

ARTE-FILOSOFIA.

Hubert CARRON

« KANT : ANTHROPOLOGIE ET MORALE »

Séance du jeudi 23 avril 2009.

Je voudrais peut-être commencer en réparant une injustice, c'est-à-dire en rendant à Kant une exclamation qui, en quelque sorte, lui a été soufflée presque deux siècles plus tard, par un autre grand anthropologue :

« Je hais les voyages et les explorateurs ! »

Vous vous souvenez sans doute que c'est avec ce cri assez paradoxal que Claude Lévi-Strauss ouvre son journal de voyages au cœur des forêts amazoniennes, ses *Tristes Tropiques*, un des plus beaux livres de l'Anthropologie contemporaine. Mais cette exclamation, bien sûr, elle revenait de droit à Kant, dont chacun sait qu'il a mené une vie parfaitement sédentaire à Königsberg - ville qu'il n'a quasiment jamais quitté, et d'où il aura mené toutes ses études anthropologiques. Or la raison de cette défiance kantienne à l'égard des voyages, on en trouve une trace dans une « petite note » de son cours d'*Anthropologie*, dans laquelle Kant raconte sa tentative d'excursion maritime depuis le port de Pillau (qui est situé sur la Baltique, mer réputée pour être plutôt rude) jusqu'à Königsberg (dont le port se trouve, non loin de là, à l'embouchure du Pregel) – un peu en somme comme si du port Saint-Pierre, Kant avait voulu rejoindre l'île Sainte-Marguerite un jour de mistral ! Voici la « petite note » :

« (...) Le mal de mer, écrit-il, avec ses crises de vomissements (dont j'ai fait moi-même l'expérience dans un voyage - si le mot n'est pas exagéré - de Pillau à Königsberg), me vint, à ce que je crois avoir remarqué, simplement par les yeux ; comme je voyais de la cabine, à cause de l'oscillation du navire, tantôt le Haff, tantôt la hauteur de Balga, la plongée après la montée excitait par l'entremise de l'imagination, un mouvement antipéristaltique des intestins dû aux muscles de l'abdomen. »¹.

¹ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), AK VII p. 119 sq. ; trad. fr. Michel Foucault, Vrin, p. 48 note.

J'aime bien cette petite note, car (outre peut-être une certaine empathie immédiate pour le problème) je crois que de ce « mal de mer » kantien on peut tirer immédiatement deux leçons : d'une part, que Kant n'avait pas la belle endurance physique d'un Claude Lévi-Strauss, mais d'autre part, qu'il était *vraiment* philosophe, dans la mesure où il faut être *vraiment* philosophe pour aller jusqu'à philosopher sur le mal de mer, et peut-être même *avec...*

Donc : Königsberg... Kant y est nommé professeur à l'Université en 1755 (il a alors trente-deux ans). Or, on l'oublie parfois, si Kant est connu aujourd'hui pour la refondation complète qu'il opère dans l'histoire de la métaphysique, les cours qu'il a prononcés à l'Université ne sont, ni d'abord ni principalement, des cours de métaphysique. Kant fut, pour la grande part de son enseignement, un professeur de *géographie*. Il fut même le premier philosophe à introduire cette discipline à l'Université, avant que la première chaire de géographie ne soit elle-même créée pour Karl Ritter, à Berlin, en 1820. C'est d'ailleurs beaucoup plus par ses cours de géographie que par ses cours de logique ou de métaphysique qu'il a pu acquérir très vite une certaine notoriété auprès de ses concitoyens :

« Ce professeur de géographie qui voulût un jour savoir ce qu'est le jugement à l'aune du savetier » - c'est la manière dont le philosophe Alain parlait de Kant à ses élèves...

De la *Critique de la raison pure* (son premier grand traité, qui paraît tardivement, en 1781) Kant écrit dans la *Préface* que ce livre ne peut « devenir populaire »². En revanche, le public venu l'entendre à l'Université, public constitué d'étudiants et de gens cultivés - issu de la « bonne société » königsbergoise - est intéressé par un professeur qui prononce ce qu'il appelle des « conférences populaires »³ - le terme « populaire » devant être pris ici au sens de la « philosophie populaire » des Lumières, qui veut dire : destiné à un large public. Kant y traite de ce qu'il nomme d'une manière très générale « la connaissance du monde » ; il y développe une réflexion attentive à l'expérience du monde et de l'homme dans le monde. C'est au point que, vers la fin de sa vie, Kant se qualifiera lui-même de « *cosmothéoros* »⁴, de « contemplateur du monde », ou d' « observateur » du monde - ce qui est une façon de réaffirmer une nouvelle fois ce qui a été sans doute le centre de son projet philosophique : connaître l'homme, répondre à la question : « qu'est-ce que l'homme ? » : « que sont les hommes ? ». D'où ces deux cours qu'il prononce durant trente ans, les reprenant et les remaniant sans cesse : l'un pour le semestre d'hiver, consacré à l'*Anthropologie* ; l'autre pour le semestre d'été, consacré à la *Géographie physique*.

1. Les textes.

² Kant, 2^{ème} préface de la *Critique de la raison pure*.

³ Kant, *Anthropologie...* préface. Op. Cit. p. 13. Note.

⁴ Kant, *Opus Posthumum*. AK, 553.

Que sont devenus ces cours ? Sans doute n'eussent-ils jamais été publiés, ou du moins ne seraient-ils plus lus, si Kant, par ailleurs, n'avait pas acquis la célébrité que l'on sait, en devenant l'auteur de trois *Critiques*, dont la portée et l'incidence sur l'histoire de la philosophie se laisse encore aisément percevoir de nos jours. Ces trois massifs admirables que constituent les trois *Critiques* occultent évidemment le reste de l'œuvre. Pourtant, la célébrité y contribuant, en 1798, vers la fin de sa vie donc, Kant publie ses cours, ou plus exactement « le manuel » des conférences d'hiver, sous le titre : *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Ce livre, intéressant à bien des égards, est aujourd'hui plus souvent cité. Mais durant la longue carrière professorale de Kant, le cours de *Géographie physique* a été plus fréquemment prononcé. Pour citer un chiffre, on estime que « sur ses 268 cycles de cours, Kant en consacra 49 à la *Géographie physique* et 28 à *L'Anthropologie* et qu'ainsi le cours de *Géographie physique* est celui qui fut le plus souvent professé juste après la logique et la métaphysique qui, elles, furent enseignées 54 fois »⁵. Kant rédigea également un manuel de référence pour y adosser son cours de *Géographie*, ce qui est assez remarquable dans la mesure où, à l'époque, il était strictement interdit de professer un cours en son nom propre, chaque professeur devant se conformer aux manuels officiellement reconnus et approuvés par les autorités du Royaume. Kant dut par conséquent solliciter une autorisation exceptionnelle, accordée par décret, pour pouvoir enseigner « d'après sa propre dictée », c'est-à-dire pour obtenir l'autorisation de faire travailler ses élèves sur son propre manuel, ou sous sa propre dictée. C'est dire l'importance qu'il attribuait à cette recherche. Le cours de *Géographie physique*, lui aussi, sera à son tour finalement publié en 1802, par un élève nommé Rink, deux ans avant la mort de Kant. Mais il faut encore ajouter qu'il suffit de parcourir la longue liste des publications de Kant tout au long de sa carrière universitaire, pour s'apercevoir que nombre d'*Opuscules* traitent de questions de géographie ou d'anthropologie, et trouver encore la confirmation de l'intérêt qu'il portait à ces questions :

(En 1754, Kant publie par exemple deux « petites œuvres » :

- *La terre a-t-elle subi quelques modifications dans sa rotation autour de son axe ?*
- *La terre vieillit-elle ?*

1755 :

- *Histoire universelle de la nature et Théorie du ciel...*

1756 :

- *Sur les causes des tremblements de terre.*

⁵ Michèle Cohen-Halimi, « L'Anthropologie dans la géographie physique », in L'ANNEE 1798, *Kant et la naissance de l'Anthropologie au siècle des Lumières*. (Actes du colloque de Dijon. 9-11 mai 1996. Sous la direction de Jean Ferrari). VRIN. p. 116.

Tous les renseignements sont ici empruntés à Mme M. Cohen-Halimi.

- *Histoire et description du tremblement de terre de l'année 1755.*
- *Nouvelles remarques pour l'explication de la théorie des vents.*

1757 :

- *Programme du cours de Géographie physique*, comprenant une considération sur la question : « Les vents d'ouest dans nos régions sont-ils humides parce qu'ils passent sur une grande mer ? ».

1764 :

- *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, (qui contiennent beaucoup plus de réflexions « anthropologiques » que d'analyses des sentiments esthétiques).

1775 :

- *Des différentes races humaines*, publié pour annoncer les leçons de géographie physique du semestre d'été de l'année.

1785 :

- *Sur les volcans de la lune.*
- *Définition du concept de race humaine.*

1786 :

- *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité.*

1788 :

- *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie.*

1794 :

- *De l'influence de la lune sur le temps.*

1798 :

- *Le conflit des facultés* (dont la troisième section est, si l'on veut, « anthropologique »).

Il y aurait encore à citer parmi ces opuscules, tous les textes traitant de l'histoire et de la philosophie de l'histoire – lesquels sont plus connus. A leur façon ils développent également des

considérations anthropologiques, puisqu'ils permettent finalement de dégager une conception générale de la nature humaine. On y reviendra.)

2. Le problème.

Longtemps les commentateurs de Kant se sont concentrés sur les œuvres majeures. Les « petites œuvres » ont *légitimement* retenu moins couramment leur attention. Les réflexions « scientifiques » qu'on pouvait y trouver se révélaient être périmées ; elles n'avaient pas la systématisme et la portée des grandes œuvres. Pourtant, depuis une dizaine d'années, une foule d'études montre une évolution. Il y a en effet dans ces livres beaucoup de choses pleines d'intérêt. D'abord, on y découvre un Kant plus vivant que celui dont les traités donnent l'image. Non pas un Kant excessivement rigoriste (comme on s'est plu à en construire l'image) ; non pas un métaphysicien compliqué (dont la lecture rebute parfois un peu) ; mais un homme plus enjoué, souvent drôle et spirituel, un pédagogue qui s'efforce de retenir l'attention de ses élèves... Si l'on veut sentir un peu la personnalité de Kant, il vaut mieux lire l'*Anthropologie* plutôt que la *Critique de la raison pure* ! Mais, en lisant la *Géographie* ou l'*Anthropologie*, on découvre surtout un Kant assez inattendu, et qui s'exprime dans un contexte culturel fortement marqué par son époque. On n'est pas très accoutumé à un Kant expliquant la cause des moussons, décrivant la façon dont l'eau de mer est salée, se demandant pourquoi les vents d'Ouest sont humides, s'extasiant devant la taille des banquises (« aussi grandes que le royaume de Prusse »). On peut aussi se laisser surprendre par son bestiaire : à la place des catégories de l'entendement et des formulations de l'impératif catégorique, Kant passe en revue les requins-marteaux et les poissons volants, décrit les mœurs de l'ours ou la silhouette de l'hippopotame, s'intéresse (depuis Königsberg) aux fourmis du Congo, ou au contraire s'étonne de la taille considérable de la trompe de l'éléphant, qui est « grosse comme un homme », dit-il (toujours depuis Königsberg). Cependant, si les textes font parfois sourire, l'amusement cède aussi la place à une interrogation plus inquiète : on est surpris de trouver abondamment exposée dans divers opuscules une « théorie des races », ou encore de voir Kant développer dans l'*Anthropologie* une « physiognomonie ». Car ce n'est plus tant une question d'actualité scientifique que posent alors les textes, qu'une question morale et politique : comment comprendre que le philosophe que l'on présente souvent comme le garant de la morale ait développé avec une certaine insistance une théorie des races humaines ? Comment comprendre que le philosophe de la raison pratique, celui pour qui la liberté constitue « la clé de voûte » de tout le système philosophique, celui qui également admire la Révolution française et sa solennelle « Déclaration universelle des droits de l'homme », ait pu développer d'autre part, dans ses cours, une anthropologie physique comportant entre autres une « physiognomonie » ? Il y a là, du moins le semble-t-il au premier abord, une contradiction à tout le moins gênante. Mais ce n'est pas tout. A cela s'ajoutent tout au long de ses considérations anthropologiques des propos un peu à l'emporte-pièce et qui ressemblent fort à des préjugés grossiers

propre à l'époque : des propos sur les femmes, qu'on ne peut guère rapporter aujourd'hui qu'avec beaucoup de ménagement ; des affirmations péremptoires sur la nature des peuples, souvent bien téméraires... de grandes certitudes, qui paraissent peut-être aujourd'hui bien douteuses.

C'est vers ce problème que je voudrais faire signe avec la formulation générale de la question sous le titre : « Anthropologie et Morale ». **Y a-t-il contradiction entre l'universalisme moral** que soutient Kant **et les déterminations anthropologiques** qu'il expose ?

Le plus facile serait bien entendu de mettre de côté tous les propos éventuellement gênants, en y voyant une simple concession à « l'air du temps » ou aux « mentalités » de l'époque. Ainsi le fait-on souvent avec un certain nombre de pages de l'histoire de la philosophie, sur lesquelles on préfère généralement jeter un voile pudique : la critique platonicienne de la démocratie ou la justification aristotélicienne de l'esclavage fournissent des exemples suffisamment anciens pour être fréquemment cités. Mais que dire des pages que Hegel consacre, lui aussi, à la « physiognomonie » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ou des errances politiques de nombre de philosophes du XX^e siècle ? Les philosophes, cela va sans dire, peuvent se tromper. Ici cependant, la présence en particulier d'une « théorie des races » chez le philosophe qui passe pour être le garant de la valeur absolue de la dignité de la personne humaine, réclame quand même un examen plus approfondi. On ne peut se contenter d'une dichotomie rassurante, mettant d'un côté les ouvrages fondamentaux, principalement les trois *Critiques*, et plaçant de l'autre les écrits populaires, pour mieux les oublier. Cette « théorie des races », avec tout ce que comporte d'immédiatement négatif pour nous aujourd'hui, l'emploi du concept même de race quand il est appliqué à l'homme, éveille inévitablement la question de savoir s'il n'y aurait pas, chez l'auteur de la *Critique de la raison pure*, la coexistence d'un usage beaucoup plus impur de la raison. Faudrait-il admettre la trace d'une sorte de « racisme » implicite dans l'anthropologie kantienne, un crypto-racisme d'autant plus pernicieux qu'il serait inconscient, et viendrait au fond menacer de l'intérieur la thèse de l'absoluité de la valeur du principe moral, la thèse du caractère pur et inconditionnel de l'impératif catégorique. Il faudrait alors reconnaître que certains opuscules contiendraient la face cachée et trompeuse d'une œuvre s'efforçant par ailleurs de préciser les plus lumineuses valeurs morales de l'humanité. Et ce serait même cette idée d'une philosophie « garante de la morale » qui serait bel et bien menacée et prête à voler en éclat. La philosophie de Kant ne serait dès lors qu'un reflet des conditions culturelles et historiques de son époque, une époque qui peut tout à la fois proclamer les « droits universels de l'homme » et parallèlement, déporter des millions d'Africains en esclavage vers les Amériques.

Cependant on peut, il est vrai, affirmer tout aussi bien le contraire, c'est-à-dire considérer qu'il y a dans cette dénonciation de la face inquiétante de la culture européenne, l'effet de préjugés qui nous sont propres – une façon un peu trop à la mode aujourd'hui de se battre la coulpe. Ne doit-on pas mettre au contraire au crédit de la civilisation européenne, et en particulier de Kant, d'être porteuse

d'Universalité ? Car, si l'Europe a bel et bien conquis ou colonisé des terres lointaines, elle a aussi inventé depuis les temps les plus reculés le regard sur l'autre, ce qui la distingue de bien des civilisations. En ce sens l'*Anthropologie* kantienne, parce qu'elle n'est pas seulement physique, mais aussi et surtout écrite *du point de vue pragmatique*, peut non moins apparaître, en dépit des limitations qu'elle présente aujourd'hui à nos yeux, comme un effort pour sortir la pensée de son régionalisme, pour s'ouvrir à l'autre et faire progressivement entrer l'Universel dans le réel. Car *le point de vue pragmatique*, on va le voir, c'est celui qui ouvre l'homme à l'Idée d'une « citoyenneté mondiale ».

Par conséquent, la question que soulève la lecture des œuvres anthropologiques de Kant, est en définitive celle de l'inscription de la pensée dans une limitation culturelle et un horizon temporel. L'*Anthropologie* pose le problème d'une limitation de la pensée, mais en d'autres termes que celle des limites de la connaissance scientifique, ainsi que la *Critique de la raison pure* le pose. C'est en tous cas de cette façon que Michel Foucault aborde le problème dans sa thèse complémentaire, consacrée à *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Foucault s'est beaucoup intéressé aux derniers textes de Kant ; il a traduit les cours de *Logique* et d'*Anthropologie*. Mais je voulais signaler que la thèse complémentaire, consacrée à l'*Anthropologie* kantienne, a été publiée chez Vrin en 2008 (par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros) et qu'elle constitue, me semble-t-il, une remarquable Introduction au texte de Kant. C'est cette introduction qui, pour une grande part, me sert de guide pour nous interroger plus avant sur la signification d'une *Anthropologie du point de vue pragmatique*, et sur sa place ou son statut au sein du système kantien par rapport à la philosophie transcendantale.

Il sera donc question ce soir principalement de *l'Anthropologie*. Je m'intéresserai davantage à la morale kantienne dans la prochaine séance. La troisième séance sera consacrée à l'intérêt de la réflexion kantienne pour la pensée contemporaine – notamment pour essayer d'en tirer quelques conséquences sur la notion contemporaine de « bio-éthique ».

3. Qu'est-ce qu'une *Anthropologie* « du point de vue pragmatique » ?

a. « Anthropologie ».

Anthropologie signifie étymologiquement « étude » ou « science » de l'homme. Mais c'est un terme qui n'a été employé que tardivement dans nos langues (en français, pas avant le 16^e siècle ; il n'est devenu d'un usage courant en Allemagne que dans la seconde moitié du 18^e siècle). Kant, semble-t-il, a trouvé le mot chez Baumgarten.

Il faut distinguer le sens précis que le terme prend au 18^e siècle du sens très général qu'on lui donne parfois aujourd'hui. La connaissance de l'homme, prise très généralement, est en fait une recherche aussi ancienne que la philosophie elle-même. On peut dire que l'anthropologie désigne en un sens très large, la représentation de l'homme propre à une époque ou à un penseur. Ainsi désigne-t-on parfois sous l'expression « anthropologie grecque », ou « anthropologie chrétienne », les conceptions ou les doctrines que tel ou tel philosophe caractéristique a développées au sujet de l'homme, Platon ou saint Thomas par exemple. Mais ce n'est qu'assez tardivement dans l'histoire des idées, au cours du 18^e siècle donc, que s'est constituée ce que l'on appelle à proprement parler l'« anthropologie ». Comme le souligne Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, l'homme n'a pas toujours été un « objet scientifique ». Pour qu'on invente l'objet-homme, il a fallu qu'un certain nombre de conditions induisent ce que Foucault appelle un « champ épistémologique », à l'intérieur duquel s'imposent l'évidence et la nécessité d'un traitement scientifique de l'homme, qui conduira finalement au développement des « sciences humaines ». Celles-ci, précise encore Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, « sont apparues du jour où l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il faut savoir ⁶ ».

Or c'est cette difficulté – la tension entre penser et savoir – qui anime la préface de *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Kant y définit l'anthropologie comme :

« Une doctrine de la connaissance humaine systématiquement traitée... ».

« L'homme » entre donc ici pleinement dans le champ d'une recherche scientifique, il devient « ob-jet » (On trouve le mot « *Gegenstand* » dans la préface), c'est-à-dire donné d'expérience, pour et par la connaissance scientifique, puisque l'intention scientifique d'objectivité dans la connaissance présuppose une objectivation de ce que la science se donne à connaître. Mais néanmoins, un « objet » dont on pressent, à travers les propos de Kant, qu'il est le lieu d'une extrême difficulté, dans la mesure où cet objet pour l'homme, c'est *lui-même* ; qu'il débordé de toute part les limites de sa seule constitution en objet d'étude, en ce sens qu'il n'est pas simplement un « objet *de* ou *dans* la nature », comme n'importe quel autre « objet de connaissance », mais aussi qu'il se situe d'avance à l'intérieur d'un *monde*, d'un monde qu'il produit lui-même, mais encore qu'il *réfléchit*, au point que c'est de l'intérieur de ce monde que la connaissance scientifique elle-même se trouve être constituée par cet « objet » et reconduite à lui comme à son origine. Autant dire qu'ici tout se trouve affecté par une étrange réversibilité, et que la tentative pour *connaître scientifiquement* l'homme se trouve immédiatement renvoyée à une possibilité plus originelle de le *penser*, c'est-à-dire de se penser *soi-même* à travers une certaine objectivation, d'être affecté par soi-même, et partant de se modifier, c'est-

⁶ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, éd. Gallimard, 1966, pp. 355 - 356.

à-dire de se corriger ou de s'éduquer. C'est donc en un sens très général que l'*Anthropologie* vise à développer l'*expérience* de l'homme et du monde.

« Tous les progrès dans la culture par lesquels l'homme fait son éducation, écrit Kant dans la préface, ont pour but d'appliquer connaissances et aptitudes ainsi acquises à l'usage du monde ; mais en ce monde, l'usage le plus important auquel il puisse en faire l'application, c'est l'homme : car il est à lui-même sa fin dernière. »

Toutefois, avant de creuser plus avant cette difficulté (dont dépend, on le devine, le statut de toute l'anthropologie), demandons-nous ce que signifie cette fondation de l'anthropologie en tant que « science de l'homme », relativement aux interrogations antérieures. Quelles sont les raisons, ou, pour parler la langue de Foucault, quelles sont les transformations du champ épistémologique, qui entraînent la constitution d'une anthropologie scientifique, c'est-à-dire, en premier lieu, une objectivation de l'homme qui est maintenant observé systématiquement ? Pourquoi l'homme gagne-t-il soudain au 18^e siècle le statut d'homme-objet ?

Plusieurs raisons... J'en évoque deux. La première tient d'abord à ce que Kant appelle « le profond discrédit dans lequel est tombé la métaphysique ». Le 18^e siècle, qui s'est lui-même baptisé siècle des Lumières, fut tout d'abord, le siècle des lumières de la science ; entendons par là : de la science newtonienne, de la science mathématique de la nature, qui doit son triomphe à la démarche expérimentale. De Galilée à Newton, de Boyle à Lavoisier, les progrès dans la connaissance de la nature ont été marquants, et ils l'ont été grâce à la méthode expérimentale, qui a rendu possible d'invalider totalement la représentation aristotélo-médiévale de la nature et du cosmos. D'où un soupçon de plus en plus nourri à l'encontre de la grande tradition métaphysique, dont on peut sans doute situer les prémisses en France, avec Descartes, la confirmation en Angleterre, avec l'empirisme et le scepticisme anglo-saxon, mais dont Kant, en Allemagne, ou du moins en Prusse orientale, marque bien sûr l'accomplissement. Dès lors, il ne paraît plus tout à fait possible de traiter de l'homme à la façon dont le discours traditionnel de la métaphysique avait pu l'entreprendre. Qu'avait cru, en effet, pouvoir atteindre de l'homme la métaphysique, en développant cette onto-théologie si caractéristique de sa structure de réflexion ? Traditionnellement elle avait proposé des définitions universelles de l'homme, le déterminant par exemple comme un « animal doué de raison » ou bien encore comme une « chose pensante », prétendant par conséquent atteindre quelque chose qui serait comme la nature universelle de l'homme, son humanité ou son essence, dont l'idée transcenderait toutes les déterminations particulières, qu'elles soient physiques, sociales ou culturelles. Or, cette affirmation de l'universalité de la nature humaine, l'expérience, c'est-à-dire non pas bien sûr l'expérimentation mais l'observation descriptive, vient de plus en plus la remettre en cause. L'observation de l'homme montre des hommes dans leur diversité, et la démarche expérimentale fraîchement revalorisée, conduit tout naturellement à s'intéresser à cette diversité. L'Anthropologie (qui n'est souvent pas loin de la psychologie empirique) se donne donc pour tâche de partir à la découverte du monde, non pour penser

l'homme dans sa généralité, mais pour découvrir les particularités, les différences effectives dans lesquelles l'homme se produit concrètement.

Il faut ici souligner également (deuxième raison d'une constitution d'une « science de l'homme ») l'accroissement de la documentation et, peut-on dire, l'importance du matériau d'observation dont dispose désormais, au 18^e siècle, le penseur qui décide de se consacrer à une meilleure connaissance de l'homme. L'imprimerie a permis la diffusion d'une foule d'ouvrages littéraires, dans lesquels se mêlent anecdotes diverses, fictions et analyses psychologiques, enrichissant considérablement l'acuité du regard dans l'observation du comportement humain. Kant souligne d'ailleurs combien la littérature, bien que ne présentant le plus souvent que des fictions, constitue « un moyen de secours » précieux pour l'*Anthropologie* : « l'Histoire, les biographies, même le théâtre et les romans », écrit-il, contribuent à la connaissance de l'homme, et il cite élogieusement l'exemple des « caractères », qui ont été dépeints par Richardson ou Molière. Toutefois, les ouvrages qui, plus que tout, doivent permettre à l'*Anthropologie* naissante de progresser de manière décisive, ce sont les innombrables récits de voyage publiés. Ils portent en eux le lointain, pas seulement l'aventure, mais l'étrangeté, la description de l'autre homme, de ses mœurs si différents, et d'abord de son aspect singulier. Kant y insiste aussi, l'*Anthropologie* commence véritablement avec le dépaysement :

« Parmi les moyens d'élargir le champ de l'*Anthropologie*, il y a les voyages, ou du moins les récits de voyages », écrit-il.

Au 18^e siècle, les voyages se sont multipliés. Avec eux les échanges, le dialogue. Il y a les grands voyages d'exploration des terres de plus en plus lointaines, comme ceux de Cooke, de Bougainville ou bientôt de Lapérouse ; il y a les voyages commerciaux réguliers vers les Indes ou le Nouveau Monde. Dès lors, les récits de voyage prolifèrent comme les denrées et les marchandises venues des pays lointains. Tout cela aiguise la curiosité et l'interrogation en direction du lointain et de l'autre homme ; il y a au 18^e siècle un goût pour l'exotisme comme pour les « curiosités » : les tapisseries des manufactures de Beauvais ou des Gobelins reproduisent des scènes inhabituelles pour un Européen, la récolte des ananas en Chine ou la chasse aux lions en Afrique. Au château de Würzburg, Tiepolo aidé de son fils, couvre un plafond en voute de 45 m² représentant allégoriquement les quatre continents (l'Antarctique n'est pas encore découverte) – ce qui rompt avec les sujets mythologiques de Lebrun à Versailles. Ce genre de décoration va devenir une mode dans toute l'Europe. La découverte des peuples lointains rend bientôt possible le développement des spéculations philosophiques, comme celles de Rousseau ou de Diderot, mais aussi l'intérêt pour l'étude descriptive plus systématique, comme celle que va entreprendre Kant dans ses cours de Géographie ou d'*Anthropologie*. A consulter les noms des auteurs que cite Kant dans ses opuscules, on découvre qu'il possédait une excellente connaissance de la littérature pour ainsi dire « ethnographique » de son époque, citant pêle-mêle cartographes français, voyageurs anglais ou écossais, explorateurs allemands,

suisses ou danois. Au cours du 18^e siècle, le récit de voyage cesse même progressivement d'être une description de curiosité pour se constituer en véritable entreprise d'observation systématique et en instrument de connaissance scientifique. Ainsi, lorsque sera fondée à Paris, en 1799, la « Société des observateurs de l'homme », son premier acte sera d'affréter deux navires (« Le Géographe » et « Le Naturaliste »), qui quitteront les quais du Havre en octobre 1800, pour une expédition vers les « Terres australes » (les îles du Pacifique sud voisines de l'Australie), avec à son bord des savants chargés de rapporter des informations sur les modes de vie des « hommes sauvages » et ainsi d'enrichir la « science de l'homme ».

Cependant, à ce gigantesque effort de description et de classification systématique de la diversité humaine, Kant va ajouter un discours anthropologique dont l'originalité tient à ce qu'il appelle *le point de vue pragmatique*. Que veut dire ce terme ?

b. « du point de vue pragmatique ».

Kant, toujours dans la préface de l'*Anthropologie*, distingue entre la connaissance « physiologique » de l'homme et la connaissance « pragmatique » :

« La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme fait ou peut et doit faire de lui-même »

Le pragmatique renvoie donc à la libre activité de l'homme, par laquelle il se produit lui-même et se distingue de tous les autres êtres naturels. Il s'agit bien d'une étude empirique, d'une observation concrète ce que les hommes deviennent du fait de leur libre activité. Mais Kant précise que cette étude de ce que l'homme fait de lui-même, signifie l'étude de ce qu'il *peut* et *doit* faire de lui-même. De ce qu'il *peut* parce que la nature lui a donné des *dispositions* qu'il lui revient de réaliser ou d'épanouir dans telle ou telle direction; de ce qu'il *doit*, parce que la conscience de sa responsabilité (de sa liberté) lui impose d'agir avec une certaine conscience morale. Le tout début de l'*Anthropologie* commence d'ailleurs par le rappel de cette responsabilité qui incombe à l'homme :

« Posséder le *Je* dans la représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise...»

L'*Anthropologie du point de vue pragmatique* se situe donc précisément à l'articulation du *pouvoir* et du *devoir*. Elle cherche à articuler l'analyse de ce qu'est un homme naturel, avec une définition de l'homme comme sujet de liberté ; elle pense, comme le dit Foucault, « un certain mode

de liaison entre le *Können* et le *Sollen*⁷». Et cette liaison, Kant l'indique sous la forme d'un « *Spielen* » : il s'agit d' « entrer dans le jeu » - entrer dans le jeu du monde, lui-même inscrit dans le jeu de la nature ; jeu que l'homme joue lui-même, que les hommes se jouent les uns aux autres et où ils sont parfois joués. Il importe par conséquent de souligner que « pragmatique » ne veut pas dire « pratique ». Pratique, chez Kant, signifie toujours « moral » : « Est pratique ce qui est possible par liberté ». Cependant, si la liberté est la condition de la morale, cela ne signifie évidemment pas que l'homme, ou plutôt les hommes, quand ils agissent librement agissent toujours moralement – bien loin de là. Les intentions ne sont pas toujours aussi pures qu'elles voudraient en avoir l'air. On voit poindre ici la nécessité d'une sagesse *prudentielle*. L'*Anthropologie* se propose d'observer les hommes, mais de biais, en sachant que le premier trait de l'homme dans le monde, c'est la *dissimulation* :

« L'homme, s'il remarque qu'on l'observe et qu'on cherche à l'examiner, se montrera embarrassé (gêné), et il ne *peut* se montrer tel qu'il est ; ou bien il se *dissimule*, et il ne *veut* pas être connu tel qu'il est. »

On devine donc le souci pédagogique de Kant dans cette *Anthropologie*, qui est, rappelons-le, *un cours* – destiné principalement à un public d'étudiants : apprendre à des jeunes gens sans doute encore mal dégrossis à être plus avisés dans l'usage qu'ils vont devoir faire du monde ; les préparer à l'expérience du monde. L'intention de Kant est de susciter une méfiance, de rendre *prudent* – non au sens où la *prudence* (qui est une vieille vertu) consisterait à se mettre à l'abri du risque de manière un peu timoré, mais au sens où il s'agit de rendre des jeunes gens un peu mieux capables de produire des *jugements* de bon sens dans l'expérience qu'ils auront eux-mêmes à faire du monde au moment où, comme dit Kant, ils entreront dans le *jeu* du monde. L'*Anthropologie* pragmatique vise moins la connaissance théorique que l'usage du monde *après* l'école, c'est-à-dire le monde comme nouvelle forme d'école, comme « apprentissage ». C'est pourquoi Kant souligne dès la préface que l'*Anthropologie* ne peut certainement pas se contenter de connaître les hommes avec la même curiosité que celle qu'on a pour les choses :

« Une telle *Anthropologie* comme connaissance du monde, devant faire suite à l'école, doit recevoir précisément l'appellation de pragmatique, non pas lorsqu'elle comporte une connaissance étendue des choses – par exemple, animaux, plantes et minéraux, dans les différents pays et climats, - mais lorsqu'elle comporte une connaissance de l'homme comme citoyen du monde. »

L'homme n'est pas une simple chose ; il fait quelque chose de lui-même. Il est un être auquel la nature donne des dispositions qu'il peut développer, mais en tant qu'être rationnel, il imprime lui-même la marque de sa liberté dans l'ordre naturel des choses. Il a la capacité d'agir d'après la représentation de fins qu'il se donne à lui-même. Or la fin dernière de l'homme, c'est pour l'homme l'homme lui-même. Au-delà des fins naturelles et sensibles par lesquelles un individu cherche égoïstement à se conserver et à satisfaire ses intérêts, tout homme en agissant dans le monde a aussi la

⁷ M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, 2008, p. 32.

capacité d'œuvrer pour *les* hommes dans leur ensemble. C'est aussi cela que l'*Anthropologie* veut mettre en évidence : l'œuvre de la liberté à *travers* la prudence. La prudence est nécessaire ; elle constitue une adaptation avisée au monde humain. Mais l'action prudente n'est pas incompatible avec la conscience et l'exercice d'une responsabilité. C'est aussi ce à quoi Kant se propose d'éveiller ses étudiants : l'homme a le pouvoir (et le devoir) d'inscrire ses fins dans la nature – autrement dit de se civiliser peu à peu. Et c'est ce qu'il fait en dépit de multiples difficultés et de détours innombrables. Le cosmopolitisme est d'abord cette conscience d'être membre de la communauté humaine – une conscience d'appartenir à une communauté civile et morale (une *civilisation*) au-delà des différences et des particularités. Le point de vue pragmatique montre et apprécie comment l'homme *se civilise*.

Par conséquent : on comprend que l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* est traversée par la tension entre le particulier et l'universel. D'un côté, en tant qu'observation et description concrète de la réalité humaine, elle regarde aux différences, aux singularités, à la diversité ; mais de l'autre, elle s'efforce de maintenir le point de vue de l'unité ou de l'universalité à travers la question de l'unité morale de l'espèce dans le cosmopolitisme.

C'est le problème de l'Universalisme moral : jusqu'où peut-on laisser se disperser l'homme dans des différenciations et des particularités sans perdre de vue l'Universel ?

4. La caractéristique

L'*Anthropologie* se divise en deux grandes parties : la *didactique* et *caractéristique*.

La « *Didactique anthropologique* » traite de « la manière de connaître l'homme intérieur aussi bien (sowohl) que l'homme extérieur ».

La « *Caractéristique anthropologique* » traite de « la manière de connaître l'homme intérieur à partir (aus) de l'homme extérieur ».

Cette distinction subtile est éclairée par le contenu même des analyses qu'elle annonce. Je vous propose de commencer par la « *Caractéristique* ». Je vais même me concentrer sur cette deuxième partie, pour comprendre concrètement comment fonctionne le « point de vue pragmatique ».

Le caractère désigne ici en premier lieu une « empreinte » ou un « signe » laissé en l'homme par la nature. Cela peut être une marque physique ou un penchant psychologique, comme le fait d'avoir un « bon naturel ». Mais le caractère désigne en second lieu une empreinte renforcée par l'habitude. Du point de vue pragmatique, il faut lier dans l'étude ces deux aspects. La « *Caractéristique* » renvoie donc aussi bien à l'observation d'un ensemble de signes physiques, lesquels différencient l'homme en tant qu'être naturel et sensible (c'est-à-dire des caractères

physiques), qu'aussi bien à des signes qui distinguent l'homme en tant qu'être raisonnable doué de liberté (comme lorsqu'on dit d'un homme qu'il a *du* caractère, au sens moral). Mais la « Caractérologie » réunit les deux moments : elle se situe donc à l'entrecroisement de l'extérieur et de l'intérieur, du physique et du psychologique (ou du moral). Elle apprend à reconnaître un ensemble de dispositions naturelles caractéristiques de l'homme et en même temps souligne la possibilité de leur adaptation et de leur développement dans le cadre de la civilisation, par chaque individu en particulier. Pour ainsi dire, la « caractérologie » se propose de montrer tout à la fois ce que la nature fait de l'homme, et ce que l'homme fait de lui-même *à partir* de ce que la nature fait de lui.

Il y a cinq moments dans l'analyse (qui vont du particulier au général en traitant du *corps*, du *couple*, de la *race*, du *pays*, de l'*espèce*) :

- Le caractère de la personne.
- Le caractère du sexe.
- Le caractère du peuple.
- Le caractère de la race.
- Le caractère de l'espèce.

a. Tempérament et physiognomonie : le caractère de la personne.

Kant commence par l'étude du caractère de la personne. La nature, dit-il, donne à chaque homme un « caractère », c'est-à-dire en premier lieu une tendance du comportement lié à sa complexion physique. Kant s'appuie sur la vieille théorie des « humeurs » pour distinguer quatre grands « tempéraments » naturels : *sanguin*, *colérique*, *mélancolique* et *flegmatique*.

Il précise bien qu'il ne s'y réfère pas pour donner une explication de la *cause* des comportements, mais seulement pour « classer les individus selon les effets observés ». Ce n'est donc pas une explication médicale, c'est simplement un moyen d'effectuer une typologie pour la psychologie empirique.

D'où le travail typiquement kantien de classification :

Il y a d'abord les tempéraments du sentiment : Le *sanguin* (qui a le sang léger) extériorise sa sensibilité. Mais comme il est « léger », c'est un mauvais débiteur, dit Kant, qui demande toujours des délais. « Sociable, spirituel, de bonne humeur, il n'aime pas à donner à quoi que ce soit de l'importance (Vive la bagatelle* !) » - en français dans le texte... Au contraire le *mélancolique*, lui, pense en profondeur, il a le sang « lourd » « et trouve partout des raisons de se faire du souci ».

Mais il y a aussi les tempéraments de l'activité. Le *colérique* a le sang « chaud » ; il est ardent et « flambe aussi vite qu'un feu de paille... ». En lisant Kant, on se demande même si le tempérament actif ne vire pas quelquefois à ce qu'on appelle aujourd'hui « l'hyper-activité », comme semble le confirmer ce portrait presque prémonitoire : « (le *colérique*) joue volontiers le donneur d'ordres qui

dirige mais n'exécute pas lui-même. C'est pourquoi sa passion dominante est le désir des honneurs ; il aime à s'occuper des affaires publiques et veut en être loué bien haut. Il aime l'apparence et la pompe du cérémonial... » et Kant de conclure : « En un mot le tempérament colérique est de tous le moins heureux, car c'est celui qui suscite le plus d'opposition ». (Ceci dit, il ne faut quand même pas lire Kant comme on lit Nostradamus).

Le *flegmatique*, enfin : « contrôle ses émotions », etc.

Le « jeu » de la nature – c'est une expression de Kant – engendre des entrecroisements autrement plus complexes ; il y a toute une combinatoire possible de ces quatre tempéraments primitifs. Les quatre tempéraments élémentaires produisent une multitude de combinaisons et surtout ils s'*individualisent* en fonction de ce que la personne en fait : « avoir du caractère », dit Kant, est « un grand éloge », car c'est le signe d'une « force d'âme ». En ce sens le caractère n'est plus simplement l'effet d'une disposition *naturelle*, mais le résultat d'un acte individuel dont la teneur est *morale* : « l'acte qui fonde le caractère est unité absolue du principe intérieur de la conduite en général ». On voit donc qu'ici le caractère opère l'unité d'une disposition naturelle et de la liberté individuelle : l'individu produit son caractère à partir de sa nature.

De l'étude du caractère, on passe directement à ce que Kant appelle la « physiognomonie ». Qu'est, pour Kant, la « physiognomonie » ? Le caractère, dit toujours Kant, peut se déchiffrer sur l'expression du visage, et tout particulièrement il se lit dans l'observation du regard : la nature nous conduit ainsi spontanément à la physiognomonie. La physiognomonie kantienne est simplement *prudentielle* : il y a une nécessité à savoir déchiffrer le caractère d'un homme à travers son expression extérieure ; c'est un *art de la méfiance*. La physiognomonie se définit comme « l'art de juger un homme d'après ce qu'on peut voir de son physique, et par conséquent de juger l'intérieur par l'extérieur ». Pour l'exercice de cet art, ce n'est donc pas tant la belle apparence qui est significative (« Une montre, dit un célèbre horloger, a beau avoir un joli boîtier, on ne peut en déduire avec certitude que l'intérieur est de même qualité ») ; c'est plus souvent le défaut involontaire qui est révélateur, par exemple un mauvais rictus creusé par l'habitude. Savoir observer les visages, souligne Kant, est un acte de prudence dans le commerce des hommes : « quand nous devons faire confiance à quelqu'un, écrit-il, nous regardons d'abord son visage, nous le regardons surtout dans les yeux... ». On ne prête pas son argent à n'importe qui. Ceci dit, et c'est le point important, Kant se garde bien d'imaginer la possibilité d'une *science* de la physiognomonie. La physiognomonie suppose l'exercice d'un jugement dont la perspicacité est autrement plus *fine* que celui mis en œuvre par la détermination scientifique. Il critique même les tentatives de Lavater, très à la mode à son époque, qui lui paraissent être voué à l'échec. Il lui oppose l'art de la caricature, beaucoup plus significatif : le visage est une expression *individuelle*, et il n'y a de science que du général. Par conséquent, le visage résiste à la détermination précise ; il y aura toujours un résidu beaucoup trop indéterminable pour pouvoir

prétendre édifier une science du visage – une rigoureuse sémiotique de l'expression. Encore une fois, cela est lié à ce que Kant nomme à plusieurs reprises un « jeu » - non pas encore proprement le « jeu » du monde, mais ce qu'il appelle ici : « le jeu de la nature, avec les figures qu'elle forme pour produire les divers tempéraments ». « Jeu » est à prendre ici au sens d'une combinatoire dont la complexité échappe à la possibilité de détermination (une combinatoire aléatoire) ; mais peut-être aussi au sens du « jeu » de ce qui est « disjoint » – comme lorsqu'on dit qu'il y a du « jeu » entre les lattes d'un parquet. (Le « jeu » suggère Foucault, serait alors l'envers de « l'illusion transcendantale » - ou le revers du passage de la connaissance de la nature à son usage). En tous cas, on comprend en quel sens fort peu répréhensible Kant traite ici de la *physiognomonie*.

Cependant, et heureusement, tous les visages ne suscitent pas la méfiance : il y a de beaux visages, plein d'attraits. Kant dit préférer la beauté *expressive* à la belle symétrie classique de l'art grec. Les hommes qui vivent en société louent pour de bonnes raisons la beauté. En France, elle donne lieu à la culture de la *galanterie* et à la *coquetterie*, qui sont toutefois des excès. Cependant, il ne faut pas négliger l'inverse : que dire de la laideur ? On a le sentiment qu'elle est beaucoup plus intéressante pour la « caractérologie », car elle se révèle beaucoup plus significative et riche du point de vue pragmatique : « Il y a des hommes, écrit Kant, dont le visage, selon l'expression française, est *rébarbatif** ; un visage, comme on dit, à envoyer les enfants au lit ; d'autres ont un visage grotesque et grêlé de vérole, ou comme disent les Hollandais, *wanshapenes* (comme s'il était imaginé dans un délire, dans un rêve) ». Et pourtant, ce qui semble digne d'intérêt, c'est que tous ces visages s'efforcent de faire bonne contenance en société ; les hommes ont parfois même assez de bonne humeur et de gaieté pour plaisanter sur leur laideur, et ainsi la « civiliser », ou du moins l'apprivoiser. Les hommes... ou une partie des hommes, car les femmes, remarque Kant, ont plus de difficultés que les hommes à assumer la disgrâce de la nature – en dépit des nombreux artifices qu'elles inventent. Toutefois la plus grande liberté dont dispose les hommes sur les femmes relativement à la laideur (c'est peut-être une des dernières) doit elle-même avoir des limites, comme le rappelait un jour dans un salon cette parisienne qui, plaisantant Pelisson, membre de l'Académie française, déclarait : « Pelisson abuse de la permission qu'ont les hommes d'être laids ».

Le mot est spirituel, c'est-à-dire aussi plein de sens : l'homme, nous dit Kant, a une capacité à retourner sa laideur naturelle pour en faire l'expression d'un caractère. Il y a, en particulier, outre le maquillage et toute sorte d'artifices, une puissance du rire ; l'esprit transforme d'un trait le naturel, et l'homme spirituel parvient de la sorte – pour ainsi dire – à déjouer le mauvais tour que lui joue la nature, en se jouant de lui-même – et là on passe véritablement du seul « jeu de la nature » au « jeu du monde » comme l'atteste cette soirée londonienne rapportée par Kant :

« Heidegger, musicien allemand de Londres, avait un physique bizarre ; mais il avait de la vivacité, et on le craignait ; les grands aimaient sa compagnie à cause de sa conversation – Un

jour dans une beuverie, il lui prit d'affirmer contre un Lord qu'il était la figure la plus laide de Londres. Le Lord réfléchit et paria de lui présenter un visage encore plus laid ; il fit appeler une ivrognesse ; quand on la vit, tout le monde pouffa et s'écria : « Heidegger, vous avez perdu votre pari » - « Pas si vite, répondit-il, « que cette femme mette ma perruque, je mettrai sa coiffe, nous verrons. » Quand ce fut fait, on s'étrangla de rire : car la femme ressemblait à un homme de bonnes manières, et l'homme à une sorcière. Preuve que pour dire de quelqu'un qu'il est beau, passablement beau, on ne doit pas juger dans l'absolu, mais relativement, et qu'un homme n'a pas à être jugé laid parce qu'il n'est pas beau – seules les difformités repoussantes du visage peuvent justifier un pareil avis. »

b. La différence des sexes.

Autre disposition caractéristique de la nature : la différence des sexes. Là aussi certaines combinaisons sont possibles, si l'on peut dire... mais il faut surtout penser que les deux types se combinent ici avec l'analyse précédente des tempéraments (on rencontre parfois des couples colérique-flegmatique, par exemple).

Kant loue la « prévoyance de la nature » qui a mis « plus d'art » dans l'organisation du sexe féminin, mais a donné au sexe masculin « plus de force » en vue de leur union pour perpétuer l'espèce. Entre les deux sexes règne une inégalité naturelle : dans l'état de sauvagerie naturelle, affirme Kant, cette inégalité s'exerce au profit de l'homme : « l'homme marche en tête, les armes à la main, et la femme le suit, chargée des ustensiles ». Toutefois, ce rapport de domination naturelle produit chez la femme un *caractère* plus fort et développe chez elle des qualités porteuses du « progrès de la civilisation » - « C'est pourquoi, dit Kant, dans l'*Anthropologie*, la nature particulière de la femme est objet d'étude pour le philosophe bien plus que celle de l'homme ». Et il précise que ce sont bien des qualités *naturelles* : « la civilisation ne produit pas ces qualités féminines, mais leur donne l'occasion de se développer »...La femme est cependant, aux yeux de Kant, le vecteur principal de la civilisation en ce sens qu'elle a des dispositions naturelles pour la morale beaucoup plus spontanées que l'homme : « le sexe féminin doit se former et se discipliner dans le domaine pratique ; le sexe masculin n'y entend rien ». C'est pourquoi la femme doit aussi savoir imposer le respect :

« Comme la nature voulait inspirer des sentiments plus raffinés qui relèvent de la culture, c'est-à-dire ceux de la sociabilité et de la bienséance, elle a donné au sexe féminin maîtrise sur les hommes, par la moralité, l'aisance de la parole et de l'expression ; elle lui a donné un bon sens très précoce, et la prétention à recevoir des hommes un accueil fait de douceur et de politesse ...»

Mais outre la *morale*, le progrès passe aussi par le *droit*, et en l'occurrence l'institution juridique du *mariage* fixe juridiquement les rapports entre les deux sexes. C'est toutefois ici qu'il faut relativiser ce qui peut-être pouvait jusque là passer pour un certain « féminisme » anthropologique, puisque Kant, vieux célibataire, précise que si chacun des deux sexes trouve dans l'institution du

mariage un avantage (puisqu'il y a « contrat »), « c'est par le mariage que la femme devient libre ; avec lui, l'homme perd sa liberté ». Et il précise sa pensée en quelques lignes :

« On appelle faiblesse les traits de féminité. On en plaisante, les sots en font raillerie, mais les gens raisonnables voient bien que ce sont des leviers pour diriger les hommes et les utiliser au gré des femmes. Il est facile d'analyser l'homme ; la femme, elle, ne trahit pas ses secrets, tout en gardant fort mal celui des autres (à cause de son bavardage). L'homme aime la paix domestique, et se soumet facilement à son gouvernement, pour n'être pas gêné dans ses affaires ; la femme ne répugne pas à la guerre domestique, où la langue est son arme ; et à cet effet la nature lui a fait don du bavardage et de cette volubilité passionnée qui désarme l'homme. Il s'appuie sur le droit du plus fort pour commander à la maison, puisqu'il la défend contre les ennemis extérieurs ; elle s'appuie sur le droit du plus faible, le droit à être protégé par le sexe masculin contre les hommes, et, versant les pleurs de l'amertume, elle désarme l'homme en lui reprochant son absence de générosité. »

Foucault souligne l'intérêt de ce texte pour comprendre ce qu'est le point de vue pragmatique. Ces lignes sonnent comme une réponse au philosophe Christian Gottfried Schütz, lequel s'était inquiété (dans une correspondance de 1797) de voir, dans la *Métaphysique du droit*, les rapports matrimoniaux être modelés par Kant sur les formes du droit des choses. « L'homme acquiert une femme ; le couple acquiert des enfants ; la famille acquiert des domestiques ». Or Schütz se refuse à croire que dans le rapport matrimonial « la femme devienne la *chose* de l'homme ». Il s'ensuit une discussion épistolaire dans laquelle Kant répond que juridiquement la chosification dans le rapport de l'homme et de la femme n'est pas un fait qui fonde le droit, mais un fait qui résulte d'un état de droit (par le mariage l'homme acquiert le droit de posséder la femme) – ce qui correspond à la pensée juridique de l'époque. Mais inversement, la signification morale du rapport entre l'homme et la femme dans le mariage peut avoir des significations très différentes. Autrement dit, dans sa protestation Schütz confond le point de vue moral et juridique. Or cela est très intéressant, souligne à son tour Foucault, car l'objection de Schütz touche au cœur de la préoccupation anthropologique :

« L'Anthropologie est pragmatique, écrit Foucault, en ce sens qu'elle n'envisage pas l'homme comme appartenant à la cité morale (elle serait dite pratique) ni à la société civile des sujets de droits (elle serait dite alors juridique) ; elle le considère comme « citoyen du monde », c'est-à-dire comme appartenant au domaine de l'universel concret, dans lequel le sujet de droit, déterminé par les règles juridiques et soumis à elles, est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle.⁸ »

Le point de vue pragmatique se révèle donc être à l'entrecroisement de la nature et de la liberté, mais encore à l'articulation de la morale et du droit. C'est un point de vue essentiellement médiatisant, qui ouvre l'individu au jeu d'une civilisation donnée.

c. Le caractère des peuples.

⁸ M. Foucault, Ibid. p.26

Sur la rubrique « le caractère des peuples », Kant passe en revue les grandes formes de la *civilisation* européenne. Par conséquent, le caractère n'est plus tant le produit d'une disposition naturelle que le résultat d'un développement historique : celui d'une « totalité civile », réunit en une « nation », dit Kant. La nation s'appuie sur une « constitution politique », mais elle rend possible le développement des formes de la civilité. Le point de vue pragmatique regarde donc maintenant au développement de la civilisation. Et de ce point de vue, il ne fait aucun doute pour Kant que les nations européennes sont les plus « civilisées », et parmi elles : « L'Angleterre et la France sont les deux peuples les plus civilisés de la terre », affirme Kant.

Suit toute une série d'observations et de jugements, qui apprécient la valeur relative des civilisations européennes les unes par rapport aux autres, au 18^e siècle : le *Français* est courtois, il est « communicatif, non par intérêt, mais par une exigence immédiate de son goût » ; il est « animé d'une philanthropie universelle ». Le revers de la médaille, c'est une certaine « frivolité ». L'*Anglais* constitue un peuple de « commerçants navigateurs » ; il est « inflexible », et ce caractère le rend « plus opposé à celui du peuple français que n'importe quel autre ». L'*Espagnol*, « né du sang européen et arabe » a « une noble fierté nationale », mais du coup, « il n'apprend rien des étrangers » ; l'*Italien* l'emporte « par le goût dans les arts », etc... Kant, autrement dit, développe toute une série de considérations générales sur les peuples européens, puisant aussi bien dans la littérature que dans les anecdotes rapportées par les voyageurs, mélangeant des traits irréfutables (les Italiens ont bien « inventé la banque » ; « A la barre du tribunal les avocats italiens plaident avec tant d'émotion qu'ils ont l'air de déclamer une scène ») avec les propos les plus arbitraires ou contestables (l'Allemand « n'est pas attaché passionnément à sa patrie » ; et plus loin : « il n'a pas d'orgueil national, et, cosmopolite, il n'est pas attaché à sa patrie » - le fait est qu'au 18^e siècle un certain nombre d'Allemands ont émigré dans le Nouveau monde). Il peut être intéressant historiquement de découvrir comment un Prussien oriental percevait au 18^e siècle les autres peuples européens, mais certains propos font quand même penser à Alphonse Allais : « De même que tous les Portugais sont gais, tous les Espagnols sont gnoles ».

d. Le caractère de la race.

Là, c'est peut-être plus intéressant, eu égard à la question de départ : y a-t-il contradiction entre l'anthropologie kantienne et la morale universaliste ? (même s'il ne suffit pas de parler de « races humaines » pour être raciste, quand on trouve chez un philosophe une théorie des races, et que ce philosophe est justement, par-dessus le marché, un philosophe *allemand*, on demande à voir...)

Or, surprise : dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant consacre une demi-page seulement à la question de la race. Il faut donc en réalité, pour clarifier la question, se reporter à l'*Anthropologie physique*, c'est-à-dire ce que Kant nomme l'*Anthropologie du point de vue*

physiologique. Ce sont le cours de *Géographie*, et les deux opuscules : *Des différentes races humaines* (1775) et *Définition du concept de race humaine* (1785) (auxquels il faudrait encore ajouter *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie* de 1788).

Comment décrire les hommes les plus lointains ? Certaines descriptions de Kant sont franchement « exotiques » - comme celle des Kalmouke (les Népalais ou Tibétains ?), qui lui servent fréquemment d'exemple dans le cours de *Géographie* :

« Toutes les nations orientales situées à l'est du méridien du Bengale ont quelque chose de la constitution Kalmouk. Laquelle, considérée dans sa forme la plus générale, est formée de la manière suivante : un visage plat, large en haut, étroit en bas, presque pas de nez qui saille sur le visage, de tous petits yeux, d'épais sourcils, des cheveux noirs ; à la place de la barbe de fines touffes de poils épars, et de petites jambes avec des grosses cuisses. »

Mais voilà aussi ce qu'on lit dans le cours de *Géographie* : « Les Tartares sont des bandits invétérés » ; « les habitants de la Sierra Leone ne sont pas totalement noirs mais ils sentent très mauvais », « les habitants des Moluques sont fainéants, lâches (...) trompeurs et menteurs ». Comme l'écrit Michèle Cohen-Halimi dans son Introduction à la *Géographie* : « En lieu et place d'une description, on assiste au surgissement des préjugés inhérents aux caractérisations des peuples. L'hypotypose s'efface derrière le caractère, la description cède le pas à une hiérarchie discriminatoire : « Les nations de l'hémisphère Sud se situent au niveau le plus bas de l'humanité⁹ ». On pourrait multiplier les exemples de cette puissance des préjugés, des on-dit ou des rumeurs du siècle (qui se mêlent aux anecdotes véritables) sur le discours anthropologique kantien... La *Géographie* physique est un fatras incroyable : On y trouve pêle-mêle des considérations sur la nature de l'eau, la vitesse du vent, la formation de la terre. C'est un « cabinet de curiosités » où, il est vrai, Kant décrit l'étrangeté des peuples lointains sans éviter les racontars et les préjugés, mais en essayant toujours d'éveiller le sens du relatif : nous observons nous-mêmes que notre goût varie avec le temps ; de même les goûts des hommes sont-ils variables selon l'espace, les régions et les mœurs.

Si on accepte de passer outre à la perplexité que produisent ces affirmations, on peut quand même s'interroger sur la conception de la différence entre les races humaines telle qu'elle est exposée par Kant : l'intérêt tient à ce qu'elle constitue en fait une réflexion sur *le rapport entre l'unité et la diversité des hommes*.

Rappelons que le terme de « race » est introduit dans la terminologie scientifique au 18^e siècle, principalement par Linné et Buffon, mais le mot existe déjà avant eux dans les langues européennes. L'Histoire Naturelle effectuée au 18^e siècle un immense travail de classification des espèces, végétales ou animales. La question qui se pose est de savoir comment classer la diversité humaine : la distinction par genre et espèce permet de classer les hommes en les différenciant des

⁹ Kant, *Géographie*, Aubier, 1999. Introduction de M. Cohen-Halimi, p. 35.

autres espèces animales. Or le concept de « race » va permettre d'introduire un principe de classification interne à l'espèce, c'est-à-dire capable de différencier des groupes naturels entre l'espèce et l'individu. Mais *concept*, cela ne signifie pas une vague « représentation générale », cela signifie au sens scientifique précis – Kant l'explique dans la première *Critique* - une *règle* auquel doit pouvoir correspondre quelque chose de donné dans l'expérience. Le concept devient un critère scientifique. Kant reprend donc la fameuse règle énoncée par Buffon :

« Tous les animaux susceptibles par accouplement de produire des petits à leur tour féconds (quelles que soient leurs différences d'aspect) appartiennent néanmoins à un seul et même genre physique ».

Cette loi est, selon Buffon, constitutive de la barrière des espèces. Kant la tient pour établie et s'y tient fermement comme quelque chose d'acquis. Or, en tant qu'êtres de la nature, les hommes sont des animaux. On peut donc en juger d'après cette règle, et considérer qu'étant donné les innombrables croisements possibles entre eux, ils appartiennent tous à *une seule et unique espèce* :

« D'après ce concept, écrit Kant, tous les hommes sur toute l'étendue de la terre appartiennent à un seul et même genre naturel, parce que régulièrement par accouplement, ils donnent naissance à des enfants féconds – malgré, par ailleurs, la grande diversité d'aspects physiques que l'on rencontre ¹⁰ ».

Dix ans plus tard, il précise même :

« On ne peut pas séparer la classe des *Blancs*, comme une espèce particulière du genre humain, de celle des *Noirs*, et il n'y a pas du tout d'espèces diverses d'hommes. Car on nierait par là l'unité de la souche d'où elles auraient pu sortir¹¹ ».

Cette thèse de l'*unité* du genre humain a, bien entendu, on va le voir, un intérêt pratique dont Kant est conscient, mais elle a d'abord une portée théorique. Si nous observons des différences et des variétés entre des groupes humains, il faut, affirme-t-il, qu'elles s'opèrent au sein de l'unité à partir de « la souche primitive » de l'espèce. Kant suit toujours Buffon : peut-on cependant admettre l'hypothèse d'une différenciation de l'espèce humaine à partir d' « une souche primitive » ?

Cette question implique de nouveau que l'on trouve une *règle* déterminante pour classer les différences entre les hommes au même titre que l'on classe celles entre les animaux, non pas d'après des *ressemblances*, mais d'après une *loi* nécessaire de la nature. Or cette règle, il n'est pas difficile de la trouver par analogie avec la loi de Buffon :

« Seul ce qui, dans une espèce animale, est héréditaire, peut justifier une distinction de classe à l'intérieur de cette espèce », énonce Kant dans l'opuscule de 1785.

¹⁰ Kant, *Opuscules sur l'histoire*, G.F. p. 48.

¹¹ Ibid. p. 135.

Cette classe, c'est-à-dire ce groupe que semble constituer la nature elle-même, en transmettant entre certains individus des caractères héréditaires identiques de manière infaillible, et dessinant par conséquent des groupes divers à l'intérieur de l'espèce, Kant l'appelle d'abord dans son écrit intitulé *Des différentes races humaines* (1775), une *race*.

A partir de là, Kant va différencier quatre grandes *classes* d'hommes, qu'il appelle aussi des *races* (en raison de la possibilité de la transmission infaillible de ces caractères à l'ensemble de l'espèce par croisement entre individus de deux classes différentes) :

La classe ou race des *Blancs*,
celle des *Hindous jaunes*,
celle des *Nègres* ou des *Noirs*,
et celle des Américains à peau d'un *rouge cuivré*.

Il y a donc quatre grandes « races » - reposant sur « la couleur de la peau », dont il pense qu'elle est *caractéristique* de la « race » - comme il y avait quatre « tempéraments » ou deux « sexes ».

Ce qui est intéressant, c'est de voir que jusque là Kant ne dit rien d'autre ou presque, que ce que disent déjà Linné ou Buffon. Mais sa théorie devient proprement originale, quand il aborde le difficile problème du rapport entre la « souche primitive » et les quatre classes qui en proviennent. On entre dans le domaine des réflexions conjecturales, puisque cette « souche primitive » ou « originelle » demeure à jamais inconnue. On attribue à juste raison la paternité de l'idée d'une « souche originelle » de l'homme à Buffon. Mais pour Buffon, il faut le rappeler, la souche originelle ne peut être que *blanche*, et les types humains se sont ensuite diversifiés et modifiés sous l'effet des climats par *dégénération successive* à mesure que les hommes s'éloignaient de la zone tempérée. Car, écrit Buffon, « c'est sous ce climat qu'on doit prendre le modèle et l'unité à laquelle il faut rapporter toutes les autres nuances de couleur et de beauté ». Or, ici Kant se distingue de Buffon et le rectifie sur trois points capitaux : d'une part, la souche originelle n'est pas *blanche*, dit-il, à tout le moins il faudrait qu'elle soit blanche *et* noire pour expliquer les couleurs des différentes races ; d'autre part les variétés humaines ont été produites par *dérivation* et non *dégénération*, comme Buffon l'affirmait. Enfin, et c'est là le point le plus important : l'hypothèse d'une souche originelle unique s'efforce d'autoriser une explication qui revient « en amont » sur la diversité humaine et rend possible la réduction des différences qui sépare les hommes. Or comment passe-t-on de l'unité primitive de la souche à leur différenciation en quatre classes ? Ici Kant critique les insuffisances de l'explication mécanique de Buffon (à partir de la diversité des climats et des catastrophes naturelles). Kant fait appel à *la finalité*, et suppose une certaine *prévoyance* de la nature relativement aux capacités d'adaptation des hommes à leur environnement naturel, prévoyance qui permet d'empêcher des migrations nuisibles à l'équilibre général de l'humanité :

« Dans les régions les moins fertiles, le besoin pousse les hommes à se rapprocher les uns des autres ; même si ce besoin cesse d'être une nécessité, il continue de s'exercer avec toute sa puissance et plus fort que tout autre penchant dès lors qu'il a été ressenti une fois. Quelle sage disposition de la nature ! »

Dès lors cette hypothèse d'une « souche unique » de l'humanité (*terminus a quo*), du fait de l'introduction de la perspective téléologique, trouve alors sa justification ultime en engageant à penser la diversité humaine sous le rapport de la finalité, c'est-à-dire en vue d'un retour possible à une unification de l'espèce (*terminus ad quem*). Penser en amont l'unité de l'origine, implique chez Kant, la pensée en aval d'une destination commune de l'espèce. Autrement dit : l'espèce humaine dans son *unité*, telle que Kant la conçoit, n'est pas tant au commencement de l'histoire qu'elle n'en indique en même temps le terme.

Or, si maintenant on revient de l'*Anthropologie physique* à l'*Anthropologie pragmatique*, on constate que c'est sur ce seul point que Kant insiste dans la demi-page qu'il consacre au caractère de la race : « la nature, souligne Kant, s'est fixée pour but l'*assimilation* dans le mélange des différentes races ; (...) elle se diversifie à l'infini... ». Autrement dit, pour Kant, la *destination naturelle* de l'homme est dans ... *le métissage*.

e. Le caractère de l'espèce.

Je termine en disant un mot très bref sur le caractère de l'espèce... A cette destination *naturelle*, le point de vue pragmatique articule la destination *morale* de l'espèce : l'homme n'est pas seulement le produit de ce que la nature fait de lui, mais encore, et bien plus essentiellement, celui de qu'il fait de lui-même. La connaissance pragmatique vise « ce que l'homme en tant que libre activité, fait ou peut faire et doit faire de lui-même » - elle vise par conséquent la connaissance du monde en tant que l'homme peu à peu (et fort difficilement) *se civilise*.

Sans doute, du point de vue de la seule « disposition morale », du fait que l'homme a « un caractère sensible », il y a des arguments qui plaident aussi bien en faveur de la bonté originelle que de la méchanceté originelle de l'homme. Mais, Kant précise que « la disposition pragmatique est d'un niveau plus élevé : il s'agit du progrès de la civilisation par la culture ». Autrement dit : « l'homme est destiné par sa raison à former une société avec les autres et dans cette société à *se cultiver*, à *se civiliser* et à *se moraliser* par l'art et par les sciences ».

Les tout derniers mots de l'*Anthropologie* vont en conséquence en direction de la possibilité raisonnable de l'établissement d'une « organisation progressive des citoyens de la terre dans et vers l'espèce en tant que système dont le lien est cosmopolitique »

5. La didactique L'étude des facultés et des cultures.

Mais il est (grand) temps de conclure, et je reviendrai sur cette question du cosmopolitisme dans le courant de notre prochaine séance. Je voudrais terminer en donnant une indication pour notre prochaine séance.

On comprend donc que Kant « croit » à moralisation progressive de l'homme, qui l'oriente en direction de l'unité de l'espèce dans le cosmopolitisme – c'est une « foi pratique » disait le dernier paragraphe de la *Critique du jugement*. L'homme se moralise et se civilise, et ce progrès de la civilisation, l'homme civilisé peut même le « goûter » à travers l'exercice de ses facultés dans le monde. Il y a comme la possibilité d'une auto-affection de l'homme civilisé, qui apprécie et évalue pour ainsi dire « esthétiquement » l'épanouissement de ses facultés dans la civilisation. Or la première partie de l'*Anthropologie pragmatique*, la « didactique anthropologique », a justement pour centre cette problématique du « Gemüt » - de la vie affective – à travers l'étude des facultés humaines.

La « didactique » comporte elle-même trois sections ou trois « livres » :

Livre I : De la faculté de connaître.

Livre II : Le sentiment de plaisir et de peine.

Livre III : De la faculté de désirer.

Il n'est pas très difficile de reconnaître dans ces trois livres, les questions des trois *Critiques* :

Critique de la raison pure : Que puis-je connaître ?

Critique de la faculté de juger : Que m'est-il permis d'espérer ?

Critique de la raison pratique : Que dois-je faire ?

De fait, Foucault le souligne dans sa thèse, l'*Anthropologie*, dans sa partie « didactique » ne dit pas autre chose que ce que disent déjà les trois *critiques* – ce qui risque de faire un peu copieux pour ce soir. Tout juste peut-on faire remarquer qu'elle le dit « en creux » – s'attachant, là aussi, à la question de la *négativité* : par exemple, traitant de la mémoire, Kant s'intéressera aux défaillances de celle-ci, et aux moyens d'y porter remède, ou simplement de la développer... Foucault parle ici d'une « reproduction en miroir¹² ».

Le problème que je voudrai indiquer pour finir, c'est cette question du rapport entre l'*Anthropologie* et les trois *Critiques*.

Dans son *Cours de Logique*, publié tardivement, et traduit par Foucault, Kant affirme que les trois questions des *Critiques* (« Que puis-je savoir ? » ; « Que dois-je faire ? » ; et « Que m'est-il permis d'espérer ? ») se réduisent à une seule : « Qu'est-ce que l'homme ? ».

¹² M. Foucault, ouvrage cité, p. 45.

Doit-on considérer que la philosophie critique, ou la philosophie transcendantale, se fonde finalement, ou se résorbe, dans l'*Anthropologie* ? Ou bien doit-on considérer comme essentiel le dédoublement du point de vue en « point de vue pragmatique » et « point de vue transcendantal » ? Pour poser la question autrement : du transcendantal ou du pragmatique, lequel est le négatif de l'autre ?
