

ENTRE PHENOMENOLOGIE DE L'ANIMAL ET PHENOMENOLOGIE DE LA VIE : POUR UN TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE

ENTRE A FENOMENOLOGIA DO ANIMAL E A FENOMENOLOGIA DA VIDA – POR UMA VIRADA ANTROPOLOGICA

*Etienne Bimbenet*¹

RESUME : Article sur l'importance aujourd'hui du thème de la vie et de l'animal pour la phénoménologie française, et la possibilité, à partir de là, d'accomplir un *tournant anthropologique* en phénoménologie.

Mots-clés : Phénoménologie, Vie, Anthropologie.

RESUMO: O artigo versa sobre a importância, hoje, do tema da vida e do animal para a fenomenologia francesa e, a partir daí, da possibilidade de uma *virada antropológica* em fenomenologia.

Palavras-chave: Fenomenologia, Vida, Antropologia.

La phénoménologie lorsqu'elle regarde vers la vie et les vivants offre non pas une mais deux manières de faire. Elle peut s'enraciner dans la *vie* et y trouver son principe ; mais elle peut aussi décrire les *vivants* et exhiber leur structure essentielle ; ce sont deux façons bien différentes d'aller à la vie. Bien représentée aujourd'hui en France par le travail de Renaud Barbaras, la première voie consiste à remonter de l'être-au-monde, tel que nous le vivons et qui s'offre à l'intuition, vers ses conditions de possibilités motrices, affectives et finalement vitales : la vie comme fondement originaire de tout apparaître. À rebours de cette « phénoménologie de la vie »², la seconde voie, frayée depuis quelques années par exemple par Florence Burgat, propose une description intentionnelle de l'animalité, dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler du coup une « phénoménologie de l'animal »³. Or au-delà d'un rapprochement verbal (les animaux sont en vie, et en un sens représentent une

¹ Mestre em Filosofia pela Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne, 1991); Doutor em Filosofia pela Université Baise Pascal (Clermont-Ferrand, 2001). Atualmente é Mestre de conferências da Faculté de Philosophie - Université Jean Moulin - Lyon3. E-mail: etienne.bimbenet@univ-lyon3.fr

² Cf. Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, J. Vrin, 2008 ; également *Le Désir et la Distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, J. Vrin, 1999 ; et *La Vie lacunaire*, Paris, J. Vrin, 2011.

³ Cf. Florence Burgat, *Liberté et Inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006 ; *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012.

manifestation empirique privilégiée de l'être-en-vie), tout semble en réalité séparer ces deux voies.

De fait la première nous situe du côté d'une philosophie substantiellement philosophique, au sens d'une philosophie première dont l'ambition fondationnaliste, voire métaphysique, est clairement revendiquée. La vie vaut ici comme un principe transcendantal, conditionnant tout apparaître possible ; la réflexion chemine vers elle comme vers un mode d'être ultime. On peut comprendre cet approfondissement ontologique de la phénoménologie dans le fil de la démarche « génétique » amorcée par Husserl à la fin des années 1910, lorsque celui-ci descendait au sous-sol antéprédicatif de la conscience constituante pour y apercevoir l'origine passive de l'objectivité ; mais se devine aussi bien une filiation spiritualiste qui, de Ravaisson à Bergson ou de Biran à Henry, aura fait de la réflexion une méthode (un parcours) appelée à porter « la lumière de la conscience [...] dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature »¹.

Le paysage mental est tout autre du côté de la phénoménologie de l'animal. Il n'est pas question ici de fonder ni de creuser à l'intérieur de soi, mais plutôt d'intéresser la conscience humaine à des êtres qui l'entourent, et qui s'offrent à elle comme l'objet d'une description intentionnelle et essentialisante. Ce sont les animaux empiriquement donnés qui sont le point de départ de l'analyse, et non ma conscience ou ma vie. L'animalité n'est pas la vie ; elle n'est pas un principe ultime mais une région particulière de notre expérience, le titre d'une ontologie matérielle locale : la description phénoménologique peut élire la vie animale comme elle peut choisir, tout aussi localement, la matière physique ou les sociétés humaines. On notera du reste qu'une telle description n'est pas totalement neutre, ou qu'elle est, comme dirait Heidegger, « précomprise » en un sens bien particulier. La phénoménologie de l'animal n'est pas sans enjeux, potentiellement pratiques : elle se propose de restituer à l'animal la vie subjective qui est la sienne, et ce aussi bien contre une certaine conception cartésienne ou post-cartésienne de « l'animal-machine », que contre un traitement du coup directement mécanisant des animaux. Parce que l'animal n'est pas une chose mais bien « une autre existence »², on ne peut ni le penser ni le manipuler comme un morceau de matière. Ainsi la description intentionnelle vaut-elle implicitement comme la restitution

¹ Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Payot et Rivages, 1997, p. 83.

² Cf. Florence Burgat, *Une autre existence. La condition animale*, op. cit. ; l'expression est de Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1960, p. 137.

sinon d'un droit, du moins d'un statut, que des catégories trop facilement dualistes (la pensée et l'étendue, le sujet et l'objet), mais aussi des pratiques trop négligentes, n'ont cessé de dénier à l'animal.

Un tel partage n'est qu'implicite. Il n'a aucune valeur de droit ; et de fait il n'y a aucune raison de séparer la vie « en général » de son expression empirique chez l'animal ; comme dit Renaud Barbaras, « si la transcendantalité révèle quelque chose de la vie, il n'en reste pas moins qu'une détermination de la vie doit intégrer les traits descriptifs de ce qui se donne empiriquement à nous comme vivant et doit, notamment, faire sens aussi pour l'animal »¹. Pour autant on voit bien que du transcendantal à l'empirique le trajet n'est pas si court. La spéculation n'est pas la description ; c'est comme si on avait affaire à deux « tonalités » philosophiques irrémédiablement distinctes. En un sens, un tel clivage révèle quelque chose de l'état actuel de la phénoménologie, dans la forme particulière que prit son retour sur la scène philosophique française dans les années 1980. Il est frappant en effet de voir le même héritage, celui de la phénoménologie dite « historique » (celle de Husserl et Heidegger), revendiqué à l'appui de pensées que tout oppose : d'un côté la phénoménologie a pu se faire l'instrument d'une réaffirmation métaphysique, voire théologique, chez des auteurs comme Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion ou Jean-Louis Chrétien ; autant de pensées qui accréditèrent naguère la thèse d'un « tournant théologique » de la phénoménologie française². D'un autre côté la phénoménologie a pu s'envisager, plus modestement, comme une méthode d'investigation de type descriptif ou intentionnel, applicable à différents domaines d'expérience et opposable, en chacun d'eux, au discours naturaliste et explicatif des sciences positives. Même si on est loin ici d'une quelconque école de pensée, il est clair pourtant que des auteurs comme Françoise Dastur, Natalie Depraz, Jocelyn Benoist, Jean-Michel Salanski ou Claude Romano ne renieraient pas l'idée d'une phénoménologie détranscendantalisée et par-là allégée, c'est-à-dire rendue plus sobrement opératoire, au moment d'affronter la description intentionnelle du réel.

Quoi qu'il en soit d'un tel partage, nous aimerions proposer, sur le cas précis de la vie et de l'animalité, une voie médiane. Nous aimerions partir en effet de la

¹ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 10.

² Cf. Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1990.

phénoménologie de l'animal pour progressivement l'élargir et la hausser au niveau d'une philosophie sinon première du moins transcendante, en un sens que nous aurons à préciser. Il nous semble en effet que l'animalité, si on accepte du moins de l'infléchir dans le sens de notre origine animale, peut se faire, *sans quitter son statut empirique ou régional*, l'occasion d'une philosophie renouvelée dans ses catégories fondamentales, et non dans l'un seulement de ses domaines d'application particuliers. Il n'y aurait pas à choisir entre l'absolu et le relatif. Un retour sur l'origine empirique de notre humanité est bien sûr relativisant ; nous sommes une espèce de vivants parmi d'autres, située quelque part dans l'histoire de la vie. Mais ce retour, si nous le comprenons phénoménologiquement, éclaire en même temps l'incroyable charge de prétentions absolues dont s'inaugure une vie humaine, cette vie qui en ses différents comportements pose qu'il y a de l'être, plutôt que rien. Du coup c'est « la » philosophie et non seulement la philosophie « de l'animal » qui est en question dans la description intentionnelle de notre origine animale. Assumer ce tournant anthropologique de la phénoménologie, décrire le vivant humain depuis sa provenance animale, c'est mobiliser implicitement un sens nouveau du transcendantal ; nous expliciterons celui-ci à travers les quatre propositions suivantes.

1. Nous provenons de l'animal. C'est là un fait strictement empirique donné par la science et qui du coup l'est dans le milieu extérieur propre à la science : notre origine animale est une somme de faits situables les uns par rapport aux autres, sur une temporalité à trop grande échelle pour qu'elle puisse vraiment nous concerner. La science nous entretient d'un passé d'espèce, qui du coup n'est pas vraiment un passé propre : ce destin n'est pas vraiment le mien...

On ne saurait pourtant en rester là. L'évolution est une histoire de vivants, donc d'êtres qui vivent leur vie et qui à ce titre s'offrent à une description en première personne, telle que la tente la phénoménologie. La méthode qui consiste à revenir du monde réel vers l'expérience vécue, ou du point de vue extérieur vers le point de vue propre, cette méthode qu'on trouve au seuil de la phénoménologie se recommande d'elle-même en ce qui concerne notre histoire passée : car qu'on le veuille ou non cette histoire fut bien celle de *comportements*, c'est-à-dire de débats chaque fois singuliers noués entre un organisme et son milieu de vie. Avant de s'expliquer sur le plan

d'extériorité que déroule la science, avant de se connaître au niveau matériel des lois physico-chimiques, au niveau génétique des mécanismes reproducteurs et sélectifs, au niveau behavioriste des conditionnements opérants, enfin au niveau cognitif des processus de traitement de l'information et de l'optimisation des chances de survie, la vie est l'affaire des sujets vivants. Comme dit Canguilhem, « ce qui porte l'oiseau c'est la branche et non les lois de l'élasticité [...], ce que mange le renard c'est un œuf de poule et non la chimie des albuminoïdes ou les lois de l'embryologie »¹. Ce type de remarques n'invalide pas bien sûr l'observation extérieure et l'explication causale, mais vaut plutôt comme un encouragement à « doubler » le discours en troisième personne par le discours de la compréhension en première personne. La phénoménologie ne veut pas supplanter le langage de la science, qui a l'immense avantage de pouvoir donner lieu à des énoncés objectivables ; elle veut simplement faire entendre à côté de lui le langage proprement subjectif qui, aussi fragile et litigieux soit-il, est bien celui du vivant *lui-même*.

En ceci nous rejoignons la « tonalité » philosophique propre à la phénoménologie de l'animal : un combat est à mener pour rendre à l'animal ce qui est à l'animal, et plus généralement pour reconnaître aux vivants, animaux ou humains, la part subjective qui leur revient en propre. On peut préciser. Car une raison plus particulière légitime pour nous un tel combat, et le rend même plus que jamais nécessaire. La question de l'évolution est loin d'être absente en philosophie ; elle est au centre de ce qu'on appelle la « philosophie de l'esprit ». Cette dernière vit sous le chef d'un paradigme clairement naturaliste qui porte en lui, comme l'un de ses arguments derniers, le fait évolutif. Mais c'est dire alors que le récit hominisant est aujourd'hui largement informé par le lexique cognitiviste qui est celui de la philosophie de l'esprit. Au-delà de la philosophie elle-même, on voit la psychologie cognitive fournir son vocabulaire et ses catégories à l'éthologie comme à la psychologie animale, à la primatologie comme à la biologie de l'évolution, à la psychologie de l'enfant comme à la psycholinguistique. C'est ainsi que les chercheurs ont progressivement fait leur l'idée que l'organisme est un extracteur, stockeur et optimisateur d'informations objectives sur son environnement, et que celui-ci, en son objectivité donnée, mesure les succès et les échecs adaptatifs de cet organisme. Or on peut vouloir revenir sur cette désubjectivation

¹ Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF « Quadrige », 1993, p. 131.

radicale du vivant. Ce n'est pas seulement qu'à travers elle s'accrédite une vision mécanisante de l'animal, et donc le déni du mode d'être qui est le sien. C'est aussi et surtout qu'en faisant de l'animal ce qu'il n'est pas, en commençant non par la subjectivité mais par l'objectivité, le cognitivisme s'interdit de comprendre quoi que ce soit à la transformation hominisante. Comme on va le voir celle-ci fut en effet la transformation d'un sujet, affecté dans son être même de sujet. Il faut (empathiquement) imaginer ce que ça fait pour un animal de vivre ce qu'il vit, si l'on veut pouvoir comprendre que ce que vit un être humain est incomparable ; il faut s'être replacé dans l'ordre subjectif des comportements vécus pour faire apparaître au grand jour la révolution qu'a pu représenter un tel processus. Si l'animal nous reste extérieur, s'il n'est pas un « autre nous-même » au moment où on le décrit, si son milieu de vie est compris objectivement et non de puis le « comment » de sa donation, alors rien de ce qui est humain ne nous deviendra intelligible. Nous n'entreverrons, comme dit Frans De Waal, que des « plages en pente douce »¹ - du continu, des complexifications et même des effets de seuil, mais qui pour un regard éloigné n'auront jamais la valeur, proprement subjective, d'un événement.

Il vaut donc la peine de considérer que l'animalité n'est pas seulement un ensemble d'êtres empiriques qui nous sont extérieurs, mais également un type particulier d'intentionnalité, dont l'intentionnalité humaine est issue. Il vaut la peine, conformément à la méthode phénoménologique, de restituer le noyau eidétiquement invariant des intentionalités animale et humaine, pour apercevoir de l'intérieur, et comme une histoire personnelle, ce qui de l'une à l'autre se transforme. La phénoménologie s'offre à nous comme l'occasion de faire de nos origines animales l'objet d'une intuition essentialisante. Faisant tout son droit d'une part à l'expérience vécue, et par ailleurs aux structures nécessaires constitutives de cette expérience ; conjuguant retour à l'expérience et exhibition de l'essentiel, analyse descriptive et intuition eidétique, elle est à même de montrer que les expériences animale et humaine ont quelque chose d'essentiellement différent ; elle peut nous faire voir, en chair et en os, la différence qualitative qui sépare un comportement humain d'un comportement animal. Ce faisant elle tient en main la possibilité d'étonnements majeurs, et peut

¹ Frans de Waal, *L'Âge de l'empathie. Leçons sur la nature dans une société solidaire*, trad. M.F. de Palomera, Paris, Les liens qui libèrent, 2010, p. 220.

restituer à l'événement de l'homínisation la charge proprement philosophique qui est la sienne. La question de notre origine animale peut devenir pour la philosophie l'occasion d'un véritable ébranlement ; mais c'est à condition, encore une fois, de faire à l'égard des sciences positives un pas de côté, du côté du sens vécu des comportements.

2. Il y a beaucoup à dire de l'intentionnalité animale : autant d'espèces, autant de rapports au monde. Mais nous pensons qu'on peut en même temps, et sans faire violence à cette diversité, *caractériser* une telle intentionnalité, c'est-à-dire en dégager une caractéristique à la fois commune et intuitivement satisfaisante - une marque eidétiquement fiable, qui serait repérable comme une et la même dans les différents comportements animaux.

Le biologiste Uexküll a donné une telle caractéristique au début du siècle dernier, proposant de penser l'animalité depuis la notion de « milieu ». Une telle notion ne définit pas indirectement l'animalité, à partir de ses à-côtés ; elle n'est pas un détour par l'environnement de l'animal, pour ensuite seulement définir ce dernier. Elle est une caractéristique centrale au contraire, le pari de définir l'être même de l'animal. Être un animal, c'est viser intentionnellement un milieu : *Umwelt*. C'est être s'entourer (*Um-*) d'un monde (*Welt*), donc percevoir un monde qui a précisément cette propriété d'être ce qui entoure l'animal. Le milieu est un monde qui se définit par le simple fait d'être le monde entourant l'animal, donc le monde « de » l'animal, le monde propre à l'animal et l'enserrant comme une gangue. L'animal et le milieu sont des notions exactement corrélatives, ou définies l'une par l'autre : être un animal, c'est avoir un milieu ; être un milieu, c'est être le monde d'un animal.

Or si vraiment c'est cette corrélation qui est définitoire, et non l'un des deux termes pris séparément, alors cela signifie que l'animalité se propose à nous comme un relativisme - peut-être même comme la seule forme pure de relativisme. Dans l'ensemble infiniment vaste des stimulations objectives qui composent son entourage géographique, nous venons de dire que l'animal ne percevait que « son » milieu ou le milieu qui l'entoure ; cela signifie qu'il ne perçoit que ce qui compte pour lui, en fonction de ses actions possibles. Il ne perçoit que ce qui vaut pour lui comme un signal (*Merkmal* : un « caractère perceptif »), autrement dit ce qu'il remarque (*merken*) parce qu'il porte, comme dit Uexküll, un « caractère d'action » (*Wirkmal*). Entre les

« caractères perceptifs » et les « caractères actifs », entre ce que l'animal perçoit et ce qu'il peut faire, il existe comme dit Uexküll une « connexion structurale »¹ : l'animal ne perçoit que ce qu'il a anticipé depuis ses actions possibles ; le donné est pour lui un construit, depuis les catégories pratiques qui structurent son être-en-vie ; il ne perçoit au dehors que ce qu'il y a mis lui-même. C'est la fameuse image de la pince : « Chaque sujet animal enserre son objet dans les deux branches d'une pince – une branche perceptive et une branche active »². L'animal est concerné par ce qui l'enoure : il donne sens, sur un mode pratique ; il façonne sélectivement tout ce qui lui apparaît ; rien ne lui est passivement donné, qu'il n'ait anticipé depuis ses besoins. En ceci il est, au sens fort, une subjectivité : « Le biologiste se rend compte que cet être vivant est un *sujet* qui vit dans un monde propre dont il forme le centre »³. Ressaisie intentionnellement l'animalité impose un subjectivisme, ou un phénoménisme, ou un relativisme. Ce sont trois formulations équivalentes : rien de ce qui arrive à l'animal ne lui est étranger, tout le concerne par définition, car il ne saurait percevoir que ce qu'il a d'ores et déjà préfiguré depuis le cercle de ses actions possibles.

Ainsi nous provenons d'une vie centrée sur soi et s'entourant d'un milieu, c'est-à-dire de tout ce qui compte pour elle. Cet égoïsme pourrait être la définition même d'une vie simplement vivante, ou non encore humaine. Parce que nous sommes des vivants, ou que nous fûmes et resterons toujours vivants avant d'être hommes, nous connaissons par cœur, ou « par corps »⁴, une telle intentionalité. Elle représente le fonds vital du sentir, avec lequel nous renouons chaque fois que, dans nos moments de distraction, le corps et ses automatismes reprennent leurs droits. Nous savons la vivre ; mais savons-nous la dire ? De fait une intentionalité pratique ne se confond pas avec un mécanisme : dans l'ajustement fluide de ses gestes et de la situation de toute évidence le corps *sait ce qu'il fait* ; il y a là quelqu'un ou quelque chose qui vise ou perçoit, et non pas rien. Mais cette prescience inspirée n'atteint pas pour autant le niveau d'une connaissance objective, elle est prépersonnelle plutôt qu'intellectuelle ; nous n'y sommes pas vraiment. C'est pourquoi, située plus haut qu'un montage de réflexes

¹ Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. P. Muller, Paris, Denoël, « Méditations », 1965, p. 24.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, « Liber », 1997, p. 153.

aveugles, et plus bas qu'un esprit connaissant, l'intentionnalité pratique ne sait se dire que négativement. Elle s'offre à ce que nous appellerions volontiers une phénoménologie « privative ». Cela signifie qu'on a bien affaire d'une part à un discours de type *phénoménologique*, indexé sur un vécu capable de s'attester en première personne. De fait nous pouvons toujours vivre sur un mode corporel ou pratique, nous rendre attentif à « ce que ça fait » de vivre sur ce mode, accompagner d'une réflexivité fidèle (immanente, non thétique) un tel vécu ; une telle expérience nous est apparemment accessible. Mais une phénoménologie *privative* signifie d'autre part que le vécu en question ne peut s'exprimer que négativement : il est certes expérimentable, mais son expression langagière est indirecte, nous renvoyant indéfiniment du mécanique à l'intellectuel et de l'intellectuel au mécanique. Nous sommes renvoyés ici du pour au contre, dans un jeu d'oscillation qui semble ne pouvoir trouver sa vérité que dans cette oscillation même.

Merleau-Ponty n'a cessé de pratiquer cette phénoménologie toute en négations, seule manière d'approcher le clair-obscur d'une intentionalité située à mi-chemin de l'ignorance et du savoir. C'est ainsi qu'il évoque

[...] une conscience qui frôle ses objets, les élude au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès¹.

Ainsi nous savons de quoi nous parlons, si bien qu'une description verbale est au moins possible. Mais cette description est vouée à balancer sans fin entre les deux pôles également insuffisants du réflexe et de la clairvoyance, ne sachant cerner que de l'extérieur la logique sans paroles du corps agissant. L'intentionnalité motrice ne peut apparemment se dire que dans une pensée décalée. Elle nous est intime, nous la vivons à chaque instant dans l'adéquation silencieuse de nos mouvements et de notre entourage ; et pourtant elle résiste à son appropriation verbale. Or c'est précisément sur ce mode privatif que nous « accompagnons » l'animal. Heidegger a magistralement éclairé cette contradiction qui complique, inéluctablement, notre compréhension de l'animal :

Par conséquent, apparaît chez l'animal le fait d'*avoir le monde* et, *en même temps*, de *ne pas l'avoir*. C'est contradictoire, et donc logiquement impossible. Mais la métaphysique, et ce qu'il y a d'essentiel, ont une autre

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 291.

logique que celle du bon sens [...] Ici s'entrelacent, pour ainsi dire, les extrêmes que sont l'absence de monde et la configuration de monde¹.

L'intentionnalité animale ne se laisse approcher qu'à travers deux postulations contradictoires : il y a chez l'animal tout à la fois avoir et non-avoir du monde ou, comme dit Heidegger en retravail du concept aristotélicien de *sterêsis*, « non-avoir dans le pouvoir-avoir »². D'un côté en effet le lézard est ouvert, bien sûr, sur ce qui l'entoure³ ; et que pourrait être ce qui l'entoure sinon le monde, que nous percevons avec lui ? Ainsi nous accompagnons le lézard dans son être-au-monde, nous sommes au monde avec lui, ou avec lui dans le même monde : spontanément je le vois lézarder sur « la » roche que je vois moi aussi, prendre la lumière « du » soleil que je vois moi aussi. Un instant de réflexion pourtant nous fait reculer d'un pas, et retirer au lézard ce que d'emblée nous lui donnions. Car non, « la roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard en tant que roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique »⁴. Ne cédon pas à un anthropomorphisme absurde : on peut bien dire avec Uexküll que le lézard a « une relation *propre* à la roche, au soleil et à d'autres choses »⁵ ; on peut bien dire qu'il est ouvert sur « son » milieu de vie, sur l'*Umwelt* composée de tout ce qui compte et a valeur pour lui ; mais on ne saurait confondre ce milieu avec le monde « comme tel », le monde objectif et commun à tous les vivants. L'animal n'a cure de la roche en soi, il n'est pas si « détaché » : il a déjà fort à faire avec tout ce qui de la roche le concerne et lui importe.

Ainsi nous vivons les gestes de l'animal, mais ne sommes capables de les comprendre qu'à mi-chemin du réflexe et de la conscience, ou de « l'absence de monde » et de la « configuration de monde ». L'intentionnalité animale nous est intime, comme la langue natale de nos gestes et de nos comportements ; mais elle reste indéchiffrable, résistant aux catégories spontanément dualistes de notre esprit (la matière et la conscience, l'étendue et la pensée). Nous accompagnons l'animal mais sommes privés de sa compréhension intellectuelle. Nous provenons d'une vie qui reste à mi-chemin de tout ce qu'on peut en connaître : elle vise des objets, mais sans les

¹ Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 296.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 293-294.

⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁵ *Ibid.*

objectiver ; elle perçoit, mais sans connaître ; elle vit sa vie, mais sans la réfléchir. L'égoïsme animal, comme celui de tout agir, s'entoure d'un monde, mais sans aller jusqu'à la position du monde « comme tel », qui lui reste indifférent. C'est ce qu'il y a à comprendre, même si nous sommes privés d'une compréhension directe de la chose : l'apparaître ou la phénoménalité connaissent un premier degré, un seuil proprement vital dans lequel il y a « un » monde (une *Umwelt*) sans que soit visé « le » monde ; dans lequel la « subjectivation-relativisation » des étants précède, paradoxalement, leur position thématique.

3. Comment définirons-nous alors l'intentionnalité sous sa forme humaine ? Est-il légitime, là encore, de récapituler celle-ci selon une caractéristique essentielle ? Oserons-nous forcer le trait, au mépris semble-t-il de la diversité empirique des visions du monde et des modes de vie ? Une eidétique du phénomène humain ne risque-t-elle pas de faire violence à cette diversité d'homme à homme, imposée au regard moderne par l'essor et la démultiplication de l'enquête ethnographique ?

À cette question la phénoménologie, en particulier husserlienne, apporte une réponse claire. Certes elle n'élude pas, comme on voit avec l'analytique du monde de la vie (*Lebenswelt*), la « subjectivité-relativité »¹ des milieux de vie humains. L'être-au-monde humain est le fait de vivants pour qui le monde est d'abord le monde de *leur vie*, monde approprié à cette vie et finalisé selon des intérêts chaque fois particuliers. C'est pourquoi le monde de la vie est pluriel en son fond, projeté depuis un point de vue pratique individuel ou communautaire qui en relativise irrémédiablement le sens. Il est « affecté », comme dit Jocelyn Benoist, d'une fondamentale *Umwelt-Struktur*². Mais ce n'est là qu'une moitié de la vérité, qui regarde notre statut de vivants. Car comme Husserl n'a jamais cessé de l'affirmer par ailleurs, « nous sommes régis dans la vie naturelle par la certitude que malgré tout il y a un monde objectif, définitivement vrai

¹ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1989, p. 157.

² Cf. Jocelyn Benoist, « « Le monde pour tous » : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », in *Recherches husserliennes*, vol. 5, 1996, p. 34 : « À n'en pas douter, pour parler la langue de Heidegger, la *Lebenswelt* est affectée d'une fondamentale *Umwelt-Struktur*. La *Lebenswelt*, c'est d'abord l'*Umwelt*, le monde environnant prochain toujours déjà donné dans lequel se déploie ma vie naïve en tant que pratiquement concernée ».

qui est *le monde vrai* comme nous le disons simplement [...] Il y a là, si on considère cela plus précisément, une présomption qui s'étend au-delà de chaque expérience actuelle »¹. Ce réalisme inébranlable, c'est ce que Husserl appelle « l'attitude naturelle » : avant tout retour réflexif sur soi, avant tout discours scientifique sur le monde comme vision du monde et comme construction historico-pratique, nous croyons dogmatiquement que le monde existe ; de cette conviction robuste nul n'a jamais douté, sinon en paroles. La perception humaine n'est pas humblement relativiste, elle présume une « nature », si l'on entend par là un monde « en soi », et non « pour nous ».

Ce réalisme du reste s'affirme non pas à l'encontre du relativisme vital, mais plutôt à même ce relativisme, comme la force et la conviction qui l'animent de l'intérieur. Il est non pas un donné que nous, humains, aurions en propre - comme par exemple la connaissance d'une spatio-temporalité objective qui viendrait fédérer entre eux les différents mondes de la vie. Le monde unique et vrai n'est pas donné *sous* la pluralité des mondes historiques, comme leur fondement universel ; il est plutôt ce que chacun de ces mondes, du fond de sa particularité, croit être : je vise spontanément « mon » monde comme l'unique monde naturel, je présume dogmatiquement que ce monde-ci, approprié à ma vie et aux fins pratiques qu'elle poursuit, est le « vrai » monde. Comme dit Husserl, « le commerçant au marché a sa vérité-de-marché ; n'est-elle pas dans sa sphère une bonne vérité et la meilleure qui puisse être utile au commerçant ? »² Ainsi le réalisme n'est pas un donné mais une visée, la visée universalisante qui anime le monde de la vie et qui, quel que soit le contenu subjectif-relatif de ce monde, nous fait spontanément présumer que ce monde est le seul monde possible. « Chacun de nous a son monde de la vie, visé comme monde-pour-tous »³. Entendons : *bien sûr*, le monde de la vie, le monde immédiatement donné de mon expérience quotidienne, est toujours « mon » monde, c'est-à-dire tel monde particulier, relativisé par mes intérêts pratiques autant que par mon appartenance socio-historique. Mais au-delà de son contenu empirique de fait, mon monde est en même temps *présumé* comme faisant droit pour tous, comme le monde de tous. Il y a là un paradoxe, celui

¹ Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzú et F. Dastur, Paris, J. Vrin, 2001, p. 119.

² Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, « Épiméthée », 1957, p. 369.

³ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes, op. cit.*, p. 286.

d'une idéalité rencontrée à même l'immédiateté du monde, et en ceci moins rencontrée que construite ; ou d'un fait (mon monde de fait) qui en même temps prétendrait faire droit, pour toute conscience possible. Comme le pose Jocelyn Benoist, « l'identité du monde, qui définit largement sa structure, a la propriété étrange mais fondamentale d'être tout à la fois un droit *et* un fait. Elle est ce qui est donné (identité de ce qui est donné même), mais aussi toujours ce qui est *visé*, ce qui fait droit par rapport à ce qui est donné [...] L'avoir du monde implique toujours aussi la *prétention* du monde, qui, au cœur même de l'immédiat, n'est rien d'immédiat et ouvre toujours le monde comme question à la remise en question d'autres mondes »¹. Nous percevons toujours un monde particulier, ce que le XXème siècle nous a appris à appeler « un » monde ; mais avant tout savoir nous visons « le » monde, universel et commun à toute vie.

À rebours du relativisme inaugural du vivre, la vie humaine impose donc un réalisme tout aussi catégorique. Notre vie s'organise d'une toute autre manière que chez l'animal : non plus centrée sur soi, mais sur le monde. C'est pourquoi le monde, comme objet d'une croyance dogmatique, constitue la caractéristique humaine fondamentale, au même titre que le milieu pour l'animal. Pour nous qui percevons le monde est ce qui est là sans nous, et qui n'a pas besoin de nous pour subsister. Moi mort, ou l'espèce humaine éteinte, et avec elle toute vie sur terre, le monde serait encore et définitivement ce qu'il est avec ses montagnes et ses vallées, ses gravitations mornes et ses astres glacés. Le monde est pérenne, et nous n'y sommes qu'intermittents. Il est notre jugement dernier, ce qui prononcera toujours le dernier mot, quand nous ne serons plus là pour en parler. Il est, comme dit McDowell, notre « tribunal »² : ce à quoi et devant quoi nous répondons, en chacune de nos paroles (jugées par leur prétention à dire ce qui est), mais aussi de nos actes, de nos entreprises ou de nos sentiments. Et ce n'est pas seulement de ma mort qu'elle m'entretient, mais également de ma naissance. Les choses que l'enfant perçoit, à bon droit on dit qu'il les « découvre » : elles étaient là avant lui et pour d'autres ; il lui faut apprendre à les voir, en recevant des autres leurs règles d'usage et de nomination ; fondamentalement elles sont anciennes, et il est nouveau. Ainsi on peut bien dire de la perception qu'elle est finie, mais c'est d'abord parce qu'elle vise un monde qui la déborde infiniment, en arrière comme en avant. Bien avant la science

¹ Jocelyn Benoist, « “Le monde pour tous” : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », art. cit., p. 42-43 et 44.

² John McDowell, *L'Esprit et le Monde*, trad. C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, p. 20.

galiléenne de la nature, bien avant le pouvoir que la science moderne se donne de connaître mathématiquement un univers capable de subsister sans l'homme, la moindre perception, parce qu'humaine, accomplit la révolution copernicienne qui fait du monde le centre absolu, et du sujet percevant son éphémère satellite. C'est la perception, non la science, qui est « diachronique »¹, au sens où l'entend Quentin Meillassoux : c'est elle qui dans son obstiné réalisme pense « ce qu'il peut effectivement y avoir lorsqu'il n'y a pas de pensée »² ; c'est elle qui rumine l'éternité d'un monde plus vieux que nos pensées, et qui leur survivra à toutes.

Le réalisme perceptif nous situe ainsi à l'opposé de la corrélation unissant l'animal à son milieu. Une telle corrélation était définitoire : c'est elle qui rendait compte de chacun des deux termes. Un animal est un vivant perceptivement ouvert sur un milieu de vie (ce qui par exemple le distingue d'une pierre) ; mais inversement ce milieu n'est rien d'autre que ce sur quoi s'ouvre un animal. Comme dit Merleau-Ponty, « à ces deux termes définis isolément [l'organisme et l'entourage], il faut donc substituer deux corrélatifs, le « milieu » et « l'aptitude » qui sont les deux pôles du comportement et participent à une même structure »³. Entre l'homme et le monde le rapport est également structurel ou corrélationnel, mais en un sens exactement inverse. La corrélation définit bien, si l'on veut, les termes corrélés, mais en faisant justement subsister l'un des termes en dehors de l'autre. Un vivant est humain lorsqu'il se rapporte non à un milieu mais au monde ; mais par monde, on entendra précisément, et rien d'autre, que *ce qui peut exister sans l'homme*. C'est toute la différence entre le milieu et le monde : l'un est inséparable de l'animal, ne pouvant se dire qu'au génitif ou au possessif (un milieu est toujours le milieu « de » tel animal, ou encore « son » milieu) ; l'autre a rompu les amarres, visé qu'il est comme le dehors de toute conscience possible. À l'intimité native de l'animal et de son milieu, s'oppose le lien sans lien opposant le monde à l'homme : il y a monde lorsque nous percevons du subsistant, et non des choses qui simplement nous concernent.

¹ Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Le Seuil (L'Ordre philosophique), 2006, p. 156.

² *Ibid.*, p. 168.

³ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1960, p. 174.

4. Ressaisi dans sa teneur intentionnelle, le parcours hominisant donne à voir un événement qu'on pourrait dire absolu - le fait qu'il y a le monde, pour une espèce particulière de vivants. Il nous faut considérer, aussi étrange que cela puisse paraître, que le réalisme est une invention de la vie, et plus exactement de l'évolution. Dans l'histoire des vivants le réalisme n'a pas toujours été ; il a fallu le long, périlleux, et contingent processus de l'anthropogenèse pour faire advenir une espèce faisant du monde son tribunal ; posant le monde au centre, en chacun de ses comportements.

Aucun animal ne dispute, pour savoir ce qu'il en est *en vérité* du fruit qu'il mange, de quoi il se compose réellement, s'il existe ou n'est qu'un songe. Ses interrogations sont brèves, intéressées, et conclues dans l'urgence de l'acte ; ses contemplations sont ponctuelles et négatives : action empêchée, problème rencontré, vacance d'après la satisfaction du besoin. Un enfant autour de neuf mois commence inversement à interroger son entourage physique, à l'adresser à autrui dans le geste de désignation, à le commenter expressivement et émotionnellement avec ses parents. Une logique préverbale est ici à l'œuvre, baignant dans la chaleur des premiers investissements affectifs, mais clairement aimantée par les choses telles qu'elles sont, à la fois pour l'enfant et pour les autres. Le cas de l'enfance est à cet égard instructif. Car on voit justement s'accomplir chez lui, en miniature, une révolution copernicienne bien décrite par Piaget : grandir, c'est quitter l'égoïsme des débuts, cet état d'« indissociation primitive »¹ du moi et du monde dans lequel « les impressions vécues et perçues ne sont rattachées ni à une conscience personnelle sentie comme un “moi”, ni à des objets conçus comme extérieurs »². C'est construire un monde de qualités objectives et opposables, faisant face à l'enfant comme indépendantes de son action du moment. C'est progressivement « s'accommoder » au monde. Mais quelle qu'en soit la difficulté et la fragilité, une telle construction n'en apparaît pas moins comme une mutation de zéro à tout, la sortie hors du phénoménisme et l'élaboration d'un type d'intentionnalité inédit dans l'histoire de la vie.

Or l'avènement du réalisme ne peut s'accréditer qu'à l'intérieur d'un regard phénoménologiquement instruit. Cela concerne, bien sûr, le point de départ de l'enquête : la phénoménologie de l'animal restituée à celui-ci la dimension subjective de

¹ Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », in *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1999, p. 23.

² *Ibid.*

son être. Seule une description intentionnelle des comportements animaux peut apercevoir ceux-ci comme procédant d'un soi et allant viser au dehors ce qui les concerne, positivement ou négativement. Décrire phénoménologiquement l'animal c'est lui prêter ce « moi naturel »¹ qu'est mon corps, et avec lui cette polarisation de ce qui est, cette opposition du soi et du non-soi dont s'inaugure, dans ses intérêts, ses attachements ou ses refus, toute vie. C'est précisément ce qu'un regard extérieur et qui n'« accompagnerait » pas les comportements vivants ne saurait connaître :

En vertu du témoignage direct de notre corps, nous pouvons dire ce qu'aucun spectateur incorporel ne serait capable de dire, à savoir : qu'au mathématicien divin ayant une vue analytique homogène échappe le point décisif – le point de la vie même en effet, qui est une individualité centrée sur elle-même, un étant pour soi, en opposition au reste du monde, avec cette frontière essentielle entre le dedans et le dehors².

C'est là une fin de recevoir opposée à la pensée objective en général (à cette pensée qui ne connaîtrait aucun autre accès à l'être que l'objectivité), mais qu'on peut entendre à l'encontre du cognitivisme contemporain. On prend sur l'animal une vue qui est fatalement extérieure à ce qu'il est « pour soi », à ses intérêts et ses répulsions propres, lorsqu'on fait de celui-ci le porteur neutre (non polarisé par soi) d'informations objectives sur l'environnement objectif. Cela n'invalide certes pas la psychologie cognitive et sa tentative de modéliser le vivant (en termes de représentations), mais cela limite inéluctablement son discours, lui imposant de discuter autant que possible avec l'autre point de vue, celui du subjectif.

Mais la subjectivation du discours prend tout son sens au moment de comprendre la sortie hors du phénoménisme animal. Parce que nous sommes des vivants, le réalisme ne peut être en effet que la prestation d'un sujet – une visée, non un donné. Le réalisme que nous apercevons comme la caractéristique humaine fondamentale n'est pas la réalité elle-même, dont nous aurions la jouissance exclusive. Comme on l'a vu il est une présomption ou une prétention, la présomptueuse prétention élevée par le vivant humain à rencontrer le réel. Nous ne jugeons pas ici de cette rencontre et de son effectivité, mais de la visée subjective qui y conduit. Que la flèche intentionnelle touche à son but, c'est une question que la phénoménologie met entre parenthèses. Le problème n'est pas de savoir si le monde existe, mais de voir qu'il est

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 239.

² Hans Jonas, *Évolution et Liberté*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2000, p. 38.

visé comme existant par une espèce vivante, et que cette visée fait l'originalité absolue de cette espèce. Un vivant parmi les autres, c'est-à-dire un sujet, a ceci de spécifique qu'il présume l'être, c'est-à-dire l'au-delà de la subjectivité : voilà ce que la phénoménologie peut donner à comprendre, du point de vue qui est le sien.

Ce privilège de l'analyse intentionnelle demande à être bien compris. Pourquoi le monde est-il ce que nous prétendons, plutôt que ce que nous rencontrons ? Pourquoi seule une visée, c'est-à-dire l'acte d'un sujet, pourrait-il rendre compte du réalisme ? Il y a à cela une raison particulière qui ne touche pas seulement à l'être subjectif de la vie, mais également à la tournure intentionnelle particulière prise par notre humanité. La réalité du monde que vise le réalisme n'est pas une simple réalité de fait ; elle est certes de fait (il se trouve qu'il y a le monde), mais elle est également de droit. Dans l'attitude naturelle nous croyons non pas à « un » monde parmi d'autres possibles, mais « au » monde, à l'unique monde naturel, vrai pour toute humanité et même pour tous les vivants possibles. Cette unicité ou cette universalité est idéale : elle est un absolu. À ce titre elle ne saurait simplement se « rencontrer » dans l'empirique, sous la forme d'un étant ou d'un événement à l'intérieur du monde. L'absoluité du monde (son idéalité), c'est une « chose » (*Sache*) qui ne peut que s'exiger, se prétendre ou se présumer ; on ne peut en rendre raison qu'en suspendant l'analyse empirique au profit d'une analyse intentionnelle, qui est au fond la seule pour laquelle une expérience d'absoluité ou d'idéalité est possible.

Seul en effet un sujet peut instancier l'absolu, parce que seul un être polarisé par soi peut avoir l'idée de quelque chose qui le dépasserait sans retour, quelque chose qui serait « absous » (*absolutus*), délié de toute attache avec le sujet de l'expérience. Il faut être un vivant, centré sur soi, pour faire l'épreuve d'une chose qui « existe », c'est-à-dire se maintient à jamais hors de nous. La chose en tant qu'elle existe, dit Merleau-Ponty, « nous ignore, elle repose en soi »¹. Il s'y cache quelque chose d'« inhumain »² : elle est « hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère »³. Disons-le plus radicalement encore, cette fois avec Derrida :

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 372.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Pour avoir rapport au soleil tel qu'il est il faut que, d'une certaine manière, j'aie rapport au soleil tel qu'il est en mon absence et c'est en effet comme cela que se constitue l'objectivité, à partir de la mort. Avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender telle qu'elle est, telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir, ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela sera ce que c'est et restera ce que c'est¹.

Ainsi l'idéalité c'est la mort : ce qui prétend se passer de tout apparaître, donc de toute vie, pour être ce qu'il est, rester identique à soi, se répéter comme le même. « C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition »². Avoir affaire à l'autarcie de l'*eidos*, fidèle à lui-même quelle que soit la conscience qui le vise, c'est révoquer cette conscience comme inessentielle et périssable ; il n'y a d'eidétique que pour un être qui s'éprouve mortel, donc pour un vivant. Redisons une troisième fois cette nécessité de convoquer la subjectivité vivante au moment de faire apparaître ce qui, dans son absolutité, représente la négation absolue de cette subjectivité. Cette situation paradoxale porte un nom, dit Levinas, c'est « l'athéisme »³. Il faut être un soi, approprié à soi et concerné par soi, pour faire l'expérience de la hauteur d'autrui et de l'infinité dont son visage porte la trace. Il faut commencer par l'égoïsme et la suffisance du vivre, par la « consommation des nourritures »⁴ et par notre « glorieux triomphe de vivants »⁵, pour que fasse événement la transcendance d'autrui, et avec elle la transcendance en général. « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi »⁶. Mais cela signifie inversement qu'aucune possibilité d'événement et de transcendance ne sera donnée à celui qui méconnaît ce départ subjectif de l'expérience : pour celui qui surplombe le champ de l'apparaître, qui le survole sans attaches dans un soi, qui ne le *polarise* pas, alors le soi et l'autre soi, tenus sous le même regard, totalisés dans une vue synoptique de leur rencontre, ne feront pas grande différence l'un par rapport à l'autre. La transcendance, c'est nécessairement une *expérience* de transcendance, donc ce qui ne peut que se vivre, en première personne. L'objectivisme (et par exemple le cognitivisme) ne peut pas connaître la transcendance du monde ou le monde comme transcendance, car le point de vue extérieur où il se place le rend

¹ Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 219.

² Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, « Quadrige », 1998, p. 60.

³ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ *Ibid.*, p. 154-155.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

insensible à l'épreuve même de l'extériorité, à l'extériorité comme épreuve affectant un soi. Pour une telle pensée il ne saurait y avoir d'« histoire » de la vie, aucune événementialité réelle, juste l'arrangement et le réarrangement sans fin d'éléments interchangeables.

Que Merleau-Ponty, Derrida et Levinas aient produits trois fois le même énoncé ontologique ne devrait pas nous étonner. Car cet énoncé en un sens ne leur appartient pas : il appartient à la phénoménologie, qui fut pour chacun d'eux au moins une école de pensée. De fait la phénoménologie connaît intimement ce problème – celui d'un sujet singulier sommé de connaître ce qui, en son objectivité-idéalité, est sans rapport avec ce sujet. C'est même son problème inaugural. La phénoménologie regarde concurremment dans deux directions opposées, celle de l'objectivité de la science et celle de la subjectivité des vécus de conscience :

Comment faut-il comprendre que "l'en soi" de l'objectivité parvienne à la "représentation" et même à l'"appréhension" dans la connaissance ; que signifie pour l'objet d'être "en soi" et "donné" dans la connaissance ; comment l'idéalité du général peut-elle rentrer comme concept ou comme loi dans le flux des vécus psychiques réels, et devenir, en tant que connaissance, la propriété de celui qui pense¹.

Telle est la question, incessamment relancée d'ouvrage en ouvrage, posée par la phénoménologie husserlienne. Celle-ci ne cesse de confronter deux mondes « incompréhensiblement étrangers : le monde du pur logique et le monde de la conscience actuelle »². Et elle le fait parce qu'elle s'en remet, comme à son premier principe épistémique, à l'intuition, qui est un comportement éminemment paradoxal. Dans l'intuition en effet le sujet connaissant est sommé de se présenter lui-même pour attester de la présence de son objet. L'intuition fait droit d'une manière toute particulière : *elle témoigne* ; et comme dans tout témoignage, le témoin doit dire qu'il était là *en personne* pour accréditer l'idée que c'est bien la chose *en personne* qu'il a vu. Dans l'intuition je suis requis, penseur irrémédiablement singulier, et requis dans la singularité irrémédiable de mon présent ; mais ce « chaque fois mien » (*jemeinig*) de la présence à soi ne sert qu'à vérifier le non-soi de l'idéalité, sa validité pour tous et pour personne. Comme le dira Husserl à la fin des Leçons de 1905 sur la conscience intime

¹ Edmund Husserl, *Recherches logiques*. Tome 2. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première Partie : *Recherches I et II*, trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », p. 9.

² Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*. *Cours (1906-1907)*, trad. L. Joumier, Paris, J. Vrin, 1998, p. 400.

du temps, dans l'une des formulations les plus aiguës de ce paradoxe, « la conscience qui juge un état de choses mathématique est une impression »¹. En son objectivité-idéalité le nombre est absent à toute vie, mais il faut une vie, c'est-à-dire une présence à soi, pour exhiber la trace, et comme la blessure, de cet absentement. En un sens la phénoménologie aura tenté de réactiver, d'une manière incroyablement volontariste, l'étrange formule gnoséologique qui présida aux débuts de la philosophie occidentale : dans la maïeutique socratique en effet la vérité commune à tous, « l'en soi » de la justice ou de la poésie, ne peut sortir que d'un soi, présent en chair et en os dans le présent de sa démonstration. Comme vision pure, comme vision absolument voyante, ne faisant rien d'autre que voir (ne présupposant rien), l'évidence est précisément le vécu de cette contradiction, aussi vieille que notre philosophie : Il faut être là *soi-même* pour garantir que c'est bien la chose *elle-même* que je vois ; il faut se mettre soi-même en jeu pour connaître ce qui, en son objectivité, est valable quel que soit celui qui connaît².

La « diplopie »³ à laquelle s'articule, en sa structure fondamentale, la phénoménologie, fait d'elle un miroir privilégié de l'événement hominisant. La phénoménologie prolonge et donne une nouvelle vie au savoir présomptivement « total » de la philosophie, ce savoir de toutes choses qui veut en même temps me concerner en entier⁴ ; mais ce faisant elle désigne indirectement, en la réfractant sous la forme d'un drame épistémique, la structure essentielle de notre humanité. Nous sommes humains par le cheminement du subjectif vers l'objectif, la sortie hors de soi du sujet vivant en direction du monde commun ; de cette visée réaliste qui traverse tous nos comportements, la phénoménologie s'est faite, sans le vouloir, une exemplification privilégiée. Si la démarche philosophique husserlienne fut très vite appelée à s'élargir, et à faire essaimer en tous sens le germe épistémique ; si finalement rien de ce qui est

¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, « Épiméthée », 1964, p. 124.

² Dans *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris, PUF, « Épiméthée », 1988, p. 9-17), Rémi Brague écrit en toutes lettres ce « paradoxe du même » qu'on trouve au départ de la philosophie grecque, comme son paradoxe constitutif : « ...comme si le "même" était ce à partir de quoi se déterminaient aussi bien l'identité de l'objet que la présence du sujet » (p. 14).

³ Cf. Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935 ; l'expression est reprise et largement exploitée par Merleau-Ponty dans son cours du Collège de France 1957-1958 sur « Le concept de nature », in *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Le Seuil « Traces écrites », 1995, p. 179-181.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude*, op. cit., p. 272.

humain n'est étranger à la phénoménologie, qui peut porter aussi bien une théorie de la perception qu'une théorie des valeurs, une esthétique qu'une philosophie politique ; c'est qu'en réalité la phénoménologie husserlienne avait ouvert, sans le vouloir (et même en s'y refusant), la possibilité d'une anthropologie philosophique¹. Encore une fois, son propos originel n'était pas celui-là. Mais elle était si rigoureusement bâtie, ses adversaires étaient si dangereux et elle était si bien aiguisée contre eux, qu'il en sortit un discours formellement transposable, dans sa validité, à tous les phénomènes humains. La postérité husserlienne arrache la phénoménologie à son domaine d'origine parce qu'elle possède d'emblée une forme anthropologiquement fiable.

Ainsi nous ne disons pas que l'anthropologie serait une des disciplines auxquelles pourrait *s'appliquer* la méthode réductive de la phénoménologie, pour y exhiber un ensemble de catégories fondatrices. L'idée que la phénoménologie vienne fournir à la région « homme » son assise eidétique (comme elle pourrait faire avec les régions « nature physique », ou « société humaine », ou « culture »), cette idée est parfaitement conforme au propos initial. Mais nous disons autre chose : en sa forme même, et avant son application régionale concrète, le fondationalisme husserlien donne à voir la possibilité d'une anthropologie. Ce n'est pas la méthode phénoménologique qui est ici en jeu, mais la structure ou le bâti architectonique du projet, en tant que celui-ci regarde dans deux directions exactement opposées. L'armature du projet phénoménologique, avant sa mise en œuvre dans une phénoménologie de la constitution, c'est l'antinomie anthropologique du subjectif et de l'objectif passée en philosophie, faite philosophie, et du coup écrivant en grands caractères la transformation du vivre dans un vivre humain. Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est dans la phénoménologie strictement conçue comme théorie de la connaissance, et non ailleurs, que s'annonce une réflexion philosophique digne de ce nom sur notre origine animale.

¹ Sur la « phobie anthropologique » de Husserl, cf. H. Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris, Le Cerf, « Passages », 2011, Première partie, « Phénoménologie et anthropologie », p. 25-440.

Conclusion

Quel visage a finalement pris la phénoménologie, au terme de cette reconfiguration anthropologique de son discours ? Au premier abord elle semble avoir abdiqué définitivement toute forme de vocation absolue : appliquée au seul domaine des vivants animaux et humains, elle se situe clairement du côté d'une eidétique régionale, au même titre que la phénoménologie de l'animal. Et dans la mesure où c'est une nature existante (les animaux et les êtres humains extérieurement donnés) qui fournit le point de départ de son analyse, dans la mesure où son domaine est empiriquement circonscrit avant d'être intentionnellement décrit, pour une telle phénoménologie le point de vue subjectif ou intentionnel n'est plus souverain, il doit nécessairement composer avec le point de vue objectif ou empirique des sciences positives. La méthode réductive est désormais *limitée*, au sens kantien du terme : elle ne sera opératoire qu'à l'intérieur de certaines limites, sa validité vaudra pour un domaine d'étants particuliers, celui des sujets vivants. En ce sens précis la phénoménologie a perdu le rôle fondationnel qu'elle ambitionnait d'avoir à l'origine. Il faudrait s'accoutumer à la voir en position de complémentarité, comme chez Bergson, où la métaphysique et la science, le point intérieur de l'intuition et le point de vue extérieur de la science, font bon ménage parce qu'ayant chacun autorité sur son propre domaine. La vie n'est pas la matière ; la vie *se vit*, en première personne, et en ceci promeut une méthode qui ne peut être la méthode du « spectateur étranger » de la science.

Pour autant le domaine qui est celui de la phénoménologie n'est pas n'importe quel domaine. Les vivants ont ceci de particulier qu'ils portent l'apparaître de toutes choses. En ceci la vie est une partie totale. Elle est un ensemble d'étants empiriques qui, n'étant pas la matière inerte, ne représentent pas le tout de l'être ; mais ces étants en revanche sont tous ouverts sur ce qui est, ils sont les seuls à manifester le monde. À la phénoménologie revient la vie et seulement la vie, mais à travers elle du coup tout l'apparaître, l'apparaître de tout ce qui est. Ce qu'elle perd dans son partage territorial avec la science, elle le regagne dans la mesure où son domaine est en droit coextensible à « l'entièreté » du monde. Une telle phénoménologie peut légitimement se dire transcendantale, s'il est vrai qu'à travers elle ce sont les conditions de possibilité de

toute expérience qui sont en jeu. Simplement ces conditions de possibilité sont celles de notre *expérience* des choses, non de leur *être* ; le transcendantal n'est pas l'ontologique. L'homme est un vivant dont la seule chose qu'on puisse en dire phénoménologiquement, c'est qu'il prétend à l'être, qu'il le présume, donc qu'il y *tend* subjectivement. Qu'ensuite le réel dont nous entretenons l'attitude naturelle existe réellement ou non, c'est une question vide de sens : trop générale pour la science, car présupposée par elle en tout son discours ; et mise entre parenthèses par la phénoménologie, comme excédant le registre des actes subjectifs ou vivants qu'elle se propose de décrire. Ainsi l'analyse transcendantale est-elle limitée en son départ comme en son terme – du côté des êtres empiriques (les êtres vivants) qui « localisent » le domaine dans lequel elle s'installe ; et du côté de l'apparaître du monde par opposition à son existence, méthodologiquement suspendue par la réduction. C'est l'analyse de conditions de possibilités portées par les seuls vivants et concernant seulement l'apparaître ; mais à cette restriction près, le transcendantal ainsi désontologisé regarde tout ce qui humainement peut nous être donné.