



Alter

Revue de phénoménologie

23 | 2015

Anthropologies philosophiques

La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique

Étienne Bimbenet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/388>

DOI : 10.4000/alter.388

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 206-225

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Étienne Bimbenet, « La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/388> ; DOI : 10.4000/alter.388

LA FORMULE TRANSCENDANTALE. SUR L'APPORT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE À L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE¹

Étienne Bimbenet

L'anthropologie philosophique allemande fait depuis quelques années en France l'objet d'un commentaire fourni². On découvre ou redécouvre un ensemble de penseurs qui, de Scheler à Gehlen, de Plessner à Portmann, tentèrent héroïquement de concevoir, à l'aune d'un fait évolutif récemment établi, la « position singulière » (*Sonderstellung*)³ de l'homme dans la nature. Or le phénomène se trouve en grande partie infléchi par la réception française au même moment de l'oeuvre de Hans Blumenberg, et plus exactement par la question que celui-ci posait dans la *Description de l'homme*, des rapports entre cette anthropologie et la phénoménologie. C'est en effet « le » point, à tous égards litigieux, avec lequel se débat Blumenberg au long de ces quelques 900 pages de notes parues à titre posthume en 2006, et publiées

¹ Cet article reprend et développe certaines thèses présentes dans mon ouvrage *L'Invention du réalisme*, Paris, Le Cerf, 2015.

² Cf. G. Raulet, « L'anthropologie philosophique et la psychanalyse », in *La Philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, chapitre 4, p. 85-114 ; Hans Blumenberg, *Anthropologie philosophique*, D. Trierweiler (dir.), Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2010 ; « L'anthropologie allemande entre philosophie et science. Des Lumières aux années 30 », *Revue germanique internationale*, n° 10, O. Agard et C. Trautmann-Waller (dir.), en ligne, 2009 ; É. Balibar Étienne, G. Gebauer, R. Nigro et D. Sardinha, « L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat », *Rue Descartes*, n° 75, en ligne, 2012/3, p. 81-101 ; C. Sommer, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », in *Philosophie*, n° 116, Paris, Minuit, 2013/1, p. 48-77 ; « Définir l'homme », dossier spécial du *Débat*, n° 180, Paris, Gallimard, mai-août 2014.

³ M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951, p. 23.

en France en 2011⁴. Et c'est du coup, bien souvent, le point de départ des discussions relatives en France à cette anthropologie⁵ : force est de constater que l'idéalisme transcendantal husserlien, comme l'analytique heideggérienne du *Dasein*, se refusèrent à toute anthropologisation de leur discours ; il y allait de part et d'autre de la pureté du motif transcendantal. La conscience comme le *Dasein* étant « de droit », emportaient la philosophie au-delà du « fait » de notre humanité, en un lieu où les lois de la pensée valaient pour toute conscience possible, et où les structures de l'existence regardaient vers le sens de l'Être, plutôt que vers la considération empirique de notre humanité. Nulle accointance possible, donc, entre la phénoménologie historique et l'anthropologie : « La phénoménologie originaire, mûrie en phénoménologie transcendantale, refuse à la science de l'homme, quelle qu'elle soit, toute participation à la fondation de la philosophie et combat à titre d'anthropologisme ou de psychologisme toutes les tentatives qui s'y emploient »⁶.

Le paradoxe, c'est qu'au moment même où l'impératif de fonder une science rigoureuse, ou encore de réveiller la question du sens de l'Être, « déshumanisaient » la phénoménologie⁷, celle-ci fournissait pourtant un ensemble de concepts qui s'enrôlaient spontanément dans un discours de type anthropologique. La rigoureuse eidétique de la perception, de l'intersubjectivité ou du Monde de la vie, chez Husserl, comme la foisonnante herméneutique de la facticité, chez Heidegger, s'offraient comme une ressource descriptive précieuse à tous ceux qui, philosophes, psychologues ou sociologues, faisaient leur métier d'une réflexion sur la vie humaine. C'est ainsi du reste que Sartre, Merleau-Ponty ou Ricœur accueillirent la phénoménologie ; et c'est ainsi, d'une manière plus concertée, que l'envisagea Blumenberg quelques années plus tard. Pour tous ces penseurs la promesse philosophique était trop belle, la moisson conceptuelle trop riche, pour qu'un « interdit d'anthropologie »⁸ vienne obérer d'avant-

⁴ Cf. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006 ; *Description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris, Le Cerf, « Passages », 2011.

⁵ Cf. par exemple, J.-C. Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, n° 10, en ligne, 2009, p. 221-236.

⁶ E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », in *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 57.

⁷ Cf. E. Fink, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 177 : « [...] l'activité phénoménologisante n'est absolument pas une possibilité humaine, mais signifie précisément la dés-humanisation de l'homme, la disparition de l'existence humaine (en tant qu'auto-aperception naïve et emprisonnée dans le monde) dans le sujet transcendantal ».

⁸ Selon la fameuse expression de Hans Blumenberg in *Description de l'homme*, *op. cit.*, p. 74 et 101.

ce la possibilité de penser l'humain en phénoménologues. Et pour tous ces penseurs il allait de soi que le prix à payer, pour faire servir la phénoménologie à une certaine intelligence de l'humain, c'était l'abandon ou à tout le moins une sévère révision de l'absolutisme transcendantal. Ainsi voit-on Blumenberg assumer une distance résolue à l'égard de la *Seinsfrage*, parfaitement séparable selon lui d'une élaboration anthropologique ; rien de nécessaire, au fond, dans la « construction de centaure »⁹ qui solidarise systématiquement, chez Heidegger, l'analytique du *Dasein* à une ontologie fondamentale. D'une manière équivalente, la phénoménologie s'institua côté français sur le fondement d'une « finitude » dont la principale caractéristique, comme Foucault l'a bien montré, se définissait par une négociation constante et principielle du transcendantal et de l'empirique, ou de la philosophie et des sciences positives¹⁰.

En ceci la phénoménologie husserlienne aura connu un destin ironique. Il y a loin du projet philosophique de Husserl aux possibilités ouvertes par ce projet. Le noyau inaugural de la phénoménologie nous situait clairement du côté d'une tentative cartésienne de refonder la science sur un sol de principes indubitables. Pourtant la postérité, dès la dissidence heideggérienne, ne cessa de reconfigurer le projet initial et de le relancer sur des voies inattendues. Forcée comme un rempart contre le scepticisme perpétré par la psychologie empirique, la phénoménologie husserlienne s'épanouit, chez tous ceux qui s'en réclamaient, sous une forme largement détranscendantalisée et particulièrement accueillante à l'égard des sciences humaines. Et elle le fit en se réclamant chaque fois, sinon de Husserl lui-même, du moins de la phénoménologie.

Pourquoi tant de liberté, au sein de l'héritage ? Et pourquoi, selon le mot fameux de Heidegger, « la compréhension de la phénoménologie [consisterait] uniquement à se saisir d'elle comme possibilité »¹¹ ? Nous pensons qu'il y a à cela une raison de principe. Ce n'est pas par hasard s'il y a plus dans la phénoménologie qu'une théorie de la connaissance ; 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 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 philo-

⁹ Cf. *ibid.*, p. 206.

¹⁰ Cf. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, chapitre 9.

¹¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 49.

sophie politique. C'est qu'en réalité la phénoménologie husserlienne a ouvert sans le vouloir (et même en s'y refusant), la possibilité d'une anthropologie philosophique. Encore une fois son propos originel n'était pas celui-là. Mais elle est si rigoureusement bâtie, ses adversaires sont si dangereux et elle est si bien aiguisée contre eux, qu'il en sort un discours formellement transposable, dans sa validité, à tous les phénomènes humains. La postérité husserlienne arrache la phénoménologie à son domaine d'origine parce que celle-ci possède d'emblée une forme anthropologiquement fiable. C'est du moins ce que nous voudrions montrer ici.

Ce n'est pas que l'anthropologie soit 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. 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. C'est la structure ou le bâti architectonique du projet qui est en jeu, en tant que celui-ci regarde, comme nous allons le voir, dans deux directions exactement opposées. Si tel est le cas, alors nous aurons à montrer que ce n'est pas en dépit de sa facture idéaliste-transcendantale, mais bien en vertu de cette facture même, que la phénoménologie s'offre comme une ressource pour l'élaboration d'une anthropologie philosophique. Il n'y a pas à renier l'*hybris* transcendantale du fondateur de la phénoménologie, mais à l'assumer au contraire comme une *hybris* fondée dans la chose-même, c'est-à-dire dans l'intentionnalité en tant qu'humaine. C'est précisément parce qu'une telle intentionnalité est toujours animée d'une *Mehrmeinung* qui la rend par principe excessive, c'est parce que la vie humaine s'inaugure d'une incroyable charge de prétentions absolues, que la « formule transcendantale » husserlienne est légitime à nous entretenir de l'humain.

La diplopie phénoménologique

La phénoménologie husserlienne vise à s'assurer philosophiquement du fondement des différentes sciences. C'est largement un projet d'époque, à la fin du XIX^e siècle ; pour l'essentiel d'elle-même la philosophie de langue allemande ambitionne de se faire alors la « science de la science ». Mais il y a deux manières opposées d'y

parvenir ; l'originalité de Husserl, et bientôt celle de la phénoménologie elle-même, consiste à ne souscrire à aucune de ces deux manières. La phénoménologie s'invente dans un étrange et inconfortable « juste milieu »¹², qui laissera libre cours à tous les malentendus, mais en quoi s'annonce son étonnante fécondité.

Elle refuse d'une part, comme on sait, la voie de la psychologie expérimentale. Expliquer causalement les lois de la pensée, ramener l'armature logique de la science à un fait de nature, réduire les lois idéales du raisonnement aux lois réelles du fonctionnement cérébral, c'est ruiner l'universalité de ces lois, qui rend seule possible la science comme science. Contre le Malin génie du psychologisme Husserl fait valoir invariablement le même argument, la *reductio ad absurdum* d'une psychologie qui à la fois se prétend vraie absolument, et invalide cette prétention dès qu'elle réfléchit empiriquement ses propres fondements. Le psychologue ne peut à la fois faire science, et produire une théorie sceptique de la connaissance : « Établir une théorie et, dans son contenu, expressément ou tacitement, contredire les propositions qui fondent le sens et la légitimité de toute théorie en général – ce n'est pas seulement faux, mais totalement absurde »¹³. Mais ce n'est là qu'une moitié de la vérité. Il ne suffit pas en effet de défendre *en général* les droits de l'*a priori* ; et il ne suffit pas pour le faire de convaincre d'inconséquence l'adversaire. Au-delà d'une démonstration simplement réfutative, la validité inconditionnée des fondements de la science demande une caution directe et positive. Et c'est ici que Husserl ouvre son second front, plus discrètement, à l'adresse cette fois des théories néo-kantiennes de la connaissance. On peut être assuré « verbalement » de l'idéalité de la science, comme le sont Herbart ou Lotze, mais sans plus voir cette idéalité en face, dans la lumière de l'évidence¹⁴. Au-delà d'un certain néo-kantisme, cela concerne l'accomplissement même de la science : les énoncés de la logique, de la mathématique, comme plus généralement de toute science, sont des énoncés fragiles, justement parce que ce sont des énoncés, c'est-à-dire des mots toujours passibles de fonctionner mécaniquement et à vide. La logique, parce qu'elle commence avec des mots, mais aussi l'arithmétique, parce qu'elle appuie ses calculs sur des symboles, peuvent toujours dégénérer en un symbolisme vide de sens, voire en une « technologie » aveugle. Ce n'est donc pas seu-

¹² E. Husserl, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ *Ibid.*, p. 239-243.

lement le *principe* de l'idéalité qu'il s'agit de défendre, contre le psychologisme ; c'est aussi sa *plénitude intuitive*, qu'il s'agit d'assurer cette fois contre un certain logicisme. Il est urgent de clarifier l'idéalité, d'en produire une attestation de première main, ce que Husserl appelle « retourner aux choses elles-mêmes » : « Nous ne voulons absolument pas nous contenter de "simples mots", c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots [...]. Des significations qui ne seraient vivifiées (*belebt*) que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques, – si tant est que ce soit par des intuitions quelconques –, ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner aux "choses elles-mêmes" »¹⁵.

On comprend mieux alors l'étrange armature qui est celle de la phénoménologie, et ce en réalité dès les années 1890. C'est bien le caractère *a priori* (nécessaire et universel) des fondements de la science qu'il s'agit de défendre, contre leur réduction aux conditions psychologiques de leur instanciation ; sauf que les droits de l'objectivité ne peuvent se défendre efficacement que sur le terrain, traditionnellement dévolu à la psychologie, des actes de conscience, seuls capables de s'attester de manière pleinement intuitive. Husserl hérite aussi bien de l'objectivisme d'un Bolzano, que de la possibilité ouverte par Brentano d'une psychologie « descriptive », capable d'élucider en toute rigueur les vécus de la connaissance¹⁶. En ceci le principe de la plénitude intuitive ou de la donation en personne est fausement simple. Il est « diplopie », regardant concurremment, et toute la phénoménologie avec lui, dans deux directions opposées, celle de l'objectivité de la science et celle de la subjectivité des vécus de conscience. « 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 pense »¹⁷ ? Telle est la question, incessamment relancée d'ouvrage en ouvrage, posée par la phénoménologie husserlienne. C'est une question philosophique, parce qu'éminemment problématique : « J'étais tourmenté

¹⁵ E. Husserl, *Recherches logiques II. 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 », 1991, p. 6.

¹⁶ Cf. J. Benoist, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, p. 10 : « La phénoménologie [...] résultera d'une sorte de synthèse de l'objectivisme antipsychologiste bolzanien (qui aidera Husserl à découvrir la part de teneur "idéale" qu'il y a dans nos pensées mêmes), et de la psychologie brentanienne, comme philosophie de la conscience ».

¹⁷ E. Husserl, *Recherches logiques II/1*, *op. cit.*, p. 9.

par des mondes incompréhensiblement étrangers : le monde du pur logique et le monde de la conscience actuelle »¹⁸.

En sa structure même, la phénoménologie husserlienne est donc faussement évidente ; elle est même largement et, pourrait-on dire, constitutivement problématique. L'objectivité veut s'y déduire de la description des actes subjectifs où s'élabore cette objectivité ; c'est par exemple dans la description d'un acte psychique (celui de la numération comme « liaison collective »¹⁹) et du contenu que vise cet acte, qu'est instruite pour la mathématique la question du nombre, et de « son droit » à valoir pour toute conscience possible. Ainsi c'est bien moi qui suis requis, penseur irrémédiablement singulier, et requis dans la singularité irrémédiable de mon présent, pour attester l'idéalité (l'universalité) du nombre. La validité inconditionnée de la mathématique, sa validité pour tous, demande que témoigne pour elle la *Jemeinigkeit*, le « chaque fois mien » de mon état subjectif présent. Ou comme le dira Husserl à la fin des Leçons de 1905 sur la conscience intime du temps, « la conscience qui juge un état de choses mathématiques est une impression »²⁰. Husserl, dans les *Recherches logiques*, pratique une méthode qui est concurremment descriptive et idéatrice : il décrit un système d'actes de conscience, mais pratique à même cette description une « abstraction idéatrice » destinée à justifier la possibilité de vérités aprioriques²¹.

La réduction phénoménologique, à partir de 1906-1907, aiguïsera encore un peu plus l'inconfort inaugural de cette démarche. On sait en effet que la « sphère de présence absolue »²² à laquelle il est désormais fait retour comprend la présence évidente à soi non seulement du vécu de conscience, mais également de ses corrélats noématiques. Et parce qu'elle est une description à la fois des actes de conscience et de leurs objets intentionnels, la description des vécus de conscience veut alors asseoir sur le sol de l'autoévidence la connaissance du transcendant lui-même. Or il faut bien voir qu'en ceci la sphère du donné pur se voit adresser un défi majeur, qui se relancera d'ouvrage

¹⁸ E. Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907)*, trad. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 400.

¹⁹ E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques*, trad. J. English, Paris, PUF, « Épiméthée », 1972, p. 25.

²⁰ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, « Épiméthée », 1964, p. 124.

²¹ Sur cette méthode, cf. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 21-34.

²² E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, « Épiméthée », 2000, Première leçon, p. 55.

en ouvrage. Faut-il le rappeler, le donné-pour-une-conscience n'est pas encore l'étant transcendant ; il est même en un sens tout le contraire, ayant perdu dans la réduction son indice de transcendance. C'est la remarque, précieuse, que fait Jean-François Lavigne : « La simple évidence (fût-elle adéquate, et surtout si elle l'est) que sont donnés, sur le mode du "ceci-là", et le vécu comme acte intentionnel et son "donné" corrélatif, est entièrement impuissante à déterminer la relation entre cet apparaît pur et l'être »²³. Certes la réduction suspend le transcendant pour mieux le retrouver par la suite, sur la base des vécus d'évidence ; mais ce détour est périlleux, car en suspendant la seule transcendance qui nous soit effectivement donnée, celle du monde, elle nous installe dans un domaine inéluctablement subjectif. C'est pourquoi le même *suspense* anime tous les ouvrages de Husserl : une fois installés dans l'élément du subjectif, parviendra-t-on à en sortir ? La sphère de l'autoévidence apodictique nous fera-t-elle rencontrer autre chose qu'une transcendance pour la conscience, c'est-à-dire un simulacre de transcendance ? La subjectivité découverte par la réduction a-t-elle les moyens d'être une subjectivité authentiquement transcendantale, c'est-à-dire révélatrice de l'être comme tel ?

La phénoménologie est un problème tourné en méthode. À travers elle s'aiguise ce qu'on pourrait appeler le « paradoxe du même », dans lequel nous verrions volontiers l'un des paradoxes fondateurs de la philosophie occidentale²⁴. Comme Léo Strauss l'a bien montré²⁵, la philosophie s'invente lorsque je prétends être le témoin direct de mon propre savoir : non plus un qui sait par oui-dire et sous l'autorité d'une communauté plus vieille que lui, mais au contraire un témoin *de visu* ou de première main, comme seul peut l'être celui qui voit, de ses propres yeux, ce qu'il y a à voir. Le philosophe à sa naissance est un « témoin oculaire », à qui on ne raconte pas d'histoires²⁶. Par opposition à la *doxa*, toute en « on-dit » et en « bien entendu », l'*épistémè* qu'invente la philosophie va chercher dans la vision non un sens parmi d'autres, mais le modèle d'un savoir *en première personne*, seul capable d'attester que la chose est bien là *en personne*. Tel serait, sous ses deux aspects complémentaires, le paradoxe du même : il faut

²³ J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, op. cit., p. 26.

²⁴ Nous suivons ici une ligne interprétative proposée par Rémi Brague dans *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1988, p. 9-17.

²⁵ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, « Champs », p. 88.

²⁶ Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, op. cit., p. 15.

que je sois là *moi-même* pour garantir que c'est bien la chose *elle-même* que je vois²⁷. 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 : il faut que je me mette moi-même en jeu pour connaître ce qui, en son objectivité, est valable indépendamment de moi et quel que soit celui qui connaît. *Il faut être là soi-même pour connaître ce qui est étranger à soi*. La maïeutique socratique donne une figuration saisissante de cette contradiction : la vérité commune à tous, « l'en-soi » de la justice ou de la poésie, je ne pourrai jamais la sortir que de moi-même, présent en chair et en os dans le présent de ma démonstration. Où l'on voit que la *Selbstgegebenheit* husserlienne (le fait d'être donné en personne dans l'intuition) se souvient de l'*Autos* grec, et de son inévidence foncière. D'un côté comme de l'autre, comme dit Rémi Brague, « "je sais" signifie "je suis là pour le savoir" »²⁸. Mais Husserl, lui, a fait de ce paradoxe l'objet même de son étonnement, et la structure même de son édifice philosophique. Car la phénoménologie consiste précisément à « faire de la *corrélacion* particulière entre les *objets idéaux* de la sphère purement logique et *le vécu subjectivement psychique en tant que faire formateur* un thème de recherche »²⁹. Et comme nous venons de le voir, cette corrélation est constamment problématique dans l'œuvre de Husserl, constamment suspendue ou en question. En revenant du monde en soi au monde pour moi, la réduction met en demeure la subjectivité de retrouver *par ses propres moyens* le chemin du monde en soi ; elle interroge le pouvoir transcendantal de la subjectivité, c'est-à-dire sa capacité à rendre compte, en termes d'évidence mienne ou d'autoévidence, de ce qui en sa transcendance passe toute subjectivité possible.

Or nous pensons que ce paradoxe du même, et la singulière « di-
plopie » phénoménologique qui en découle chez Husserl, emportent un enjeu directement anthropologique. En confiant à la sphère des vécus en première personne le sauvetage des énoncés scientifiques et de leur objectivité, Husserl aura installé un décor théorique éminemment problématique, qui est exactement celui que requiert une anthropologie philosophique pour se constituer, et plus particulièrement une anthropologie qui aurait fait de notre origine animale l'objet premier de son étonnement. Qu'un vécu mien et attaché à soi

²⁷ *Ibid.*, p. 14 : « ...comme si le "même" était ce à partir de quoi se déterminaient aussi bien l'identité de l'objet que la présence du sujet ».

²⁸ R. Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, op. cit., p. 15.

²⁹ E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. P. Cabestan, N. Depraz, et A. Mazzú, revue par F. Dastur, Paris, Vrin, 2001, p. 30.

puisse se déprendre de soi en direction de ce qui vaut idéalement pour tous et pour personne, que le « pour soi » du vivre puisse faire allégeance à l'absolu de ce qui repose « en soi », c'est un problème qui se formule sur un mode épistémique chez Husserl mais qui en réalité regarde la facture même de notre humanité. De même que le monde est en suspens dans la réduction phénoménologique, et que la subjectivité transcendantale n'est jamais assurée d'en regagner la transcendance, de même l'être humain est ce vivant « vivant sa vie » dans l'immanence de son propre soi, et pourtant lancé sans garantie en direction d'un monde commun à toute vie possible. La phénoménologie husserlienne, sur le mode épistémique qui fut le sien, dessine un parcours anthropologique. Elle explicite et déplie l'humain comme un parcours, un trajet de l'autosuffisance du vivre vers l'universalité du monde.

Le parcours hominisant

Nous provenons de l'animal. C'est là un fait 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. 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'explicitier 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. La phénoménologie ne veut pas supplanter le langage en troisième personne de la science ; 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*.

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 ». Être un animal, c'est viser intentionnellement un milieu : *Umwelt*. C'est 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 – la seule forme pure, au fond, de relativisme. Dans l'ensemble infiniment vaste des stimulations objectives qui composent son entourage géographique, l'animal ne perçoit 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 »³⁰ : 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. L'animal est concerné par ce qui l'entoure : 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 sa capacité d'agir. 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

³⁰ J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, trad. P. Muller, Paris, Denoël, « Méditations », 1965, p. 24.

propre dont il forme le centre »³¹. 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. Ce corrélationalisme pourrait être la définition même d'une vie simplement vivante, ou non encore parlante. 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 »³², une telle intentionalité. Elle est l'adhérence à soi de nos vécus, leur immanence de principe. Quels que soient les objets qu'un vivant rencontre, ceux-ci le ramènent nécessairement à lui-même, parce qu'ils sont les occasions de son action et les points d'ancrage de ses affects. Avant que le langage ne sépare le vivant de lui-même et lui fasse vivre au milieu d'objets communs à toute vie possible, la vie « simplement vivante » est contact de soi à soi, auto-évidence ne se quittant jamais elle-même. La « sphère de présence absolue »³³ dont Husserl voulut faire le sol inébranlable du savoir, c'est l'expression au plan réflexif d'une théorie de la connaissance d'une vie nécessaire à elle-même, s'attestant elle-même en chacune de ses prestations intentionnelles. L'autoévidence husserlienne n'est pas d'abord un principe épistémique ; elle est originellement l'absolu de la vie en nous.

Comment définirons-nous alors l'intentionnalité sous sa forme humaine ? Est-il légitime, là encore, de récapituler celle-ci selon une caractéristique essentielle ? Une eidétique du phénomène humain ne risque-t-elle pas de faire violence à la 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 »³⁴ 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

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Liber », 1997, p. 153.

³³ E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, op. cit., p. 55.

³⁴ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1989, p. 157.

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*³⁵. 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 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 »³⁶. 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. En ceci le réalisme n'est pas un donné simple mais concurremment 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

³⁵ Cf. J. Benoist, « "Le monde pour tous" : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », in *Recherches husserliennes*, vol. 5, Bruxelles, Presse de l'université Saint-Louis, 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 ».

³⁶ E. Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, op. cit., p. 119.

comme monde-pour-tous »³⁷. Entendons : au-delà de son contenu empirique de fait, relativisé par mes intérêts pratiques autant que par mon appartenance socio-historique, mon monde est en même temps *présumé* comme faisant droit pour tous, comme le monde de tous. Il y a là un paradoxe, celui d'une idéalité rencontrée à même l'imédiateté du monde ; 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 »³⁸.

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. Bien avant la science 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 »³⁹, 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 »⁴⁰ ; c'est elle qui rumine l'éternité d'un monde plus vieux que nos pensées, et qui leur survivra à toutes.

³⁷ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 286.

³⁸ J. Benoist, « "Le monde pour tous" : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », art. cit., p. 42-43 et 44.

³⁹ Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 2006, p. 156.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168.

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 « comme tel », ou « l'unique monde naturel » : 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, répond 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. C'est pourquoi 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'anthropogénèse pour faire advenir une espèce faisant du monde son tribunal ; posant le monde au centre, en chacun de ses comportements.

La formule transcendantale

Tout le problème, c'est de savoir comment la subjectivité du vivre a pu se déprendre de soi dans la visée d'un monde pour tous et pour personne. Comment un vivant, primordialement attaché à soi comme tout vivant, a-t-il pu s'oublier au profit du réel ? De quelle manière, et sous l'effet de quelles motivations, l'idéalisme vital a-t-il pu se transformer en réalisme ?

C'est ici que la phénoménologie husserlienne se présente à nous comme une ressource philosophique bien venue. L'idéalisme transcendantal apporte en effet au problème anthropologique une réponse précieuse, en ce qu'il nous évite la réponse faussement évidente qu'on rencontre souvent au long de l'histoire de la philosophie, chaque fois qu'on se demande comment l'esprit vient à la vie. Un vivant lèverait la tête et se déprendrait de soi pour aviser ce qui est lorsque son rapport pratique au milieu environnant *n'irait plus de soi*. Telle serait la solution, précisément décrite par exemple par Heidegger au départ d'*Être et Temps*⁴¹ : c'est le dysfonctionnement pra-

⁴¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., § 13 et 15.

tique qui accomplirait la transformation de la préoccupation vitale en pur accueil de ce qui est ; c'est la vie problématisée qui aurait à abandonner le maniement du « disponible » (*zuhanden*) pour la considération du « subsistant » (*vorhanden*). L'impossibilité de poursuivre plus avant et sans y penser la tâche entreprise libèrerait la possibilité de voir en face le réel, de « l'aviser » sur un mode non plus pratique mais théorique, de ne plus faire que « séjourner » auprès de lui⁴². Sauf qu'un tel récit en réalité présuppose ce qui est à montrer. Que la rupture de l'agir suffise à faire « s'imposer »⁴³ le monde comme tel sous-entend qu'un tel rapport au monde était là qui attendait, sous le voile de la préoccupation pratique. Il suffirait de ne plus faire, pour ne plus faire que voir : cela sous-entend que nous étions « voyants » depuis le premier jour. Cela sous-entend le réalisme, là où celui-ci demande à être déduit depuis la préoccupation pratique. Un tel récit fait surgir miraculeusement l'intentionnalité réaliste et du coup la présuppose, quand c'est précisément le surgissement d'une telle intentionnalité depuis l'intentionnalité d'*Umwelt* qui pose problème.

Or que dit Husserl, sur ce point ? Que le monde n'est jamais simplement donné, comme monde de fait, mais toujours en même temps présumé, comme monde de droit. Que nous allons au réel non pas directement, mais par un coup de force idéalisant, en exigeant de rencontrer non pas simplement « un » monde (comme le rencontre de fait tout vivant), mais « le » monde de tous : « Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, monde que "tout-le-monde" a comme horizon de monde »⁴⁴. Cette idéalité inscrite au cœur du réalisme, c'est la marque que Husserl aura imprimée sur le problème de l'intentionnalité. Il y a intentionnalité lorsque la chose n'est rencontrée que pour avoir été anticipée à travers une « intention de signification » universellement valable comme la même pour tous. On peut choisir de désigner le même homme comme le « vainqueur d'Iéna » ou le « vaincu de Waterloo », c'est affaire de choix individuel⁴⁵. En revanche chacune de ces significations une fois choisie est de droit universelle, et prétend du coup nous renvoyer à une même référence⁴⁶. Tout un chacun, moyennant apprentissage

⁴² *Ibid.*, p. 66.

⁴³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴ E. Husserl, « L'Origine de la géométrie », Appendice III au paragraphe 9 (trad. J. Derrida), in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 408.

⁴⁵ E. Husserl, *Recherches logiques III/1*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 54 : « La signification exprimée est, pour chacun de ces couples, manifestement différente, bien que, de part et d'autre, on vise le même objet ».

langagier et acclimatation culturelle, *doit pouvoir* la comprendre. C'est pourquoi nous parlons toujours en présupposant une référence idéalement accessible à tous. Nous parlons dogmatiquement : quand tout sépare nos langues et nos manières de penser, nous faisons pourtant comme si nos mots pouvaient mettre « tout-le-monde » d'accord autour de la chose dite. Ce registre de l'anticipation apriorique, directement issu de la réflexion sur le langage, outrepassé comme on sait la sphère langagière pour configurer toute la doctrine husserlienne de l'intentionnalité. On ne perçoit jamais une « chose » chez Husserl. On perçoit « la donnée parfaite de la chose »⁴⁷, et c'est bien cette perfection impossible qui, comme « Idée (au sens kantien) », « règle le développement indéfini d'un apparaître continu »⁴⁸. On perçoit la chose pour l'avoir excédée dans une « visée au-delà » (*Mehmeinung*)⁴⁹ qui convoque non seulement le tout de cette chose (son horizon interne), mais toutes choses alentour (son horizon externe). Radicalisée dans le laboratoire de la théorie de la signification, l'intentionnalité husserlienne emporte donc avec elle un excès de principe. La parole, mais également la perception, se donnent toujours par avance ce qu'elles n'ont pas ; on parle, on écoute et on se comprend selon des actes qui « présument » l'objet du dire ; et cette présomptueuse présomption, voulant la totalité de l'objet, anime le moindre de nos regards. Si la sémantique du volontaire a toujours et ne cessera jamais de hanter les vocables où se figure l'intentionnalité (« intention » de signification ; « vouloir-dire » ; « visée » ; « en attente de » remplissement, etc.), c'est parce que l'intentionnalité signifiante, et au-delà d'elle toute intentionnalité, se constitue dans un volontarisme ou un excès : il faut « vouloir » la chose comme telle, il faut la viser idéalement, pour la rencontrer en ses déterminités intuitives particulières.

Comprenons bien : une telle description va de soi pour qui présuppose l'univers humain et s'installe, dogmatiquement, dans un monde de choses indéfiniment explorables. Il semble tout naturel, dans un monde donné, d'aller explorer les aspects cachés d'une boule. Mais ce n'est pas exactement ce que décrit Husserl. Celui-ci ne décrit pas un monde aux aspects infinis ; il décrit, et c'est bien différent, *une intentionnalité allant à l'infini*. Or celle-ci n'est rien qui

⁴⁷ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, p. 480.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ E. Husserl, *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Épiméthée », 1991, p. 37.

aille de soi. Il ne va pas de soi pour un vivant de viser au-delà de ce qui l'intéresse et le concerne. Comparée à la mesure du sentir vivant et à l'adéquation parfaite, au sein de ce sentir, entre la signification projetée et le donné, la perception humaine s'aperçoit constitutivement démesurée. Elle court sur des lignes d'horizon, elle excède tout le donné, quand la perception simplement vivante s'assimile « à la perfection » le milieu qui l'entoure⁵⁰. En ceci Husserl semble aggraver le problème anthropologique. Car du fait au droit en effet la distance est infinie. En mesurant le sentir humain à l'aune de l'idéalité, Husserl écrit en grands caractères qu'il ne va pas de soi de voir comme nous voyons. Il creuse l'espace d'un étonnement, qu'investira Merleau-Ponty quelques années plus tard, faisant éclater toute la charge d'inévidences que recelait l'*Abschattungslehre* : « Quand je dis que je vois ce cendrier qui est là, je suppose achevé un développement de l'expérience qui irait à l'infini, j'engage tout un avenir perceptif. [...] C'est à ce prix qu'il y a pour nous des choses et des « autres », non par une illusion, mais par un acte violent qui est la perception même »⁵¹.

Mais si Husserl aggrave le problème, par là-même il le résout. Car si le monde n'est pas ce qu'on rencontre mais ce à quoi on prétend, si la chose est donnée pour avoir été présumée, alors c'est bien à un sujet vivant, et non à un monde prédonné, qu'il revient de justifier l'attitude réaliste. Celle-ci n'est pas présupposée parce qu'elle est précisément ce à quoi, comme idéalité, peut seul prétendre un sujet. C'est pourquoi de l'idéalisme animal à l'idéalisme humain la conséquence est bonne. L'anticipation infinie qui nous ouvre le monde commun est encore une anticipation, comme seule la vie en a le secret. L'idéalisme animal anticipe le perçu depuis l'exigence finie du besoin ; le réalisme humain se présente comme encore un idéalisme, pour avoir anticipé la transcendance du réel depuis l'exigence infinie de l'Idée. Et même si tout reste à faire pour comprendre comment la vie a pu se faire pourvoyeuse d'universalité, il est clair à tout le moins qu'elle en a les ressources. Même si tout reste à faire pour justifier la transformation d'anticipations finies en anticipations infinies, ou d'un idéalisme phénoméniste en un idéalisme transcendantal, il n'empê-

⁵⁰ Cf. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 24 : « [...] on comprend la première proposition fondamentale de la théorie des milieux : tous les sujets animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont ajustés à leur milieu avec la même perfection ».

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

che que la phénoménologie husserlienne nous aura donné l'essentiel : le problème, et sa solution générale.

Cet idéalisme transcendantal (la transcendance du réel conditionnée par une exigence idéale), c'est la formule husserlienne pour comprendre qu'un sujet vivant puisse se dépasser lui-même, depuis ses seules ressources, en direction de ce qui est. Le sujet transcendantal passe en force les barrières de l'être, par une forme d'anticipation infinie et donc violente en son principe. Une telle définition de l'intentionnalité est par principe excessive. Mais nous pensons qu'elle emporte, dans son excès même, un enseignement anthropologiquement décisif. En tant qu'humaine, l'intentionnalité ne fait pas seulement se rencontrer un sujet vivant avec ce qui est bon ou mauvais pour ce sujet, mais avec une chose qui se prétend la même pour tous. L'*hybris* propre à l'intentionnalisme husserlien n'est un scandale que pour celui qui, s'installant au milieu du monde et en pleine humanité, oublie l'origine. Pour qui part au contraire de l'animal, pour qui pense qu'au commencement était la subjectivité, alors cet excès apparaît comme la seule voie que puisse emprunter un vivant pour rencontrer la totalité intotalisable, donc excessive en son fond, du monde. Si la vie est la mise entre parenthèses de l'existence, sa subjectivation ou sa phénoménalisation utile, alors il ne reste plus rien à la vie que le vouloir catégorique de la réalité, la présomption formelle de ce qui est, pour finalement accueillir ce qui est. La philosophie transcendantale raconte toujours la même histoire, d'une subjectivité qui partant de soi, pariant sur ses seules forces, à la fin rencontre magiquement la réalité. Une telle philosophie – le réel rencontré depuis son anticipation absolutisante – n'est pas une chose du passé, un château de cartes philosophique érigé par une métaphysique finissante. Et l'objet = X, comme support d'une détermination infinie, n'est pas le « spectre exsangue »⁵² que moquait Frege. C'est une nécessité, la seule manière qui soit donnée à un vivant de toucher l'être. Il faut au moins ce coup de force, il faut cette mobilisation infinie, pour passer d'un idéalisme clos à un idéalisme ouvert – pour qu'un vivant à la fin réorganise le tout de sa vie, et prenne sa mesure en autre chose que soi.

L'idéalisme transcendantal est tout entier à redécouvrir. Parce qu'il regarde concurremment vers la conscience vivante (comme subjectivité ne se quittant jamais elle-même) et vers le réel, il annonce

⁵² G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, « Points essais », 1994, p. 145.

un problème – ni plus ni moins que le problème anthropologique. Et il propose en même temps une solution, aussi problématique que le problème initial, mais consistant justement à imputer au vivant humain une forme de démesure foncière : si un tel vivant sait anticiper, non pas le sens pour lui ou le contenu utile, mais bien la réalité elle-même, c'est justement qu'il *prétend* le faire. La « formule transcendantale », comme une formule magique, anticipe la réalité en osant une visée infinie, de ce que Husserl appelle « l'Idée (au sens kantien) ». Comme présentation finie de l'infini ou totalité intotalisable, l'Idée est très exactement le maximum à quoi puisse prétendre une subjectivité finie : « L'idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité ; l'évidence selon laquelle cette infinité ne peut pas par principe être donnée n'exclut pas, mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'Idée de cette infinité »⁵³. La seule manière pour une conscience vivante d'aller au-devant de la réalité elle-même est de l'anticiper comme l'infini de toutes les déterminations possibles. Une conscience vivante (ne se quittant pas elle-même) ne sait rencontrer la chose comme telle, la chose véritablement existante, qu'en visant tout ce que chacun de nous, ou tout un chacun, pourra jamais sentir et dire sur elle. Une conscience humaine, c'est-à-dire tout à la fois vivante et décentrée en direction du monde « comme tel », ne sait percevoir ce qui est que sur le fond d'une anticipation infinie. Il revient à la phénoménologie husserlienne, comme idéalisme transcendantal, de nous avoir instruit de cette démesure.

⁵³ E. Husserl, *Idées directrices...I*, p. 481.