



**Alter**

Revue de phénoménologie

23 | 2015

Anthropologies philosophiques

---

## L'anthropologie philosophique – une science empirique ?

Ludwig Landgrebe

Traducteur : Philippe Cabestan, Natalie Depraz, Julien Farges, Laurent Perreau et Claudia Serban

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/397>

DOI : 10.4000/alter.397

ISSN : 2558-7927

### Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 297-314

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

### Référence électronique

Ludwig Landgrebe, « L'anthropologie philosophique – une science empirique ? », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/397> ; DOI : 10.4000/alter.397

---

## L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE – UNE SCIENCE EMPIRIQUE ?<sup>1</sup>

Ludwig Landgrebe

[1] En tête de cet examen, qui doit servir en premier lieu à expliquer le problème et doit se contenter de quelques indications rapides permettant de le résoudre, plaçons un propos de Heidegger sur l'anthropologie : « Ce qui, dans l'anthropologie, relève de la considération somatique, biologique, psychologique de l'homme, ce qui, venant de la caractérologie, de la psychanalyse, de l'ethnologie, de la psychologie pédagogique, de la morphologie de la culture et la typologie des *Weltanschauungen*, converge en elle, tout cela n'est pas seulement, quant au contenu, impossible à parcourir du regard, mais est tout d'abord *fondamentalement différent* quant au type de présentation, à la forme de communication et enfin quant aux pré-supposés directeurs. Dans la mesure où tout cela et finalement la totalité de l'étant se laisse toujours rapporter à *l'homme de quelque manière*, et peut par conséquent être mis au compte de l'anthropologie, celle-ci devient si vaste que son idée sombre dans une *totale indétermination*. Aujourd'hui et depuis longtemps, l'anthropologie n'est donc plus seulement le nom d'une discipline, mais ce terme désigne une *tendance fondamentale* de la position actuelle de l'homme à l'égard de lui-même et au sein de la totalité de l'étant. Selon cette position fondamentale, un objet n'est connu et compris que s'il a reçu une *explication anthropologique* ». Mais en dépit de tout le déploiement du savoir sur l'homme, « aucune époque n'a moins su ce

---

<sup>1</sup> « Philosophische Anthropologie – eine empirische Erfahrungswissenschaft ? », in *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hambourg, Meiner, 1982, p. 1-20.

qu'est l'homme. À aucune époque l'homme n'est devenu si digne de question »<sup>2</sup>.

[2] Écrite depuis presque quarante ans, une telle caractérisation est encore tout à fait d'actualité relativement aux multiples efforts faits pour cerner « l'essence » de l'homme. Dans la philosophie allemande en particulier, l'anthropologie philosophique est cette discipline qui peut encore compter sur un intérêt général. Le besoin de l'homme d'aujourd'hui de se comprendre lui-même d'une manière ou d'une autre est aussi grand que l'embarras concernant le biais par lequel une telle compréhension serait possible. La question de « l'image de l'homme » et l'exigence d'une « nouvelle image de l'homme » qui correspond aux expériences historiques de l'époque est toujours posée à nouveaux frais. Cela vaut également là où la question de l'humain ne se pose pas sous le titre d'anthropologie, comme en particulier dans les pays anglo-saxons, où elle est discutée surtout dans le cadre de l'ethnologie. Même dans ce contexte la question de la détermination (*Bestimmung*) de l'humain vaut comme une question fondamentale. On comprend partout qu'elle ne peut être traitée comme une question isolée. Elle se trouve d'un côté en relation avec la question de la nature et de la place de l'homme dans la nature, d'un autre côté avec celle de la société et de son histoire. « L'anthropologie se déploie ainsi d'un côté dans le cadre d'une théorie de la nature et d'un autre côté dans le cadre d'une théorie de la société et de l'histoire »<sup>3</sup>. Il apparaît ainsi clairement que la question de l'humain ne peut pas demeurer une question isolée de l'homme lui-même mais renvoie au-delà d'elle à d'autres dimensions d'interrogation.

Mais dans toutes ces recherches il y a à peine un début de réflexion sur ce rapport particulier, de sorte que le lieu de la question de l'humain dans le cadre de ce qui peut être su et connu demeure particulièrement flottant. Et ce n'est pas seulement le *lieu* de la question qui reste indéterminé, cela vaut aussi pour sa *méthode*, qui ne fait pas l'objet d'une réflexion. Dans l'orientation de la question désignée expressément comme anthropologique, mais aussi dans la plupart des disciplines qui ont à faire avec la réalité sociale et historique, on parle [3] de l'homme d'une façon qui prétend à la généralité inconditionnée des

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929 (1<sup>ère</sup> édition), p. 199 sq. ; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953, p. 265-266, trad. modif. Nous rétablissons les soulignements présents dans le texte de Landgrebe.

<sup>3</sup> J. Habermas dans l'article « Anthropologie » du volume « Philosophie » du *Fischer-Lexikon*, Francfort-sur-le-Main, Fischer-Bücherei, 1958, p. 35. Cet article concis et précis propose un excellent aperçu de l'état actuel de l'anthropologie.

énoncés à son propos. C'est le cas aussi là où le discours sur « l'essence » est prudemment évité. Mais d'un autre côté, toutes ces thèses sur l'homme reposent sur une foule d'observations empiriques et d'expérimentations qui ont trait en particulier à sa délimitation par rapport à « l' » animal. Ces recherches peuvent à juste titre prétendre nous avoir placés dans une situation depuis laquelle la délimitation de l'humain par rapport à l'animal se fait d'une façon beaucoup plus précise que cela n'était possible traditionnellement. Elles peuvent revendiquer avoir surmonté le dualisme cartésien du corps et de l'âme raisonnable, et avoir conçu l'homme, dès ses dispositions et ses fonctions les plus inférieures, comme une unité d'un type spécifique. Aussi parle-t-on d'une transformation de l'image de l'homme, qui a été produite par des connaissances de cette sorte dans les domaines les plus divers. Par un progrès de la connaissance empirique, l'« image » de l'homme a donc dû se transformer. Mais si tel devait être le cas, on devrait laisser ouverte la possibilité qu'elle se transformera encore plus avant. L'image de l'homme ne pourrait-elle pas alors se transformer à l'avenir de sorte que peut-être dans les époques futures ce que nous pensons être l'homme ne serait absolument plus reconnu, et qu'inversement nous ne pourrions absolument pas nous représenter ce qu'il peut en général être et devenir dans le futur, parce que ce progrès dans la connaissance que nous en avons est encore devant nous et reste ouvert à l'avenir ? Et pourtant, on parle spontanément de l'homme, comme si nous pouvions saisir avec le concept de ce dernier quelque chose d'inconditionnellement universel, qui se trouve au-delà de ce changement déjà arrivé et pouvant être attendu plus avant, donc une *essence* permanente de l'homme, en tant que concept englobant ce qui est constant au milieu de tout changement et auquel serait *a priori* attaché par avance le domaine au sein duquel toutes ses transformations possibles doivent se tenir. La recherche comportementale anthropologique et la sociologie d'orientation le plus souvent empirique et pragmatique ne seront sans doute guère prêtes à valider une telle revendication, mais seront plutôt enclines à renvoyer au fait qu'il n'y va pas avec elles d'un tel universel ou d'une « essence », mais qu'il s'agit seulement de s'informer sur [4] ce que furent jusque là l'homme ou des groupes d'hommes à chaque fois déterminés et sur ce qu'ils sont aujourd'hui. Mais une telle façon de présenter le but de ses recherches se contredit elle-même. Sont-elles toutes guidées par le souci de savoir ce qu'il peut en être de l'homme dans l'avenir, ou dans ce que nous nous sommes représentés comme son avenir, lequel n'est certes peut-être pas seulement l'avenir des vivants d'aujourd'hui, mais celui de nos descendants et des générations à venir ? Dans toutes ces questions concernant l'homme et la

société humaine, il y va en fin de compte bien de la possibilité de planifier le futur, et c'est pourquoi la « futurologie » est le bourgeon le plus précoce sur l'arbre de la science de l'humain.

La problématique de l'anthropologie philosophique actuelle réside donc dans cette contradiction entre une prétention – fût-elle dans bien des cas implicite et déniée – à l'universalité inconditionnée de ses énoncés, à la détermination de l'essence de l'homme en tant que sa constitution fondamentale arrêtée *a priori*, et d'autre part la fondation de ses thèses sur des connaissances (*Einsichten*) conquises empiriquement. Mais toute empirie ne peut que conduire à des énoncés d'une validité jamais inconditionnellement universelle mais seulement présomptive ; et pourtant, ce qui est recherché, ce vers quoi est dirigée toute la recherche empirique sur l'homme, c'est précisément l'universel inconditionné. L'état de fait existentiel et immédiatement vécu selon lequel l'homme n'est jamais autant et à aucune époque devenu un problème pour lui-même comme aujourd'hui, trouve un miroir fidèle dans le caractère non élucidé des questions qui se rapportent à l'homme, dans le manque d'une réflexion aussi bien sur le *lieu* de ces questions en rapport avec toutes les dimensions – nature, histoire, société – qui les concernent, que sur la *méthode* qui oscille entre un savoir universel revendiqué ou une exploration de son « essence » et une procédure empirique.

Pour dissiper cet embarras, il est tout d'abord besoin de se remettre en mémoire l'histoire de la question de l'humain. Cela ne procurera pas seulement un aperçu de l'origine et de la raison de l'aporie de l'anthropologie philosophique actuelle, mais fournira aussi une indication de la direction où sa résolution doit être cherchée.

Dans la première tentative de synthèse systématique et de division du savoir dans l'histoire de la [5] philosophie occidentale chez Aristote, on trouve une indication précise du lieu où la question se pose. Nous allons mentionner très brièvement ce lieu déterminé qui, en dépit de toutes les transformations, s'est maintenu dans son noyau à travers l'histoire de la philosophie jusqu'à Hegel. Les thèmes qui sont aujourd'hui traités très largement dans l'anthropologie philosophique se trouvent chez Aristote dans le *De anima*, dans l'*Éthique*, la *Rhétorique*, la *Politique* et la *Poétique*. Les trois livres sur l'âme font partie de la philosophie seconde en tant qu'*épistémè theoretikè*, l'éthique fait partie de l'*épistémè praktikè*, et les autres livres concernent les « aptitudes » (*téknaï*). Aussi l'homme est-il chez Aristote le thème des disciplines théoriques comme pratiques. Dans ces disciplines, les déterminations fondamentales de l'être-homme ne sont pas acquises indépendamment, mais développées d'une part dans la doctrine des multiples façons dont l'être se dit (les catégories) d'autre part dans la philosophie

première (nommée plus tard métaphysique), dont le thème est la question de la constitution fondamentale de l'étant en tant que tel et de ses multiples manières d'être, ainsi que la question des raisons et des origines conformément auxquelles tout être en tant qu'il est en devenir est pensé comme ordonné dans son devenir à l'être suprême (le *theïon*). Le principe recteur déterminant l'essence de l'homme comme celle tout étant énonce que celle-ci est acquise à partir des déterminations « métaphysiques » fondamentales les plus générales, au premier plan desquelles les concepts de *phusis* et d'*entelecheia* élucidés dans la philosophie première. Ainsi, dans le *De anima*, l'âme en tant que principe général de tous les vivants, aussi bien de l'humain que des autres vivants organiques, est définie comme l'*entelecheia* d'un genre déterminé de l'étant. La question de l'être de l'homme est donc subordonnée à la question de la métaphysique concernant les fondements derniers de tout être et de tout devenir, et elle est guidée par leur détermination. Aussi n'y a-t-il aucune place, dans cet ordonnancement des disciplines, pour une anthropologie autonome. Et on en est resté là au Moyen-Âge. Chez Thomas d'Aquin, qui a conçu l'articulation des disciplines philosophiques dans le même esprit qu'Aristote, la question de l'âme fait partie de la *philosophia theoretica*, l'éthique et la politique de la *philosophia practica*. Dans cet aperçu rapide de la topologie des thèmes philosophiques, on peut faire abstraction de leur transformation quant au contenu, [6] notamment du fait que l'*anima* est de préférence considérée comme âme humaine, et que l'être de l'homme en tant que *ens creatum* est expliqué dans le cadre de la compréhension métaphysique du monde comme étant créé par Dieu.

Cette division est dans l'ensemble demeurée déterminante jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la philosophie allemande d'école. Chez Christian Wolff, la « psychologie rationnelle », en tant qu'elle est l'une des trois disciplines de la métaphysique spéciale, est subordonnée à la métaphysique générale ou ontologie, dont le thème est l'*ens quatenus ens* (l'étant en tant qu'étant). À côté de cela, comme chez Aristote, on trouve des développements sur l'homme en tant qu'être éthique et politique qui vit en société, qui sont d'ordre « pratique ». En ce sens, ces disciplines sont rangées jusqu'à présent dans les pays occidentaux parmi les sciences morales. Ainsi la question de l'humain recevait sa place systématique dans une grande continuité avec la tradition, et pour cette raison n'avait pas besoin du titre propre d'anthropologie.

Il est établi que l'expression « anthropologie » apparaît tout d'abord en 1596 chez l'humaniste Otto Cassman<sup>4</sup>, où elle a une signification

---

<sup>4</sup> M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Sammlung Göschen, vol. 156, Berlin, 1964, p. 7.

aussi étendue qu'aujourd'hui. Par la suite, elle se présente avec une signification plus étroite comme titre pour la théorie des races humaines et de la provenance de l'humain. Mais ce n'est qu'avec le renversement par Kant de l'ancienne métaphysique et de sa division, et avec le projet de sa refondation en tant que métaphysique « pratique-dogmatique », que le titre d'anthropologie devint problématique. Cela a rendu nécessaire une reformulation de la question de l'humain, de son lieu et de sa méthode. Dans son ouvrage de la maturité, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>5</sup>, qui renvoie à des cours qu'il n'a cessé de donner depuis les années soixante-dix, Kant distingue entre l'anthropologie d'un point de vue physiologique et d'un point de vue pragmatique – une distinction qui, en gros, correspond à la distinction actuelle entre l'anthropologie des sciences de la nature et l'anthropologie philosophique. La première est la science de l'humain en tant qu'être naturel, science de « ce que la nature fait de l'homme » ; la dernière traite de ce que l'homme « en tant qu'être agissant librement fait de lui-même ». Elle est au service de la « connaissance du monde », c'est-à-dire d'une connaissance « de l'homme en tant que citoyen du monde » et qui, en tant que tel, doit comprendre le monde. Elle sert par conséquent à l'orientation de l'homme [7] en tant qu'être agissant librement dans le monde, et cela signifie qu'elle est au service de la question de savoir quel comportement convient à l'homme en tant que citoyen du monde. Ainsi l'anthropologie du point de vue pragmatique est-elle comprise conformément au sens des anciennes disciplines « pratiques » dont l'homme était le thème en tant qu'être éthique et socio-politique.

Kant nous donne également une indication précieuse pour ce qui concerne le lieu de la question de l'humain, qui sera importante pour la résolution des apories de l'anthropologie actuelle. Kant s'exprime là-dessus dans l'introduction à son cours de logique<sup>6</sup>. Il y distingue (p. 23) le *concept scolastique* de la philosophie qui est « le système des connaissances rationnelles par concepts », c'est-à-dire des connaissances pour autant qu'elles soient possibles *a priori*, et le *concept cosmique* de la philosophie en tant que « science des maximes les plus hautes de l'usage de notre raison ». De ce point de vue, elle est « la science du rapport de toute la connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime de la raison humaine », c'est-à-dire au Bien suprême. « Le

---

<sup>5</sup> E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1979 (NdT).

<sup>6</sup> Citation selon la pagination de l'édition originale de Jäsche, 1800 [E. Kant, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, NdT].

domaine de la philosophie comprise selon cette signification cosmopolite se ramène aux questions suivantes :

1. Que puis-je savoir ?
2. Que dois-je faire ?
3. Que m'est-il permis d'espérer ?
4. Qu'est-ce que l'homme ?

À la première question répond la *métaphysique*, à la deuxième la *morale*, à la troisième la *religion* et à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière »<sup>7</sup>.

Lorsque Kant assigne ici la première question à la métaphysique, cette dernière est alors comprise dans un sens plus étroit selon lequel son thème est le pouvoir humain de connaître et ses limites. Mais ailleurs, Kant parle également de la métaphysique dans un sens plus large comme la science des principes, et son concept coïncide alors d'une manière générale avec le concept cosmique de la philosophie évoqué précédemment.

En ce sens, ces développements annoncent une réflexion [8] dont la signification a une portée plus grande et qui porte sur la relation des trois questions fondamentales de la métaphysique à la question de l'être de l'homme. Ainsi le problème fondamental de l'anthropologie philosophique – c'est-à-dire de l'anthropologie du point de vue pragmatique – est-il alors posé explicitement, et une indication sur ce qui la caractérise se trouve donnée. Elle relève de la philosophie au sens de son concept cosmique, en tant que science des fins dernières, et n'est donc pas une science théorique mais au contraire une science pratique. On saisit à partir d'elle ce qui fonde l'intérêt de l'homme pour les trois questions fondamentales de la métaphysique<sup>8</sup> ; sans cet intérêt de l'homme il n'y aurait pas de métaphysique dans la mesure où il en est le fondement. Mais cela ne veut pas dire que la science de l'humain est la discipline fondamentale de la philosophie, étant donné que pour Kant la métaphysique au sens large est bien plutôt la science des principes de toutes les questions et connaissances théoriques et prati-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24 et sq. [E. Kant, *Logique*, trad. modif., p. 25, NdT].

<sup>8</sup> Elles ne correspondent pas, comme Heidegger le pense dans *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 197, aux trois disciplines de la métaphysique en tant que *metaphysica specialis* ; car ces dernières étaient conçues comme des branches de la philosophie théorique. Elles ne correspondent pas non plus simplement aux trois *Critiques* ; car la troisième question : que m'est-il permis d'espérer ?, c'est-à-dire la question du souverain bien est traitée aussi bien dans la théorie de la méthode de la *Critique de la raison pure* que dans la *Critique de la raison pratique*, la *Critique de la faculté de juger* et le texte sur *La religion*. C'est bien plutôt le projet de l'*Opus postumum* d'une division de la philosophie en philosophie théorique, philosophie pratique et théologie qui se tient à l'arrière-plan.



ques possibles, et également de celles qui se rapportent à l'homme. Ainsi la science de l'humain devrait-elle lui être subordonnée. Kant à vrai dire n'en a pas dit plus ici sur cette relation. En recèle le problème du commencement de la philosophie, qui a tenu alors en haleine l'idéalisme allemand et tout particulièrement Hegel et Fichte mais qui fut par la suite oublié. Faut-il chercher dans cet oubli l'une des raisons des apories actuelles relatives au caractère de l'anthropologie ?

Il ne faudrait pas donner à ce rappel et à cet exposé des réflexions de Kant sur l'anthropologie le sens d'une simple réminiscence historique. Ils permettent bien au contraire de se souvenir que les trois questions fondamentales de la métaphysique et l'intérêt de l'homme qui est à leur fondement se tiennent dans une connexion indissoluble, dont découlent les rapports mutuels de ces questions. La première a trait aux limites de notre savoir concernant la totalité de l'étant, c'est-à-dire le monde en tant qu'il est toujours déjà pré-donné en tant que nature ; la deuxième a trait aux principes [9] de l'action humaine qui en tant qu'action libre est assujettie aux impératifs moraux ; la troisième a trait à la question de savoir comment l'être humain en tant qu'être agissant librement « s'inscrit dans la nature », comment s'accordent la nécessité naturelle et la liberté, et si on peut espérer qu'il y a une instance (le « souverain bien ») qui garantit cet accord ; c'est l'espoir de pouvoir, par ses actions, devenir digne d'être pleinement heureux, de pouvoir dire oui à la vie qu'il mène – un espoir sans lequel l'être humain en tant qu'il est tel ne peut vivre humainement. Ces trois questions se trouvent dans un rapport de dépendance les unes par rapport aux autres. La connaissance cosmique intéresse l'homme car elle lui permet de s'orienter dans son monde – et cela avant toute méditation expressément philosophique. Il a besoin de cette orientation pour pouvoir se conduire adéquatement vis-à-vis des choses, des conditions naturelles qui lui sont données et vis-à-vis des autres. La question : que puis-je savoir ? est au service de la question : que dois-je faire ?, et cette question lui est nécessaire parce que toute action est conduite par la représentation de ses conséquences possibles. Pour cela il doit connaître les lois conformément auxquelles quelque chose peut être attendu comme conséquence d'une action, et connaître les lois, cela veut dire avoir une représentation de la raison selon laquelle le cours du monde est comme il est. Ainsi, ces indications de Kant permettent seulement de dégager expressément dans la conscience réfléchissante une relation qui se trouve toujours déjà là. L'homme se tient toujours déjà et avant toute philosophie dans une certaine compréhension du monde et de son fondement, qui n'est nullement explicite à chaque fois. Il s'interroge dans cette direction afin de pouvoir se conduire de manière adéquate

lorsqu'il agit. Mais comme toute action est guidée par la considération des fins et a besoin d'un examen de la hiérarchie des fins, l'homme a besoin d'avoir un aperçu du « règne des fins », tel qu'il s'ordonne à partir d'une fin qui est la plus élevée, le « souverain bien ». Selon Kant, cela ne peut plus être l'objet d'une certitude relevant d'une connaissance théorique, mais seulement d'une certitude pratique en tant qu'espérance confiante, c'est-à-dire qui est telle qu'elle ne fera jamais l'objet d'une certitude théorique et d'une disponibilité pratique.

Que résulte-t-il de cet exposé des réflexions de Kant pour la question que l'anthropologie formule à l'égard de l'humain ? Cette question a un caractère « pragmatique » parce qu'elle [10] part de la question de l'intérêt le plus élevé de l'homme. C'est pourquoi la tradition a toujours confié aux disciplines pratiques des aspects décisifs de la question de l'humain. Cela fournit en même temps un aperçu de la raison pour laquelle cette question ne peut jamais demeurer fondée sur elle-même et subsister comme une question isolée, mais va au contraire au-delà de l'homme et s'articule avec les trois questions fondamentales de la métaphysique. Dans la compréhension que l'être humain a toujours déjà de lui-même – compréhension qui n'est tout d'abord absolument pas articulée de manière expresse et qui ne passe pas par des concepts, dans la mesure où, d'une manière générale, il est l'être qui agit dans son monde et qui se fixe des buts – se trouve toujours déjà implicitement une certaine compréhension, qui est tout aussi peu devenue expresse, de son monde et du fondement à partir duquel le monde est tel qu'il en fait l'expérience. La philosophie des « Lumières » peut bien par la suite chercher à lui apprendre que cette compréhension était quelque chose de magique ou de mythologique et qu'elle ne résiste pas à la connaissance par concept. Mais cette compréhension l'a auparavant toujours déjà guidé dans son comportement et dans la conduite de sa vie. La question de l'humain ne saurait dès lors se poser s'il s'agit de ne pas prendre en compte les implications qui sont contenues dans la compréhension que l'homme a de lui-même, et qu'il cherche à faire passer dans l'expérience et dans l'explicitation.

Comment l'anthropologie moderne pouvait-elle envisager de négliger la connexion entre la question de l'humain et les questions fondamentales de la métaphysique, et d'ignorer la nécessité d'une réflexion sur le lieu de ces questions, lorsqu'il s'agit en l'occurrence d'un rapport fondamental où l'homme se trouve toujours déjà et qui doit simplement être placé en tant que tel sous le regard de la réflexion ? Pour l'idéalisme allemand, ce rapport systématique qui relie les questions philosophiques allait encore de soi. Il est formulé dans la philosophie de Hegel, qui correspond à l'achèvement de la

métaphysique selon sa tendance la plus intérieure, d'une manière extrêmement fine en tant que relation conceptuelle qui peut être saisie par la pensée spéculative. Dans la section finale de la *Logique* qui constitue la première partie de l'Encyclopédie, il est question de l'Absolu, de la raison et de la vérité de tout être, en tant qu'il est une « idée universelle et une », « laquelle, dans le jugement, se particularise dans le système des idées déterminées, qui cependant n'ont pour [11] être, dans leur vérité, que de revenir à l'idée une »<sup>9</sup>.

Par conséquent, le système est l'exposition de chacune des idées particulières, et donc de ce qui détermine l'étant particulier, différencié selon ses espèces et ses genres, dans son essence et dans sa provenance à partir de l'Idée absolue en tant qu'universel absolu. Par suite, l'essence de l'homme est donc connaissable et des énoncés d'une universalité inconditionnée sont possibles à son propos si elle est conçue comme particularisation de l'Idée absolue en tant qu'universel absolu, au sein du savoir spéculatif absolu. Toutes les questions portant sur l'humain et sur la société humaine reçoivent par là leur lieu déterminé dans le système de tout ce qui peut être connu en général. Mais abstraction faite de ce rapport, on ne peut formuler à propos de l'homme *lui-même* (comme sur n'importe quel élément particulier) aucun énoncé inconditionnellement universel, précédant en ce sens toute expérience, et donc « apriorique ». La présupposition est en l'occurrence que l'absolu, en tant que le tout au sein duquel tout ce qui est singulier est sa particularisation, se tient ouvert pour l'acte de concevoir qui est celui de la pensée spéculative. Et il doit nécessairement se tenir ouvert à cette fin parce qu'il est le tout au sein duquel nous nous trouvons toujours déjà et qui est pour cette raison susceptible en tant que tel d'une explicitation. Ainsi est-il rappelé par Hegel que tous les énoncés portant sur les particularisations de l'étant, sur ses espèces et ses genres, qui prétendent à une universalité inconditionnée et qui se veulent en ce sens des énoncés d'essence, ne sont possibles qu'en tenant compte d'un point de référence absolu. Mais il s'ensuit néanmoins que la distinction entre les connaissances *a priori* et *a posteriori* (issues de l'expérience) n'a de sens que sur le sol de la pensée métaphysique, pour autant que cette dernière est guidée par la conviction selon laquelle le fondement de tout être doit être manifeste pour l'homme, dans une connaissance théorique ou bien dans une certitude pratique ; car c'est seulement par référence à cet absolu qu'est possible une connaissance apriorique et le programme d'un ordonnancement de tout

---

<sup>9</sup> § 213, WW, VII, p. 385. [*Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I : *La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970. Trad. modif.]

étant selon des « régions » circonscrites au moyen de concepts d'essence, pris dans leur différence par rapport aux concepts empiriques.

Au sein du mouvement des Jeunes Hégléiens, cette assurance de la philosophie spéculative se désagrègea toutefois sous l'effet de la critique de Feuerbach : la pensée de l'absolu n'est qu'une pensée humaine dans laquelle l'homme projette hors de lui ce qui est un objet de [12] son besoin et l'hypostasie en un absolu, en Dieu. L'homme, entendu au sens de l'humanité, est lui-même l'absolu si bien que la science de l'humain, l'anthropologie est la discipline qui doit prendre la place de la métaphysique. Reste que Feuerbach n'a fait par là que remplacer un absolu, un universel ultime, par un autre, de sorte qu'il est lui-même resté sur le sol de la métaphysique dans la mesure où il faisait la présupposition de l'être-connu au moyen d'un universel en relation auquel seulement tout ce qui est particulier devient connaissable. C'est ce que Karl Marx a clairement reconnu, et c'est la raison pour laquelle il lui fit l'objection de s'être engagé dans la tentative sans issue de surmonter la philosophie sur le sol de la philosophie. Par conséquent, Feuerbach a résolu pour ainsi dire par un coup de force le problème du lieu de la question de l'humain, qui était resté en suspens chez Kant ; par là, il a également contribué à faire perdre de vue le problème de l'ordre de fondation des questions philosophiques, et avec lui celui du commencement de la philosophie.

L'époque suivante ne s'est pas rangée du côté de son coup de force, mais la seule chose qu'elle a retenue de la critique kantienne de l'ancienne métaphysique ainsi que de la critique jeune-hégélienne, c'est qu'une métaphysique n'était plus possible. Elle aspirait à une compréhension purement immanente de l'humain et de son essence sociale, par mise hors-circuit de toutes les questions « métaphysiques ». Ce programme d'une analyse purement immanente de l'humain et du monde humain historique, Dilthey l'a déjà développé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et l'anthropologie moderne a tenté de lui rester fidèle. Elle se veut une science philosophique de l'humain, mais une science qui s'est libérée de toutes les présuppositions métaphysiques. Qu'un tel programme puisse être très fécond dans le détail, en tant que principe heuristique et pour la critique d'autres théories, mais qu'il doive échouer globalement, c'est ce que montre exemplairement le projet « anthropo-biologique » d'Arnold Gehlen. Ce projet consiste « exclusivement dans la question des conditions d'existence de l'homme »<sup>10</sup>. Toutes les fonctions spécifiquement humaines, inférieures ou

---

<sup>10</sup> A. Gehlen, *Der Mensch*, 5<sup>e</sup> édition et sq., p. 16 [*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), 16<sup>e</sup> édition, Wiebelsheim, AULA-Verlag, 2014].

supérieures, doivent être déduites en tant que *nécessités vitales* (p. 19) d'un être ainsi constitué, c'est-à-dire comme autant de conditions de la [13] conservation de son existence. Le point de vue directeur est donc la vie d'un vivant spécifiquement constitué, la facticité de son existence, dont la conservation est interrogée par renvoi à ses conditions essentielles. La conscience elle-même peut être comprise au bout du compte exclusivement comme l'outil nécessaire à un être ainsi constitué pour sa propre conservation, et on ne se fixe absolument pas pour but de faire porter le questionnement sur ce processus (p. 57). Mais un universel supérieur, la « vie » et son aspiration à la conservation de soi, se trouve posé par là comme le point de référence en relation avec lequel peuvent être produits les énoncés sur l'humain qui prétendent à une universalité inconditionnée, supra-empirique, sans que soit rendu compte du droit d'une telle prétention et tout en niant expressément sa possibilité. En ce sens, le programme gehlenien d'une libération à l'égard de toutes les présuppositions métaphysiques a échoué dès le départ. Ces présuppositions se sont d'emblée immiscées dans la mise en place de son point de vue supérieur, de sorte que ce projet contient en lui la métaphysique comme une sorte de reflet négatif. C'est précisément dans la probité et la conséquence avec lesquelles Gehlen fixe son principe et cherche à fonder cette fixation que devient manifeste l'échec d'une telle tentative pour traiter de l'humain hors de toute présupposition métaphysique et pour le comprendre dans son immanence.

Au reste, l'anthropologie moderne n'a pas joué si souvent cartes sur table. Elle partage avec Gehlen l'aspiration à une recherche délivrée de toute présupposition métaphysique. Mais la plupart du temps, elle évite d'indiquer le principe sur le fondement duquel ses recherches empiriques et expérimentales peuvent conduire à des connaissances d'une universalité inconditionnée relativement à l'humain *comme tel*. Mais si, comme on l'a montré, la distinction entre les connaissances aprioriques et empiriques ne reçoit son sens que dans le contexte de la pensée métaphysique, alors l'anthropologie n'est conséquente, elle qui voulait se libérer des présuppositions métaphysiques, que si elle laisse de côté la question portant sur le caractère universel de ses énoncés. Et pourtant, il lui est impossible de la laisser de côté car, comme on l'a montré, la question de l'humain est conduite par le souci de ce qui adviendra de l'homme [14] dans le futur ; elle veut contribuer à apporter une réponse à la question « que m'est-il permis d'espérer ? ». Il ne lui est donc pas possible de se restreindre à une exploration de ce que l'homme a été jusqu'à présent ; au-delà de cela, elle s'interroge en outre sur ce que l'homme est en général et

sur ce qu'il peut devenir dans le futur. Mais si cet « en général » ne peut plus être fondé métaphysiquement par un savoir apriorique préalable, comment pouvons-nous alors en être certains et comment la prétention à un « en général » est-elle compatible avec le fait que des connaissances essentiellement nouvelles de ce qui fait la spécificité de l'humain sont devenues accessibles par la voie de la recherche empirique ? Cette question concerne donc la méthode de l'anthropologie. Mais comment peut-on lui apporter une réponse si la méthode, en tant que mode d'accès conforme à cet étant spécifique, ne doit plus être conduite par un regard préalable dirigé sur son essence qui, en tant que telle, n'est déterminable que par distinction d'avec l'essence des autres « régions » de l'étant ? De plus, si de telles distinctions d'essence, en tant que délimitations de l'ordonnement de l'étant au sein du tout, présupposent la considération métaphysique d'un universel absolu dont toutes les essences déterminées sont les particularisations, il semble alors que ni le lieu de la question de l'humain ni même la méthode qui lui correspond ne soient tout simplement plus déterminables.

La voie qui conduit à la résolution de cette aporie suppose donc de partir du fait qu'il n'y a pas de méthode universelle (l'exigence et le projet d'une méthode universelle n'ont eux-mêmes été possibles que sous des présuppositions métaphysiques, ce qu'on peut aisément montrer avec les systèmes du rationalisme), mais que la méthode doit convenir à chaque fois à la chose qui est en question et recevoir d'elle (c'est-à-dire de la façon dont, en tant que donnée, elle nous est toujours déjà connue au préalable d'une manière ou d'une autre) ses spécifications. Mais quelle est ici la chose en question et sur quel type de connaissance préalable que nous en avons le projet méthodologique doit-il reposer ? Nous disons « l'homme » et ne visons pas par là un genre essentiel quelconque d'objets de connaissance, mais nous nous comptons nous-mêmes dans cet universel – « l'homme » et « l'humanité » – si bien que ceux qui questionnent et ce qui est en question sont les mêmes. Ainsi se trouve donc assurée la connaissance préalable de la « chose » en question, eu égard à laquelle la méthode du questionnement doit se laisser déterminer. C'est dans cette [15] rétro-référence à nous-mêmes que se trouve fondé ce que Kant a nommé le caractère « pragmatique » de la question de l'humain. La question fondamentale de l'anthropologie, comme on l'a déjà vu, n'est donc pas d'ordre théorique ; l'intérêt qui la conduit est plutôt l'obtention d'une réponse à la question « que dois-je faire ? ». Mais que signifie le « nous », lorsque nous parlons d'une rétro-référence de la question à nous-mêmes ? Ce n'est jamais un « nous »

qui questionne mais à chaque fois quelqu'un – par exemple « moi-même » – qui veut obliger les autres à poser avec lui ou après lui une telle question, ou encore qui veut leur montrer clairement qu'il s'agit de *la* question qu'ils ont toujours déjà posée implicitement et à laquelle ils ont toujours déjà répondu, d'une manière ou d'une autre, dans la conduite de leur vie. Il se trouve ainsi d'avance comme « un Je » qui, dans son discours, se tourne vers les autres, dont il a la certitude qu'ils se savent eux aussi à chaque fois comme « un Je ». Il se sait avec eux dans un monde commun qu'il comprend comme *le sien* mais aussi comme [un monde] pour les autres, comme [étant] à chaque fois *le leur*. Mais parler d'un Je, c'est tenir un discours violent, qui passe outre le fait que ce pronom personnel à la première personne du singulier ne désigne précisément pas un universel mais ce qui est à chaque fois *le propre* de celui qui parle, si bien que sa signification exclut le pluriel. D'un autre côté, celui qui parle de soi dans un discours à la première personne s'est déjà distingué par là des autres individus en tant que cet individu – aptitude à se distinguer qui n'est pas une évidence allant de soi mais n'est acquise que relativement tard dans le développement du langage chez l'enfant. Je ne peux donc parler de moi comme d'un Je que pour autant que je me sais comme un Je pour les autres. Par conséquent, si je parle de moi comme d'un Je, je parle alors de moi tel que je suis pour les autres et non pas tel que je suis pour moi-même. Ce rapport immédiat à moi-même, cette relation de moi à moi-même est donc inexprimable dans sa pureté : *individuum est ineffabile*. Cette relation à moi-même, qui me permet seule de parler de moi comme d'un Je, s'articule dans la réflexion qui, en tant que telle, présuppose comme fondement de sa possibilité cet élément irremplaçable de propriété (*dieses unausstauchbar Eigene*). Il est incontestable que seule cette aptitude à l'« inhibition des pulsions » libère de l'espace pour une vie de représentation et, par là, pour la réflexion (Gehlen). Néanmoins, le fait de cette aptitude ne se laisse pas déduire à partir des conditions d'existence d'un vivant ainsi constitué. Le fondement inexprimable de ces aptitudes, [16] cette unicité qui n'est en aucun cas remplaçable, s'oppose à la déduction par recours à un universel inconditionné, [à savoir] la « vie » et son aspiration à la conservation de soi. Si importante que soit la mention du rapport entre l'inhibition de la pulsion et la réflexion, elle n'en est pas déduite ni ne s'en trouve par là expliquée. Elle présuppose un noyau d'une propriété absolue (*eines absolut Eigenen*), un centre de spontanéité, qui n'est saisi par le « Je pense » kantien que de manière très unilatérale. Il est, en lui-même, le fond inexprimable de la réflexion et de la parole en laquelle elle s'articule,

tout autant que de la conscience de moi-même que j'obtiens par cette articulation. La réflexion est le retour sur moi-même, pour autant que je me connais à chaque fois à partir de cette articulation. Elle aboutit à cette singularité qui n'est toutefois pas la singularité d'un *solus ipse*, car pour avoir l'expérience de soi et s'énoncer comme individu, elle doit déjà avoir fait l'expérience des autres et du monde partagé avec eux, pour pouvoir se distinguer d'eux.

Ce noyau qui est au plus profond de moi-même, qui seul rend en général possible la réflexion et un savoir de moi-même comme *ego*, Husserl l'appelle la subjectivité transcendantale. L'élucidation des fonctions sur le fondement desquelles j'ai un monde pour moi *et* pour les autres, un monde commun, est le thème de la phénoménologie transcendantale. La subjectivité ne doit pas être comparée à un sujet, au *sum cogitans* de Descartes. Certes, ce dernier a vu avec raison que le sujet est donné à lui-même avec une certitude intuitive immédiate, mais il n'est pas parvenu à exposer ce qui est impliqué dans cette certitude immédiate. La manière dont je suis donné à moi-même est celle de l'expérience de soi immédiatement certaine, et son explicitation montre qu'elle contient les autres et le monde en tant que monde commun. C'est en ce sens que Husserl déclare : « Je porte les autres en moi », ce qui ne signifie pas seulement en tant que phénomènes qui sont miens. Au contraire, cela est compris de manière réciproque : je ne peux les porter en moi que parce que je fais d'eux l'expérience de [sujets] qui de leur côté me portent en eux. C'est pourquoi « l'*ego* transcendantal ne peut être décliné et ce n'est que par équivocité qu'il peut être appelé un *ego* »<sup>11</sup>. Voilà pourquoi aussi le monde « n'est pas étant comme un étant, [...] il est étant dans une unicité pour laquelle le pluriel est vide de sens. Tout pluriel, et tout singulier tiré de ce pluriel, présuppose l'horizon du monde »<sup>12</sup>. [17] La singularité de l'« *ego* » et l'unicité du monde se tiennent l'une envers l'autre dans une corrélation indissociable.

Essayons encore de considérer plus avant cette pensée de Husserl, pour voir ce qu'il peut en résulter concernant les apories du lieu et de la méthode de la question anthropologique de l'humain. On s'est posé la question de l'origine de cette connaissance préalable de ce qui est interrogé, de laquelle seule le lieu et la méthode de la question peuvent être issus. Ce qui était aporétique, c'était la manière dont la revendication d'une universalité absolue des énoncés à propos de

---

<sup>11</sup> *Husserliana* VI, p. 188 [La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 210].

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 146 ; trad., p. 162-163.



l'humain s'accordait avec sa fondation sur une recherche empirique. Il apparaît à présent que l'expérience de soi que j'ai toujours déjà de moi-même est la source de cette connaissance préalable de l'interrogé. On ne peut pas remonter plus loin qu'elle. C'est en ce sens que Husserl parle d'une « expérience absolue ». Je suis le « sujet » de cette expérience, celui qui existe en tant que cet individu. Nous parlons des hommes en général pour autant qu'ils sont « nos semblables », mais cette désignation présuppose le fait d'être semblable à moi-même et par conséquent un « Je ». Ce n'est pas d'abord par la comparaison que j'atteins – moi en tant que cet individu – les autres. Je ne peux les comparer que parce que je « les porte déjà en moi » dans l'expérience que j'ai de moi-même. La question du lieu systématique de l'« objet » de l'anthropologie est par conséquent posée de manière erronée s'il est déduit métaphysiquement à partir d'un universel absolu situé « en dehors de moi ». En tant que cet individu, je suis « indéclinable » dans cette unicité qui précède la distinction du singulier et du pluriel. Par conséquent, la question philosophique de l'humain n'a pas pour thème un étant d'une région spécifique d'étants, ni une universalité d'essence ou une généralité, mais bien ce qui existe à chaque fois en tant que « moi-même ». L'interrogé n'est pas un *quid* universel, une essence, mais bien celui qui pose la question dans l'existence qui lui est à chaque fois propre. La raison de la possibilité de la distinction entre une universalité *a priori* et une particularité empirique tient dans ce rapport qu'il a à l'égard de lui-même. Ce qui est préalablement connu, ce sur quoi on fait retour pour pouvoir produire des énoncés à propos d'une universalité inconditionnée, n'est pas un *a priori* conçu comme une universalité inconditionnée [18], mais bien, précisément, cette singularité qui à chaque fois « fait l'expérience d'elle-même de manière absolue » et qui doit conduire sa vie dans sa destinée entre la naissance et la mort. Elle est pour ainsi dire une universalité absolue qui n'est toutefois pas l'universalité du concept mais le caractère inéliminable de celui qui conçoit (*Unaufhebbarkeit des Begreifenden selbst*) et qui est dans ce pouvoir de concevoir.

Cette existence de l'individu à chaque fois singulier dans son rapport aux autres est le lieu de tous les lieux d'interrogations possibles. Il organise autour de lui-même son monde communautisé, dans telle communauté et d'une manière historiquement variable. Il cherche à l'exprimer dans une image et à se faire une image de lui-même en correspondance avec la position qu'il a au sein de ce monde. Et nous ne parlons de nos semblables, et par suite de l'homme en général, qu'aussi loin que s'étend ce rapport réciproque, cette capacité à se tenir en communication langagière par laquelle seule sont possibles la

distinction entre le Je et le Tu et toutes les autres distinctions et classifications de l'étant selon l'universel et le particulier. Cette universalité est inconditionnée parce qu'une limite infranchissable lui est assignée dans la possibilité du rapport réciproque de communication. Cependant le savoir relatif à sa détermination peut et doit être enrichi et modifié par l'expérience, parce que sa possibilité même repose sur une expérience absolue d'un Soi en rapport avec les autres. Mais parce que le noyau le plus intime de ce Soi est indicible, l'universel ne peut être figuré et porté au niveau d'un concept d'essence qui serait ce qui demeure constant dans tous les changements.

La méthode du questionnement, disions-nous, doit se laisser assigner sa direction à partir de la chose questionnée. Elle nous est connue par avance, quoique de manière non explicite, parce que je suis moi-même cette chose questionnée. Cette rétro-référence prescrit l'explication de la méthode. Mais elle ne rend possible aucun système, parce qu'elle advient d'une manière toujours nouvelle pour chaque individu, et plus précisément en tant que réponse à l'expérience absolue, en tant que prise de position exigée par elle par rapport à son monde, prise de position en laquelle le monde se modifie à chaque fois, en laquelle le monde environnant donné se trouve dépassé vers un monde nouveau. Un tel dépassement ne peut être compris comme son « effectuation (*Leistung*) » qu'en un sens restreint. Celui qui l'accomplit est un « soi » en tant que « sujet » d'expérience absolue, et c'est en ce sens que le discours husserlien relatif à la subjectivité absolue doit [19] être compris. En tant que sujet d'une expérience absolue, il est exposé à ce qui lui est donné en vue de l'expérience. Dans la mesure où dans le « Soi-même » s'exprime le rapport de ce qui est mien à moi-même, il s'agit d'un rapport qui est en soi aussitôt rapport à ce qui m'arrive et qui, en tant que cela m'arrive, ne trouve pas sa raison en moi-même. Par conséquent, l'expérience que l'homme a de lui-même s'étend au-delà de lui et le rapport à cet au-delà est déjà impliqué dans l'expérience qu'il a de lui-même. C'est dans cette implication que réside la raison de la possibilité et de la nécessité de la question de la « raison » ultime de tout être, et la nécessité d'en avoir toujours déjà rendu compte d'une certaine manière.

Mais si cet état de choses est ce qui nous permet de parler de nous et de nos semblables en général en tant que ce sont *des* hommes, alors cette sorte de connaissance préalable caractérise ce qui est le thème de l'anthropologie, et en même temps on comprend la raison du besoin que nous avons de tenter de porter au concept et d'exprimer dans une image ce que nous sommes et ce dont nous dépendons. Mais si ce comme quoi un tel se sait à chaque fois en tant que « je », le noyau qui

lui permet de se connaître en tant que « je », c'est-à-dire en tant que « sujet d'une expérience absolue », si cela est au plus profond proprement indicible, et s'il est constitué dans son être par le « fondement » de son expérience en tant que ce qui fait qu'il y a pour lui une expérience, alors ce fondement est lui aussi indicible au sens propre et exige que l'on dépasse et que l'on détruise toutes les représentations et tous les concepts que tout un chacun se forme à propos de lui. Il est par conséquent tout aussi « indéclinable » comme celui qui en fait l'expérience en tant que fondement, et cela veut dire qu'il se tient au-delà de l'alternative de l'universalité et de la particularité. Il ne peut par conséquent pas être compris en tant qu'universalité absolue, au sens de la métaphysique.

L'universalité de l'humain est donc, en dernière instance, l'universalité d'un indicible. Que l'on tente de la figer, de la concevoir et de la conceptualiser, et on fixera l'homme à ce qu'il a été et à ce qu'il était jusque-là, à l'une des explicitations de lui-même et de son monde qui l'ont animé dans l'histoire. Avec cette détermination fixe, on voudra avoir prise sur l'homme. Mais ce noyau intime dans l'homme s'oppose à toute planification de l'avenir qui, s'il était complètement soumis à cette planification, ne serait [20] qu'un présent prolongé, une stagnation de l'histoire. Ce noyau intime dans l'homme, eu égard auquel ce dernier doit être pensé comme un être libre, s'il doit en général être notre semblable, est ce qui laisse encore et toujours l'homme s'évader des ordres rigides, advenus et donnés, en direction de quelque chose de nouveau, espéré et deviné dans son expérience. L'exigence d'une image de l'homme s'avère ainsi comme idéologique, comme une thèse qui veut que ce qui est requis de lui à chaque fois à travers l'expérience absolue soit maîtrisé à l'aune du passé et va par conséquent le manquer. Mais d'où provient le critère qui permet de distinguer entre idéologie et vérité ? Précisément de l'absence d'une image et du caractère indicible de ce que chacun de nos semblables est au profond de lui-même, à savoir le sujet d'une expérience absolue à travers laquelle il est posé et dans laquelle il doit se poser, expérience qui dans sa pureté est indicible mais qui atteste sa vérité dans le devenir-vécu et dans sa responsabilité.

*Traduction réalisée par Philippe Cabestan, Natalie Depraz,  
Julien Fargès et Laurent Perreau, relue par Claudia Serban*