

André Stanguennec

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DU CONCEPT DE
NATURE HUMAINE

Cette esquisse veut renouer deux fils conducteurs. Le *premier fil conducteur* est proposé par Karl-Otto Apel dans son étude des paradigmes de la *prima philosophia*.¹ Selon l'auteur, trois paradigmes ou modèles systématiques, « se seraient succédés dans la philosophie occidentale : celui de l'ontologie, exemplairement de « la métaphysique au sens aristotélicien² », celui de la « critique de la connaissance ou philosophie de la conscience³ », celui de « la sémiotique transcendantale⁴ », laquelle accomplirait la philosophie analytique du langage (à partir du triangle sémiotique de Charles S. Peirce⁵) dans le cadre d'une pragmatique transcendantale réfléchissant les conditions communicationnelles *a priori* de tout savoir médiatisé par des signes, notamment dans le domaine de l'argumentation, de l'éducation et de l'instruction. Si, comme nous le montrerons, le concept de « nature humaine » s'inscrit effectivement dans une telle séquence, la « pragmatique transcendantale » (Apel) ne nous semble cependant pas le dernier état du modèle de l'autoréflexion transcendantale, celle-ci devant se prolonger dans une autoréflexion de l'intersubjectivité humaine dans un Soi naturel qui en conditionne génétiquement la possibilité ainsi que nous en avons proposé le principe⁶. On peut dire qu'il y a la même différence entre la perspective transcendantale de Apel et la perspective de la réflexion génétique qu'entre *La critique de la raison pure* qui développe un point de vue strictement « fonctionnel » sur les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience et *La*

1. Karl-Otto APEL. « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* ». In : *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1987), p. 147-163.

2. Ibid., p. 148.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Selon Ch. S. Peirce, à partir des signes indiciels communs aux animaux et aux hommes s'opèrent deux ruptures spécifiquement humaines : celle des signes iconiques (images mimétiques), puis celle des signes symboliques dans lesquels l'image signifiante renvoie à une signification par l'intermédiaire d'un code (langue, règle de chiffrage, etc). Tout signe suppose un support représentant, un sens interprétant et un objet auquel renvoie l'interprétant, dit autrement : un signifiant, un signifié, une référence. Cf. Charles Sanders PEIRCE. *Écrits sur le signe*. Trad. par Gérard DELEDALLE. Paris : Seuil, 1978.

6. cf. André STANGUENNEC. *Être, soi, sens*. Villeneuve d'Ascq : Septentrion, 2008, Troisième Partie, Ch. 3.2. Herméneutique physico-phusique et théories des systèmes évolutifs, p. 259-271, et 3. L'herméneutique quantique et cosmologique, p. 271-294.

critique de la faculté de juger dans laquelle Kant s'engage dans une recherche de la genèse de l'*a priori* conditionnant les jugements de finalité sur la nature. C'est précisément là que se noue le second fil conducteur de notre « esquisse », partiellement constitué par un dialogue avec Éric Weil. Dans ses *Problèmes kantien*s,⁷ ce dernier tente de montrer que l'homme, par ses jugements de réflexion sur la beauté naturelle, sur la formation de ses concepts empiriques, et sur la nature organique, se comprend alors lui-même comme un être de nature en lequel la nature atteindrait son « but final » (*Endzweck*). Le paradigme antique du « cosmos » encore présent chez Aristote selon Apel, serait alors paradoxalement retrouvé à sa façon par Kant selon Weil, non pas dogmatiquement par démonstration, mais par une autoréflexion criticiste : « Kant retrouve le cosmos, écrit-il, mais sans naïveté, cosmos pour l'être raisonnable qui agit dans le monde à partir du sens toujours réel, toujours à découvrir, toujours assuré à qui le cherche⁸ ». L'autoréflexion « communicationnelle » (Apel) ou « culturelle » (Cassirer, Weil) s'inscrirait elle-même dans une totalité sensée développant dès le début de son évolution, ce qu'on pourrait nommer les « germes réflexifs » d'un soi naturel, sans que cette orientation réflexive puisse faire l'objet d'une preuve « démonstrative » (sur un modèle aristotélicien) ou « intuitive » (sur un modèle bergsonien), mais seulement d'une *présupposition régulatrice de la réflexion* sur les conditions de possibilité articulant les données de l'expérience que nous faisons des autres hommes et celles que nous faisons de la nature : l'humanisation réflexive et progressive de la nature constituerait de cette façon un concept de « nature humaine » comme terme précaire d'un devenir, naturellement et culturellement exposé à de nouvelles transformations sans omettre le risque d'aliénations.

1 L'équivoque du concept de nature humaine. La nature humaine dans la pensée grecque et chez Aristote

Le concept de « nature humaine » recouvre une équivoque dont l'élucidation préalable permettra de circonscrire les difficultés que rencontre le philosophe à son propos et de fournir les principales articulations de son histoire. L'équivoque est celle de l'idée de « nature » qui signifie, d'une part, l'essence d'un étant, sa spécificité quand on le compare aux autres, et, d'autre part, l'ensemble des phénomènes de causalité et de finalité, tels que peuvent les étudier, les « sciences de la nature ». Kant avait remarqué cette dualité entre nature-essence et nature-totalité de la façon suivante : la nature-essence est un principe interne à l'étant défini et donne lieu à une « forme » de déterminations enchaînées par des lois, ainsi qu'à une tournure « adjective » à son propos (*naturaliter*, naturellement ou *formaliter*, formellement). La nature-totalité renvoie à la pensée de « l'ensemble

7. ERIC WEIL. *Problèmes kantien*s. Paris : Vrin, 1970, p. 106-107 notamment.

8. Ibid., p. 107.

de tous les phénomènes⁹ » déterminés par des lois et le concept est alors entendu *materialiter*, matériellement.¹⁰

Dans la pensée grecque la nature de l'étant humain ou nature de l'homme est le plus souvent envisagée dans une relation d'imitation (*mimesis*) avec la nature-totalité au sein de laquelle elle s'inscrit, et à partir de laquelle on pense la spécificité « formelle » de la nature humaine comme relation d'« imitation » (*mimesis*). Quelques rappels de Platon et d'Aristote nous suffiront à confirmer le bien-fondé de cette hypothèse. Dans *La République*, Platon envisage la fondation cosmique de la morale humaine et de la politique à partir du modèle de l'artisan développé notamment au livre X¹¹ dans lequel « trois ouvriers » sont présents : l'ouvrier divin ou « démiurge » producteur de la nature, le « bon artiste humain » visant à reproduire dans l'âme et dans la cité une imitation théorique et pratique de cette nature à partir de sa connaissance des Idées-modèles, et enfin le « mauvais ouvrier » qui n'a d'artisan que le nom, et se contente d'imiter les « apparences » de la nature à nos sens, en dissimulant son ignorance des principes divins de la construction cosmique. Ce à quoi tend l'anthropologie platonicienne est ici clairement indiqué : l'homme n'accomplit sa véritable nature qu'en reproduisant dans son âme et dans les classes de la cité une maîtrise des données sensibles par la raison dont le principe et la justification résident dans l'univers naturel lui-même. La nature ou essence humaine ne saurait donc s'accomplir à partir d'un principe radicalement indépendant de la nature-totalité, principe permettant d'opposer comme le fera Descartes, la liberté de la volonté humaine à l'étendue géométrique et physique déterminant la nature comme totalité, ou bien encore, comme le fera Kant la liberté-noumène opposée à la nécessité mécanique déterminant la nature comme totalité de phénomènes soumis à des lois. Aristote s'est certes montré très critique vis-à-vis de la théologie et de la théorie des Idées qui lui est associée chez Platon. Il n'est en effet plus question de faire de la nature-totalité l'œuvre d'un artisan divin imposant à la matière du monde un ordre à partir de la contemplation de modèles idéaux séparés, comme cela est proposé dans *Le Timée*. C'est que la perfection du dieu d'Aristote interdit de le considérer comme un « artisan » donnant au monde une forme extérieure à une matière, extériorité qui impliquerait une imperfection de l'agent. Il en découle que la nature reconquiert sa signification de finalité immanente par essence en chacune des substances qui la composent, et cela est vrai d'abord des substances physiques : « la nature, écrit le Stagirite, est un principe de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement par essence¹² ». L'opposé de la détermination naturelle n'est donc pas ici la « liberté » (cartésienne ou kantienne), mais bien plutôt « la violence », par où Aristote entend tout principe de mouvement qui, pour un étant défini,

9. Emmanuel KANT. « Critique de la Raison pure ». In : Ferdinand ALQUIÉ. *Œuvres philosophiques*. Trad. par Alexandre J.L. DELAMARRE et François MARTY. T. 1. Pléiade. Paris : Gallimard, 1980, p. 182.

10. Ibid., p. 181.

11. PLATON. « La République ». In : *Œuvres complètes*. Trad. par Léon ROBIN. T. 1. Pléiade. Paris : Gallimard, 1950, X, 596c - 598d, p.1206-1210.

12. ARISTOTE. *Physique*. Trad. par Henri CARTERON. T. I-IV. Paris : Belles-Lettres, 1966, 192b 20, p. 59.

est extérieur et contraire à son mouvement naturel et spontané par essence. Il n'y a donc aucun « passage à un autre genre » (*metabasis eis allo genos*) lorsque l'on va de l'état naturel à l'état humain, mais passage à une autre espèce du même genre. Le *logos* (raison et discours) est la différence spécifique de l'homme, mais il demeure un principe naturel de mouvement, tant dans le domaine théorique (mouvement du discours rationnel) que dans le domaine pratique (action morale et politique). Bien que l'intuition intellectuelle des essences ne soit pas un mouvement, cet acte ne s'accomplit pleinement qu'à travers le mouvement théorique du discours qui l'exprime et le mouvement pratique (*praxis*) dans le domaine éthique et politique. Il en résulte que, considérée en la totalité de son entéléchie première et seconde, « la pensée humaine est une pensée en mouvement de l'être en mouvement¹³ ». Le registre théorique actualise l'homme en référence au « divin », puisque Dieu est contemplation éternelle et immobile de sa propre pensée, « *noesis noeseos*¹⁴ ». Le registre éthique actualise donc la fonction de l'homme en référence à la nature-totalité. La nature humaine y achève d'actualiser sa puissance dans le mouvement de la *praxis* morale et politique où coïncident le moteur et le mû, en l'action de soi sur soi de l'homme : « la cité est une réalité naturelle et l'homme est par nature (*phusei*) un être destiné à vivre en cité (un animal politique)¹⁵ ». Plus bas, la nature humaine est définie par « la possession du discours¹⁶ » exprimant théoriquement le sens de ce qui est juste et injuste.

En définitive, il n'y a donc ni rupture générique, ni différence ontologique entre la nature-essence humaine et la nature-totalité dans le premier paradigme proposé par la pensée grecque. Platon et Aristote accordent, certes, un statut différent à la finalité de la nature totale dont dépend la nature humaine : finalité externe de l'art (*poiesis*) chez le premier, finalité interne de l'action (*praxis*) chez le second. Toutefois, dans les rapports entre nature-essence de l'homme et nature-totalité, les liens de continuité et d'identité l'emportent toujours sur ceux de différence. Le second paradigme mis en place dans l'histoire de la philosophie sera celui de la rupture entre essence humaine et nature-totalité et c'est, de toute manière, vis-à-vis de ce paradigme de rupture que se formuleront les critiques empiristes (Hume) ou matérialistes (d'Holbach, La Mettrie, notamment).

2 Le second paradigme historique : l'homme comme conscience de soi

Deux phénomènes historiques majeurs vont entraîner l'abandon du premier paradigme, celui d'une nature humaine imitant par sa raison intuitive et discursive l'ordre immuable de la nature totale ou cosmos. Le premier est l'avènement de la religion chrétienne, le second est la constitution de la physique moderne (Galilée, Newton). Sur cette double base et en tenant compte de ces apports

13. Pierre AUBENQUE. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1966, p. 494.

14. ARISTOTE. *La Métaphysique, tome 2*. Trad. par Jules TRICOT. Paris : Vrin, 1970, Λ 7, p. 701.

15. ARISTOTE. *La Politique*. Trad. par Jules TRICOT. Paris : Vrin, 1962, I, 2, 1253 a, p. 28.

16. Ibid., 1253 b.

religieux et scientifique, Descartes est le premier philosophe à réélaborer philosophiquement le nouveau paradigme de façon systématique, précédé, il est vrai, sur quelques points par l'humanisme de la Renaissance.¹⁷ Le dogme de la création de l'homme, par Dieu tout-puissant l'ayant fait « à son image et à sa ressemblance¹⁸ ». Ce dogme est interprété ainsi par le philosophe : « c'est principalement à cause de la volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image¹⁹ ». Or, « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons²⁰ ». Cette expérience est celle de la conscience de notre liberté « que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous²¹ ». Et si « par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données²² », il est évident que cette liberté, aperçue en ma conscience interne, me distingue par essence de cette nature étendue et corporelle qui me rattache à la totalité du monde. Ce n'est donc pas tant l'immatérialité de l'âme humaine, ni même la faculté rationnelle de concevoir reconnues par Platon et Aristote, qui caractérise le second paradigme, que, précisément, la liberté de la volonté, liberté d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir dans l'action, les contenus que propose la faculté de penser ou entendement. Là se constitue un autre genre d'être, en rupture avec la nécessité extérieure qu'il ne s'agit d'ailleurs plus d'imiter mais de maîtriser par de libres jugements, de même que par une morale et une technique, également autonomes. De sorte que « l'adaptation consciente et finalement la domination remplacent les formes diverses de la *mimésis*²³ ». Cette non-détermination par l'autre et cette détermination par soi de la volonté n'auraient aucun sens dans l'anthropologie de l'antiquité, le stoïcisme tardif (Épictète) étant le premier à admettre une liberté du jugement différente de la nécessité naturelle, en accord avec laquelle néanmoins le sage doit agir en approfondissant la différence entre ce qui dépend de nous (notre jugement) et ce qui n'en dépend pas (la nécessité naturelle), et en se conformant à cette différence dans l'action. Mais la nécessité naturelle relevant d'une nature-totalité qui est Dieu (cf. le panthéisme stoïcien), l'idée d'une maîtrise technique généralisée de la nature (Descartes) eût été exclue de la sagesse stoïcienne qui l'aurait sans doute jugée comme l'effet de l'ignorance par l'homme « passionné », de ce qu'est la nécessité naturelle. On voit ici en quoi, le second phénomène historique caractéristique de la modernité, l'avènement de la physique et de la physiologie « mécanistes », est également en rupture avec

17. Cf. sur ces points, Ernst CASSIRER. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Éd. établie et trad. par Pierre QUILLET. Paris : Éditions de Minuit, 1983.

18. *La Bible*, Genèse 1. 26-27.

19. Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, in René DESCARTES. *Œuvres philosophiques*. Sous la dir. de Ferdinand ALQUIÉ. 2. Paris : Bordas, 1989, p. 153.

20. *Les Principes de la philosophie*, § 39, in René DESCARTES. *Œuvres et Lettres*. Sous la dir. d'André BRIDOUX. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1953, p. 588.

21. *ibid.*, § 41, p. 589.

22. *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, *ibid.*, p. 326.

23. M. Horkheimer, « La révolte de la nature », in Max HORKHEIMER. *Éclipse de la raison ; suivi de Raison et conservation de soi*. Trad. par Jacques DEBOUZY et Jacques LAIZÉ. Paris : Payot, 1974, p. 123.

la conception antique de la nature-totalité, lui ôtant toute finalité interne et *a fortiori* tout « fatalisme » ou « panthéisme ».

Dans le cadre d'une dualité entre deux substances, celle de l'esprit et celle du corps, l'union substantielle qu'affirme néanmoins Descartes entre les deux, et qui définit la nature humaine, demeure inintelligible et le philosophe l'admet. Nous vivons l'union intime sans pouvoir la concevoir clairement et distinctement, « ...union de l'âme et du corps dont l'âme a certainement conscience, car autrement elle n'inclinerait pas sa volonté à mouvoir les membres²⁴ ».

Le dualisme substantiel de l'âme et du corps, associé à leur union en une troisième substance inintelligible, sera l'une des raisons majeures de critiquer le système cartésien. Et à cet égard, c'est bien la philosophie humienne de la « nature humaine²⁵ » qui opère une première rupture, empiriste et sceptique, avec le dogmatisme cartésien, avant que Kant ne redonne à l'anthropologie une dimension métaphysique et morale dans le cadre de son criticisme : *dogmatisme*, *scepticisme*, *criticisme* sont en effet les trois étapes successives d'une histoire de la raison pure²⁶. Partir des impressions ou perceptions internes, c'est, pour le philosophe, partir d'une expérience qui n'est ni celle de l'extériorité physique, ni celle de l'intériorité métaphysique, ni celle de la « conjonction inintelligible²⁷ » de deux substances. Sans doute s'agit-il là de « conscience », mais d'une conscience antérieure à l'existence d'un soi ou sujet, fût-il psychologique.²⁸ Du moins faut-il montrer comment se forme, génétiquement, la subjectivité psychologique, à partir des impressions et des relations d'images et d'idées constitutives de la nature humaine. En vue de cela, la physique newtonienne (post-galiléenne et post-cartésienne) sert à Hume de nouveau modèle ou paradigme. Plus précisément le concept newtonien d'« attraction » fournit un correspondant et un équivalent de la connexion des idées dans l'entendement humain, au moyen de l'habitude, véritable force d'attraction des images aux idées et des idées aux noms : « il y a là une espèce d'attraction qui, trouvera-t-on, a dans le monde de l'esprit d'aussi extraordinaires effets que dans le monde de la nature et qui se révèle sous autant de formes et aussi variées²⁹ ». Dans « l'histoire de la raison pure » évoquée par Kant, l'analyse humienne de la nature humaine construite en opposition au « dogmatisme » cartésien est d'une importance capitale. Elle permettra à Kant d'interrompre son propre « sommeil dogmatique³⁰ » et d'accorder l'impossibilité de connaître la nature humaine comme une « chose spirituelle » en soi, en utilisant un concept de cause dont l'usage est de fait limité aux phénomènes. Kant ne s'oppose pas au « procédé dogmatique », c'est-à-dire

24. Lettre de Descartes à Arnaud du 29 juillet 1648, in DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 1308.

25. David HUME. *Traité de la nature humaine*. Trad. par André LEROY. Paris : Aubier, 1968.

26. E. Kant, *Critique de la raison pure*, II, Théorie transcendantale de la méthode, Chapitre IV, Histoire de la raison pure.

27. D. Hume, *op.cit.*, p. 324.

28. Michel MALHERBE. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Aubier, 1976, p. 65.

29. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 77.

30. Emmanuel KANT. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Trad. par J. GIBELIN. Paris : Vrin, 1957, p. 13.

à la méthode de preuve « à partir de principes *a priori* sûrs³¹ », mais seulement au « dogmatisme », c'est-à-dire à la prétention d'utiliser du procédé dogmatique « sans critique préalable³² » du pouvoir de la raison.

Mais l'étape *criticiste* de cette histoire réside en ce que seule la méthode transcendantale relative aux conditions *a priori* de l'usage du concept de causalité prouve sa limitation nécessaire *et de droit* aux phénomènes, en même temps que la distinction des objets en phénomènes et noumènes autorise la possibilité, sinon de *connaître*, du moins de *penser* théoriquement, puis d'affirmer pratiquement la réalité de la liberté comme propriété de la volonté humaine. La dualité humaine est ainsi fondée dans le cadre du criticisme sans qu'il s'agisse d'un dualisme métaphysique substantiel (Descartes) mais de « deux points de vue » nécessaires (Kant) sur la nature humaine, consistant à la prendre comme « ...objet en une double signification, savoir comme phénomène ou comme chose en soi³³ ».

Quant au modèle newtonien de l'attraction-répulsion, il se retrouvera aussi chez Kant pour comprendre comment le mécanisme de la sociabilité-attractive et de l'insociabilité-répulsive engendre historiquement le Droit. Loin d'être le seul, pourtant, ce mécanisme de genèse passionnelle du Droit n'est que l'une des deux lectures philosophiques nécessaires, convergentes et complémentaires, de la réalisation du Droit. Empiriquement, du point de vue des phénomènes, le Droit est le produit final de l'humanité envisagée dans son histoire. De ce point de vue, il est le résultat nécessaire d'un mécanisme naturel par lequel les passions insociables-sociables, pour se satisfaire sans risque d'anéantissement mutuel, doivent se limiter et finir par exiger d'elles-mêmes l'institution d'une rationalité juridique. *C'est là l'équivalent d'une anthropologie empirique de la nature humaine envisagée comme espèce*. Kant se référait lui-même au modèle newtonien dans l'introduction à son article de 1782 sur l'histoire, modèle destiné à fournir « l'hypothèse » d'un système des actions humaines. On remarquera déjà que, selon cette première lecture, l'interprétation mécaniste de la nature humaine s'inscrit dans le cadre d'un « jugement de réflexion » présupposant le principe de finalité interne selon lequel la nature fournit à l'espèce humaine, comme aux autres espèces vivantes, les moyens d'assurer son développement à travers le temps. Ce principe de finalité n'est pas lui-même un principe causal mécanique, puisqu'ici le mécanisme causal passionnel est jugé à la manière d'un *moyen pour une fin*. Le principe de finalité n'est donc point ici le principe d'une connaissance (ou d'un jugement « déterminant ») mais le principe « réfléchissant³⁴ » d'une Idée régulatrice autorisant à penser rationnellement un « système » totalisant les lois causales, conformément à ce qu'établit l'« Appendice à la dialectique transcendantale de la Raison pure³⁵ », ce dont la raison a le droit tant dans le

31. Idem, « Critique de la Raison pure », op. cit., p. 57.

32. Ibid.

33. KANT, « Critique de la Raison pure », op. cit., p. 52.

34. La différence entre jugement déterminant de causalité mécanique et jugement de réflexion ou réfléchissant (ici de finalité) est fondamentale dans toute la philosophie criticiste ; cf. sur cette différence : Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1968, p. 27-29.

35. Idem, « Critique de la Raison pure », op. cit., p. 552-598.

domaine de la physique, que dans celui de la connaissance des organismes et de l'histoire des espèces.

Mais le point de vue de cette lecture de la réalité de l'espèce humaine en tant que « phénomène » doit être complété par l'autre lecture, destinée non plus à rendre compte de la genèse progressive du Droit effectuée par la nature humaine, mais à fonder moralement l'institution et le maintien d'un *droit républicain* par le tenant du pouvoir politique, le « maître³⁶ » dans le vocabulaire de Kant. Seul, « le chef suprême » détient le pouvoir d'instituer et d'exécuter les lois d'intérêt général caractéristiques d'une constitution républicaine, et, *dans la mesure où ce pouvoir lui est confié*, « le chef suprême doit être juste pour lui-même et cependant être un homme³⁷ ». En d'autres termes, dans la mesure où le mécanisme d'insociable sociabilité qui meut l'*homme* l'a amené au pouvoir, et qu'il n'a personne au-dessus de lui-même pour le « contraindre » à être juste et si l'on s'en tient à la lecture mécaniste de la contrainte, le problème ne peut être parfaitement résolu : « à vrai dire sa solution parfaite est impossible³⁸ ». Mais Kant évoque bien ici la possibilité d'un « chef juste *par lui-même*³⁹ » : cela ne peut signifier rien d'autre qu'un chef motivé par le respect *moral* pour l'Idée de justice. L'on sort donc de la lecture faite du point de vue de l'homme comme « phénomène » pour adopter nécessairement alors la considération de la nature humaine « nouménale », l'homme-noumène, sujet de la conscience morale qui oblige chacun – le détenteur du pouvoir suprême « au premier chef » – de respecter la loi d'intérêt général qui est celle, juridiquement, du « contrat social », dans la mesure où la forme universelle de la loi est ici moralement respectable. Ainsi, a-t-on pu écrire que « la notion de contrat social constitue pour Kant le moment proprement *éthique* de la construction *juridique*⁴⁰ ». Reste que ce « moment », ici historique, ne fait qu'aggraver la difficulté, puisque l'on ne peut sonder la conscience morale de chacun, ni savoir si le chef suprême agira par respect pour la forme de la loi que revêt aussi la loi juridique. Ce que Kant met ici comme condition suprême de la réalisation de la justice par l'homme de pouvoir est une détermination morale, « ...c'est une *bonne volonté*, disposée à accepter cette constitution⁴¹ ».

Il s'agit donc bien pour Kant, en dépassant la négation sceptique de la métaphysique dogmatique (Hume), de réaffirmer la liberté métaphysique, métaphénoménale, de la nature-essence en l'homme-noumène, sans toutefois que cette affirmation relève d'une connaissance théorique démonstrative ou immédiatement évidente, comme c'était le cas chez Descartes dont nous rappelions plus haut les textes essentiels à ce sujet. La volonté en l'homme est métaphysiquement libre, puisqu'elle est autonome, déterminée par la pure forme de la loi

36. Emmanuel KANT. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. par S. PIOBETTA. Paris : Aubier, 1947, Sixième Proposition, p. 68.

37. Ibid. Kant n'exclut nullement que les responsables politiques soient plusieurs, à différents niveaux de responsabilité.

38. Ibid.

39. Ibid., souligné par nous.

40. Alexis PHILONENKO. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris : Vrin, 1968, p. 53, souligné par nous.

41. E. Kant, *op.cit.*, p. 69.

et, de ce point de vue, absolument indépendante de tout mécanisme naturel : « la volonté déterminée par la forme de la loi ne peut donc être que libre au sens d'une indépendance à l'égard de la loi naturelle⁴² ». Mais si Kant semble ici retrouver Descartes en critiquant Hume, il n'en est rien quant aux raisons d'affirmer la liberté de la volonté et le même commentateur de préciser : « il n'y a pas d'abord un *je suis* d'où proviendrait un *Je veux, Je conçois, etc*⁴³ ». C'est bien la conscience de la loi morale qui est la condition de l'affirmation de la liberté et non celle-ci qui serait première : « on peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut la tirer de données antérieures de la raison par des arguties, par exemple de la conscience de la liberté, car elle ne nous est pas donnée auparavant⁴⁴ ». L'implication de la liberté par la conscience du « tu dois » moral s'approfondit encore lorsqu'il s'agit de la décision d'*agir* par respect pour cette loi. La liberté du *soi*, c'est-à-dire de l'*autos* de l'*autonomie* morale, est alors mise en face d'une alternative : ou bien agir en demeurant avant tout motivé par son intérêt particulier (son amour de soi) ou bien agir en étant avant tout autre mobile motivé par le respect pour la loi morale. Il est alors posé que le *soi* dispose d'un libre arbitre « transcendantal » – antérieur *a priori* à toute expérience psychologique d'une alternative – qui le rend indépendant du moi empirique, sinon ce choix demeurerait nécessairement déterminé par les intérêts et la causalité de ce moi empirique. À bien y réfléchir, il ne peut s'agir que du soi nouménal de l'homme déjà impliqué dans la conscience de la loi, « ...en tant que la personne qui agit se considère en même temps comme *noumène*... principe qui lui-même est libre à l'égard de toute loi naturelle⁴⁵ ». Enfin, une fois fait le choix intelligible et prise la *décision* d'agir par respect pour la loi morale, il est encore nécessaire de postuler qu'il existe une connexion entre les lois de la nature empirique au sein de laquelle se déroulent nos actions (y compris le bonheur ou l'amour de soi comme mobile empiriquement humain) et la loi morale qui détermine notre volonté ; comme ces lois sont hétérogènes selon la connaissance que nous en avons, il est nécessaire de postuler « ...une cause suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale⁴⁶ ».

C'est donc seulement à titre de *phénomène* que la nature humaine fait l'objet d'un savoir intégrant l'essence humaine à la nature-totalité, tandis que le libre soi de l'*homme-noumène* est au-delà de cette nature et de tout mécanisme passionnel finalisé selon le jugement de réflexion. Ainsi, l'éducation, particulièrement du « maître » ou du « chef » – et de tout homme auquel est confiée une responsabilité familiale, sociale ou politique –, s'adresse au sujet moral, en visant en lui ce qui ne relève aucunement d'une « nature humaine » prédéterminant ce qu'il décidera de faire concrètement. Si « l'homme ne peut devenir homme que

42. P. Billouet, Lecture de l'œuvre, p. 43 : Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique. Les principes*. Trad. et annot. par Pierre BILLOUET. Paris : Ellipses, 1999.

43. Ibid., p. 47. L'auteur renvoie à la *Méditation seconde*.

44. KANT, *Critique de la raison pratique. Les principes*. Op. cit., p. 18.

45. Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique*. Trad. par F. PICAUVET. Paris : PUF, 1943, p. 123.

46. Ibid., p. 134.

par l'éducation⁴⁷ », c'est bien le dialogue entre l'éducateur et l'éduqué qui devra amener ce dernier à la conscience claire et distincte de la présence de la raison morale en lui. La prise de conscience claire et réfléchie de l'autonomie morale se fait dans des conditions culturelles analogues à celles qui président à la prise de conscience clairement réfléchie des *a priori* théoriques par le savant et le philosophe : *l'éducation et l'enseignement* y président, mais il faut reconnaître que ces « conditions culturelles » ne sont pas identiques pour tous les hommes, ce que Kant constate en le regrettant : « je ne sais pas pourquoi les éducateurs de la jeunesse n'ont pas, depuis longtemps déjà, mis à profit cette tendance qu'a la raison d'entrer avec plaisir dans l'examen le plus subtil des questions pratiques qu'on a soulevées...⁴⁸ ».

De cette façon, par sa distinction en l'homme de son essence nouménale et de sa nature phénoménale (histoire et éducation) Kant fait se joindre en complémentarité la dimension métaphysique de l'essence humaine (affirmée par Descartes) et la dimension d'appartenance à la nature-totalité (affirmée par Aristote), en d'autres termes : anthropologie transcendantale et anthropologie empirique. Mais, nous l'avons vu, c'est l'expérience culturelle de l'éducation qui est susceptible de faire se mettre en relation concrète la conscience empirique de soi et la conscience de la loi morale en soi. À cet égard, la philosophie kantienne et non l'anthropologie culturelle contemporaine a effectivement amorcé les « débuts » du troisième paradigme historique, celui de l'humanité comme « culture ». C'est ainsi que si, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant retrouve en un sens le « cosmos » finalisé, c'est à partir des exigences, non aristotéliennes, de réalisation morale de « la fin suprême (le souverain bien dans le monde)⁴⁹ », exigences imposant au jugement de réflexion «...qu'il dirige l'attention sur les fins de la nature et suscite l'examen du grand art incompréhensible, caché sous les formes de celles-ci, afin de donner une confirmation aux Idées fournies par la raison pratique⁵⁰ », entendons les postulats de la liberté et de l'existence de Dieu. Soulignons que c'est bien ici la téléologie morale disposant déjà de l'affirmation de la liberté et de « la preuve morale de l'existence de Dieu⁵¹ » qui vient à la rencontre de la téléologie physique afin d'y trouver « confirmation » d'un ordre « moral » de la création du monde postulé dans la *Critique de la raison pratique*. Ainsi, au « fait » (*factum*) de la raison pratique, la conscience de la loi morale, correspond ici le « fait » (*datum*) de ce que Éric Weil nomme le « sens », c'est-à-dire le jugement de finalité sur la nature et sur l'histoire de l'espèce humaine.

Avant d'aborder l'analyse du troisième paradigme historique, évoquons la manière dont la philosophie hégélienne s'inscrit dans notre second paradigme,

47. Emmanuel KANT. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1966, p. 73.

48. Emmanuel KANT. « Critique de la Raison pratique ». In : Ferdinand ALQUIÉ. *Œuvres philosophiques*. Trad. par Luc FERRY et Heinz WISMANN. T. 3. Pléiade. Paris : Gallimard, 1986, p. 793, cité par P. Billouet, *op.cit.*, p. 57.

49. Idem, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 84 De la fin suprême de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même, p. 245.

50. Ibid., § 86, p. 252, souligné par nous.

51. Ibid., § 87, p. 254-259.

celui de la conscience de soi. Alors que Kant distingue la conscience humaine de soi comme noumène, essence libre en tant qu'autonome moralement, et la conscience de soi comme phénomène, inscrivant l'histoire du droit dans le développement de l'espèce humaine, dont la première engendre une « croyance morale » et la seconde une « présupposition » du jugement de réflexion, Hegel unifie ces deux Idées au sein du « savoir absolu » de l'unique Idée divine se manifestant comme Nature, dont le sommet est « l'organisme animal⁵² », et comme Esprit où se situe « l'anthropologie⁵³ » : « si le savoir de l'Idée – c'est-à-dire du savoir qu'ont les hommes que leur essence, leur but et leur objet, est la liberté – est spéculatif, cette Idée elle-même est, en tant que telle, l'effectivité des hommes, non pas l'Idée qu'ils en ont, mais celle qu'ils sont⁵⁴ ». Il y a donc eu un passage du statut seulement moralement « postulé » de la liberté spirituelle et du statut seulement hypothétique et réfléchissant de la finalité naturelle, chez Kant, à leur statut apodictique et savant chez Hegel qui, en ce sens entend renouer, contre Kant, avec la métaphysique comme science de l'Idée, en conférant un nouveau statut à la logique spéculative, celui d'une dialectique positive⁵⁵. Toutefois, l'ultime question que nous envisagerons au terme de l'examen du troisième paradigme sera de savoir si, tout en maintenant la prévalence méthodique de la réflexion transcendantale fondée par Kant, nous pourrions y joindre sans incohérence la réalité effective d'une dialectique positive (Hegel) de la réflexion anthropologique.

3 Le troisième paradigme historique : l'humanité comme culture

Lointainement précédés par Kant, puis par W. von Humboldt (1767-1835)⁵⁶, dès la fin du dix-neuvième siècle, les fondateurs de la branche « culturelle » de l'anthropologie s'efforcèrent de repenser à partir du concept de « culture » le problème et l'équivoque du concept de « nature humaine ». À leur suite, Wilhelm Dilthey se fait l'initiateur des sciences humaines ou « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*)⁵⁷ ou encore « sciences de la culture » distinctes des « sciences de la nature ». Il spécifie la nature humaine comme « esprit » par où il faut entendre, à partir de Kant et de Humboldt, la formation historique et langagière de cet esprit collectif et, à partir de Hegel, la conscience collective et instituée d'un peuple (ce que Hegel entend par « esprit objectif »). Un

52. G.W.F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques. II - Philosophie de la nature*. Trad. par Bernard BOURGEOIS. Paris : Vrin, 1988, L'organisme animal, p. 166-182.

53. G.W.F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques. III - Philosophie de l'esprit*. Trad. par Bernard BOURGEOIS. Paris : Vrin, 1988, éd. de 1830, Anthropologie, §§ 388-412. Cf. G. Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

54. Ibid. III, § 482, Remarque, p. 279.

55. Nous renvoyons sur ces points à notre ouvrage : André STANGUENNEC. *Hegel critique de Kant*. Paris : PUF, 1985, Troisième Partie, 1 et 2.

56. Sur la formation et la portée du concept de culture chez Humboldt, cf. particulièrement Jean QUILLIEN. *L'anthropologie de G. de Humboldt*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1991.

57. Cf. W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, 1910, présentation et traduction de S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.

nouveau concept devient alors possible, comprenant les divers aspects de la « formation » (*Bildung*) de cet esprit : la langue, les mœurs, les formes de vie, la société économique, et l'État. La « nature humaine » comme « esprit » compose donc synthétiquement l'apport kantien-humboldtien (les conditions de possibilité langagières *a priori* donnant les règles et le sens de cet esprit⁵⁸) et l'apport hégélien (l'« esprit objectif » comme objectivation de la conscience collective dans des institutions).

Si, de cette synthèse originale, Wilhelm Dilthey (1833-1911) accentue d'abord l'aspect hégélien, en insistant sur la dimension historique et institutionnelle, c'est ensuite Ernst Cassirer (1874-1945) qui accentue l'aspect kantien en soulignant l'élargissement « d'une critique de la raison à une critique de la culture⁵⁹ », mettant en évidence les formes symboliques comme autant de formes *a priori* : langues, mythe, religion, art, sciences et philosophie ont en commun une forme langagière que chacune d'entre elles actualise dans la perspective qui est la sienne. Puisque l'objectivité d'un rapport à l'intérieur du monde culturel est celle d'une fonction *a priori* d'organisation de la matière empirique, il y aurait contradiction à vouloir la faire dériver de cette matière même, comme le fait par exemple Marx reproduisant sur le plan social le même contre-sens génétique que Hume opérait selon Kant sur le plan psychologique. L'interprétation « idéaliste » des formes culturelles semble s'imposer ici : « tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général, suppose un acte originaire de l'esprit. C'est ici seulement que la thèse fondamentale de l'idéalisme apparaît pleinement confirmée⁶⁰ ».

De plus, si l'hérédité biologique, par laquelle nous nous rattachons à la nature-totalité, est dépourvue en l'homme de l'instinct en tant que savoir-faire spécifique spontané et immanent⁶¹, c'est l'institution du symbolisme linguistique qui permet d'y suppléer, de sorte que « le langage apparaît comme le fait culturel par excellence⁶² ». Qu'il s'agisse du travail ou de la vie, il est impossible de réduire la « forme » spécifiquement humaine du phénomène culturel objectif à sa « matière » empirique, dans la mesure où la dualité forme-matière de l'expérience culturelle est irréductible, la première conditionnant *a priori* l'objectivation de la seconde, tant sur le plan du travail et de la sexualité, que sur celui des autres plans langagièrement élaborés (mythes, religion, art, science, philosophie). Ainsi, « la philosophie des formes symboliques part de la présupposition que, s'il existe une définition de la nature ou de l'« essence » de l'homme, elle doit être comprise comme une définition fonctionnelle et non substantielle⁶³ ».

58. André STANGUENEC. « Le monde hégélien ». In : Franck DELANNOY. *Sens et cosmos*. Villeneuve d'Ascq : Artois Presses Université, 2011, Cf. p. 153-155.

59. Ernst CASSIRER. *La philosophie des formes symboliques. I, Le langage*. Trad. par Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE. Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 20.

60. Ibid., p. 21.

61. C'est l'hypothèse de la « néoténie » communément admise en anthropologie, d'abord avancée par L. Bolk dans son ouvrage *Das Problem der Menschwerdung* (Louis BOLK. « Le problème de la genèse humaine. Conférence prononcée au 25^e Congrès de la Société d'anatomie de Fribourg ; 15 avril 1926 »). In : *Revue française de psychanalyse* 25.2 (1961), p. 243-279).

62. Cf. Georges CHARBONNIER. *Entretien avec Lévi-Strauss*. 10-18. Paris : Plon, 1961, p. 154.

63. Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme*. Trad. par Norbert MASSA. Paris : Éditions de

Après ce moment de synthèse inaugurale des apports hégéliens (Dilthey) et kantien (Cassirer) à l'anthropologie culturelle, moment synthétique constituant à sa manière une nouvelle thèse originaire, un second moment, dialectique, s'est historiquement formé comme *rapport réfléchi de soi dans l'autre que soi* et ce sur un double mode. D'abord, comme nous l'avons reconnu au début de cette étude, sous la forme du rapport à autrui dans le dialogue argumenté (pragmatique transcendantale d'Apel), ensuite, sous la forme du rapport de réflexion de soi de la culture dans la nature qui, selon nous, constitue l'état actuel des recherches en anthropologie philosophique, recherches dont nous donnerons quelques aperçus en terminant notre étude.

Karl-Otto Apel a élaboré une réflexion dite « pragmatique » entendue comme la discipline réglant l'*usage communicationnel des symboles* en régime d'*argumentation*. La réflexion transcendantale montre que toute argumentation rationnelle en tant qu'interaction entre sujets présuppose trois conditions *a priori* de nature « éthique » : droit « égal » pour tous les sujets à faire valoir leurs arguments ; « véracité » des interlocuteurs supposés exprimer ce qui leur paraît être la vérité ; « solidarité » des interlocuteurs se donnant pour but d'améliorer la compréhension commune de leurs énoncés rationnels. Dans la mesure où il s'agit de normes éthiques auxquelles se plient les interlocuteurs, il est permis de raisonner à la manière de Kant relativement à la conscience de la loi morale : la conscience de la loi morale implique la liberté de la volonté, et dans le cas présent son indépendance possible à l'égard de l'intérêt pour l'inégalité, le mensonge, la préférence de chacun pour son moi. De façon générale, ces normes de la culture en tant que communication d'arguments rationnels relèveraient, selon Kant, à la fois des devoirs de l'homme envers soi-même comme être moral⁶⁴ (perfection de véracité envers soi) et des devoirs d'augmenter la perfection de ses facultés « au point de vue pragmatique... par la culture (*cultura*)⁶⁵ », en particulier celle des « *facultés de l'esprit* (qui) sont celles dont l'exercice n'est possible que par la raison⁶⁶ ». Reste que le choix d'*agir* moralement en *se cultivant de manière habituelle* – la vertu impliquant une constante temporelle –, relèverait également selon Kant d'une décision renvoyant à la même libre « cause transcendantale⁶⁷ » que celle dont relève la détermination nouménale de la volonté pour un type de « caractère » intelligible s'exprimant dans la constance habituelle d'un caractère phénoménal, « en tant qu'il est indiqué par lui comme par son signe sensible (*als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird*)⁶⁸ » dans nos actions. Toutefois, si toute modification du vouloir ne peut être connue dans l'ordre phénoménal que comme succédant à un *état antérieur dans le temps*, nous ne pouvons exclure, sans jamais pouvoir le « connaître », qu'un changement extratemporel

Minuit, 1975, p. 103.

64. Emmanuel KANT. *Métaphysique des mœurs. II Doctrine de la vertu*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1968, p. 103.

65. Ibid., p. 120.

66. Ibid., p. 121.

67. Idem, « Critique de la Raison pure », op. cit., p. 483.

68. Ibid., p. 483.

de la volonté comme « cause transcendante » soit pensable, entraînant une modification de notre « caractère », la liberté de la cause intelligible de celui-ci n'étant pas un *fatum* destinal immuable.

Nous terminerons, comme annoncé, ces considérations sur une esquisse de l'histoire conceptuelle de la « nature humaine », par la prise en compte des recherches prenant la forme d'un rapport dialectiquement réfléchi de soi de la culture dans cet autre que soi que constitue la nature étudiée par les sciences dites « naturelles ». La réalisation de l'autonomie morale dans un monde soumis à des lois naturelles implique, comme nous l'avons souligné, des postulats, c'est-à-dire « des hypothèses dans un point de vue nécessairement pratique (*nothwendig praktischer Rücksicht*)⁶⁹ », notamment le postulat de la liberté comme autonomie et comme indépendance d'une libre détermination du soi transcendental. Or, la réalisation de l'autonomie physique de certaines totalités autorégulées (régulation des structures atomiques et des structures organiques), impliquerait pour le jugement de réflexion sur ces phénomènes, un soi (*autos*) de la structure, indépendant de l'hétéronomie qui par ailleurs la détermine aussi. Mais de quelle nature pourrait être ce soi organique auto-nome, auto-régulé ?

La réflexion philosophique semble en effet mise ici en face d'une alternative : ou bien admettre que le soi moral est le seul soi transcendental postulé d'un point de vue éthique, ce qui rattache l'essence humaine à un autre genre d'être que l'être phénoménal naturel, même lorsque ce dernier est empiriquement organisé ; ou bien admettre l'hypothèse qu'il y a déjà dans la nature l'« analogue » d'un soi spirituel auquel l'évolution de la nature a permis de se spécifier humainement, c'est-à-dire culturellement et moralement (institution, éducation). Le premier membre de l'alternative ne nous éloigne pas outre mesure de l'anthropologie kantienne, puisqu'à aucun moment, même dans la troisième *Critique*, cette dernière n'admet l'hypothèse d'un soi final de l'organisme du même genre transcendental ou nouménal spirituel que le soi moral ; même si la différence phénomène-noumène vaut pour toute chose en général, Kant ne détermine explicitement en aucun cas les noumènes de la nature comme relevant de la « liberté ». C'est précisément pour cette raison qu'il est alors nécessaire du point de vue strictement kantien de postuler l'existence d'un créateur moral de l'univers pour comprendre la possibilité d'une connexion favorable entre les lois naturelles et la loi morale.

Le second membre de l'alternative, sans exclure la thèse de la « création divine », nous rapproche de la conception du « monde hégélien » puisque la création y est conçue comme une extériorisation de soi de l'*infinité* divine se sachant comme « esprit absolu » en tant qu'Idée logique s'aliénant dans la finitude non consciente de soi de la Nature et dans la finitude consciente de soi de l'Esprit, celui-ci étant seul à même de se reconnaître finalement comme moment

69. Idem, *Critique de la raison pratique*, op. cit., Sur les postulats de la raison pratique, p. 141.

de l'infinité : Idée divine, Nature, Esprit fini forment un cercle qui permet à l'esprit absolu de se penser comme origine et fin de la réalité totale. Certes, le soi divin présent dans la nature sur un mode aliéné et inconscient de soi n'est pas un soi « transcendantal moralement postulé », puisque Hegel prétend rétablir la métaphysique comme une science logique, spéculative et dialectique, de cette extériorisation de l'Idée ; certes encore, Hegel exclut nettement toute « évolution » de la nature qui ferait émerger les espèces les unes à partir des autres dans le temps et ferait résulter l'esprit humain lui-même d'une évolution des organismes : « l'homme ne s'est pas développé à partir de l'animal, ni l'animal à partir de la plante : chacun est d'un coup tout ce qu'il est ⁷⁰ ». Toutefois, la présence d'un soi naturel intelligible pré-spirituel dans la Nature finalisée, et accédant à sa conscience de soi comme Esprit, en tant que tel est affirmée par Hegel.

Dépassant cette alternative, en empruntant aux deux philosophies, un double apport à l'anthropologie contemporaine nous semble néanmoins provenir de ces deux modèles majeurs. Que Kant, à l'opposé de Hegel, se soit ouvert par avance à l'hypothèse évolutionniste est indéniable dans *La critique de la faculté de juger* où il écrit : « il est permis à l'archéologue de la nature de faire naître tout d'abord du sein de la terre, qui sortait à peine de son état chaotique, des créatures d'une forme peu finale et de celles-ci à leur tour, il peut faire naître d'autres qui se forment d'une manière plus appropriée à leur lieu de reproduction et à leurs rapports réciproques ⁷¹ ». Kant ajoute en note : « on peut nommer une hypothèse de cette sorte une aventure hardie de la raison (...). Ce serait toujours quelque chose d'organique qui serait produit à partir d'une autre chose organique, mais toutefois en ce genre des êtres spécifiquement différents ⁷² ».

Ceci peut permettre au jugement de réflexion repris du criticisme de penser l'émergence humaine de la culture elle-même comme résultat de l'évolution naturelle, l'homme produisant, selon l'anthropologie contemporaine, les normes culturelles pour suppléer à l'absence d'instincts dont son espèce a été dépourvue en raison d'un phénomène naturel, celui d'une mutation néoténique ⁷³. De sorte que, si l'homme en vient à communiquer avec ses congénères et à connaître son milieu à travers des formes symboliques langagières, c'est parce qu'il hérite, à travers l'évolution de l'animalité qui l'a précédé, d'une aptitude à se positionner de façon excentrée vis-à-vis d'un instinct qui le bornerait à son étroite *Umwelt* ⁷⁴. Quant à la conception hégélienne d'une dialectique comme

70. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., § 339, Add. p. 563.

71. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 80, p. 231.

72. Ibid., note 1, p. 232.

73. Cf. l'hypothèse néoténique avancée par L. Bolk, op. cit. *supra*, note 61. Cf. Marc LEVIVIER. « L'hypothèse d'un Homme néoténique comme “grand récit” sous-jacent ». In : *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle* 44.3 (2011), p. 77-93. DOI : <https://doi.org/10.3917/lsdle.443.0077>.

74. Sur cette auto-positionnalité excentrée, cf. l'ouvrage fondamental : Helmuth PLESSNER. *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Trad. par Pierre OSMO. Avec une introd. de Didier GUIMBAIL. Paris : Gallimard, 2017. Sur la fécondité philosophique de l'œuvre de Plessner, cf. notamment Remy RIZZO. *La vie comme concept et comme expérience de soi. Essai sur la genèse sensorielle de la conscience. Hegel - Plessner - Straus*. Louvain-La-Neuve : Peeters, 2023.

science positive qui fut exclue par Kant, considérant toute dialectique comme une « logique de l'apparence⁷⁵ », elle permettrait d'envisager philosophiquement une dialectique de l'évolution naturelle, comme Idée régulatrice réfléchissante et totalisante des sciences anthropologiques, en faisant l'hypothèse d'un « soi » (*Selbst*) pré-spirituel se développant par réflexions successives de soi dans l'autre que soi, le milieu, et dans l'autre soi, le congénère. L'hypothèse d'un soi naturel inconscient ayant évolué en soi culturel inconscient-conscient nous semble également ressortir de l'œuvre de Carl Gustav Jung (1875-1961), notamment dans ses échanges avec le physicien Wolfgang Pauli (1900-1958)⁷⁶. Ici à nouveau, les apports kantien (évolution et réflexion) et hégéliens (dialectique et spiritualisation) peuvent être combinés dans une philosophie de la « nature humaine » telle que les sciences contemporaines en élaborent le contenu.

André Stanguennec, février 2026

Texte revu, partiellement simplifié et augmenté d'arguments nouveaux, extrait de *Études postkantien*, II, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994.

75. KANT, « Critique de la Raison pure », op. cit., Logique transcendantale. Introduction : « un art sophistique de donner à son ignorance et même aux illusions calculées, un vernis de vérité... », p. 126.

76. cf. notre ouvrage : André STANGUENNEC. *Une interprétation philosophique de C. G. Jung. L'inconscient comme transcendantal*. Villeneuve d'Ascq : Septentrion, 2025.

Références

- [1] Karl-Otto APEL. « La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia* ». In : *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1987), p. 147-163.
- [2] ARISTOTE. *La Métaphysique, tome 2*. Trad. par Jules TRICOT. Paris : Vrin, 1970.
- [3] ARISTOTE. *La Politique*. Trad. par Jules TRICOT. Paris : Vrin, 1962.
- [4] ARISTOTE. *Physique*. Trad. par Henri CARTERON. T. I-IV. Paris : Belles-Lettres, 1966.
- [5] Pierre AUBENQUE. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1966.
- [6] Louis BOLK. « Le problème de la genèse humaine. Conférence prononcée au 25e Congrès de la Société d'anatomie de Fribourg ; 15 avril 1926 ». In : *Revue française de psychanalyse* 25.2 (1961), p. 243-279.
- [7] Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme*. Trad. par Norbert MASSA. Paris : Éditions de Minuit, 1975.
- [8] Ernst CASSIRER. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Éd. établie et trad. par Pierre QUILLET. Paris : Éditions de Minuit, 1983.
- [9] Ernst CASSIRER. *La philosophie des formes symboliques. I, Le langage*. Trad. par Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE. Paris : Éditions de Minuit, 1972.
- [10] Georges CHARBONNIER. *Entretien avec Lévi-Strauss*. 10-18. Paris : Plon, 1961.
- [11] René DESCARTES. *Œuvres et Lettres*. Sous la dir. d'André BRIDOUX. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1953.
- [12] René DESCARTES. *Œuvres philosophiques*. Sous la dir. de Ferdinand ALQUIÉ. 2. Paris : Bordas, 1989.
- [13] G.W.F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques. II - Philosophie de la nature*. Trad. par Bernard BOURGEOIS. Paris : Vrin, 1988.
- [14] G.W.F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques. III - Philosophie de l'esprit*. Trad. par Bernard BOURGEOIS. Paris : Vrin, 1988.
- [15] Max HORKHEIMER. *Éclipse de la raison ; suivi de Raison et conservation de soi*. Trad. par Jacques DEBOUZY et Jacques LAIZÉ. Paris : Payot, 1974.
- [16] David HUME. *Traité de la nature humaine*. Trad. par André LEROY. Paris : Aubier, 1968.
- [17] Emmanuel KANT. *Critique de la faculté de juger*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1968.
- [18] Emmanuel KANT. « Critique de la Raison pratique ». In : Ferdinand ALQUIÉ. *Œuvres philosophiques*. Trad. par Luc FERRY et Heinz WISMANN. T. 3. Pléiade. Paris : Gallimard, 1986.

- [19] Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique*. Trad. par F. PICAVET. Paris : PUF, 1943.
- [20] Emmanuel KANT. *Critique de la raison pratique. Les principes*. Trad. et annot. par Pierre BILLOUET. Paris : Ellipses, 1999.
- [21] Emmanuel KANT. « Critique de la Raison pure ». In : Ferdinand ALQUIÉ. *Œuvres philosophiques*. Trad. par Alexandre J.L. DELAMARRE et François MARTY. T. 1. Pléiade. Paris : Gallimard, 1980.
- [22] Emmanuel KANT. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. par S. PIOBETTA. Paris : Aubier, 1947.
- [23] Emmanuel KANT. *Métaphysique des mœurs. II Doctrine de la vertu*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1968.
- [24] Emmanuel KANT. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Trad. par J. GIBELIN. Paris : Vrin, 1957.
- [25] Emmanuel KANT. *Réflexions sur l'éducation*. Trad. par Alexis PHILONENKO. Paris : Vrin, 1966.
- [26] Marc LEVIVIER. « L'hypothèse d'un Homme néoténique comme "grand récit" sous-jacent ». In : *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle* 44.3 (2011), p. 77-93. DOI : <https://doi.org/10.3917/lse.443.0077>.
- [27] Michel MALHERBE. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Aubier, 1976.
- [28] Charles Sanders PEIRCE. *Écrits sur le signe*. Trad. par Gérard DELEDALLE. Paris : Seuil, 1978.
- [29] Alexis PHILONENKO. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris : Vrin, 1968.
- [30] PLATON. « La République ». In : *Œuvres complètes*. Trad. par Léon ROBIN. T. 1. Pléiade. Paris : Gallimard, 1950.
- [31] Helmuth PLESSNER. *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Trad. par Pierre OSMO. Avec une introd. de Didier GUIMBAIL. Paris : Gallimard, 2017.
- [32] Jean QUILLIEN. *L'anthropologie de G. de Humboldt*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1991.
- [33] Remy RIZZO. *La vie comme concept et comme expérience de soi. Essai sur la genèse sensorielle de la conscience. Hegel - Plessner - Straus*. Louvain-La-Neuve : Peeters, 2023.
- [34] André STANGUENNEC. *Être, soi, sens*. Villeneuve d'Ascq : Septentrion, 2008.
- [35] André STANGUENNEC. *Hegel critique de Kant*. Paris : PUF, 1985.
- [36] André STANGUENNEC. « Le monde hégélien ». In : Franck DELANNOY. *Sens et cosmos*. Villeneuve d'Ascq : Artois Presses Université, 2011.

- [37] André STANGUENNEC. *Une interprétation philosophique de C. G. Jung. L'inconscient comme transcendantal*. Villeneuve d'Ascq : Septentrion, 2025.
- [38] Eric WEIL. *Problèmes kantians*. Paris : Vrin, 1970.