

MICHEL FOUCAULT, PHILOSOPHE DE LA LIBERTÉ ? SUR SA LECTURE DE KANT DANS L'INTRODUCTION À L'ANTHROPOLOGIE

[Jörg Volbers](#)

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2012/3 n° 75 | pages 6 à 20

ISSN 1144-0821

DOI 10.3917/rdes.075.0006

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-6.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

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

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

JÖRG VOLBERS

Michel Foucault, philosophe de la liberté ?

Sur sa lecture de Kant dans l'Introduction à l'Anthropologie

Introduction

Un sentiment d'étrangeté survient, lorsqu'on lit, cinquante ans après sa rédaction, l'*Introduction* de Foucault à l'*Anthropologie* de Kant (*IAK*). En effet, Foucault discute le texte de Kant avec une intensité qui est disproportionnée avec l'importance historico-philosophique de ce livre, dont les propos sont avant tout, comme Foucault lui-même le remarque, un « recueil et rhapsodie d'exemples ». (*IAK* : 69). Sous des intitulés comme « de l'ouïe », « des passions », « de la mémoire » et « de la sensibilité » se trouvent des définitions, des éclaircissements et des énumérations qui, dans une soif de distinction aux allures scolastiques, apparaissent souvent grotesques. Ils rappellent l'esprit encyclopédique de l'*Aufklärung*, dont l'effort pour dresser des tableaux du savoir englobants nous paraît aujourd'hui maladroit et dépassé, à tel point que s'il ne s'agissait pas d'un écrit de Kant, il recevrait sans doute encore moins d'attention.

Or, pour Foucault, c'est justement cette position marginale qui accorde son importance à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (désormais : *Anthropologie*). Car l'auteur de ce

traité aux allures poussiéreuses est le même « brise-tout » (*Alleszermalmer*, comme l'appelait Mendelssohn) dont les trois *Critiques*, avec leur révolution copernicienne, ont opéré un tournant fondamental dans l'histoire de la philosophie. *Les Mots et les choses* nous apprennent la valeur que Foucault attribue à cette rupture : Kant y apparaît sans cesse comme un personnage qui introduit la pensée moderne et, du fait même, se trouve au seuil d'un déplacement fondamental de l'*épistémè* qui, depuis lors, règle « notre » pensée (le mot est de Foucault) – la pensée donc des lecteurs aux alentours de 1970, vraisemblablement aussi celle des lecteurs du XXI^e siècle.

À la lumière de cette actualité de Kant, on comprend qu'un texte marginal et si peu moderne reste, du fait même qu'il sorte aussi de sa plume, provocateur. *L'Anthropologie* reprend et condense un cours magistral tenu par Kant pendant presque vingt-cinq ans. Cela étant, son histoire commence avec le Kant « pré-critique », accompagne les trois *Critiques*, et s'achève dans un temps qui, avec Fichte et Schelling, est déjà celui des premiers post-kantiens.

L'Anthropologie et le cours qui l'a précédée seraient-ils alors le vestige d'un âge classique depuis longtemps révolu, vestige auquel Kant n'aurait tenu que pour des raisons étrangères à l'évolution de sa propre pensée ? Ou bien, et cela est en quelque sorte ce que redoute Foucault, ce texte laisse-t-il apparaître « une certaine image concrète de l'homme » (*IAK* : 12), une vue de l'être humain qui n'aurait été touchée ni par la Critique ni par le travail de la pensée qui s'accomplit en elle, puisque cette vue les précédait ?

L'interrogation philologique qui oriente *L'Introduction à l'Anthropologie de Kant* – dans quel rapport le texte de *L'Anthropologie* se trouve-t-il vis-à-vis des *Critiques* ? – touche au problème systématique de savoir si une pensée comme celle qui commence avec Kant, et qui est, dans toute l'acception du terme, métaphysico-critique, peut être accordée avec l'anthropologie. Cette interrogation sur l'« anthropologie » est liée au contexte du débat français sur l'humanisme et le structuralisme des années cinquante. Elle recouvre deux figures de pensée, alors dominantes. Tout d'abord, la phénoménologie, qui tient au concept de sujet, mais ne le comprend plus de façon transcendantale, cherchant ainsi à dériver les structures fondamentales de toute connaissance de la profusion des expériences qui, dans le monde, sont données à l'être humain. Et on sait combien, à l'époque, on discutait âprement, en France et ailleurs, de la possibilité d'opérer une synthèse de cette pensée phénoménologique avec la pensée marxiste sous un concept anthropologique unificateur. Ensuite, le vaste champ anthropologique tel que Foucault le comprend embrasse également les sciences empiriques de

l'homme. Elles aussi cherchent dans l'expérience les conditions de la connaissance, mais elles le font, pour ainsi dire, à partir de l'extérieur, sous la forme d'analyses biologiques, sociologiques ou psychologiques. Déjà dans l'*Introduction*, Foucault part du principe que ces courants, en dépit de différences faciles à deviner, poursuivent un motif unique – l'empirisation du transcendantal. (Voir, à ce sujet, le chapitre 9 des *Mots et les choses*). Avec Kant, ils cherchent à suivre le motif d'une analyse critique des conditions de toute expérience, au-delà desquelles il est impossible de remonter. Mais, *contre Kant*, ils s'efforcent de puiser ces mêmes connaissances dans l'expérience, soit phénoménologiquement soit empiriquement. L'*Introduction* poursuit manifestement le but de sauver la Critique kantienne (et, avec elle, la révolution copernicienne) d'une absorption par cette anthropologie. Sur cette toile de fond se découpe la stratégie de Foucault : premièrement, montrer que l'*Anthropologie* de Kant est, en ce qui concerne son contenu, entièrement dépendante de la Critique, et que ce n'est pas seulement pour des raisons contingentes que cette anthropologie a été poursuivie pendant tant d'années. Foucault consacre la plus grande attention et le plus grand effort à démontrer cette hypothèse, qui débouche sur la thèse de la « répétition anthropologico-critique » (*IAK* : 66) : selon elle, et malgré toutes les différences de surface, l'*Anthropologie* de Kant, somme toute, « ne dit rien d'autre que ce que dit la Critique ». (*IAK* : 52). Il peut ainsi montrer que l'*Anthropologie* est marquée de bout en bout par le résultat des réflexions critiques et qu'elle n'est compréhensible que sur leur fond. Secondement, son affirmation au sujet de la relation entre les différents textes kantien vise de façon critique les figures de pensée anthropologiques mentionnées (et c'est ce qui rend son *Introduction* si complexe). En soumettant l'*Anthropologie* à la souveraineté de la Critique, Foucault croit pouvoir montrer que les formes contemporaines d'anthropologie qui ignorent la prédominance silencieuse de la réflexion critique, sont pour cette raison même condamnées à l'échec.

Mais en quoi consiste l'« oubli de la Critique » (*IAK* : 76) qu'il déplore ? Sur ce point, il est utile de comparer l'*Introduction*, de 1961, avec le livre qui lui succède et approfondit la problématique de l'anthropologie – *Les Mots et les choses*, de 1966. À la différence de cet ouvrage, qui met en place un récit extrêmement complexe, à couches multiples, et historiquement chargé, l'*Introduction* appartient pour une très large mesure au genre classique de l'exégèse philosophique. Foucault y fait appel à quelques textes centraux de Kant (les trois *Critiques*, l'*Anthropologie*, l'*Opus postumum*) et il les analyse. Il y est peu question du contexte historique ; avant tout, et à côté d'une présentation de l'histoire de l'émergence du texte, se

trouve encore une analyse épistémologique extrêmement concise du champ scientifique émergeant de l'anthropologie empirique.

Le procédé de l'*Introduction*, orienté systématiquement, conduit à une autre interprétation du problème de l'humain et, par là même, à un autre regard sur la position de l'anthropologie. Tandis que, dans *Les Mots et les choses* (MC), l'homme devient un problème parce que la compréhension du langage et de son pouvoir de représentation s'est trouvé, à un certain moment, fondamentalement déplacée (voir MC : 322-323 et surtout 351), l'*Introduction* remonte à la révolution copernicienne, dont Foucault explique qu'elle interdit de relocaliser dans le concret (donc, de détranscendentaliser) les « privilèges de l'*a priori* » (IAK : 67) (l'idée d'une *constitution* subjective de la réalité) qui sont transcendants. (La formule de Jean Wahl en 1932, « vers le concret », résume bien cette tendance de la critique du formel dans la philosophie française de 1930 à 1960. Le mot d'ordre de Wahl est rappelé par Andrea Hemminger dans *Kritik und Geschichte*, Berlin, Philo, 2004, p. 121). Cette disposition des éléments ne conduit qu'à un « mixte impur et non réfléchi » (IAK : 67), que seule une « austérité neuve » (IAK : 68) de la philosophie pourra remettre en ordre. Celui qui oublie la Critique, recourt à ses résultats sans se rappeler les conditions auxquelles elle obéit pour réfléchir. Ainsi émergent les problèmes de l'anthropologie explicités dans *Les Mots et les choses*, et que l'*Introduction* indique déjà : l'irréalisable empirisation du transcendantal, le recul permanent de l'origine, et l'oscillation théorique, qui n'est jamais bien rassurante, entre la conscience qui connaît clairement, ou le *cogito*, et l'impensé qui le hante. Selon l'*Introduction*, l'empirisation du transcendantal conduit à une « régression réflexive » (IAK : 77) dans laquelle l'« interrogation sur la limite et la transgression » (IAK : 77-78) passe à « une interrogation sur le retour à soi » et « à une problématique du même et de l'autre » (IAK : 78). Cette « indépassable structure du "*menschliches Wesen*" » (IAK : 78) peut être saisie comme structure fondamentale qui conditionne les redoublements mentionnés dans *Les Mots et les choses*.

Ainsi, la plume philosophique traditionnelle de l'*Introduction* la sépare du livre de 1966 d'une façon qui n'est pas seulement formelle. Dans le premier texte, le même problème de l'instabilité de la pensée anthropologique n'est pas abordé à la manière d'une histoire de l'être, ni d'une analyse du discours, mais il est plutôt traité philosophiquement, et ce n'est que par endroits, au demeurant négligeables, que Foucault l'approche sous un angle épistémologique. De cette manière on parvient à une découverte, qui surprend peut-être quand on a à l'esprit

le travail archéologique foucauldien postérieur : l'*Introduction* fait entrer constamment en ligne de compte une dimension qui ne sera pas considérée dans *Les Mots et les choses* – la liberté. Dans ce livre elle n'apparaît que de façon négative, comme libération par rapport à l'illusion anthropologique. En revanche, l'*Introduction* identifie la liberté comme l'horizon thématique commun à l'*Anthropologie* et aux *Critiques*. Un thème s'annonce alors, qui ne redeviendra l'objet d'investigations que bien plus tard, après la phase archéologique, dans les cours sur la gouvernementalité, les textes sur la Critique et les Lumières autant que dans les études sur la *parrêsia*. (De Foucault, voir *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotexte, 2001 ; *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004 ; *Le Gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard, 2008). Néanmoins, étant données les différences méthodologiques importantes déjà signalées par rapport à l'œuvre plus tardive, il est prudent de continuer à lire l'analyse de Foucault dans l'*Introduction* de manière autonome. Car le parallèle entre l'*Anthropologie* et la Critique, tel que cet écrit le suggère, montre déjà clairement que le mot « liberté » peut et doit être compris de bien des façons.

Je voudrais donc faire ressortir ici l'importance qu'a, selon Foucault, la liberté pour la réflexion anthropologique. Cette reconstruction doit rester schématique, puisque la parution de ce texte souvent apodictique ne fut pas autorisée par lui de son vivant, et cela pour de bonnes raisons. Les organisateurs de l'édition soulignent, pour leur part, qu'ils ne publient l'*Introduction* que pour faire cesser les bruits sur son contenu. Malgré tout, cet écrit montre que la « critique du sujet » foucauldienne, maintes fois invoquée, souvent aussi blâmée, peut être comprise comme une forme de *problématisation de la liberté*. Je vais d'abord exposer le rôle que joue la liberté pour la thèse philologique fondamentale de l'*Introduction*, celle de la répétition anthropologico-critique, ce qui rendra irrécusable le fait qu'une forme très spécifique de liberté se trouve mise au centre de ce texte. Avec Kant, j'appellerai cette forme *pragmatique*. Ensuite, je me demanderai quel rôle la liberté, telle qu'elle est problématisée dans l'*Introduction*, assume-t-elle dans l'œuvre foucauldienne tardive.

La liberté pragmatique

On sait que la première *Critique* de Kant ne défend la liberté que de façon négative : elle l'interprète comme une Idée transcendante à laquelle nul objet de l'expérience n'est susceptible de correspondre. En raisonnant de la sorte, Kant délivre certes le concept de liberté de l'emprise de la raison spéculative transgressive. Toutefois, le résultat demeure non

satisfaisant. Lui-même concède que la méthode de la Critique ne peut prouver ni la « *réalité effective* de la liberté » ni sa « *possibilité* » réelle (*Critique de la raison pure* : B 586) ; elle montre seulement qu'il est *possible de penser* ensemble, et sans contradiction, la liberté et l'absolue spontanéité de l'entendement avec la nature empirique de l'être humain. Dans les *Critiques* ultérieures, Kant cherche à combler ce déficit ; la liberté y fait surface comme un fait de la raison dans son « usage moral » (*Critique de la raison pratique*, Ak. V : 5) et devient immédiatement expérimentable dans le libre jeu de l'imagination esthétique. Mais les trois *Critiques* s'accordent toutes sur un point : elles partent déjà de la « raison » pour, dans *sa perspective*, défendre ou démontrer la liberté en question. Elles opèrent comme des réflexions-sur-soi d'une raison sûre d'elle-même. Ici réfléchit l'homme cultivé, civilisé, qui n'est pas seulement un adulte du point de vue individuel, mais encore (dans une perspective historico-culturelle, si l'on se souvient des textes de Kant sur l'histoire) un enfant des Lumières devenu majeur ¹. Cependant, cette présupposition méthodologique de la raison et de ses capacités réflexives ne peut pas être adoptée lorsqu'il s'agit de la pensée anthropologique. C'est ce que montre déjà la définition kantienne du domaine concret de cette pensée, qui fait ressortir le caractère *pragmatique* de l'anthropologie par opposition à une investigation *physiologique*. Pour l'anthropologie pragmatique, il ne s'agit pas d'« explorer ce que la nature fait de l'homme », mais plutôt ce que l'homme, « être libre de ses actes, fait ou peut et doit faire de lui-même ». (Kant, *Anth*, Ak. VII : 119). Malgré toute la liberté, ce façonnement de soi reste étroitement lié à la nature, dans la mesure où le savoir « physiologique » sur les causes naturelles devient anthropologiquement important du moment où il permet à l'homme *de travailler à sa propre nature*. L'exemple de Kant est celui de la mémoire : d'un côté, elle est (ce que Kant ne met pas en évidence) un moyen obligatoire par lequel l'être humain peut faire quelque chose de lui-même, si celui-ci est bien, comme Nietzsche l'affirmera plus tard, l'animal qui peut se souvenir ; de l'autre côté, en tant que simple cause naturelle, cette présupposition est insignifiante pour l'anthropologie. Elle n'acquiert de l'importance, d'après Kant, que lorsque l'être humain « utilise » (*Anth* : 119) son savoir au sujet de cette capacité, afin de « l'amplifier ou l'assouplir ». (*Idem*). À juste titre, Foucault souligne le caractère singulier de cette perspective par rapport à la Critique. Désormais, la liberté n'est plus considérée de façon négative comme fond de la subjectivité transcendante, mais elle devient partie d'« un mouvement » (*IAK* : 32) où la nature de l'être humain se croise avec sa liberté.

Pour le dire avec le vocabulaire de la Critique, cette liberté *pragmatique* dont s'occupe

L'*Anthropologie* est impure. Néanmoins, aussi bien sous l'angle individuel que sous celui de l'histoire naturelle, cette liberté impure précède sa forme pure. Même si, en tant qu'être d'une certaine espèce, l'être humain est un animal doué de raison, en tant qu'être naturel il n'est au départ, comme Kant le fait remarquer, que *capable* de raison. Seul *l'être humain lui-même* est susceptible de faire en sorte que cette disposition devienne effective (*Anth* : 321). Or, cette évolution n'est pas un automatisme. Elle requiert, comme cela s'appellera au XIX^e siècle chez Herder, Humboldt et Hegel, la *Bildung* (la formation, l'éducation), par conséquent le travail actif de l'être humain sur lui-même, aussi bien individuellement que comme civilisation.

L'important ici est de ne pas perdre de vue la différence par rapport à l'entreprise critique. Celle-ci aussi considère le problème d'une raison qui s'empêtre dans des illusions pendant qu'elle réalise son travail. Dans les deux perspectives, la liberté n'est pas simplement donnée, mais elle a besoin de la détermination réflexive. En outre, l'anthropologie connaît une difficulté supplémentaire : il ne lui est pas permis de présupposer, à l'intérieur de son propre cadre méthodologique, le concept directeur de la raison ; elle est d'abord tenue de montrer comment se forme la raison, et, à travers cette dépendance de l'autodétermination *empirique*, elle abandonne potentiellement la raison à la dispersion. Comme l'écrit Foucault, « 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 ». (*IAK* : 34).

On peut comprendre, sur fond de ces réflexions, la thèse directrice de Foucault au sujet de la dépendance systématique de l'*Anthropologie* vis-à-vis de la Critique. Celle-ci se voue à ses questions – sur la connaissance, le beau et le bien – à chaque fois sous l'angle d'une « faculté », à laquelle correspondent des capacités spécifiques : le jugement (la connaissance), le sentiment de plaisir et de peine (la beauté) et le désir et l'effort (la morale). Les capacités qu'elles examinent, les *Critiques* peuvent les supposer immédiatement *dans leurs fonctions spécifiques*, puisqu'elles sont déjà données à une raison qui réfléchit sur elle-même. Pour preuve, souvenons-nous par exemple de la remarque de Kant dans la première *Critique*, selon laquelle la notion de vérité comme « conformité de la connaissance avec son objet est ici accordée et supposée ». (*Critique de la raison pure* : B 82). L'*Anthropologie*, elle, reprend les subdivisions de la Critique et, comme un coup d'œil rapide sur sa table des matières permet de le constater, elle accepte les champs de recherche respectifs que lui transmet la Critique. Pourtant, par contraste avec celle-ci, l'*Anthropologie* adopte une perspective dans laquelle ces

capacités ne sont pas encore constituées dans leur unité et réalité effective, unité et réalité qui sont toujours spécifiques. Pour elle, il faut d'abord vérifier quels phénomènes et opérations intellectuelles ou pratiques de l'homme « être libre de ses actes » peuvent en général être comptés comme exercices d'une de ces facultés, et qui en constituent donc la réalité et le mode de fonctionnement.

L'exemple de la conscience de soi, signalé par Foucault (*IAK* : 43), éclaircit bien le croisement spécifique de la réflexion anthropologique avec la Critique. Cette conscience est, pour Kant, une présupposition fondamentale de la raison ; elle marque, sous la forme du « je pense » qui en principe doit pouvoir accompagner toutes les représentations subjectives, la simple possibilité de la réflexion sur soi. Alors que la première *Critique* ne pouvait faire un seul pas sans ce présupposé, l'anthropologie est obligée de faire face au problème que la conscience de soi, qui doit avant tout se former, est *de facto* livrée aux développements les plus différents. Elle peut par exemple mener à une surenchère égoïste du soi, qu'un discours orienté vers l'objectivité rendra plus difficile, voire empêchera (*Anth* : 128) ; et aussi, d'un point de vue moral, à une survalorisation de soi. Foucault peut ainsi constater que, « dans la recherche anthropologique, chaque faculté est suivie selon une voie qui est aussi le chemin de toute déviation possible. » (*IAK* : 43). En tant que forme de liberté qui reste entrelacée avec la nature, ces déviations possibles ne dépendent pas seulement de la souveraineté de l'homme « être libre de ses actes ». Comme le remarque l'auteur de *l'Histoire de la folie*, Kant consacre aux « maladies de l'esprit » une place bien plus importante que celle accordée aux égarements dus à l'action propre. L'exercice de la faculté de connaître est menacé par les déviations pathologiques de la folie (que Kant explicite à l'aide du terme latin *delirium*), de la confusion mentale (*amentia*), du délire (*dementia*) ou de l'extravagance (*insania*). (*Anth* : § 51-52). Dans tout ces cas, le problème n'est pas celui de la vérité d'une connaissance, mais celui de savoir si les opinions et les jugements sont en général des candidats potentiels à la vérité. Il y a ici un parallèle notoire avec les illusions transcendantales de la première *Critique*, qui font miroiter des vérités là où aucune connaissance n'est possible. Pourtant, l'apparence transcendantale est une transgression ; la raison transgressive demeure donc, comme le souligne Foucault, constamment référée « au domaine de positivité de chaque *Vermögen* ». (*IAK* : 43). Cependant, les pathologies dont il est longuement question dans *l'Anthropologie* ravissent aux humains leur liberté, sans qu'ils puissent les reconnaître et corriger. Elles menacent le domaine du raisonnable, du vrai et du juste, à partir, pour ainsi dire, du dehors.

Dans une perspective anthropologique, il faut à l'être humain atteindre d'abord sa faculté de raison par une pratique qui imbrique l'une dans l'autre la liberté et la nature. Seulement, dans cette pratique l'humain n'est pas pleinement souverain, et avec cela il n'est pas effectivement libre, mais reste plutôt dépendant des caprices de la nature. Les facultés deviennent ainsi les objets d'un – comme le formule Foucault dans une série d'expressions allemandes – usage (*Gebrauch*), d'un jeu-jouet (*Spiel*), d'un art-artifice (*Kunst*) de leur fréquentation. L'*Anthropologie* est la réflexion sur cette fréquentation, la présentation d'une sagesse qui s'y connaît en pièges de l'*usage* et sait les éviter. Le rôle de la Critique est tracé à partir de ce fond : elle donne la mesure à la sagesse de l'usage, la norme qui permet d'identifier l'usage *juste* et d'y astreindre l'être humain dans sa liberté. Elle marque le point de fuite qui structure et oriente la multiplicité (qui est à trouver empiriquement) de tout ce que l'humain peut faire de lui-même, par l'établissement d'un *devoir*.

Cette façon de déterminer le rapport de l'*Anthropologie* à la Critique, selon lequel la Critique est la mesure de l'usage, permet de reconnaître une affinité plus profonde, visée par l'analyse foucauldienne. En tant que sagesse de l'usage juste, l'*Anthropologie* se charge de tracer les frontières, en fréquentant les capacités qu'elle a elle-même décrites : elle sépare, comme le montre l'exemple de la conscience de soi, les formes « vraies » d'apparition de la faculté des « fausses ». En tant que réflexion sur les frontières des facultés, l'*Anthropologie* adopte ainsi la méthode de l'entreprise critique. (Voir *IAK* : 75). Par là, et sous l'angle anthropologique, il devient visible que cette méthode critique a déjà recours à une forme de liberté très spécifique. L'entreprise critique suppose que la raison – la faculté de connaissance la plus élevée – peut se méconnaître *elle-même*. Ainsi seulement peut-elle rendre opérative et efficace sa thèse philosophique fondatrice, celle du refus de l'apparence transcendantale. C'est *en tant que* dénonçant les prétentions illégitimes à la connaissance, que la Critique indique en un seul et même mouvement le domaine de toutes les prétentions de connaissance légitimes, le seul domaine où la faculté de connaître puisse opérer. La possibilité de la connaissance est fondée, et donc assurée, lorsqu'on parcourt et exhibe la région dans laquelle la connaissance est impossible. De cette façon, la Critique se sert d'une marge d'action qui va considérablement au-delà de ce qui, dans le résultat de la Critique, était identifié comme liberté-par-autodétermination. Cette vaste marge d'action est le vrai point de départ de la Critique : c'est seulement parce que la raison est à ce point libre de transgresser sa propre capacité de connaissance, qu'elle a besoin d'une critique qui s'impose à elle.

Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de cette liberté que Kant désigne comme « autonomie » de la raison. Par rapport à la liberté ici décrite, l'autonomie n'est que dérivée, car elle se dégage seulement comme *résultat* de la réflexion sur les frontières de la raison. Il peut apparaître que cette autonomie doit toujours déjà être présupposée dans toute connaissance réussie, et qu'elle soit efficace dans chaque action correcte. Mais encore faut-il que la raison se rappelle cette idée. L'espace dans lequel elle se corrige, et qui par là même la précède, n'est ouvert que par la *liberté pragmatique* qui se trouve au cœur de l'anthropologie. Par conséquent, même si la Critique, dans la façon dont elle se comprend elle-même, ne présuppose que la raison, sa véritable présupposition dans une perspective anthropologique est la liberté pragmatique. Celle-ci fonde et la Critique et l'*Anthropologie*, puisque dans *les deux* formes de réflexion il s'agit de savoir ce que l'humain « fait ou peut et doit faire de lui-même. »

Kant refuserait sans nul doute cette interprétation, car elle subordonne l'*a priori* de la raison à une pratique, ouverte et « impure », de l'*usage*, du *jeu-jouet* et de l'*art-artifice*. Cependant, à partir d'un point de vue post-kantien, qui ne peut plus supposer simplement une subjectivité transcendante, l'analyse foucauldienne montre une rupture dans le système de la Critique. L'*Introduction* de Foucault déconstruit l'*Anthropologie* de Kant ; elle met à nu le fait que les études anthropologiques kantienne ne fonctionnent qu'à partir de présupposés qu'elles ne peuvent fonder elles-mêmes – notamment celui de l'unité des trois facultés, unité que néanmoins, dans une perspective anthropologique (et par là historique), il est toujours nécessaire de *constituer* préalablement. En même temps, la lecture foucauldienne montre que la Critique aussi, avec la liberté pragmatique, dépend d'un présupposé qu'elle ne peut pas fonder elle-même. La critique portée par Foucault à l'encontre de ses contemporains pourrait se résumer ainsi : bien plus que d'avoir oublié ce rapport de présupposition réciproque, l'anthropologisation post-kantienne de la subjectivité ne le perçoit même pas comme problème.

La liberté et la finitude

Il est déjà clair que l'*Anthropologie* se trouve dans une position instructive par rapport aux *Critiques*. Comme l'analyse l'a montré, elle les répète indirectement, par la reprise de leurs champs thématiques et de l'orientation normative sur la logique des facultés. Mais elle accepte aussi (ce à quoi nous n'avons pas encore fait référence) la thèse directrice de la

Critique, selon laquelle il est impossible de s'assurer empiriquement de la subjectivité transcendante. Dans cette double référence implicite s'exprime, selon Foucault, l'« essentiel » (*IAK* : 76) du tout de la pensée kantienne. Il n'est pas inutile de jeter un œil à la détermination de ce qu'il appelle « le problème kantien » qui structure de la même façon *Anthropologie* et *Critique* : « 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 ? » (*IAK* : 76).

Afin d'éclaircir la structure fondamentale du « problème kantien », Foucault recourt ici au concept de finitude, et non à celui de la liberté (pragmatique). À première vue seulement, on s'éloigne de la reconstitution présentée jusqu'à maintenant. La liberté pragmatique va au-delà du simple constat que l'être humain est libre de faire quelque chose de lui-même. Elle est dans un rapport normatif au bien et à la vérité. Autrement dit, elle est subordonnée à l'exigence ou l'obligation pour l'être humain de se servir *correctement* de cette liberté. Cette orientation normative inhérente à la liberté pragmatique mène au « problème kantien » reconstruit par Foucault ; elle renvoie au thème de la finitude, dès lors que la question se pose de savoir quel modèle doit prendre cet être s'il veut utiliser correctement sa liberté. Les *Critiques* kantienne refusent toute tentative de subordonner cette liberté pragmatique à une fin extérieure à l'humain, par exemple la volonté divine ou bien la voix d'une nature romantique qui s'épanouit. Elles entendent montrer que la liberté pragmatique fait surface, et en vient à sa détermination effective, exclusivement dans une raison qui se comprend comme autonome. Le revers de cette souveraineté est le renoncement à toute « perception intellectuelle », à une philosophie qui prendrait l'infinitude ou l'absolu comme une grandeur connaissable et rationnellement abordable.

Maintenant, pourquoi Foucault s'est-il si fortement intéressé à cette finitude ? Les problèmes de *Anthropologie* reflètent au bout du compte la difficulté que, à un moment où un autre, tout lecteur ou lectrice de la *Critique de la raison pure* a éprouvée : comment la raison peut-elle récupérer la souveraineté en se *bornant* à ce qui lui est donné dans l'expérience ? Ce caractère paradoxal de la révolution copernicienne deviendra un sujet pour *Les Mots et les choses*, par le double rôle du sujet compris comme « souverain soumis, spectateur regardé ». (*MC* : 323). L'*Introduction* diagnostique aussi ce double rôle, et trouve la raison profonde de ce redoublement paradoxal dans l'« oubli » post-kantien de la *Critique* qui marque la pensée anthropologique dans son ensemble : on y cherche à ancrer, dans l'expérience même, la

théorie formaliste kantienne de la subjectivité transcendantale, qui refuse toute détermination ontologique du sujet. Il est pourtant significatif que, à cette anthropologie « fausse » et paradoxale, Foucault oppose sans hésitation la possibilité de « répéter l'*a priori* de la *Critique* dans l'originaire, c'est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle ». (*IAK* : 58). Mais il ajoute aussitôt : pour ce faire, il faudrait justement tenir compte des leçons qui découlent de l'*Anthropologie* et de la difficulté à la situer par rapport à la *Critique*.

Dans la postface à la traduction allemande, Andrea Hemminger argumente que l'archéologie foucauldienne, faisant immédiatement suite à l'*Introduction*, aspire à une telle anthropologie. Celle-ci commence par la reconnaissance inébranlable de la finitude, mais elle en change l'interprétation en temporalité. Pour Hemminger, « Foucault reflète, sur l'historique, la critique [kantienne] du transcendantal ». (Hemminger 2010 : 128). Transformée historiquement, la critique comprend les nécessités (associées par Kant au transcendantal) comme un produit de processus historiques et de mutations. En faisant cela, ajoute Hemminger, cette méthode ne tombe pas dans le cercle du redoublement empirico-transcendantal, puisqu'elle ne prétend à aucune validité universelle. Elle cherche plutôt les ruptures et mutations qui montrent que d'autres nécessités étaient possibles. Une fracture de ce genre « indique une transgression qui donne du champ à la description archéologique » (Hemminger 2010 : 133), une transgression qui, à la différence de ce qui arrive chez Kant, ne se limite pas simplement à affirmer les frontières transgressées, mais les touche et les décale. (Hemminger attire l'attention sur la « Préface à la transgression », de Foucault, qu'elle cite : « La transgression porte la limite jusqu'à la limite de son être ; elle la conduit [...] à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa perte. ») (Foucault, « Préface à la transgression » [1963], *Dits et écrits*, t. IV : 237 ; Hemminger 2010 : 133).

Sur beaucoup d'aspects, cette reconstruction de la méthode propre à Foucault sur la toile de fond du problème de l'anthropologie est sans doute juste. Elle éclaire l'historicisation de la subjectivité, et par là celle de la vérité. Mais *Les Mots et les choses*, que l'analyse de Hemminger amalgame à l'*Introduction*, ne connaît que la promesse d'une transgression libératrice. Cette liberté reste fondamentalement passive : l'*a priori* historique vient sur scène comme une puissance du destin qui, certes, a conduit à la troublante situation de la réflexion sur soi de l'humain, mais qui l'emportera aussi à nouveau avec soi, dès que l'ordre de la pensée se métamorphosera. Pour plusieurs raisons, cette célébration de l'autre n'est pas satisfaisante. Une objection importante, de nature méthodologique, peut être soulevée : comment un

regard en arrière dans le passé qui est purement historique peut-il lever un *doute fondé* sur la nécessité des structures actuelles de la pensée et du jugement ? La vue historique rétrospective peut seulement constater ce qui s'est passé, et non se comprendre elle-même comme une intervention qui donne une direction à la pensée.

Il est des passages chez Foucault, particulièrement dans sa période archéologique, qui étaient ce « positivisme heureux » reconstitué par Hemminger. Néanmoins, cela ne serait rien d'autre, en fin de compte, qu'une nouvelle forme de la pensée eschatologique, que Foucault a lui-même critiquée de manière lucide dans *Les Mots et les choses*. Plus tard, avec la méthode généalogique, il assume de manière plus offensive l'attitude selon laquelle ses livres veulent absolument avoir un effet, au lieu de simplement se contenter de jeter un regard rétrospectif. Dans un entretien de cette époque, il désigne ses ouvrages comme des expériences censées faire éclore de nouvelles manières de voir et de penser ; ses livres, dit-il, sont « instrumentaux ». (Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1978], *Dits et écrits*, t. IV : 42). Mais cette explication est encore dominée par l'idée d'une transgression de soi dont la finalité reste indéterminée.

Et, pourtant, l'*Introduction* montre l'existence d'un autre chemin, différent de celui de la transgression, qui est toujours ouvert et évite les erreurs de la réflexion anthropologique moderne. Comme il l'écrit, « il n'y a d'Anthropologie véritable que pragmatique », au sens kantien, sous la forme d'un « système ouvert du *Können* et du *Sollen* ». (*IAK* : 40). Nous ne retrouverons pas le paradigme de cette anthropologie dans les écrits archéologiques, mais plutôt dans les études ultérieures sur les *pratiques* du rapport à soi. Ces études imbriquent la liberté pragmatique dans une pratique qui maintient le sujet dans une relation permanente à soi, relation qui, par là même, n'est jamais susceptible d'être close. L'autre de la transgression n'apparaît pas ici sous la forme de l'espoir d'une discontinuité ; il se manifeste dans la nécessité inévitable d'entamer un rapport avec soi-même, sans que ce rapport puisse être fixé définitivement dans une forme d'identité, une essence de l'être humain ou de la subjectivité. (La signification et l'importance du rapport à soi sont mis en relief dans l'interprétation de Foucault que je propose dans mon livre *Selbsterkenntnis und Lebensform, Bielefeld*, Transcript, 2009. Il me semble que John Dewey procure aussi un modèle de cette théorie de la subjectivité libéro-pratique, notamment dans son livre intitulé *Logic*, Southern Illinois University Press, 1991).

Le rapport, mis au jour par Foucault, de présupposition réciproque entre l'*Anthropologie* et la Critique, ce cercle autour d'un centre vide que l'anthropologie post-kantienne s'évertue par

erreur à remplir avec le concept d'« homme », est une expression de ce caractère interminable du rapport à soi. Il faut par conséquent reconnaître la prédominance implicite de la Critique, et la répétition tenace de sa réflexion au niveau de l'empirique, précisément dans leur renvoi réciproque. À partir de leurs points de vues respectifs, toutes deux forment la liberté pragmatique des humains, sans que cette forme – la subjectivité – puisse être pleinement fondée².

Jörg Volbers
Freie Universität Berlin

Traduction de l'allemand : Diogo Sardinha

Bibliographie

- Dewey, John, *Logic*, Southern Illinois University Press, 1991
 Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966
 Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 4 tomes, 1994
 Foucault, Michel, « Préface à la transgression » [1963], *Dits et écrits*, n° 13, T. IV
 Foucault, Michel, « Entretien avec Michel Foucault » [1978], *Dits et écrits*, n° 281, T. IV
 Foucault, Michel, *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotexte, 2001
 Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004
 Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard, 2008
 Foucault, Michel, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris, Vrin, 2008
 Hemminger, Andrea, *Kritik und Geschichte*, Berlin, Philo, 2004
 Hemminger, Andrea, « Nachwort », dans *Foucault, Einführung in Kants Anthropologie*, Suhrkamp, Francfort/Main, 2010
 Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, sous la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard, 3 volumes, 1980 ; volume 1, *Critique de la raison pure*, [1781-1787], trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de J. Barni ; volume 2, *Critique de la raison pratique* [1789], trad. L. Ferry et H. Wismann.

Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* [1798], trad. Foucault, Paris, Vrin, 2008

Volbers, Jörg, *Selbsterkenntnis und Lebensform*, Bielefeld, Transcript, 2009

Volbers, Jörg, « The Natural Conditions of Kantian Autonomy », dans Vanessa Brito et Emiliano Battista (org.), *Becoming major - becoming minor*, Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2011

NOTES

1. Sur la question de savoir comment l'idée de l'« âge majeur » s'accorde avec les liens de la raison avec la nature chez Kant, voir ma contribution « The Natural Conditions of Kantian Autonomy », au volume de Vanessa Brito et Emiliano Battista (org.), *Becoming major - becoming minor*, Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2011, p. 12-32.

2. Je remercie Diogo Sardinha de m'avoir permis de me consacrer plus intensément à l'*Introduction* de Foucault, et surtout pour son soutien patient et ses commentaires fructueux.