



Alter

Revue de phénoménologie

23 | 2015

Anthropologies philosophiques

L'homme à son insu

Grégori Jean



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/386>

DOI : 10.4000/alter.386

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 186-205

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Grégori Jean, « L'homme à son insu », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/386> ; DOI : 10.4000/alter.386

L'HOMME À SON INSU

Grégori Jean

Dans son article fameux de 1974, « What is it like to be a bat ? », Thomas Nagel défend la thèse d'une irréductibilité « des états mentaux conscients » d'un organisme vivant à toute connaissance « objective ». Pour autant que « cela fait un certain effet d'être cet organisme »¹, cet effet n'est autre selon Nagel qu'une expérience radicalement subjective inaccessible à tout « point de vue » qui, comme tel, ne se confondrait pas avec celui de l'individu en question – ou plus techniquement, qu'un certain nombre de « traits phénoménologiques »² au sujet desquels il n'y aurait aucun sens à demander ce qu'ils sont « *en réalité* par opposition à la manière dont [ils] m'apparaissent »³. Or l'intérêt de cette thèse d'un « monde intérieur »⁴ qu'aucun savoir « extérieur » et « objectivant » ne saurait atteindre réside dans la portée proprement *anthropologique* de son présupposé : affirmer que « cela fait quelque chose d'être une chauve-souris », c'est en effet admettre, de manière plus générale, une connexion essentielle entre le fait, pour un individu, d'appartenir objectivement à telle ou telle espèce, et le fait d'éprouver un certain type d'expérience subjective, c'est admettre, par conséquent, que cela « fait quelque chose » non pas seulement *d'être*, mais aussi d'être *ceci* ou *cela* – principe que rien ne nous oblige bien sûr à n'appliquer qu'aux chauves-souris ou aux martiens, et qui concerne tout autant l'homme lui-même. Et

¹ T. Nagel, « Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris ? », in *Vues de l'esprit*, D. Hofstadter et D. Dennett (éd.), Paris, Interéditions, 1987, p. 394.

² *Ibid.*, p. 393.

³ *Ibid.*, p. 403. Cf. aussi p. 399, et E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. De Launay, Paris, PUF, 1989, p. 83 : « Il n'y a dans la sphère psychique aucune distinction entre apparaître et être ».

⁴ *Ibid.*, p. 400.

Nagel l'écrit explicitement : il y aurait quelque chose « de précis dans l'effet que cela fait d'être nous »⁵, et c'est justement cet « effet que cela fait d'être un être humain »⁶ qui devrait ainsi constituer le thème d'une « phénoménologie de l'homme » irréductible à toute anthropologie objective.

Notre conviction est qu'il y a dans cette remarque de Nagel, et dans la tâche et la fonction qu'elle assigne ainsi à une « phénoménologie de l'homme » – décrire ce que cela fait d'en être un – une grande profondeur, dont l'intérêt est peut-être d'abord qu'elle la situe au plus loin de tout projet d'« anthropologie phénoménologique » historiquement identifiable, et ceci pour cette raison essentielle qu'elle s'avère à première vue incompatible avec la manière dont, dans sa radicalité propre, la phénoménologie se trouve conduite à poser la question de la subjectivité. En admettant en effet qu'il existe une connexion, pour un sujet, entre le fait d'appartenir à telle ou telle espèce et le fait de s'éprouver comme tel ou tel dans une expérience irréductible à toute connaissance objective, comment se manifesterait *dans son vécu lui-même* le fait qu'il est celui d'un membre de telle espèce plutôt que telle autre ? Et en l'occurrence : à quelle condition l'expérience purement subjective de ce que cela fait d'être un homme comprendrait-elle intrinsèquement, hors de tout emprunt à une connaissance « objective », une dimension anthropologique telle que nous nous y éprouverions indubitablement comme des « hommes », et non comme autre chose ? Par exemple, qu'est-ce qui dans notre vécu perceptif *lui-même* – et non, pour revenir au texte de Nagel, par comparaison avec ce que nous savons objectivement de la perception par « sonars »⁷ – nous permettrait de vivre notre perception comme une perception « humaine » ? Ce problème, il est frappant que Nagel ne le pose pas frontalement, le supposant *a priori* résolu par une sorte de « syllogisme anthropologique » qu'on pourrait formuler de la manière suivante : nous (ne) pouvons phénoménologiquement décrire (que) ce que cela fait d'être nous-mêmes ; or nous sommes des êtres humains ; donc nous (ne) pouvons phénoménologiquement décrire (que) ce que cela fait d'être des êtres humains. Mais derrière un tel syllogisme pourrait bien se cacher un sophisme – ou plus exactement un paralogisme que toute la phénoménologie, contrairement à ce que Nagel suppose alors peut-être un peu naïvement, aura tenté de contourner. Car enfin, à quel type de

⁵ *Ibid.*, p. 396.

⁶ *Ibid.*, p. 397.

⁷ *Ibid.*, p. 394-395.

« connaissance » serait en effet puisée sa mineure si ce n'est, justement, à une connaissance objective à laquelle la phénoménologie refuse tout emprunt ? Et où situer le sens de la réduction phénoménologique, si ce n'est dans le refus de considérer l'ego à décrire comme un ego « humain » – et dans la mesure même où se trouve neutralisé le sol mondain sur lequel seul son appartenance à l'humanité se trouverait attestée ? Mais justement, l'intérêt d'un détour par ce texte est de nous permettre d'évaluer le prix que paye la phénoménologie pour sa critique de l'anthropologisme : l'impossibilité pour le phénoménologue, *en tant que phénoménologue*, de s'acquitter de la tâche que Nagel, à titre d'anthropologie phénoménologique, assigne à la phénoménologie – celle de décrire ce que cela fait d'être un homme. De sorte que lorsque Blumenberg, dans *La description de l'homme*, comprend cette « absence de rapport de l'*eidos* moi avec l'*eidos* homo sapiens » comme ce qui exige du phénoménologue l'« effort d'une anthropologie »⁸, mais note que cet effort ne saurait finalement consister qu'à sortir de la phénoménologie elle-même pour emprunter le sens de cette appartenance de la subjectivité qui est la nôtre à l'espèce humaine à la sphère d'une connaissance objective ou « naturelle », il ne fait que tirer les conséquences d'une telle impossibilité de principe. D'où la question que nous souhaiterions poser ici : une phénoménologie de l'homme est-elle possible qui, conformément à son principe directeur, n'emprunte pas à la sphère de la connaissance naturelle la dimension humaine de la subjectivité qu'elle prend pour thème ? Ou, pour le dire autrement, est-il possible d'identifier, dans l'immanence même de notre vécu ou de notre « monde intérieur », ce qui en fait un vécu proprement humain – et comment caractériser, sans sortir de la sphère du vécu lui-même, ce qui constitue alors cette « humanité » ? Cette question, nous allons le voir, ne nous engage pas seulement à déplacer les coordonnées phénoménologiques classiques du problème anthropologique ; c'est l'ensemble des rapports entre phénoménologie et sciences humaines qu'elle nous conduit à réexaminer.

⁸ H. Blumenberg, *La description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2011, p. 444.

1. La thèse phénoménologique d'une « transcendance de l'homme »

S'il est une affirmation constante chez Husserl, c'est bien celle selon laquelle l'instance à laquelle se trouve phénoménologiquement reconduite toute donation de sens ne peut sans paralogisme être qualifiée de conscience *humaine*. Telle était déjà, d'une certaine manière, la thèse de fond des *Prolégomènes à la logique pure*, et c'est ce qu'affirmera encore un manuscrit de 1933 que nous ne citerons ici que parmi mille autres possibles : en tant que subjectivité transcendante, « je ne suis pas un humain, mais le moi "surhumain" », le « moi pré-humain », dit également le texte, en lequel se constitue « l'être homme »⁹, de sorte que, pour reprendre cette fois les termes des *Conférences d'Amsterdam*, ce « moi humain réel » n'a pas d'autre statut que celui de « phénomène noématique »¹⁰. Lorsque Fink, dans une formule célèbre, définit donc la réduction comme « déshumanisation » (*Entmenschung*)¹¹, lorsque Heidegger, en dépit du débat qui semble l'opposer à Husserl sur cette question à la fin des années 1920, n'en affirme pas moins dans le *Kantbuch* que « plus originel que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui »¹², ils ne disent à leur manière rien d'autre que ce que Husserl lui-même n'aura cessé de dire. Et c'est ce que remarque très justement Blumenberg :

Lorsque Husserl parle de « conscience », il attache une grande importance à ce qu'il ne s'agisse pas là avant tout ou exclusivement de la conscience humaine, mais de la conscience dans l'absolu, de la conscience dans son essence, de l'essence de la conscience. Lorsque Heidegger parle du « Dasein », il attache une grande importance à marquer qu'il ne s'agit là en aucune façon – et en dépit des vastes analyses de son œuvre majeure – de son objet primordial, mais uniquement d'un préalable méthodique ou du passage en direction de ce qu'il voudrait vraiment : poser la question du sens de l'être¹³...

⁹ E. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 260.

¹⁰ E. Husserl, « Conférences d'Amsterdam », dans *Psychologie phénoménologique*, trad. P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2001, p. 256.

¹¹ Cf. E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 176-178. Cf. aussi Eugen-Fink-Archiv Z-V VII-135 a : « Reduktion ist Entmenschung » (cité par R. Bruzina, « Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl », dans N. Depraz et M. Richir, *Eugen Fink*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23-30 juillet 1994, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, « Elementa », n° 68, 1997, p. 111).

¹² M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953 (1929), p. 278.

¹³ H. Blumenberg, *La description de l'homme*, *op. cit.*, p. 27.

L'on peut donc bien, selon une tendance heideggérienne éminemment prégnante dans la phénoménologie française contemporaine, continuer d'appeler « homme » ou « essence de l'homme » l'instance non humaine en laquelle s'accomplit la « constitution » ou la donation de l'homme et de son monde, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est comme telle pas plus humaine que l'expérience que nous pouvons en faire ne nous permet de saisir l'homme autrement que comme *une simple transcendance*. Souvenons-nous à cet égard de ce qu'écrit Sartre en ouverture de *La transcendance de l'ego* : « Pour la plupart des philosophes, l'Ego est un "habitant" de la conscience. [...] Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde »¹⁴. Comment ne pas voir qu'il suffit de substituer ici le terme d'« homme » à celui d'« ego », pour retrouver l'essentiel de cette première position phénoménologique du problème anthropologique : que l'homme en effet ne soit ni formellement ni matériellement dans la conscience – qu'il ne constitue ni le principe synthétique *a priori* d'une expérience dès lors intrinsèquement humaine, ni une qualité marquant la texture même du vécu, mais un étant transcendant constitué dans le vécu par une instance non-humaine – tel est bien le principe de ce que nous nommerons « thèse de la transcendance de l'homme », thèse qui tient la phénoménologie au plus loin d'une description de ce que cela fait d'en être un. D'où *a contrario* le réquisit d'une « phénoménologie de l'homme » conforme au projet que nous annonçons plus haut : non plus décrire ce qu'est l'homme dans sa transcendance mais bien ce que cela fait d'être humain et d'éprouver tout ce que nous éprouvons conformément à une telle humanité – retrouver l'homme dans l'immanence même du vécu, tout comme Husserl du reste avait bien fini, comme l'exprime la fameuse note de 1913, par y retrouver l'ego¹⁵.

Et certes, Husserl n'ignora nullement cette exigence, et c'est à elle que répond, dans son dispositif théorique, ce que le § 45 des *Méditations cartésiennes* popularisera sous le terme d'« auto-aperception mondanisante »¹⁶ mais que d'autres textes nommeront plus explicitement « auto-humanisation »¹⁷ ou « aperception anthropologique de moi-même » (*Mensch-Apperzeption*)¹⁸ :

¹⁴ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 13.

¹⁵ E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 2, 2^e partie, trad. H. Élie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1972, p. 161, note 1.

¹⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M.-B. de Launay, Paris, PUF, « Epiméthée », 1994, § 45, p. 148.

¹⁷ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, trad. N. Depraz, Paris, PUF, 2001, p. 323.

*Je suis le moi transcendantal d'une vie transcendantale, d'habitudes transcendantales qui en ont jailli et dans lesquelles le monde se constitue, dans le flux transcendantal, comme sens d'être, et ce de sorte qu'en lui s'est constituée et continue de se constituer simultanément cette vie transcendantale elle-même comme mondane, à savoir, sous la forme de ma conscience humaine*¹⁹...

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ce « redoublement » de la problématique de la constitution, mais nous nous contenterons ici de noter que, en parcourant l'œuvre de Husserl sous cet angle, l'on ne peut qu'être frappé par le caractère laconique et la pauvreté *descriptive* des textes où il appréhende thématiquement cette « affaire très obscure »²⁰ – se contentant le plus souvent, pour ne pas dire toujours, d'en reconnaître *a priori* la validité de principe, sans pouvoir la doter de quelque contenu phénoménologique que ce soit. « Je suis, comme homme, une subjectivité transcendantale mondane », tel semble alors être l'unique texte d'une anthropologie phénoménologique refusant tout emprunt à la sphère de la connaissance objective ou naturelle, comme le « je pense » constituait aux yeux de Kant l'unique texte d'une psychologie rationnelle que tout « ajout » ferait basculer dans la psychologie empirique²¹. En témoignent du reste ces passages bien connus où, abordant le thème du « parallélisme », Husserl évoque le passage du transcendantal à l'anthropologique comme relevant « d'un seul pas de la volonté »²², d'« un simple changement d'attitude »²³ qui, s'il affecte dès lors toute description phénoménologique d'un coefficient anthropologique, ne paraît pas *en lui-même descriptible phénoménologiquement*. Et de fait, chaque fois qu'il aborde plus spécifiquement ce thème d'une auto-constitution de la subjectivité transcendantale en subjectivité humaine, Husserl le rabat systématiquement sur la thèse de la transcendance de l'homme : qu'elle soit en effet saisie sur le mode neutre de « l'objectivation » ou de la « réalisation » (*Realisierung*)²⁴ de la conscience transcendantale,

¹⁸ E. Husserl, *Philosophie première II. Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. Arion L. Kelkel, Paris, PUF, « Epiméthée », p. 107.

¹⁹ E. Husserl, Hua XV, p. 548, cité par H. Blumenberg dans *La description de l'homme*, op. cit., p. 433.

²⁰ E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, « Epiméthée », 1957, § 96, p. 320.

²¹ I. Kant, *Critique de la raison pure*, AK B 401.

²² E. Husserl, « Philosophie et anthropologie », dans *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 39.

²³ E. Husserl, article « Phénoménologie » rédigé pour l'*Encyclopaedia Britannica*, dans *Psychologie phénoménologique*, op. cit., p. 238 ; cf. aussi les *Conférences d'Amsterdam*, op. cit., p. 281.

²⁴ Cf. par exemple E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 231..

sur le mode déterminé de son incarnation²⁵ ou encore de sa « personification » sociale²⁶, elle se trouve toujours reconduite, en dernière instance, au principe fondamental de la « constitution » selon lequel « toutes les unités réelles » étant des « unités de sens »²⁷, « il n'y a pas d'endroit concevable où la vie de la conscience serait brisée ou devrait être brisée et où nous parviendrions à une transcendance qui pourrait avoir un autre sens que celui d'une unité intentionnelle apparaissant dans la subjectivité même de la conscience »²⁸. Si bien que le lecteur finit par se demander pourquoi, lors même qu'il le décrit si peu et dans des termes qui en gommant à ce point la spécificité, Husserl accorde néanmoins à ce redoublement un statut architectonique si central.

Or à cette question, l'on peut semble-t-il répondre clairement, et d'une manière qui explique ce que nous diagnostiquions à l'instant dans les termes d'une pauvreté descriptive de l'« anthropologie » husserlienne : non pas pour ce qu'il pourrait nous apprendre sur l'homme justement, mais en raison de sa fonction dans l'économie de l'idéalisme transcendantal. Un passage d'*Ideen II* le formule déjà explicitement : si la phénoménologie se trouve contrainte de reconnaître que « toute expérience [mondaine] présuppose l'apparaître concomitant de l'homme qui [en] fait l'expérience », c'est parce que « l'ego empirique fonctionne, sous forme d'ego homme, en tant que pivot réel phénoménal pour la constitution »²⁹. Et si la phénoménologie, dans son geste de reconduction de l'être au sens, a besoin de l'homme comme d'un tel « pivot réel », c'est précisément pour rendre raison, fût-ce comme d'une illusion à déconstruire, de cette expérience de l'excès de l'être sur le sens qui seul justifie le projet de reconduction de l'un à l'autre et qui, sous le titre d'« attitude naturelle », en vient chez Husserl à définir l'homme comme tel. D'où une double difficulté : celle, d'une part, de concilier ces deux définitions de l'homme qui paraissent n'avoir rien à voir l'une avec l'autre – l'homme comme « phénomène noématique » et l'homme comme « attitude naturelle » ; et celle, d'autre part, qui grève le concept d'attitude naturelle lui-même dès lors qu'il se trouve justement chargé d'assurer *a priori* cette conciliation.

²⁵ Cf. par exemple E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (noté *Ideen I*), trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 179, et E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 230-231.

²⁶ Cf. E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, « Epiméthée », 1982 (noté *Ideen II*), troisième section.

²⁷ E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 183.

²⁸ E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., § 94, p. 316.

²⁹ E. Husserl, *Ideen II*, op. cit., p. 163.

Alors en effet que le propre de cette attitude est de n'être ni connue ni même vécue par l'homme et de ne pouvoir apparaître, comme le notera Ricœur dans sa traduction d'*Ideen I* en se réclamant du fameux article de Fink des *Kantstudien*, « en dehors de la réduction qui [la] révèle au moment où elle [la] suspend »³⁰, elle finit par désigner non seulement la structure du vécu humain en tant qu'humain, mais plus encore, l'essence de ce vécu tel qu'en lui, l'homme se rapporterait déjà « naturellement » à lui-même comme à cet étant déterminé dont la phénoménologie, en guise d'anthropologie, pourra en retour se contenter d'explicitier le sens en le saisissant comme une « transcendance ». Mais c'est dire que lorsque Husserl conclut sa conférence « Phénoménologie et anthropologie » en rappelant que l'idéalisme transcendantal « sauvegarde le réalisme naturel »³¹, lorsqu'il identifie par ailleurs ce « réalisme naturel » avec l'essence du vécu humain non phénoménologiquement clarifié et, finalement, avec la conscience que l'homme aurait de lui-même comme homme – lorsqu'il affirme que « tout homme [...] se trouve donné à lui-même comme homme avec son moi humain et sa vie [...] humaine », « fait l'expérience naturelle de soi-même dans la réflexion naturelle »³², et de telle sorte que « chaque expérience du monde, chaque avoir conscience du monde entre en scène en étant objet d'aperception en tant que vécu psychique de l'homme »³³ – il décrit bien moins le vécu proprement humain qu'il n'énonce les conditions auxquelles l'homme se résorbe *a priori* dans sa transcendance et l'anthropologie dans la phénoménologie transcendantale.

Ce qui nous permet de revenir un instant à notre point de départ : certes, le tort de Nagel est sans doute, sous la condition du paralogisme anthropologique, de comprendre la phénoménologie comme la description immédiate de l'expérience inobjectivable de ce que cela fait d'être un homme, lors même que, faisant fond sur la thèse de la transcendance de l'homme, elle ne peut s'en saisir qu'à titre de corrélat d'une conscience non-humaine. Mais précisément, le fondement d'une telle posture, et qui la situe au plus loin d'une authentique phénoménologie de l'homme, n'est autre que la thèse selon laquelle l'homme se saisirait naturellement et de manière « immanente » comme un étant « transcendant » appartenant au règne de l'étant en général, et comprendrait naturellement sa propre expérience comme

³⁰ E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 87.

³¹ E. Husserl, « Phénoménologie », dans *Notes sur Heidegger*, op. cit., p. 92.

³² E. Husserl, *Philosophie première II*, op. cit., p. 110-111.

³³ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, op. cit., p. 359.

l'expérience propre à l'étant qu'il est – compréhension « naturelle » dont la phénoménologie pourrait dès lors se contenter, pour des raisons en quelque sorte stratégiques, de « réfléchir » transcendalement afin d'en constituer le « sens ». Ou pour le dire autrement, *la phénoménologie ne parviendrait à se prémunir du paralogisme anthropologique qu'en l'attribuant à l'homme lui-même*, en supposant qu'il se vit intrinsèquement, et d'une manière clairement identifiable, comme un « étant humain » conscient du caractère intrinsèquement « anthropologique » de ses vécus.

Montrer le caractère illusoirement rétrospectif d'un tel présupposé – d'un point de vue ontologique certes mais aussi, relativement à la question qui nous occupe, proprement anthropologique³⁴ – exigerait alors de reconnaître :

1/ D'une part, que l'hypothèse d'une « immanence de l'homme » – destinée à retrouver l'humanité du vécu et non plus à inscrire le vécu dans l'homme comme dans cet étant transcendant chargé de lui conférer après coup une teneur anthropologique – suppose que nous cessions de traiter phénoménologiquement l'homme comme un *étant* et que nous lui conférions une autonomie phénoménologique telle qu'il soit lui-même saisi comme *un certain mode d'apparaître*. La référence à Henry est patente dans une telle formule, et ceci en dépit de son déni, caractéristique de tout un pan de la phénoménologie française contemporaine, du *problème* anthropologique : si l'objet de la phénoménologie, au sens proprement philosophique et non pas « naïf et pré-critique » n'est, écrit Henry dans *Phénoménologie matérielle* et partout ailleurs, « jamais constitué par des phénomènes au sens ordinaire du mot », mais par leur phénoménalité pure – non pas seulement par l'objet dans le « comment » de sa donation mais par « ce comment comme tel »³⁵ –, alors une phénoménologie elle-même « pure » de l'homme ne saurait être une description phénoménologique de l'étant humain ni, ce qui revient au même, une analyse eidétique de la manière dont il apparaît comme étant, mais une saisie de l'homme comme mode d'apparaître ou une analytique du « comment » de l'humanité dans sa phénoménalité propre.

2/ Mais la difficulté est que, corrélativement, pousser à son terme la déconstruction de la thèse de la transcendance de l'homme sup-

³⁴ Sur les enjeux *ontologiques* d'une critique du concept d' « attitude naturelle » chez Husserl et dans l'ensemble de la tradition phénoménologique, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre *Quotidienneté et ontologie. Recherches sur la différence phénoménologique*, Louvain/Paris, Peeters, « Bibliothèque Philosophique de Louvain », n° 80, 2011.

³⁵ M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », dans *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1990, p. 23-24.

pose de reconnaître que *rien dans ce mode d'apparaître ne comporte de référence intrinsèque à ce que nous désignons phénoménologiquement comme l'étant humain*. À la question de ce que cela fait d'être un homme, il s'agirait dès lors de répondre deux choses : d'une part, que *cela ne fait rien de déterminé* dès lors que toute référence à l'étant « homme » s'en trouve exclue ; mais d'autre part, et contrairement à ce que suppose Blumenberg, que *ce rien n'est pas pour autant un néant phénoménal* qui nous contraindrait, pour aborder l'homme, à sortir de la phénoménologie, mais révèle en creux *la structure proprement humaine de l'apparaître en général* conformément à laquelle rien de ce qui apparaît à l'homme ne se trouve marqué par le moindre indice de relativité ontico-anthropologique. Si, comme le suggère déjà Husserl dans sa fameuse lettre à Lévy-Bruhl, l'humanité vit dans « un monde qui n'est pas pour elle "représentation du monde" mais qui *pour elle* est le monde effectivement existant »³⁶, alors l'homme ne serait formellement et matériellement dans la conscience que pour autant qu'il n'y serait pas, et c'est sur le fond de *cet insu fondamental* – de *cette ignorance constitutive de l'homme du fait même qu'il en est un* – que se phénoménaliserait, dans son autonomie phénoménale, ce qu'il faudrait nommer la « phénoménalité humaine ».

2. Phénoménologie de l'homme et « sciences humaines »

Comme nous l'annoncions, un tel projet de « phénoménologie de l'homme », comme « science » du non-savoir que l'homme a de lui-même en vertu de la phénoménalité qui le porte, rend possible et à vrai dire exige une répétition de la question traditionnelle du rapport de la phénoménologie et des sciences humaines – et d'abord au prisme de son « archéologie » foucauldienne. On a longtemps vu en effet dans *Les mots et les choses* une anti-Krisis, substituant au projet husserlien de « questionnement en retour » des objectivités scientifiques – facilement dénoncé comme une rêverie épistémologiquement « continuiste », rationaliste et téléologique – une analyse discontinue de strates épistémiques hétérogènes³⁷. Pour convaincant qu'il semble, un tel diagnostic pourrait pourtant s'avérer tout à fait insuffisant, et d'abord pour cette raison évidemment centrale que *ce n'est pas du tout ainsi que Foucault comprend la phénoménologie dans son livre de 1966* :

³⁶ E. Husserl, *Lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935*, trad. Ph. Soulez dans *Gradhiva*, n° 4, été 1998, p. 67.

³⁷ Cf. G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 46.

La phénoménologie est [...] beaucoup moins la ressaisie d'une vieille destination rationnelle de l'Occident que le constat, fort sensible et ajusté, de la grande rupture qui s'était produite dans l'épistémè moderne au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Si elle a partie liée [...] c'est avec l'interrogation sur le mode d'être de l'homme et sur son rapport à l'impensé³⁸.

Or cette « grande rupture », qui selon Foucault allait conduire du grand projet moderne d'édification d'une « science de l'homme » à la genèse des « sciences humaines », ne peut être correctement comprise que si nous évitons de commettre à son sujet deux contresens. Le premier consisterait à l'adoucir et à comprendre « science de l'homme » et « sciences humaines » sous la rubrique générale d'un seul et unique discours « objectivant » sur l'être humain qui se serait progressivement perfectionné et serait tout simplement né – conformément à un présupposé qui fut en effet trop longtemps celui de la phénoménologie – « au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives »³⁹. Bien au contraire, explique Foucault dans des textes célèbres, les sciences humaines n'ont pu se constituer qu'en rompant avec la thèse d'un homme-objet lui-même « objectivement » connaissable, et en l'instituant comme « un doublet empirico-transcendantal » en lequel il s'agira de prendre « connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »⁴⁰ – dans un mouvement de « redoublement » caractéristique qui, pour les sciences humaines, vaut « *a fortiori* pour elle-même »⁴¹. Mais précisément, le second contresens serait ici de penser qu'un tel redoublement suffirait *en lui-même* à marquer leur spécificité. Comme s'en convaincra tout lecteur, par exemple, de l'introduction du *Traité de la nature humaine* – où Hume subordonne justement toutes les sciences « à la science de l'homme pour autant qu'elles tombent sous la connaissance humaine et que nous en jugeons avec nos pouvoirs et nos facultés »⁴² – le « redoublement » n'habite pas moins la première strate épistémologique que la seconde. Si l'introduction du « doublet empirico-transcendantal » est donc bien l'agent d'une rupture, celle-ci ne tient pas à l'émergence « formelle » de ce motif mais à son *changement de nature* : aux sciences de l'homme comprises comme *savoir du savoir* et de l'être humain comme *sujet essentiellement connaissant*, se substituent les sciences humaines comme *savoirs du non-savoir* et de l'homme

³⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Tel », 1966, p. 336.

³⁹ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 329-330.

⁴¹ *Ibid.*, p. 365.

⁴² D. Hume, *Traité de la nature humaine*, t. 1, trad. A. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 58.

comme sujet fondamentalement *ignorant* – « lieu de [...] cette *méconnaissance* qui expose toujours sa pensée à être débordée par son être propre »⁴³. D'où la manière dont Foucault décrit, dans ce nouveau contexte épistémique, l'articulation de la philosophie et les sciences humaines, comme deux manières opposées de prendre en charge non plus ce que l'homme *sait* – fût-ce sous la forme d'un « pré-savoir » qu'il serait possible d'intégrer réflexivement ou dialectiquement au savoir en général (ce pourquoi Hegel lui-même achèverait le projet classique plutôt qu'il ne le subvertirait) – mais ce que, *en droit*, il *ignore et ne peut qu'ignorer*. D'un côté, et c'est le propre de la philosophie comme « analytique de la finitude », en inscrivant cet *insu* au cœur même de la subjectivité ; de l'autre, et tel sera le geste propre des sciences humaines, *en l'objectivant* pour en faire l'objet d'une connaissance positive : « ce que l'analytique requiert dans l'intériorité [...], les sciences humaines le développent dans l'extériorité de la connaissance »⁴⁴. D'où également le reproche que Foucault, soucieux de se ménager un accès hors de ce « sommeil anthropologique » consistant à placer plus ou moins consciemment l'être humain au centre des pratiques discursives, formule finalement à l'encontre de l'une et de l'autre : de n'avoir pu se saisir de l'insu que comme « la forme complémentaire et le nom inversé [...] de ce dont il était l'Autre » et d'avoir ainsi manqué à le saisir « pour lui-même sur un mode autonome »⁴⁵.

Or si, comme le souligne Foucault, la phénoménologie se présente comme le « constat fort sensible et ajusté » de cette grande rupture et si, comme telle, sa vocation était d'incarner cette science descriptive de l'insu constitutif de l'homme que les sciences humaines, pour leur part, se proposaient d'objectiver dans l'extériorité d'une connaissance positive, force est de constater qu'elle ne s'expose à un tel reproche – ne pas avoir pu saisir cet insu *pour lui-même* – que pour n'avoir pas su clarifier sa position du problème anthropologique. En témoigne d'abord la manière dont elle a justement compris son rapport aux sciences humaines, et l'objection qu'elle leur a toujours plus ou moins adressée – objection classique en phénoménologie mais diffuse dans toute sociologie phénoménologique, compréhensive, qualitative, comme dans l'ethnométhodologie ou dans certaines branches de l'interactionnisme – d'avoir manqué, en raison de leur posture objectiviste, *la connaissance que l'homme possédait déjà, quoique non théma-*

⁴³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 333-334 ; nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 337-338.

tiquement, des phénomènes qu'elles se proposaient de prendre objectivement pour thème. Car si le propre des sciences humaines ne consiste justement pas à prendre l'homme pour objet mais à objectiver son insu – à s'ériger ainsi en « sujet supposé savoir » qui institue l'homme, dans l'objectivation de sa méconnaissance, comme le non-sachant du savoir dont elles sont titulaires – leur tort n'est pas d'avoir nié le savoir dont la subjectivité humaine se trouvait porteuse, mais d'avoir recouvert le type de non-savoir qui en était constitutif. Non pas d'avoir méconnu, par conséquent, l'étendu de ce que l'homme savait sur lui-même avant qu'elles le lui révèlent, mais sa manière spécifiquement humaine de l'ignorer, ou encore le « comment », la phénoménalité même de ce non-savoir. Mais c'est dire que l'appartenance de la phénoménologie au lieu du sommeil anthropologique tient finalement à l'insuffisante radicalité avec laquelle elle s'est historiquement saisie de cet insu dans son lien intrinsèque avec la question de l'homme. Lorsque Husserl écrit que « l'homme vit [de telle sorte que], nécessairement, son être transcendantal [...] lui demeure voilé dans [sa] vie naturelle en tant qu'homme, ou bien, ce qui revient au même, [que sa] subjectivité transcendantale vit voilée dans son humanité »⁴⁶, il ne s'expose au reproche de Foucault que parce qu'il ne prend pas suffisamment au sérieux cette identité de l'humanité et du non-savoir dans ce qu'elle peut avoir de subversif à l'égard de la figure même de l'homme comme « doublet empirico-transcendantal ». Car si l'homme en tant qu'homme, non pas ignore le transcendantal mais est le transcendantal en tant qu'ignoré, cette ignorance du transcendantal est tout autant et d'abord une ignorance de lui-même comme homme – cette ignorance anthropologique première en laquelle consiste peut-être l'humanité et que la phénoménologie recouvre dès lors qu'elle en fait, conformément à la thèse de la transcendance de l'homme, l'insu transcendantal d'un étant empirique se connaissant lui-même empiriquement comme humain. Et en ce sens, si une sortie phénoménologique du « sommeil anthropologique » est possible, ce n'est qu'à la condition que la phénoménologie suspende sa propre croyance au sommeil anthropologique de l'homme comme tel, à l'idée selon laquelle l'homme posséderait toujours une conscience anthropologique de soi et à la condition, dès lors, qu'elle n'entende plus l'insu anthropologique comme ce qu'elle seule pourrait transcendantalement dévoiler, mais comme la manière même dont l'homme vit son humanité en l'ignorant, et pour autant qu'il l'ignore.

⁴⁶ E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, op. cit., p. 321.

Qu'une telle ignorance apparaisse dès lors, au regard philosophique comme aux savoirs positifs, comme une illusion, n'enlève rien à sa pertinence anthropologique – pour autant que l'homme n'est justement ce qu'il est qu'en étant en quelque sorte transi. Illusoire, cette ignorance l'est donc sur un mode proprement transcendantal, habitant l'humanité comme cette « *metaphysica naturalis* » qu'une phénoménologie de l'homme en rupture avec la thèse de sa « transcendance » découvre comme son thème propre. Et à vrai dire, l'histoire de la phénoménologie comprend un certain nombre d'occurrences de cet usage « anthropologique » du concept kantien qui valent à nos yeux comme autant d'indices de sa pertinence. Il faudrait notamment s'arrêter longuement sur la manière dont Heidegger, confronté à la toute fin du *Kantbuch* à la dialectique transcendantale – et contraint d'envisager pour lui-même le thème de cette non-vérité proprement ontologique dont il s'était d'abord saisi, dans *Sein und Zeit*, au fil du concept de « quotidienneté » – en vient à écrire à Elisabeth Blochmann que « ce que cherche Kant [...] dans sa Dialectique transcendantale sous la forme tout à fait baroque d'une "logique de l'apparence", c'est la métaphysique de la vision du monde naturelle (*metaphysica naturalis*) »⁴⁷. Mais précisément, qu'est-ce qu'une « métaphysique de la vision du monde naturelle » si ce n'est une phénoménologie de l'illusion dans et par laquelle, en dépit de toute connaissance positive qu'il peut avoir de lui-même, l'homme n'est homme qu'en ignorant qu'il en est un, et l'expérience n'étant dès lors proprement humaine que du fait même d'être dénuée de tout coefficient anthropologique ? Comme l'écrit très justement Étienne Bimbenet dans *L'animal que je ne suis plus*, le fait que nous nous *connaissions* « comme une espèce biologique particulière, ou comme une humanité historiquement et culturellement située » n'empêche nullement que nous continuions « à *vivre* le monde non pas comme "un" monde subjectif-relatif, mais comme "le" monde »⁴⁸. Qu'une telle prétention à l'absolu, corrélative d'un effacement de toute relativité de notre expérience aux étants déterminés que nous sommes, puisse apparaître, pour la connaissance objective qu'elle fonde par ailleurs, proprement illusoire, reste que « vivre une vie d'homme, c'est accomplir à chaque seconde cette illusion »⁴⁹, et qu'une phé-

⁴⁷ M. Heidegger, *Correspondance avec Jaspers suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996, lettre du 8 août 1928, p. 231-232. Cf. sur ce point notre *Quotidienneté et ontologie*, *op. cit.*, § 30. « Non-vérité et dialectique transcendantale ».

⁴⁸ É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, « Folio essai », 2011, p. 92. Cf. aussi p. 106.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 120.

noménologie de l'homme ne saurait donc être autre chose qu'une description de cette « métaphysique naturelle »⁵⁰.

3. Phénoménologie de l'homme, intersubjectivité et anamorphose animiste

D'un tel projet, nous ne tirerons pour finir qu'une brève conséquence destinée à indiquer, en marge des considérations précédentes, les échos qu'elle est susceptible de rencontrer, non plus dans l'archéologie foucauldienne des sciences humaines mais dans certains renouvellement récents de l'anthropologie. Et pour ce faire, c'est de la critique formulée par Blumenberg à l'encontre du traitement phénoménologique de l'intersubjectivité que nous voudrions un instant repartir : de même que la phénoménologie, on l'a vu, s'avèrerait incapable de combler l'écart entre l'*eidos* « *ego* » et l'*eidos* « *homo* » qu'elle creuse dans le geste même par lequel elle s'institue, de même la théorie de l'intersubjectivité transcendantale ne pourrait rendre compte du fait que les *ego* ne se reconnaissent les uns les autres que pour autant qu'ils s'incarnent dans des corps factuellement déterminés comme ceux des membres de l'espèce *homo sapiens*. Revenant ainsi sur l'aperception analogisante husserlienne, Blumenberg note :

Comme j'expérimente ma chair comme base de ma subjectivité, j'établis le même lien lors de la perception d'un corps qui a la même apparence que le mien et agit comme le mien. Mais il est tout à fait indifférent dans ce mécanisme que ma chair ait la spécificité d'un corps humain : si j'avais le corps d'un crocodile, je n'imputerais qu'à des crocodiles dans mon champ de perception qu'ils seraient des je. Là est la raison pour laquelle tout constat réjouit que Husserl aurait tout de même produit un morceau d'anthropologie philosophique dans la théorie de la perception étrangère reste nécessairement faux⁵¹.

Mais la question est de savoir si, en nommant « humanité » l'intersubjectivité propre à des « sujets » se reconnaissant les uns les autres comme membres d'une même communauté *sans avoir besoin de la spécifier comme « humaine » par le biais de tel ou tel trait « naturel » relatif à telle ou telle constitution organique contingente*, Husserl ne serait pas finalement plus proche de ce que nous devons attendre d'une phénoménologie de la communauté humaine que tout ce qu'une histoire naturelle évolutionniste pourra nous en dévoiler. Car la critique de

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 398.

⁵¹ H. Blumenberg, *La description de l'homme*, *op. cit.*, p. 83.

Blumenberg repose elle aussi, semble-t-il, sur un paralogisme : sans doute, si j'étais un crocodile, n'imputerai-je un « je » qu'à des crocodiles ; mais ce que je percevrais alors, ce ne serait nullement des « crocodiles » – sous-entendu : des corps et des comportements de crocodiles par opposition à des corps ou à des comportements de membres d'autres espèces – mais seulement des *alter ego*, de la même manière que, quand je perçois autrui, je perçois un autre moi-même sans qu'aucune conscience de son appartenance à l'espèce « homo sapiens » ne médiatise cette reconnaissance – et à vrai dire, conformément à l'enseignement constant de Levinas, à condition qu'elle ne le fasse pas. L'idée selon laquelle des crocodiles se percevraient « comme des crocodiles » pourrait donc bien reposer sur une confusion architectonique telle que, *a contrario*, notre thèse directrice y gagne en légitimité : si l'apparaître n'est humain que de se structurer dans l'insu de sa relativité première à un étant déterminé comme « homme », alors il ne l'est également que de *tenir l'homme dans l'insu de sa différence d'avec les autres étants*, ou dans ce que nous nommerons ici une *indifférence anthropologique*. Et de fait, elle s'annonçait dès nos premiers pas : en admettant avec Nagel que, sur le fondement de données « objectives », nous puissions concevoir que cela fasse quelque chose de différent de percevoir comme des humains et comme des chauves-souris, comment négliger la possibilité pourtant si intuitive que cela fasse la même chose pour un homme de percevoir comme un homme que pour une chauve-souris de percevoir comme une chauve-souris ? Et de la même manière, si les crocodiles ne se perçoivent pas plus *comme des crocodiles* que nous ne nous percevons naturellement *comme des humains*, qu'est-ce qui nous empêche de considérer qu'ils se perçoivent eux-mêmes comme nous nous percevons les uns les autres, et qu'en ce sens, ils ne sont pas moins « humains » que nous le sommes ?

Les lecteurs de *Par-delà nature et culture*⁵² n'auront pas manqué de reconnaître ici la description du système animiste qui sert à P. Descola de levier à sa déconstruction de certains aspects de l'anthropologie traditionnelle. La « croyance » fondatrice de l'animisme ne serait en effet nullement que tout aurait une « âme », mais que toute reconnaissance réciproque entre les membres d'une espèce donnée définit une humanité, et de telle sorte qu'en dépit des différences « objectivement » constatables entre les espèces vivantes, il n'y a, de l'intérieur de chacune d'elle, qu'une seule forme d'apparaître : l'apparaître « humain ». En ce sens, si j'étais un « crocodile », je n'attri-

⁵² P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 183.

buerais pas uniquement un « je » à des crocodiles, mais je percevrais les autres crocodiles comme humains – ou plutôt, je percevrais tout simplement des humains. Et la première conséquence à en tirer ne concerne pas tant la manière dont les « humains » se représentent les « animaux » que la manière dont ils se représentent les uns les autres – ou plus précisément, la manière dont ils ne se représentent *pas* eux-mêmes comme humains.

Sans doute semblons-nous ici confrontés à cette circularité propre à tout anthropomorphisme : l'homme présupposerait le primat et la spécificité de l'être humain – en l'occurrence de la forme humaine – dans le mouvement même par lequel il les nierait en attribuant une humanité aux non-humains. Mais c'est mal comprendre le point de vue animiste que d'y déceler un tel cercle : l'humanité n'est pas l'apparence qui nous caractériserait en propre et que nous projeterions, dans une version exotique de l'anthropomorphisme, sur les autres espèces. Si, comme l'écrit Descola, « l'humain dépasse toutes les représentations physiques de l'homme », si « la plénitude de l'humanité [...] se déploie en fait dans toutes sortes d'unités de vie distinctes de l'homme comme espèce »⁵³, c'est pour autant que la « forme humaine » ne désigne plus cette configuration visible de l'être humain qui nous permet de l'identifier comme tel mais, en un sens strictement phénoménologique, *le mode d'apparaître caractéristique de toute « co-apparition »* ou, comme dit Viveiros de Castro, la « forme aperceptive universelle »⁵⁴ qui, à ce titre, ne nous appartient pas plus ni autrement qu'aux autres espèces. Il ne faut donc même pas dire, par exemple, que les crocodiles ou les jaguars se perçoivent les uns les autres *comme* des êtres humains, mais bien *qu'il y a humanité chaque fois qu'il y a co-perception*, quels que soient par ailleurs les étants qui y sont impliqués, qu'il s'agisse de nous, des crocodiles ou des jaguars. Aussi, si « humains et [...] non humains sont tous dotés d'une essence humaine »⁵⁵, une telle « essence » ne désigne nullement *un être* de l'homme que l'animisme voudrait, à tort ou à raison, attribuer aux membres des autres espèces : « humain » est « un terme de relation et non pas une substance »⁵⁶, et « humanité » ne désigne pas une collection d'étants *mais bien une condition phénoménale*.

⁵³ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁴ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, trad. O. Bonilla, Paris, PUF, « Métaphysiques », p. 23-24.

⁵⁵ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 196.

⁵⁶ *Ibid.*, en note.

*Le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est [...] pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition*⁵⁷.

*Le passage [de l'animal à l'homme] n'est pas un processus de différenciation de l'humain à partir de l'animal, comme dans la vulgate évolutionniste occidentale. La condition commune aux hommes et aux animaux n'est pas l'animalité, mais l'humanité*⁵⁸.

Anthropomorphique, un tel animisme continue donc bien de l'être, non certes parce qu'il projetterait la « forme » de l'homme sur tout ce qui est, mais en ceci qu'il élève à l'absolu le « comment » de la phénoménalité propre à ce qu'il vit dans le partage de l'apparaître, et ceci hors de toute référence à *ce qui* apparaît et aux étants *auxquels* ce qui apparaît apparaît. En ce sens, la possibilité plus haut circonscrite de définir l'humanité comme un mode d'apparaître d'où se trouve gommée toute référence à l'étant « homme » rencontre dans la *projection animiste une attestation et comme une première légitimité anthropologique*. Mais c'est dire, une fois de plus, qu'une sortie de l'anthropologisme, comme rétro-référence *a priori* de l'apparaître à l'homme, ne requiert nulle mise entre parenthèses de l'humain, mais un accompagnement permanent du mouvement de la phénoménalité qui l'institue dans l'ignorance de lui-même comme pôle de la phénoménalité. Et si l'animisme enseigne quelque chose à la phénoménologie, c'est justement que son tort n'est pas d'avoir été anthropocentrique – d'avoir absolutisé l'expérience humaine avant de la redoubler pour la fonder sur un plan transcendantal – mais de l'avoir au contraire relativisé pour ne l'absolutiser *que* sur un plan transcendantal *non humain*. Prendre au sérieux la dimension eidétique de l'anthropomorphisme, c'est au contraire le pousser jusqu'au point où, tout étant se trouvant *a priori* subordonné à l'apparaître humain ou à l'humanité comme mode d'apparaître, plus rien ne peut à proprement parler être dit « humanisé » – jusqu'au point où l'humanisation du monde n'ayant par principe pas de contraire, plus rien ne peut être dit « relatif à » l'humanité, et pas plus l'homme qu'autre chose. Alors l'anthropocentrisme et l'anthropomorphisme se retournent et, dans cette universalisation de l'humain et ce « cosmos saturé d'humanité »⁵⁹, se manifeste l'homme tel qu'il est dans le mouvement par lequel il s'ignore.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁸ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

On connaît le texte fameux de Ponge dans *Proêmes* :

En gros, voici : si j'ai un dessein second, caché, ce n'est évidemment pas de décrire la coccinelle ou le poireau ou l'édredon. Mais c'est surtout de ne pas décrire l'homme.

Parce que :

1°) L'on nous en rebat un peu trop les oreilles.

2°) etc. (la même chose à l'infini)⁶⁰.

Ce qui nous frappe d'abord dans ce passage, c'est que nous nous attendons à y lire le contraire de ce qu'il dit – la confirmation rassurante du fait que derrière la coccinelle, le poireau ou l'édredon, c'est bien l'homme que le poète se proposait de décrire. Alors en effet, le geste poétique de Ponge répondrait à cette série d'évidences qui sont encore les nôtres : si toute vérité, toute description, tout apparaissant, se trouve marqué d'un indice ou d'un coefficient anthropologique, la meilleure manière de décrire l'homme serait justement de ne pas le décrire lui-même, mais de décrire tout simplement notre expérience par principe humaine du monde et de la laisser nous révéler ce que nous sommes bien mieux que toute vision directe. Mais Ponge dit justement le contraire : le but n'est pas de le saisir *de biais*, mais surtout de ne *pas* décrire l'homme. Ce qui ne signifie évidemment pas, ce qui nous ramènerait à notre point de départ, qu'il s'agirait simplement de décrire autre chose – mais bien de décrire les autres choses autrement qu'au prisme de cette expérience humaine dont le sommeil anthropologique consiste justement à nous rebatte les oreilles à l'infini, autrement que comme des choses-pour-l'homme, des coccinelles-pour-l'homme, des poireaux-pour-l'homme ou des édredons-pour-l'homme. Or ce réveil du sommeil anthropologique, s'il prend bien le visage d'un monde sans l'homme, s'il accompagne ainsi la mort de l'homme comme doublet empirico-transcendental, pourrait aussi sonner l'heure de sa résurrection – non pas sous *un autre visage* que celui qui ici s'efface, mais comme *celui dont le visage est de n'avoir pas de visage* ou, ce qui est la même chose, comme celui dont l'essence est de méconnaître qu'il en a un. Alors et alors seulement se révèle l'intention anthropologique ou, si l'on veut, la visée humaniste de Ponge : son but n'est évidemment pas – dessein premier et apparent – de décrire la coccinelle ou le poireau ou l'édredon, mais c'est surtout – dessein second et caché – de ne pas décrire l'homme, et ceci – dessein troisième et ultime préparé par les deux premiers qui, à cet égard, jouent bien le rôle d'une dialectique transcendantale – *afin de*

⁶⁰ F. Ponge, *Œuvres complètes, Tome I*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1999, p. 221.

révéler à l'homme ce qu'il est en le rendant à la « religiosité » de « son propre pouvoir »⁶¹ : non pas un étant ou le foyer de l'expérience de l'étant mais ce *rien* anthropologique, ce *pouvoir*, en effet, de s'ignorer comme homme et de n'être homme que sous la condition de cet insu fondamental.

⁶¹ *Ibid.*, p. 223.