la courbure de l'homme sont très éclairantes. Entre autres questions, elles suggèrent celle de l'ancrage luthérien et finalement augustinien de la philosophie critique dans sa totalité, en tant que pensée tragique ordonnée à la modalité, jamais nommée comme telle, de l'impossible.

¹⁰ Cf. la communication de Fabien Capeillères dans le présent volume.

pragmatique (qui explore « ce que l'homme, être libre de ses actes *fait* ou *peut* et *doit* faire de lui-même »)¹¹.

Kant précise par la suite ce qu'il entend par pragmatique :

– Une explication est pragmatique quand on peut en faire une utilisation technique : « aucune de ces explications n'est *pragmatique*, c'est-à-dire qu'on ne peut en faire d'utilisation technique¹² ».

– Une exploration est pragmatique quand on peut en tirer une règle de comportement : « Explorer la nature du *sommeil*, du *rêve*, du *somnambulisme* [...] se situe hors du champ d'une anthropologie *pragmatique*, car on ne peut tirer de ce phénomène aucune règle de comportement dans l'état onirique ; ces règles n'ayant valeur que pour l'homme éveillé qui entend ne pas rêver ou dormir sans penser¹³ ».

– La disposition pragmatique (par opposition aux dispositions technique et morale) de l'espèce humaine consiste à « s'ouvrir à la civilisation par la culture, celle du savoir-vivre en particulier », « à sortir dans les rapports sociaux de la brutalité de la violence égoïste et à devenir un être policé (bien que non encore moral) et destiné à la concorde¹⁴ ».

Ces trois citations invitent à conclure à une sorte de gradation sémantique du terme *pragmatique* :

– Il concerne d'abord l'utilisation technique d'une théorie. À ce sens se rattache la prétention de Kant que son ouvrage pourrait être utile à la conduite de la vie.

– Il concerne ensuite l'établissement de règles de comportement dans un champ empirique donné. En cela est déjà ici en question quelque chose de plus rationnel que de simples conseils de prudence ou d'utilité.

– Enfin, la dernière citation est clairement normative. Elle se subordonne à la rationalité pratique et correspond, dans la définition de la Préface citée plus haut, à l'association des modes de la possibilité et de l'obligation : soit ce que « l'homme [...] *peut* et *doit* faire de lui-même ». *Pragmatique* désigne ici le champ des règles prudentielles ordonnées à une fin rationnelle pratique. Nous ne sommes pas encore dans la morale, dans la pure liberté de l'autonomie telle que l'exprime l'impératif catégorique, mais nous sommes dans le champ d'une action collective, donc historique, qui se donne pour but d'échapper à la « guerre de tous contre tous », c'est-à-dire à ce que Hegel désignera comme société civile et Marx comme société bourgeoise (marchande), pour s'élever à la *common decency* et à la concorde. Ce champ historique

¹¹ I Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Préface, Ak VII 119, trad. P. Jallibert, dans *Œuvres philosophiques III Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 939.

¹² I Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Première partie, I, 31, Ak VII 176, p. 994.

¹³ *Ibid.*, Première partie, I, 37, Ak VII 189, p. 1007.

¹⁴ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 323, p. 1135.

– cosmopolitique : cf. le *Projet de paix perpétuelle* et de Société des Nations – n'est pas encore celui de la liberté morale, organisé qu'il est par de simples impératifs hypothétiques. Mais ces derniers doivent prendre la concorde et la société cosmopolitique pour fins hypothétiques, à titre d'idéaux régulateurs.

Le point de vue pragmatique est ambigu car il saisit l'homme comme appartenant à la nature et comme être de liberté. Bernard Bourgeois relève que le discours proprement pragmatique « exprime la maîtrise normative de la nature par la liberté comme le fait du pouvoir de celle-ci en celle-là. Ce qui doit se faire est dit comme ce qui peut se faire, et cette possibilité est elle-même dite comme un fait : ce que l'homme doit faire, il peut le faire, et cela, il le fait¹⁵ ». Mais cette maîtrise de la nature n'est pas une simple superposition de la culture à la nature, qui laisserait intacts les termes en présence. C'est une synthèse au cours de laquelle le genre humain « n'ajoute pas un donné culturel à un donné naturel, mais remodèle ses dispositions naturelles en façonnant son existence d'après les fins que lui indique la raison¹⁶ ».

Le résultat de l'anthropologie pragmatique, la destination de l'homme à être « en une forme de société avec d'autres hommes et à se *cultiver*, à se *civiliser* et à se *moraliser* dans cette société par l'art et par les sciences¹⁷ », ne peut être atteint par l'individu mais par l'espèce « tout au plus : si bien que la race humaine ne peut se hisser à sa destination qu'en *progressant*, en une suite de générations innombrables¹⁸ ». La condition de ce progrès collectif est l'éducation. Mais celle-ci pose cependant un problème qui reste « sans solution¹⁹ » car l'éducateur « est à son tour un homme enfermé dans la brutalité de la nature et, dans cette situation, on attend de lui qu'il accomplisse ce dont lui-même a besoin²⁰ ». Soit le cercle que Marx dénoncera dans les *Thèses sur Feuerbach* : « La doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par les circonstances oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué²¹ ». Il semble que sur ce point Kant devance, sinon Marx lui-même, au moins les matérialistes qu'il critique, puisqu'il trouve une amorce de sortie du cercle dans la pratique juridique et politique que permet une constitution républicaine, qui permet de conjoindre la liberté, la loi et l'autorité (la contrainte légitime)²².

¹⁵ B. Bourgeois, « Anthropologie kantienne et anthropologie hégélienne », dans J. Ferran (dir.), *L'année 1798 – Kant sur l'anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, p. 147.

¹⁶ S. Goyard-Fabre, « L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne », dans *ibid.*, p. 88.

¹⁷ I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Deuxième partie, E, Ak VII 324, p. 1136.

¹⁸ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 324, p. 1135.

¹⁹ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 327, p. 1138.

²⁰ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 325, p. 1136.

²¹ K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Thèse 3, trad. M. Rubel et alii, dans *Œuvres III Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1030.

²² I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Deuxième partie, E, Ak VII 330-331, p. 1142.

La fin du mouvement général du progrès, qui s'avance parmi de « constantes menaces de désunion²³ », est la coalescence d'une multitude de personnes, sociables et insociables à la fois, en une société *cosmopolitique*.

Ici s'éclaire ce qui a été dit de l'anthropologie pragmatique : à savoir qu'elle occupe l'espace qui s'étend entre la nature et la liberté. Alors que l'anthropologie physiologique, on l'a vu, décrit l'homme comme produit de la nature et que l'anthropologie pratique (l'anthroponomie) dessine un royaume des fins qui assigne à chacun le devoir d'accéder à l'autonomie, l'anthropologie pragmatique apparaît en fin de compte comme une *synthèse problématique* bien plus que comme un passage de la nature à la culture. Commençons par relever, avec Simone Goyard-Fabre, que le « "passage" de la nature à la liberté [...] n'existe pas »²⁴. Et il n'existe pas parce que Kant n'envisage pas ces deux termes comme des êtres substantiels mais comme des êtres corrélatifs, déterminés comme tels par leur relation. Ce n'est pas la moindre des difficultés soulevées par le point de vue pragmatique et son exigence de synthèse que la tâche (infime), à laquelle il est contraint, de surmonter l'opposition de l'*être* et du *devoir-être*. Ce surassement du point de vue théorique (la connaissance de ce qui *est* dans la nature) et du point de vue pratique (la définition de ce qui *doit être* dans le champ de la liberté) ne s'opère pas ici au niveau transcendantal mais il est ressaisi au plan empirique. Nous ne sommes pas dans la troisième *Critique* et il n'est pas question de résoudre le problème systématique posé par la coexistence du fait de la science et du fait de la loi morale²⁵. C'est dans l'histoire que les oppositions de la nature et de la liberté, du fait et de la norme, doivent être surmontées, dans un processus sans cesse ressaisi, d'où se dégage toutefois l'espérance de quelque progrès. « Le problème du progrès n'est pas à résoudre immédiatement par l'expérience », annonce Kant dans *Le conflit des facultés*. Il reste un objet d'espérance puisque les hommes sont « des êtres agissant librement auxquels certes se peut à l'avance dicter ce qu'ils doivent faire, mais ne peut se prédire ce qu'ils feront²⁶ ». Exception notable à cette prudente réserve, le sentiment d'enthousiasme désintéressé qui s'empare des spectateurs de la Révolution « non seulement laisse espérer le progrès vers le mieux, mais même déjà *est* un tel progrès, dans la mesure où l'espèce humaine en est pour aujourd'hui suffisamment capable²⁷ ». La restriction finale résonne comme un repentir : emporté par son enthousiasme réformateur (à défaut d'être révolutionnaire), Kant allait en oublier que le progrès ne peut pas être constaté sur le mode de l'existence empirique et qu'il pouvait tout au plus avoir une fonction régulatrice de notre faculté

²³ *Ibid*

²⁴ S. Goyard-Fabre, *Loc. cit*

²⁵ Sur cette question, l'étude d'É. Weil, « Fait et sens », paraît toujours d'actualité. Cf. *Problèmes kantien*, Paris, Vrin, 1963.

²⁶ I. Kant, *Le conflit des facultés*, Section II, 4, Ak. VII 83, trad. A. Renaut, dans *Œuvres philosophiques. III Les derniers écrits*, p. 892.

²⁷ I. Kant, *Le conflit des facultés*, Section II, 6, Ak. VII 85, p. 895.

de désirer. Mais qu'importe : la Révolution de 1789 aura au moins eu la force de dérégler le désir du vieux Kant qui, pour le coup, veut croire à la réalité de son objet et non plus seulement espérer.

3. Le champ anthropologique entre finitude et finalité

Comment Kant peut-il prétendre dépasser ces oppositions réputées insurmontables ? Notre hypothèse est que le texte de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* met en œuvre, quoique de manière non explicite, une processualité dialectique qui est impliquée dès le début par l'énoncé : « ce que l'homme, être libre de ses actes *fait ou peut et doit* faire de lui-même ». Le premier moment (celui de la connaissance physiologique) explore « ce que la nature fait de l'homme ». Il correspond à ce que Hegel appellerait l'*en soi*. Le deuxième moment n'est pas en continuité avec le premier, mais il en est la négation : « ce que l'homme fait de lui-même ». Il ressortit encore au constat, formulé à l'indicatif, mais l'homme y est non plus passif mais actif, d'une activité immanente qui nie nécessairement l'acte de la nature puisqu'il en transforme le résultat, c'est-à-dire soi-même. Aussi peut-il être appelé *pour soi*. Si, à ce moment, l'homme est proclamé libre, ce ne peut être qu'en référence à cette activité négatrice du donné qui témoigne déjà d'un arrachement à l'*en soi* naturel mais qui n'appartient pas encore au règne des fins. Cette liberté reste déterminée par cela qu'elle nie ; elle n'est pas encore autodéterminée. Le troisième moment est celui de la liberté autodéterminée, de l'autonomie qui résulte de l'existence purement morale. On sait que pour Kant, cette liberté n'existe pas encore et n'existera peut-être jamais. Elle n'en nie pas moins la liberté hétérodéterminée du deuxième moment, auquel elle sert de norme. Ce moment est désigné, dans l'énoncé qui nous occupe, par les mots « *peut et doit* faire de lui-même », qui illustrent cette constante de la morale kantienne que le devoir l'emporte sur le pouvoir. Certes, il peut sembler étrange, voire anachronique, de conférer à ce moment du *devoir-être* la détermination de l'*en et pour soi*. Toutefois, ce que l'anthropologie pragmatique institue, ce n'est pas la pure moralité mais la synthèse de l'exigence transcendantale de liberté et de l'histoire empirique. C'est pourquoi le troisième moment ne peut être seulement déterminé comme celui de la pure moralité mais au contraire comme celui de la sursumption spéculative de l'opposition de la détermination de l'*être*, qui caractérise les deux premiers moments, et du *devoir-être*, qui caractérise le troisième. « Pragmatique » est le mot qui qualifie l'ensemble du processus, au cours duquel le *devoir-être* est lui-même saisi comme effectif dans l'histoire empirique. Complément nécessaire de la subordination de cette histoire au règne des fins, entendu comme principe régulateur et non comme principe constitutif²⁸, le

²⁸ I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Deuxième partie, E, Ak. VII 331, p. 1142-1143.

recours à la finalité naturelle autorise le retour à la détermination naturelle de l'*en soi* et la sursomption de l'opposition de l'*être* et du *devoir être* dans une perspective englobant l'espèce humaine comme produit de la nature, comme négation de ce résultat et comme espèce dont la nature inclut la culture. Cette perspective finale, que Kant appelle *Providencia* dans la citation qui suit, ne postule pas l'intervention d'une puissance transcendante mais bien une finalité immanente à l'histoire – naturelle et historique – de l'espèce humaine dans son ensemble :

L'éducation du genre humain pris dans le *tout* de son espèce, c'est-à-dire *collectivement* (*universorum*), et non dans la somme de ses individus (*singulorum*) où la foule ne constitue pas un système, mais un simple agrégat collecté, l'effort en vue d'une constitution républicaine qui reste à fonder sur un principe de liberté, mais aussi de contrainte légitime, l'homme ne les attend que de la *Providencia*, c'est-à-dire d'une sagesse qui n'est pas la *stienne* [...] La Providence désigne précisément cette sagesse que nous percevons avec admiration dans le maintien de l'espèce d'êtres naturels organisés toujours à l'œuvre pour détruire cette espèce et pourtant toujours occupés à la protéger, sans que nous admettions pour autant dans cette prévoyance la présence d'un principe supérieur à celui dont nous disposons déjà à propos de la conservation des plantes et des animaux²⁹

Texte remarquable en ce qu'il institue un double enveloppement réciproque de la nature et de la liberté. D'un côté, la nature en l'homme doit être bridée et être conduite indéfiniment vers le règne de la liberté qui enveloppe la nature comme sa fin. De l'autre, le règne de la liberté est inscrit dans le cadre de la finalité de la nature, et l'histoire humaine est confrontée à la possibilité qu'il existe d'autres êtres raisonnables qui habiteraient « d'autres planètes³⁰ », possibilité qui sert moins à établir la « finitude » de l'homme qu'à fonder la nécessité de la connaissance anthropologique elle-même³¹.

Que dans cette dialectique Hegel ait eu à se reconnaître, cela semble vraisemblable. Qu'il ait répugné à le faire, c'est ce qui découle de ce que la synthèse kantienne ouvrait un espace de pensée sursumant la théorie et la pratique du point de vue de leur sursomption même, et non pas du simple point de vue théorique. Telle est la signification spéculative du point de vue pragmatique : celui de la sursomption de la théorie et de la pratique elles-mêmes, dans le double enveloppement qui vient d'être esquissé et qui excède les ressources de la discursivité hégélienne. Car la dialectique la plus haute à laquelle Kant est arrivé est, pour une part, intelligible en termes de

²⁹ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 328, p. 1139-1140

³⁰ *Ibid.*, Deuxième partie, E, Ak VII 331, p. 1143

³¹ Je me permets de renvoyer ici au deuxième chapitre, consacré au « Dispositif transcendantal », de mon ouvrage *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison*. Kant, Hegel, Husserl, Bruxelles, Ousia, 2006

tâches pratiques infinies et, pour une autre part, en termes de finalité conçue comme principe régulateur de la connaissance de la nature. En ceci, d'ailleurs, Kant devance le Marx de la huitième Thèse sur Feuerbach (« Toute vie sociale est essentiellement pratique »), tout en évitant le piège qui consisterait à faire de la finalité un principe constituant. Mais là où Marx, qui semble s'appuyer sur Kant pour mieux critiquer Hegel, envisage d'abord le travail de transformation de la nature – ce en quoi il aurait sans doute été préférable qu'il parle de « poïétique » plutôt que de « pratique » – Kant parle du travail de transformation que l'humanité accomplit sur elle-même. Et surtout, il se garde bien de confondre la *Bestimmung*, la destination à laquelle l'humanité est appelée, avec une quelconque nécessité historique : c'est librement que la liberté, en tant que terme désiré, meut le désirant. C'est pourquoi, à la question que Daniel Giovannangeli m'adressait publiquement en janvier 2003 : « comment accorder le refus hégélien du mauvais infini à la notion de tâches infinies ? », je réponds aujourd'hui que les tâches infinies sont éminemment pratiques et qu'elles se définissent par rapport à l'infini positif de la liberté morale, non comme simple négation du fini. À ce titre, elles échappent à la critique hégélienne du mauvais infini. J'ajoute que le point de vue que je développais alors³² reprenait la définition derridienne de « toute dialectique authentique » d'être la « dialectique de la dialectique [...] avec la non-dialectique³³ ».

L'hypothèse que la finalité naturelle, du type de celle qui préside à « la conservation des plantes et des animaux » organise et enveloppe le point de vue pragmatique se trouve confirmée par les *Propos de pédagogie* qui commencent par situer l'homme dans l'ensemble des êtres vivants : « L'homme est l'unique créature qui doit être éduquée³⁴ ». La nécessité de l'éducation est immédiatement rapportée à l'immatrité native de l'homme, en comparaison avec les autres espèces :

Un animal est déjà tout par son instinct, une raison extérieure a, sans attendre, tout arrangé pour lui. L'homme, quant à lui, a besoin de sa propre raison. Dépourvu d'instinct, il doit façonner à son usage le plan de sa conduite. Mais parce qu'il n'est pas à même de réaliser d'emblée cette tâche et que, tout au contraire, il naît à l'état brut, d'autres doivent y pourvoir à sa place.

La Providence, entendue comme « raison extérieure », c'est-à-dire comme finalité du vivant, enveloppe ici encore la nécessité de l'éducation, du travail de l'humanité

³² Cf. le dernier chapitre, intitulé « Le transcendantal comme impératif de différenciation », *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison*. Kant, Hegel, Husserl, *op. cit.*

³³ J. Derrida, « Introduction » à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, P.U.F., 1974, p. 157-158.

³⁴ I. Kant, *Propos de pédagogie*, Ak IX 441, trad. de P. Jalabert, dans *Œuvres philosophiques III Les derniers écrits*, p. 1149.

sur elle-même. Mais la suite des *Propos* témoigne aussi de la relation inverse entre ces termes. Kant affirme haut le principe « que jamais l'éducation des enfants ne se fasse en fonction du seul état présent, mais aussi du possible meilleur état à venir de l'humanité, c'est-à-dire de l'Idée de l'humanité et de l'ensemble de sa destination [...] l'économie d'un plan d'éducation devrait être conçue dans un esprit cosmopolitique³⁵ ».

Ainsi se noue une relation dialectique, ni unilatérale ni réversible, entre la perspective de la finalité naturelle et le point de vue pragmatique. Considérons en premier lieu la finalité naturelle. Celle-ci paraît d'abord mise à mal par la notion de *néoténie* qui met l'accent sur la prématurité physiologique de l'homme et donc sur sa plasticité³⁶. Mais cette prématurité risque d'occulter « une autre disproportion : le système nerveux de l'homme est surdimensionné par rapport à ses besoins physiologiques³⁷ ». Gérard Pommier souligne que cet outillage neuronal surnuméraire entretient avec le langage une relation de détermination réciproque : il est la condition de possibilité de l'apprentissage du langage, mais, en même temps, son développement est rendu possible par cet apprentissage³⁸. De quoi découle l'idée que dans l'épigénèse du cerveau humain, pour la première fois dans l'histoire des espèces vivantes, la structuration neuronale dépend d'un acquis culturel, transmis de l'extérieur : « Pour l'homme, [...], sans le système d'information culturelle, le programme génétique reste lettre morte³⁹ ». Si on accepte de définir, avec François Jacob, la « finalité naturelle interne » à l'écart de toute préoccupation religieuse (« L'être vivant représente bien l'exécution d'un dessein, mais qu'aucune intelligence n'a conçu. Il tend vers un but, mais qu'aucune volonté n'a choisi. Ce but est de préparer un programme identique pour la génération suivante. C'est de se reproduire⁴⁰ »), alors la culture cesse d'être opposable à la finalité naturelle de l'homme puisqu'au contraire elle lui appartient. Ce qui d'ailleurs ne contredit pas Kant, puisque seule la liberté morale échappe au règne de la nature.

Mais cette relation de dépendance réciproque de la culture et de la croissance

³⁵ *Ibid*, Ak. IX 447-448, p. 1155.

³⁶ « [...] en perdant sa première nature, l'homme perd le caractère spécialisé et finalisé qui était celui de ses ancêtres, diversement adaptés à des terrains spécifiques » (D.-R. Dufour, *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005, p. 44).

³⁷ G. Pommier, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 2004, p. 29.

³⁸ « Le système nerveux central de l'être humain est surdimensionné par rapport à l'organisme, parce qu'il est à l'avance proportionné à une fonction qui n'est ni motrice ni sensitive : celle du langage » (*Ibid.*, p. 33).

³⁹ *Ibid*, p. 75.

⁴⁰ F. Jacob, *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1970, p. 10.

cérébrale, si elle permet de surmonter l'opposition convenue de la nature et de la culture, ne le fait encore qu'à partir de la nature. Or Kant ne limite pas son anthropologie à « ce que la nature fait de l'homme » mais il veut encore envisager « ce que l'homme, être libre de ses actes *fait* ou *peut* et *doit* faire de lui-même ». En cela, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* témoigne du refus kantien de se contenter d'une synthèse *naturaliste* des champs neuro-physiologique et symbolique, écueil auquel la perspective de G. Pommier risquerait de conduire si elle était prise de façon unilatérale. Le *fait* de la loi morale, si bien mis en évidence par Éric Weil autrefois, nous conduit, par analogie avec la finalité naturelle, analogie autorisée par la première formulation de l'impératif catégorique (qui parle de « loi universelle de la nature »), à parler d'une finalité de la liberté qui ne se trouve pure et effective que dans le règne des fins. De même que le langage, support de la culture, n'en finit jamais de plier et de replier la plasticité neuronale à sa loi, de même, la loi morale n'en finit pas de rouvrir l'être phénoménal de l'homme en vue de sa fin ultime qui est la liberté. Seule discordance, mais capitale, dans l'analogie entre ces deux finalités : alors que la première peut être conçue comme constituante, la seconde ne peut être conçue que comme régulatrice puisqu'elle est la fin d'un être destiné à la liberté.

La dialectique de la nature et de la liberté (et non leur simple opposition ou le simple passage empirique et événementiel de l'une dans l'autre, comme l'a montré S. Goyard-Fabre, cf. notes 16 et 23 *supra*) ne s'achève certes pas dans la simple prise en compte d'une finalité naturelle. La finalité de la liberté, entendue comme le prolongement et comme la transformation de la finalité naturelle, permet de saisir la portée de la formulation « peut et doit » dans la définition kantienne de l'anthropologie pragmatique. Mais l'unité nécessaire du *Können* et du *Sollen* n'est pas non plus entièrement suspendue au pôle du devoir moral. Ces deux auxiliaires de mode, qui reprennent ceux des questions théoriques (« Que puis-je savoir ? ») et pratiques (« Que dois-je faire ? »), ne sauraient être unis du seul point de vue du devoir-être. Leur union a lieu aussi dans l'être naturel, au sens quasi aristotélicien : ce que l'homme peut devenir, ce pour quoi il est équipé par la nature, c'est de devenir un être moral libre et cela constitue sa destination, sa *Bestimmung*. Et cette destination fait loi. Face au devoir-être qui arrache l'homme naturel à sa finitude, c'est-à-dire à sa brutalité et à sa violence, il y a donc aussi un *être du devoir-être*, qui se manifeste comme « l'appel » adressé aux hommes par « la nature à se coaliser » et qui fait « présumer » qu'il existe une « tendance naturelle orientée vers cette fin » (*i. e.* la société cosmopolitique)⁴¹.

⁴¹ « Voici le caractère de l'espèce tel qu'il ressort de l'expérience de tous les temps et parmi tous les peuples : prise collectivement (sous la forme d'une totalité du genre humain), c'est, dans la succession ou la coexistence, une multitude de personnes qui, incapables de *se passer* de vivre paisiblement côte à côte, ne peuvent cependant *éviter* de se causer du désagrément, et qui, par conséquent, du fait de la contraignante réciproque, se sentent, sous l'autorité de lois procédant d'elles, appelées par la nature à se coaliser, parmi les constantes menaces de désunion,

Cette dernière citation invite toutefois à conclure à la prudence de Kant : la finalité naturelle orientée vers la société cosmopolitique n'est pas affirmée mais seulement présumée, tout comme le progrès de l'humanité n'est pas empiriquement observable (malgré la tentation enthousiaste d'en saluer la présence en acte dans la Révolution). En dépit des apparences, il n'est pas du tout évident qu'on puisse « ranger dans l'anthropologie » (*alles dieses zur Anthropologie rechnen*) les trois questions qui définissent le champ de la philosophie entendue « au sens cosmopolitique » « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? ». À la réflexion, ce passage de la *Logique*⁴², si souvent cité dans l'oubli de sa détermination restrictive cosmopolitique, rayonne de plus d'obscurité que de lumière. Comment en effet concevoir que les modalités du *Können*, du *Sollen* et du *Dürfen* se laissent subsumer sous la question anthropologique de l'essence ontologique de l'homme ? La réponse en est peut-être que l'homme est l'être fini (*das endliche Wesen*) par qui advient la question des modalités de l'Être : *können*, *sollen*, *dürfen*, sans oublier celle de l'*impossible*. Ou encore, en d'autres termes, que l'homme est l'être par lequel advient la question de la liberté

mais dans un mouvement général de progrès, en une société *cosmopolitique* (cosmopolitisme) idée inaccessible en elle-même, qui n'est cependant pas un principe constitutif (de l'attente d'une paix stable au milieu de l'affrontement le plus vif d'actions et de réactions humaines), mais seulement un principe régulateur incitation à la suivre assidûment en tant que destination du genre humain (*als der Bestimmung des Menschengeschlechts*), non sans être fondé à présumer l'existence d'une tendance naturelle orientée vers cette fin » (I Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Deuxième partie, E, Ak. VII 331, p. 1142)

⁴² I Kant, *Logique*, Introduction III, Ak. IX 25 Je retraduis le texte de L. Guillemit (Paris, Vrin, 1970) qui, dans le même passage, traduit par « ramener » tantôt « *sich bringen lassen* » tantôt « *zu etwas rechnen* », ce qui efface la connotation logique de subsumption que comporte la seconde locution

ESTHÉTIQUE ET ANTHROPOLOGIE : AUTOUR DE TINTORET

Pierre Somville
Université de Liège

Albert Camus disait, dans *Noces* : « Ce qui compte c'est la vérité. [...] À cet égard, seuls les peintres peuvent apaiser notre faim. C'est qu'ils ont le privilège de se faire les romanciers du corps¹ ».

C'est forts de ce texte que nous pouvons envisager une anthropologie de la peinture. En effet, multiples sont les applications de la remarque incidente de Camus. Il est vrai que c'est depuis la Toscane et ses peintres qu'il nous parlait, misant sur l'instant, le geste, le réel, posé là, d'une humanité saisie en l'un ou l'autre exemplaire, abs-trait de son devenir et comme suspendu dans une durée désormais matérielle : celle du panneau ou de la fresque.

Hormis les paysages, le peintre, il est vrai, ne nous montre, de l'homme, que les corps. Eux seuls parlent, nous apostrophent ou nous ignorent. À nous de les voir, de les comprendre en leurs secrets messages. À nous de décrypter, quitte à les recevoir en plein cœur, les regards de feu des personnages de Giotto franchissant l'étroite meurtrière de leurs paupières ; à nous de ressentir, dans sa plénitude, la force verticale et virile des héros et héroïnes de Masaccio à la Chapelle Brancacci ou ailleurs ; à nous, enfin, de nous agenouiller, comme fait l'ange d'Annonciation, devant les Femmes – Vierge ou suivantes de la reine de Saba – chez Piero della Francesca, tant nous en impose, physiquement d'abord, leur imparable majesté.

Quant au « roman » invoqué, il s'agit de ce *scenario* que nous imaginons devant les assemblages peints de corps, vivants ou inertes, qui constituent à chaque fois le « tableau ». Art de l'espace, la peinture instaure et investit tout à la fois le lambeau – délimité – de surface qu'il lui échoit de meubler, d'habiter, de situer en un cadre simulat la distance, le recul et les diverses proximités, physiques ou anatomiques, des motifs insérés. *Che bella cosa la prospettiva* ! De Leon-Battista Alberti à Paolo Cagliari, dit Véronèse, on peut suivre les effets de ce cri enthousiaste selon les diverses « muses en page » qui en définiront le style, selon – justement en ces détails architectoniques d'intérieurs ou de cités idéales, fragmentées ou éclatées – les positions et contrepositions de corps des personnages, supposés, posés, offerts à la ren-

¹ A. Camus, « Le désert », dans *Essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 79

pas fusionner les deux sujets, mais nous sentons, sans devoir passer par un raisonnement quelconque, que les synthèses accomplies par l'un et l'autre sont les mêmes. Cette proximité ne peut se produire avec n'importe quel être humain dans n'importe quelle conversation ; pour que les actes soient communs en ce sens il faut une longue fréquentation qui nous ait habitués à reconnaître chez l'autre ce que nous éprouvons nous-mêmes

La qualité des pensées qu'on peut atteindre à deux⁷ vient encore s'ajouter à la relation d'amitié elle-même et à la double conscience de nos deux existences, le tout procurant alors de si grands plaisirs, si purs et si durables, qu'en dépit du *topos* de l' inaccessible béatitude divine, on se demande si Aristote ne préférerait pas, tout compte fait, la vie humaine, et s'il n'avait pas raison.

⁷ « En allant ensemble à deux on est plus capable de penser et d'agir » (EN, VIII, 1, 1155a14-16), « il est difficile d'exercer une activité de façon continue quand on est seul, mais plus facile avec d'autres et en relation avec d'autres » (IX, 9, 1170a5-6).

TABLE DES MATIÈRES

<i>Remerciements</i>	9
<i>Introduction</i>	11
Daniel Giovannangeli, <i>Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre</i>	13
Francis Affergan, <i>De quoi parle l'Anthropologie ? Ontologie et phénoménologie de l'humain</i>	25
Thomas Bolmain, <i>Aux sources d'un refus. Foucault, avec Heidegger, contre l'anthropologie kantienne</i>	51
Roland Breeur, <i>Le gendarme et les esprits malsains</i>	75
Fabien Capeillères, <i>Anthropologie philosophique & philosophie anthropologique · Du système kantien comme anthropolgie</i>	89
Lambros Couloubaritsis, <i>La phénoménologie et le problème de la complexité</i> ..	121
Grégory Cormann, <i>Sartre, Heidegger et les Recherches philosophiques – Koyré, Levinas, Wahl. Éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine</i>	141
Michel Dupuis, <i>L'herméneutique de la vie facticielle et le « Dasein humain » (Heidegger, 1923)</i>	175
Olivier Feron, <i>Die symbolische Nachtraglichkeit des Menschen ou l'après-coup de l'oubli de l'homme</i>	193
Alexis Filipuccu, <i>L'Homme et le temps de l'Histoire : Sartre face à l'Inde</i>	207
Raphaël Gély, <i>Imaginaire et facticité. Daniel Giovannangeli, lecteur de Sartre et Derrida</i>	223
Sébastien Laoureux, <i>La dialectique de la temporalité, entre continuité et discontinuité. Derrida et Ricœur lecteurs des Leçons sur le temps de Husserl</i>	239
Rainer Schäfer, <i>L'anthropologie de Plessner comme prima philosophia et la « positionalité excentrique »</i>	251

Jean-Renaud Seba, <i>L'anthropologie de Kant entre finitude et finalité</i>	263
Pierre Somville, <i>Esthétique et anthropologie : autour de Tintoret</i>	273
André Tosel, <i>Phénoménologie et rapport social.</i> <i>La tentative de Enrique Dussel</i>	279
José Luis Villacañas Berlanga, <i>Ortega y Gasset. La quatrième question</i> <i>et la considération charismatique de la vie</i>	315
 <i>Table ronde autour de l'œuvre de Daniel Giovannangeli</i>	
<i>Présentation</i> , par Arnaud Dewalque	333
Laurence Bouquiaux, <i>Actualité du transcendantal en physique</i> ..	337
Florence Caeymaex, <i>Uns Menschen wenigstens : l'analytique de la finitude</i> <i>en question</i>	347
Bruno Leclercq, « <i>Du moins pour nous autres, êtres humiens</i> » À propos <i>du travail de Daniel Giovannangeli</i> ..	351
Julien Pieron, <i>Lecture de la finitude</i> ..	357
Denis Seron, <i>Un développement récent de la pensée de Daniel Giovannangeli</i> ..	359
Annick Stevens, <i>Conscience de soi et amitié chez Aristote : pour une</i> <i>histoire heureuse de la finitude</i>	363