

# LA PHÉNOMÉNOLOGIE COMME SCIENCE DE L'HOMME SANS L'HOMME

par Emmanuel ALLOA (Basel)

Associer phénoménologie et anthropologie ne va pas de soi — Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et d'autres ont successivement indiqué pourquoi le phénoménologisme ne saurait être un humanisme. Dans sa postface aux *Idées*, Husserl ne laisse aucune place au doute: la phénoménologie n'est pas une "anthropologie, qu'elle soit empirique ou apriorique" et considérer l'anthropologie comme philosophie, "c'est retomber dans l'anthropologisme transcendantal" ou plutôt dans le "psychologisme transcendantal".<sup>1</sup> Pourtant, malgré ces mises au point sans équivoque, développées plus tard dans la conférence 'Phénoménologie et anthropologie',<sup>2</sup> le spectre de l'homme continue indéniablement à hanter le projet phénoménologique. Si Heidegger avait déjà cru pouvoir dénoncer les vestiges d'humanisme inscrits dans le fondement même

Emmanuel ALLOA (1980) est chercheur postdoctoral au NCCR *Eikones — Iconic Criticism* de l'Université de Bâle. Dernières publications: *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Éditions Kimé, 2008 (traduction espagnole 2009); *Penser l'image* (dir.), Dijon, Presses du réel, 2010.

Cet article reprend la communication faite au *Symposium phaenomenologicum* de Perugia de 2008 dédié au thème 'Phénoménologie et anthropologie'. Nous avons fait le choix d'en garder, pour l'essentiel, le caractère oral.

<sup>1</sup> E. HUSSERL, 'Nachwort zu meinen Ideen', *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11/1930, pp. 549-570 (cité d'après ID., *Ideen III*, éd. W. BIEMEL (Husserliana, 5), Den Haag, Nijhoff, 1971, p. 140. Tr. fr. de A. KELKEL: *Revue de Métaphysique et de Morale* 62/1957, pp. 369-398).

<sup>2</sup> E. HUSSERL, 'Phänomenologie und Anthropologie' (1931), *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941, pp. 1-14 (Réédition in: E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), éd. H. R. SEPP et Th. NENON (Husserliana, 27), Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 164-181.)

de l'entreprise husserlienne, le constat ne semble plus faire aucun doute avec le tournant post-phénoménologique des années 60. Le topos de l'«éclipse», de l'«effacement» et enfin de la «mort» de l'homme ne voilent qu'à peine leur cible: ces sciences dites humaines dont Michel Foucault a retracé l'émergence et le déclin et dont la phénoménologie représenterait le dernier avatar.

La phénoménologie, une science humaine? Cette identification peut paraître bizarre à première vue, si l'on considère que la phénoménologie n'a jamais prétendu avoir l'homme pour objet. Mais la science *de l'homme* peut s'entendre d'une autre façon encore. On rappellera avec Maurice Blanchot que les sciences de l'homme ne sont pas nécessairement celles qui ont pour objet l'essence de l'homme. Si l'homme est absent des sciences humaines, cela

ne veut pas dire qu'il soit érudé ou supprimé. C'est, au contraire, pour lui la seule manière d'y être présent d'une manière qui ne fasse de ce qui l'affirme ni un objet — une réalité naturelle quelconque —, ni une subjectivité ou encore une pure exigence morale ou idéologique: d'une manière donc qui ne soit ni empirique ni anthropomorphique ni anthropologique. Mais cette absence n'est pas pure indétermination; elle est aussi toujours et chaque fois (selon les zones envisagées) déterminée, c'est-à-dire déterminante [...] L'ambiguïté glissante d'une transcendance ou d'un *a priori* (qui ne veut pas se déclarer) et d'une positivité (qui ne manque pas de se désavouer) constitue l'originalité des nouvelles sciences humaines où l'homme se cherche comme absent.<sup>3</sup>

Qu'est-ce donc que chercher la trace de l'homme dans la phénoménologie? Le mot «phénoménologie» a-t-il encore un sens à une époque où l'on croit pouvoir constater son éclatement voire qu'on pose son impossibilité même?<sup>4</sup> Sans doute, ce que l'on a pu appeler le «mouvement phénoménologique»<sup>5</sup> ne consiste pas tant en une école aux enseignements établis mais ressemble plutôt — selon la formule heureuse de

<sup>3</sup> M. BLANCHOT, 'L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri', in: ID., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 373 sq.

<sup>4</sup> D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Paris, l'Éclat, 1998. E. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1995.

<sup>5</sup> H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag, Nijhoff, 1960, 2 volumes.

Paul Ricoeur — à une longue succession d'“hérésies”.<sup>6</sup> Si l'on se refuse à faire de l'histoire des dogmes et, par conséquent, de l'histoire des hérésies (une bonne partie de ce qui se réclame aujourd'hui de la phénoménologie s'y résume, ce qui prouve — certes en un tout autre sens — qu'un tournant théologique a bien eu lieu), le temps est peut-être venu de réfléchir plus généralement sur cette interrogation première de la phénoménalité dont l'avènement historique de la phénoménologie peut se lire comme une réponse. Voici donc l'hypothèse: il y aurait *du phénoménologique* avant la phénoménologie, comme on parle aussi d'un caractère *romantique* pour des objets, des œuvres et des personnes qui sont postérieures ou antérieures, bref: extérieures au XIX<sup>e</sup> siècle. Or si l'on s'en tient à la définition du phénoménologique la plus minimale qui soit — l'élucidation des modes d'apparition d'une chose quand (et chaque fois que) celle-ci nous apparaît — cette interrogation est bien sûr antérieure à Husserl;<sup>7</sup> elle précède même Hegel, Kant ou Lambert, pour venir se confondre avec le visage même de la philosophie occidentale.

En analysant de plus près les moments, dans l'histoire des savoirs, où cette question surgit, on ne peut qu'observer que l'émergence de la question du phénomène coïncide avec l'émergence de la question de l'homme. Tout se passe donc comme si une corrélation intime et pourtant jamais thématifiée comme telle se nouait entre le problème de la phénoménalité et le problème de l'humain. Le phénomène serait inexorablement toujours *humain*, aurait l'humain comme adresse et comme mesure; à l'inverse, l'humain serait non seulement ce à quoi sont destinés les phénomènes: son destin même est d'être *sous la condition des phénomènes*. Ce paradigme phénoménico-anthropologique émerge, semble-t-il, pour la première fois au tournant du V<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle à Athènes, et il accompagne le processus de différenciation de la philosophie grecque classique d'avec la sophistique.

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987 (2004), p. 9.

<sup>7</sup> N.W. BOKHOVE, *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*, Utrecht, University of Utrecht, 1991.

## 1. LA PROVOCATION PROTAGORÉENNE OU: LE PARADIGME HUMAIN DU PHÉNOMÉNISME

Le nom de Protagoras est indissociablement lié à cette maxime: “*pantôn chrêmatôn metron anthrôpon einai*”, l’homme est la mesure de toute chose.<sup>8</sup> Souvent répétée, cette maxime pose cependant plus de problèmes qu’elle n’en résout. Quel est le statut de ces *chrêmatoi*, de ces “choses”? Quelle est la portée ontologique de cet *anthrôpos*? Que signifie enfin réellement “mesure”?

La première provocation dérive du mot qu’emploie Protagoras pour indiquer la “mesure”: *metron*. Car ce n’est pas ici un terme épistémologique ou pragmatique tel que *kriterion* qui est employé, mais bien un terme cosmologique indiquant la mesure du monde.<sup>9</sup> Qu’en est-il ensuite des *chrêmatoi*? Réduire le mot aux simples objets d’échange — renvoyant à une économie de la “chrématistique” —, c’est manquer encore une fois la seconde provocation: Protagoras reprend ici mot à mot la formule d’Anaxagore et d’Héraclite sur “toutes les choses” du cosmos et il s’agit donc bien d’une thèse à portée cosmologique.<sup>10</sup> Mais qu’en est-il alors de cet *anthrôpos* devenu épreuve universelle?

Dans le livre K de la *Métaphysique* où il engage le débat avec Protagoras, Aristote propose une singulière reformulation du problème et en indique, sans même se pencher sur les ambivalences du mot *anthrôpos*, d’emblée les lignes de fuite. Lorsqu’à la suite d’une longue analyse des différentes positions soutenues par Protagoras, Aristote résume d’un mot la position du sophiste, ce n’est guère l’*anthrôpos* qui est érigé en mesure, mais — aussi paradoxal que cela peut paraître — le *phainomenon*. Le *metron* de tout chose, peut-on lire, est “ce qui apparaît à tout un chacun” (τό φαινόμενον ἐκάστων).<sup>11</sup> Tout se passe alors comme si Aristote ne lisait pas tant Protagoras comme un penseur de l’homme mais comme inaugurant le champ de la phénoménalité.

<sup>8</sup> PROTGORAS, Fr. 1 (= DK 80 B1).

<sup>9</sup> R.A. PRIER, ‘Thoughts on the Archaic Use of Metron’, *Classical World* 70/1976, pp. 161-69.

<sup>10</sup> ANAXAGORE, Fr. 1 (= DK 59 B1). HERACLITE, Fr. 90 (= DK 22 B90).

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Met.* K 6, 1062b19.

Cette lecture paraît moins surprenante une fois qu'elle est mise en regard avec la lecture qu'en propose Platon. Tout en réagissant dans le dialogue des *Lois* à l'*hybris* protagoréenne et rappelant que seul "Dieu est la mesure de toute chose",<sup>12</sup> Platon ne s'attarde pas sur l'*anthrôpos*, mais semble suivre la même logique de retournement quand il affirme que les sophistes prennent "l'apparaissant tel qu'il apparaît" pour paradigme de toute chose.<sup>13</sup> Malgré la différence des lectures, les reformulations proposées par Platon et Aristote convergent donc dans la reconnaissance du fait que les sophistes procèdent à une véritable autonomisation du champ phénoménal. En hypostasiant l'apparaître dans son apparaître même, celui-ci n'a désormais plus de fondement qu'en soi, il devient pour ainsi dire son propre paradigme. Cette autonomisation de la phénoménalité est également accompagnée — Aristote le souligne — d'une saignée ontique: le monde se désagrège entre nos mains, les choses se liquéfient en un lacs de rapports infinis et nous demeurons face à un monde vidé de ses objets, Protagoras ayant transformé toute chose en relations.<sup>14</sup>

Pour pouvoir cependant prétendre à une explication convaincante de l'expérience, Aristote ajoute que le sophiste ne peut s'arrêter là. En effet, une telle ontologie des relations n'est précisément pas infinie, mais doit être structurée selon une perspective préférentielle. Le phénoménal protagoréen est donc bien focalisé vers un "*pros hen*", un "en vue de quoi": l'*anthrôpos*. La désubstantialisation du monde opérée d'un côté se traduit par une constitution d'une nouvelle entité solide de l'autre: l'"homme". L'équation phénoménologico-anthropologique arrive ainsi à son aboutissement ou, plus exactement, le phénoménalisme de Protagoras révèle ici son talon d'Achille qu'Aristote ne manquera de pointer.

Aristote invoque le cas de figure suivant: que se passe-t-il si un homme ne se tourne pas vers un objet quelconque du monde, mais vers un autre homme? Nécessairement la même opération analogue que pour tous les autres objets: il se démultipliera en d'innombrables perspectives

<sup>12</sup> PLATON, *Leg.*, 716c.

<sup>13</sup> PLATON, *Rep.* X, 598b3.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Met.* Γ 6, 1011a21.

et son unité se dissoudra dans cette multiplicité. Ce qui constituait la mesure de toute chose s'affaîsse donc. En toute rigueur, l'*homo-mensura* doit être compris comme une contradiction dans les termes.<sup>15</sup> Reste à se demander ici à quoi correspond un tel *anthrôpos*. Certains interprètes, surtout modernes, ont considéré qu'il ne fallait pas tant y voir la marque d'un individu qu'un pluriel générique,<sup>16</sup> l'*homo mensura* exprimant moins un simple individualisme, mais plutôt — Hegel avait émis cette hypothèse — la germination de la subjectivité transcendante.<sup>17</sup> Comme tel, l'*anthrôpos* ne pourrait certes plus être opposée en tant qu'humain singulier à un autre *anthrôpos*.

Et pourtant, une tension demeure, qui est celle entre l'homme générique et l'homme individuel. Cette tension rejoint le problème de l'écart interne à la doctrine platonicienne des idées, décrit précisément dans les termes du "problème du troisième homme". Car à envisager un troisième genre d'homme, commun à tous les deux, on ouvrirait la voie à toutes les apories. Non seulement ce 'troisième homme' est difficile à trouver, mais son rapport aux hommes précédents devra être expliqué par un quatrième et ainsi de suite, provoquant une régression infinie.<sup>18</sup>

En somme, la critique d'Aristote viserait non pas tant le relativisme de Protagoras que son inconséquence qui consiste, pour arrêter la régression, à devoir postuler un *anthrôpos*, substantiel. Or il s'avère qu'une telle substantialisation n'est nullement nécessaire: il suffit de penser l'*anthrôpos* comme simple position d'adresse, comme ce à quoi quelque chose apparaît, tout apparaître étant toujours nécessairement — Aristote le rappelle — un apparaître "pour quelqu'un".<sup>19</sup> Penser que toute phénoménalité se donne à quelqu'un ou quelque chose (qu'elle est donc

<sup>15</sup> Cf. l'argumentation ramassée dans ARISTOTE, *Met.* Γ 6, 1011b10-13.

<sup>16</sup> Sextus Empiricus a semble-t-il formulé en premier cette interprétation (SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hyp.* I, 218-19) et elle a trouvé de nombreux défenseurs au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>17</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, éd. E. MOLDENHAUER et K.M. MICHEL (Werke, Band 18), Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 428-434.

<sup>18</sup> Aristote ne fait qu'évoquer cet argument (*Met.* A 9, 990b15-17; *Met.* M 4 1079a-b; *Met.* Z 13, 1039a2 sq.; *Soph. El.* 22, 178b36-179a10) qu'il a, selon les fragments qui nous en sont parvenus, développé dans l'œuvre de jeunesse, le *De ideis*. L'idée même du *tritos anthrôpos* se trouve déjà chez Platon (*Parm.* 132a-b).

<sup>19</sup> ARISTOTE, *Met.* Γ 6, 1011a11.

pour ainsi dire nécessairement déclinée au datif) n'implique toutefois encore en rien que l'adresse de cet apparaître en soit le principe substantiel ni encore moins la cause. Sur ce point — Heidegger l'a souligné — la conception de l'*anthrôpos* de Protagoras s'écarte catégorialement de l'*ego* cartésien.<sup>20</sup> Il y aurait ici à relire l'héritage d'une telle position non-égologique dont on trouve, au XX<sup>e</sup> siècle, d'autres prolongements, notamment chez Hannah Arendt. Il n'est pas fortuit que celle-ci ouvre son grand-œuvre tardif, *La Vie de l'Esprit*, par l'idée que, si le monde est composé d'éléments ayant tous en commun de "paraître", d'être faits pour être vus, entendus, touchés, sentis et goûtés par des être sensibles, rien de tout cela ne serait possible sans quelqu'un à qui cela s'adresse, rien "ne paraîtrait, le mot 'apparence' n'aurait aucun sens s'il n'existait pas de tels récepteurs des apparences".<sup>21</sup>

## 2. ARISTOTE: UNE PREMIÈRE FORMULATION DE LA THÉORIE DE L'INTENTIONNALITÉ?

Mais si tout apparaître est toujours un apparaître *pour quelqu'un*, il est encore toujours apparaître *de quelque chose*. C'est précisément ce deuxième terme qui se perd dans l'épistémologie protagoréenne quand apparaître et apparaissant se confondent et la connaissance se réduit à une tautologie. Stricto sensu, la vision sophistique du monde (et Aristote ne considère — que l'on nous concède ici la formule — que sa version 'sophistiquée', c'est-à-dire celle de Protagoras) revient à dire que ce ne sont pas des objets sensibles que l'on perçoit, mais une perception. Autrement dit: la connaissance n'a pas pour contenu un objet de connaissance, mais une autre connaissance. Poussée ainsi à l'extrême, la puissante idée de départ de la sophistique (une multiplicité

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, 'Der Satz des Protagoras', *Nietzsche II*, éd. B. SCHILLBACH (Gesamtausgabe, 6.2), Frankfurt a.M., Klostermann, 1997, pp. 118-123 (HEIDEGGER, 'La proposition de Protagoras', *Nietzsche II*, trad. fr. P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1971, pp. 110-114).

<sup>21</sup> H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, I. *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 2.

différentielle du champ de l'apparaître qui s'intensifie jusqu'à un différend qui ne connaît plus d'instance régulatrice unique) se réduirait en fin de compte à un intellectualisme miséreux. Intellectualisme qu'Aristote contestera avec force, en posant ce qui ressemble bien à la première formulation d'une théorie de l'intentionnalité: "La vision est vision de quelque chose et non de ce dont elle est la vision".<sup>22</sup>

Cette assertion (quelque peu laborieuse, il est vrai) indique simplement qu'un *acte* perceptif ne peut pas s'avoir soi-même comme objet, sans que la perception soit abolie en tant que perception et qu'elle devienne une *pensée* de la perception. Sans exclure la possibilité de retournements réflexifs (par exemple par les effets de synesthésie décrits dans le *De anima* et le *De sensu*) et sans réduire la signification du percevant (ou plus généralement: du connaissant) dans la constitution des apparitions, Aristote insiste néanmoins sur le fait que quelque chose ne peut apparaître que si à côté de celui à qui quelque chose apparaît il y a bien *quelque chose* qui apparaît. Non content de souligner la nécessaire corrélation entre les deux pôles, Aristote en vient à renverser l'asymétrie protagoréenne pour une nouvelle formulation qui lui est diamétralement opposée. Si la connaissance est décrite dans *Métaphysique*  $\Delta$  par la catégorie de la relation, il s'agit ici d'une relation dans laquelle les deux termes ne sont pris dans aucune réversibilité spéculaire. Tandis que le connaissant dépend immédiatement du connaissable, la réciproque ne s'applique pas de la même façon. Le monde reçoit ainsi une priorité formelle sur l'homme connaissant que n'ait précisément le sophiste. A l'inverse de la révolution copernicienne de Kant, le connaissable n'est pas soumis à la loi du sujet connaissant, mais, au contraire, "la connaissance se mesure au connaissable".<sup>23</sup>

La discussion d'Aristote avec les sophistes aura donc permis de dégager une désolidarisation du paradigme phénoménico-anthropologique; l'homme lui-même se voit pour ainsi dire mis entre parenthèse. Avant de revenir dans la partie finale (§5) sur une autre conception de l'homme

<sup>22</sup> ARISTOTE, *Met.*  $\Delta$  15, 1021b1.

<sup>23</sup> ARISTOTE, *Met.* I 6, 1057a12. Cf. également la lecture husserlienne de la révolution kantienne, E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, éd. R. BOEHM (Husserliana, 7), Den Haag, Nijhoff, 1956, pp. 208-229.



qui se dégage au détour d'un passage de l'*Éthique à Nicomaque* et qui nous servira d'intuition pour s'avancer vers une pensée de la médialité, nous évoquerons à présent une deuxième constellation où le paradigme anthropologico-phénoménologique se condense: la constitution d'une méthode phénoménologique chez Husserl sur fond du psychologisme et de l'anthropologisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3. HUSSERL: LA PHÉNOMÉNOLOGIE EST-ELLE UN RELATIVISME?

Dans les *Prolégomènes* de ses *Recherches Logiques* qu'il publie en novembre 1899, Husserl tente de clarifier le statut du concept d'intentionnalité, resémantisé par Brentano à partir de l'usage qu'en faisaient les médiévaux. Pour Husserl, l'intentionnalité doit permettre de rendre compte de la relation entre "la subjectivité de la connaissance" et "l'objectivité du contenu de connaissance".<sup>24</sup> Dans le cadre d'un projet de fondation d'une logique pure, c'est avant tout la portée de cette 'subjectivité' qui exige une détermination. Husserl commence par envisager différents sens de ce mot, pour les ramener finalement, au §34, à Protagoras. Cette subjectivité, dit Husserl,

on en trouve une conception primitive dans la formule de Protagoras "L'homme est la mesure de toutes choses", pour autant que nous l'interprétons dans le sens suivant: l'homme en tant qu'individu est la mesure de toute vérité. Est vrai pour chacun ce qui lui apparaît comme vrai; pour l'un, ce sera telle chose, pour l'autre le contraire, s'il lui apparaît comme tel. Nous pourrions, par conséquent, choisir ici la formule suivante: toute vérité (et toute connaissance) est relative au *sujet* qui juge accidentellement. Si par contre, au lieu du sujet, nous prenons l'*espèce* contingente des êtres qui jugent comme point de référence, une nouvelle forme de relativisme émerge. C'est l'homme comme tel qui est alors la mesure de toute vérité humaine. Tout jugement qui a sa racine dans ce qui est spécifique à l'homme, dans les lois qui le constituent, est vrai — pour nous autres hommes.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I. *Prolegomena zu einer reinen Logik*, éd. E. HOLENSTEIN (Husserliana, 18), Den Haag, Nijhoff, 1975, p. 7 (non traduit en français).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 122. (Tr. fr.: E. HUSSERL, *Recherches logiques. Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. ÉLIE, A.L. KELKEL et R. SCHERER, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 1969, p. 127.)

Un tel anthropologisme épistémique investit même un domaine qui était resté jusque là exempt de tout relativisme humain: la logique. Husserl s'intéresse ici au cas de Benno Erdmann, logicien ayant défendu précisément une telle position anthropologique de la logique. Dans le §40 des *Prolegomènes*, Husserl discute ainsi l'assertion d'Erdmann selon laquelle les principes logiques dépendent foncièrement des limites humaines de l'entendement. La logique est donc pour Erdmann en ce sens *spécifique* qu'elle dépend constitutivement de l'*espèce humaine*. Cette limitation marque cependant aussi sa contingence. À côté d'une logique spécifiquement humaine, il n'est donc pas exclu pour Erdmann d'imaginer *d'autres* formes logiques. Pour Husserl, l'argument est irrecevable, dans la mesure où les lois logiques ne sont ni spécifiques ni contingentes. Nos lois géométriques sont identiques à celles — voilà l'exemple donné dans un manuscrit plus tardif — d'une hypothétique géométrie des martiens.<sup>26</sup> Contre Sigwart, dont la pensée est également qualifiée d'anthropologisme psychologue, Husserl souligne que les lois gravitationnelles de Newton n'ont pas été instituées quand celui-ci les a pensées et qu'elles ne perdront pas leur validité quand elles cesseront d'être actuellement le contenu d'une pensée.<sup>27</sup>

Le défi du relativisme se fait cependant d'autant plus pressant qu'il ne concerne plus des lois logiques ou encore physiques, mais les relations de la *Lebenswelt*. Après avoir refusé de ramener la logique au psychologique, Husserl constate, dans la période séparant les *Prolegomènes* de la *Philosophie comme science rigoureuse*, l'impossibilité de fonder la logique par la logique elle-même et interroge le site de son avoir-lieu: le monde vécu. Tout au long des écrits postérieurs, Husserl tentera de distinguer un bon d'un mauvais relativisme. Sa détermination la plus explicite se situe dans les manuscrits posthumes sur la *Lebenswelt*, édités récemment.<sup>28</sup> À la différence d'un mauvais relativisme qui se

<sup>26</sup> E. HUSSERL, Manuscrit inédit. Ms. B IV, 1, f. 74 (décembre 1909). Je remercie les Archives Husserl de Freiburg et son directeur Hanns-Helmuth Gander pour m'avoir permis la consultation de ces documents.

<sup>27</sup> ID., *Prolegomena*, p. 134.

<sup>28</sup> ID., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, éd. R. SOWA (Husserliana, 39), Dordrecht, Springer, 2008.

contenterait d'établir que tout est relié avec tout, un bon relativisme partirait du principe que tout apparaît est un apparaît *pros ti*, relatif à une expérience. Qu'un objet soit rouge, chaud ou rugueux ne lui revient pas par essence, mais par expérience.

Mais revenons à la question anthropologique, plus épineuse. Car, à côté d'un subjectivisme omni-englobant, il y aurait une autre version, plus sournoise, de l'anthropologisme, et qui consiste cette fois en un anthropologisme de l'inadéquation. Husserl voit ce risque poindre avec Kant, quand celui-ci procède à une réinterprétation de l'*intellectus archetypus* de la scolastique comme *intuitus originarius*, déplaçant ce qui n'était que de l'ordre d'une pensée vers une intuition. Suivant en ceci l'idée de Maïmonide, Kant réinterprète l'*intellectus archetypus* (que Thomas d'Aquin qualifiait encore d'unité entre *mensurans* et *mensuratus* où ce qui pense est à la fois récepteur et auteur des objets) comme une intuition originaire (*intuitus originarius*) et non dérivée (*intuitus ectypus*), une intuition purement spontanée et parfaitement adéquate qui ne serait dès lors pensable que pour un 'Être suprême'.<sup>29</sup> Husserl reproche au contraire au concept d'*intuitus* kantien de ne pas avoir coupé avec les racines scolastiques dont il procède. Calqué sur l'*intellectus archetypus* divin l'*intuitus* engage de fait l'idée d'une "autre entendement" (*anderer Verstand*),<sup>30</sup> distinct de l'entendement humain.

Après le substantialisme anthropologique, cette nouvelle version — cette fois *limitative* - du paradigme phénoménico-anthropologique n'en est, aux yeux de Husserl, pas moins problématique. La limitation de toute intuition, le fait que les choses ne soient toujours données que par aspects, *Abschattungen* ou 'esquisses', n'est pas le propre d'une conscience humaine, elle détermine *toute* intuition. "Si Dieu a une intuition des choses," écrit Husserl, "il doit également avoir la nôtre, car c'est dans l'essence des choses que d'appartenir à cette intuition-ci, et non à une autre".<sup>31</sup>

<sup>29</sup> I. KANT, *Critique de la raison pure*, B 72.

<sup>30</sup> I. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, §77, B 348.

<sup>31</sup> "Hat Gott eine Anschauung von Dingen, so muss er auch unsere haben, denn zum Wesen des Dinges gehört die Beziehung zu dieser und keiner anderen Anschauung". E. HUSSERL, Manuscrit inédit, Archives Husserl, Ms. B IV, 1/33b (décembre 1909).

Le malentendu kantien reposerait dès lors sur une identification de l'*originarité* et de l'*adéquation*. Une chose peut apparaître sous esquisses, de façon partielle et inadéquate; c'est néanmoins *elle-même* qui apparaît et non une image d'elle.<sup>32</sup> Le cœur de l'idée d'intentionnalité réside donc bien en ceci: quand nous voyons au loin dans les collines de l'Ombrie se dresser une ferme entre deux pins parasol, nous ne voyons irrémédiablement toujours qu'un angle de maison. Et pourtant, la vision n'est pas dirigée vers l'angle mais vers la maison en tant que telle; l'angle ne constituant que le 'comment' (*quomodo*) et non le 'quoi' (*quid*) de l'intuition. Dans une telle optique, le concept d'intuition originaire de Kant demeurerait problématique, car l'originarité demeure ici pensée comme Idée-limite. En termes kantien, il s'agirait dès lors d'une "impossibilité réelle", alors que pour la phénoménologie husserlienne, une telle intuition originaire constitue bien le principe des principes (*Prinzip der Prinzipien*).

On n'a pas suffisamment souligné que dans ces deux interprétations de l'originaire, on observe une tension traversant toute la phénoménologie posthusserlienne, tendue entre l'optimisme rationaliste de son fondateur et sa version finitiste kantienne dans laquelle puisera Heidegger. Les reproches adressés par Husserl à Heidegger restent en ce sens inévitablement opaques tant qu'on ne les ramène pas à la lecture kantienne de la finitude humaine.

A première vue, les lectures critiques adressées à Husserl dans *Être et Temps* ont de quoi surprendre, tant elles semblent manquer intégralement la portée du travail heideggerien. Sans se soucier de la distinction qu'Heidegger établit lui-même entre le *Dasein* et l'homme, Husserl n'y voit qu'un changement d'étiquette:

Heidegger transpose l'élucidation [...] de toutes les régions de l'étant et de l'universel, la région totale monde, dans l'ordre de l'anthropologie. Toute la problématique est un transfert: à l'*ego* correspond le *Dasein*, etc.; par là tout prend une profondeur de sens pleine d'obscurité, et perd sa valeur philosophique.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Sur la distinction entre 'originarité' et 'adéquation', cf. R. BARBARAS, 'Les trois moments de l'apparaître', in: ID., *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999, pp. 82-102.

<sup>33</sup> Annotation manuscrite de Husserl à la p. 13 de *Sein und Zeit*. Sur la portée de cette note, cf. D. SOUCHE-DAGUES, 'La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*', *Philosophie* 1989/21, p. 10.

Pour Husserl, l'analytique existentielle du *Dasein* relève encore d'une "anthropologie philosophique" qui ne dit pas son nom.<sup>34</sup>

Ce jugement qui a souvent été lu comme un symptôme criant de la mécompréhension totale de Husserl à l'égard du projet ontologique heideggerien prend toutefois une autre coloration si on la réfère aux deux interprétations diamétralement différentes que font Husserl et Heidegger de la question de la connaissance chez Kant. La "Herausarbeitung der Endlichkeit" dont parle Heidegger dans le *Kant-Buch*<sup>35</sup> (rendu très librement par Vuillemin sous le titre d'une "analytique de la finitude" et qui allait devenir, comme on sait, l'idée-maîtresse de la lecture foucauldienne de Kant<sup>36</sup>) repose sur un postulat fondamental, mais inassumé: le postulat d'un caractère humain auquel on pourra attribuer *in fine* cette finitude. Husserl, dans son optimisme intuitionniste, évite d'entrée de jeu les alternances entre une anthropologie et sa dé(con)struction, lorsqu'il refuse toute idée de *Verendlichkeit*, concept que le terme de "limitation" ne rend qu'imparfaitement. Car pour Husserl, les limites sont des limites provisoires, *actuelles*, et non principielles, *essentielles*. Dans une note de 1925, il écrit ainsi:

Par principe, la phénoménologie refuse aussi bien les finitisations [*Verendlichkeiten*] d'une philosophie systématique prétendument complète que la finitisation par des limitations fictives de la connaissance humaine et la fuite vers une mystique morne. Tout ce qui est sensé est connaissable et si bien même cela reste pour nous aujourd'hui inatteignable, c'est malgré tout atteignable en soi.<sup>37</sup>

Avec Derrida (qui reprend ici lui-même un thème de Tran Duc Thao), on peut dire que, dans la mesure où elle ouvre à une téléologie infinie, la philosophie de Husserl engage non pas une *Verendlichkeit*, mais une

<sup>34</sup> E. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 13.

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) (Gesamtausgabe), Frankfurt a.M., Klostermann, 1991, p. 242.

<sup>36</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 323 sq. Cf. également ID., *Introduction à I. Kant 'Anthropologie d'un point de vue pragmatique'*, Paris, Vrin, 2008.

<sup>37</sup> E. HUSSERL, Manuscrit inédit. Archives Husserl, Ms. A VII, 14/91b (sans doute 1925): "Prinzipiell lehnt sie [i.e. die Phänomenologie] alle Verendlichkeiten ab, ebensowohl die Verendlichkeit einer vermeintlich fertigen Systemphilosophie als auch die Verendlichkeit durch fingierte Schranken der menschlichen Erkenntnis und die Flucht in eine trübe Mystik. Alles, was sinnvoll ist, ist erkennbar; und ist es für uns heute unerreichbar, so ist es an sich doch erreichbar."

*Verunendlichkeit*.<sup>38</sup> La *Krisis* de l'homme européen (*Krisis des europäischen Menschentums*) n'a d'ailleurs rien d'un constat anthropologique, la crise est un diagnostic *historique*.

Dans un de ses cours à la Sorbonne, Merleau-Ponty revient sur cet enjeu, en rappelant que la phénoménologie s'était précisément instituée en réaction à une crise des sciences de l'homme, enfermées dans la chimère d'un savoir positif et exhaustif de l'homme.<sup>39</sup> La tension entre l'idéal mathématique de l'intuition adéquate et la conscience que l'effectuation des idéalités (le *Nachvollzug*) ne peut se réaliser que dans le temps, cette tension si magnifiquement mise en lumière par Derrida à la fin du *Problème de la genèse*, Merleau-Ponty le résume d'un mot: "médiation infinie".<sup>40</sup> Pour conclure, nous évoquerons pourquoi il nous semble que Merleau-Ponty reprend précisément sur ce point et dans toutes ses tensions aporétiques l'héritage de Husserl, tout en indiquant au passage une autre formulation possible du problème de l'anthropologie.

#### 4. DE LA MÉDIÉTÉ À LA MÉDIALITÉ: MERLEAU-PONTY ET LE DESTIN D'UNE CATÉGORIE GRAMMATICALE OUBLIÉE

La conférence de Genève de 1951 sur 'L'homme et l'adversité' peut se lire comme l'indication d'une science de l'homme sans homme. Pour Merleau-Ponty, il s'agit avant tout, de réfuter l'explication 'par le haut' (qui serait encore le point de vue d'une anthropologie limitative ou privative telle que la dessine l'Idée régulatrice de l'*intellectus archetypus* chez Kant), mais également l'explication 'par le bas' qui réduirait le monde humain à une somme de relations prédéterminées par un

<sup>38</sup> J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990. TRAN DUC THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Éd. Minh-Tan, 1951, en particulier les pp. 200 sq.

<sup>39</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, 1988, p. 398 sq.

<sup>40</sup> ID., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 402.

causalisme inexorable.<sup>41</sup> A première vue, Merleau-Ponty semble donc réitérer un geste traditionnel qui consiste à voir en l'homme un être "intermédiaire", situé entre la bête et les dieux, selon une cosmologie classique dont Kant reproduit le spectre quand il évoque l'homme en termes d' "être intermédiaire" (*Zwischenwesen*).

Une analyse détaillée prouve toutefois qu'il n'en va pas ici que d'une anthropologie *positionnelle* qui réduirait l'homme à sa position de *médiété*, mais bien d'une pensée *générative* visant une dimension de *médialité*. Si le thème anthropologique demeurerait encore plus fortement présent dans la première phase, Étienne Bimbenet a pu montrer comment celui-ci s'efface progressivement.<sup>42</sup> La dernière ontologie dont les prémices sont posées en ces années même est une ontologie du visible, on le sait, mais ce visible lui-même ne doit pas être pensé comme un donné substantiel, mais comme l'institution permanente de visibilités à partir d'opérations médiales. La conférence de Genève préfigure donc plutôt — les études génétiques en témoignent — un tournant vers une pensée de l'opérativité où l'homme et l'esprit ne recevraient plus de position cosmologique, mais ne seraient en eux-mêmes qu'un épiphénomène: "l'homme et l'esprit *ne sont* jamais, ils transparaissent [...]".<sup>43</sup> L'ontologie merleau-pontienne indiquerait alors une voie qui ne serait ni celle, heideggerienne, d'un être destinal ni celle d'une ontologie rabattue sur une quelconque anthropologie. "L'ontologie [...] par delà l'anthropologie", voilà une des notes de travail programmatiques.<sup>44</sup> Concrètement: "Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie."<sup>45</sup>

Mais comment entendre alors cette *transversion* qui s'opère certes "à travers l'homme" mais qui n'est pas anthropologique? Il nous semble que ce passage perd un peu de son obscurité si l'on y voit l'amorce

<sup>41</sup> ID., 'L'homme et l'adversité', in: ID., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 391.

<sup>42</sup> E. BIMBENET, *Nature et humanité*. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, Paris, Vrin, 2004, pp. 205 sq.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, Note de travail inédite, Ontologie cartésienne [132] (2), début 1961 (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France).

<sup>45</sup> ID., Note de travail de mars 1961 (*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 222).

d'une phénoménologie nouvelle qui ne se résoudre ni à une phénoménologie eidétique ni à une phénoménologie transcendantale, mais à une phénoménologie que l'on pourrait qualifier de *médiale*. Celle-ci ne viserait non pas tant l'essence de ce qui apparaît ni la *condition préalable* pour que quelque chose puisse apparaître, mais décrirait à travers quoi tel apparaissant vient à apparaître *tel qu'il apparaît, et non autrement*.<sup>46</sup> Car aussi bien la *réduction eidétique* qui vise à mettre au jour l'invariant de tout apparaissant que la *réduction transcendantale* qui élucide des structures nécessaires et aprioriques à toute donation, s'interdisent toute prise en compte de la *survenance singulière* d'une apparition. Le fait que quelque chose apparaît et non rien — ce préalable a été établi comme nécessaire par le principe transcendantal de corrélation.<sup>47</sup> Bien que l'idée husserlienne de l'apriori matériel impose de dégager les structures transcendantales à partir d'un matériau expérientiel *singulier*, rien n'explique pourquoi c'est *telle* apparition qui se donne à moi et non une autre, à moins de retomber dans un idéalisme dont Husserl tentait précisément de se défaire. Penser l'apparaître de son médium, c'est le penser à partir de ce qui à la fois lui *donne un lieu* et lui *donne lieu*. Une phénoménologie médiale consisterait dès lors à expliciter la signature, le style, l'engramme "à même" l'apparaître de ce qui le fait apparaître, son médium.

Faire apparaître, rendre visible — en français et dans la plupart des langues occidentales modernes, ces verbes sont employés à l'actif. Et pourtant, ils ne font que traduire une opération que les langues anciennes appellent, selon une terminologie qui est plus ancienne que le partage actif-passif lui-même, la *vox media*, voix moyenne ou médiale.

<sup>46</sup> Nous avons tenté d'esquisser les contours de cette phénoménologie médiale (ou diaphénoménologie) dans le chapitre V de notre ouvrage *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la résistance*, Paris, Éditions Kimé, 2008.

<sup>47</sup> Cf. la description donnée par Husserl de la découverte de l'apriori de la corrélation: "La première irruption de cet apriori universel de corrélation entre objets d'expériences et types (*Weisen*) de donnée (pendant l'élaboration de mes recherches logiques autour de 1898) m'a ébranlé si profondément que depuis tout mon travail a été dominé par cette tâche d'élaborer systématiquement cet apriori de corrélation" (E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936) (Husserliana, 6), éd. W. BIEMEL, Den Haag, Nijhoff, 1962, p. 169, note; tr. fr.: Id., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. GRANEL, Paris, Gallimard, 1976, p. 188, note).



Merleau-Ponty y songe pour donner du corps à une pensée productive qui implique que “la voix, au sens grammatical, de ma pensée n’est ni l’actif ni, bien entendu, le passif, ce serait plutôt ce genre que le grec appelle moyen, cette action que l’on fait sur soi-même, et où on est donc indivisiblement actif et passif”<sup>48</sup>.

Cette forme verbale que l’on trouve en sanskrit, en persan, en grec et en d’autres langues anciennes, ne subsiste en latin et dans les langues néolatines que sous l’appellation du *modus deponens*, c’est-à-dire d’un verbe qui aurait déposé sa fonction passive. Le médial survit ainsi dans toutes les formes dites *factitives*, où l’on *fait faire* quelque chose sans être soi-même l’auteur de ce faire. Or, comme l’a souligné Émile Benveniste dans un célèbre article,<sup>49</sup> cette présentation est anachronique, tant elle dissimule le fait que la paire actif-passif n’est elle-même que dérivée d’une distinction plus ancienne. On trouve sa première formulation chez le grand grammairien indien Pānini distinguant la “parole-pour-un-autre” (*parasmaipada*) de la “parole-pour-soi” (*ātmanepada*). Pānini prend l’exemple du verbe ‘sacrifier’ : le brahmane sacrifie pour un autre (*yajati*), la personne qui fait réaliser le sacrifice le fait réaliser pour soi (*yajate*). Dans la paire actif-médial, la seconde forme indique donc une opération où celui qui la suscite est lui-même impliqué dans celle-ci, ce qui amène Benveniste à parler, de façon quelque peu confondante, de “diathèse interne”, pour éviter de parler de médial entre actif et passif, là où ces deux pôles n’existent pas encore.

Dans la philosophie indienne, ces catégories verbales indiquant une réflexivité dans l’altérité ou encore un rapport à soi passant par un autre ont fait l’objet de nombreuses reprises philosophiques. Peut-on parler de la même transposition de catégories de langue à des catégories de pensée dans le monde grec?<sup>50</sup> Du moins pour la philosophie, le cas de figure est

<sup>48</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 371.

<sup>49</sup> E. BENVENISTE, ‘Actif et moyen dans le verbe’ (1950), *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, pp. 168-175.

<sup>50</sup> Cf. la célèbre piste de réflexion proposée par E. BENVENISTE (‘Catégories de pensée et catégories de langues’ (1958), *Problème de linguistique générale* I, Paris, 1966, pp. 63-74) qui reprend elle-même une thèse remontante à Trendelenburg.

sans doute plus complexe, étant donné que la réflexion sur le langage n'occupe pas la même fonction centrale que dans le monde indien avec son importance accordée à l'efficace de la parole dans le rituel.<sup>51</sup> Plus que le rituel religieux, c'est la musique qui semble fournir ici le modèle d'une réflexion sur la médialité.<sup>52</sup> Cela est particulièrement évident si l'on prend la première formulation d'une tripartition actif-médial-passif proposée par le grammairien Denys le Thrace (170-90 av. JC). Celui-ci reprend les 'dispositions' que recense la théorie des humeurs musicales et les reformule en termes linguistiques: entre l'*energeia* comme signe de l'activité et le *pathos* comme emblème de réceptivité pure, Denys recense une forme intermédiaire qu'il qualifie de *mesotês*.<sup>53</sup> L'opération médiale serait donc une opération qui n'est pas une simple action *sur un autre* ni une réception pure de qui est déjà constitué *ailleurs*, elle indique plutôt une affection de l'opérateur *à même* l'opération qu'il induit.

Force est de constater qu'un travail sur les conceptions de la médialité dans la philosophie grecque en est à ses débuts,<sup>54</sup> la médialité ayant été trop longtemps éclipsé par le problème de la *médiété*: par trop souvent, on a réduit les figures de l'intermédiaire à une pensée de la *position* qui situe les êtres dans une cosmologie fixe. L'anthropologie moderne en garde les traces, quand elle tente de se défaire de ce "positionnalisme" en affirmant une "positionnalité excentrique" de l'homme (Helmuth Plessner).<sup>55</sup> Or tandis que le problème de la *médiété* correspond à une

<sup>51</sup> Avant même la célèbre démonstration de Benveniste, B. Faddegon avait montré dès 1918 que les catégories de la logique Vaiśeṣika sont un calque de la structure grammaticale du Sanskrit. Les réflexions de Benveniste ont été appliquées à l'Inde dans le collectif *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, l'Harmattan, 2005. Pour une introduction à une comparaison, cf. T. McEVILLEY, 'Philosophy and Grammar', *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Allworth Press, 2002, pp. 672-677. Sur l'origine rituelle de la linguistique indienne, cf. F. STAAL, *Ritual and Mantras. Rules without Meaning*, Delhi, Shri Jainendra Press, 1996. Sur l'importance de la dimension orale, cf. G. BECK, *Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993. A propos de l'interaction entre grammaire et philosophie, cf. B.K. MATILAL, *Logic, Language and Reality*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985, chap. 5 ('Interaction of grammar and philosophy'), pp. 372-430.

<sup>52</sup> H. KOLLER, 'Die Anfänge der griechischen Grammatik', *Glotta* 37/1958, pp. 5-40.

<sup>53</sup> P.K. ANDERSEN, *Empirical Studies in Diathesis*, Münster, Nodus Publikationen, 1994, pp. 149-183.

<sup>54</sup> Nous avons tenté le début d'une telle analyse pour le corpus aristotélicien. Cf. 'Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote', *Revue de Métaphysique et de Morale* 63/2009, pp. 247-262.

<sup>55</sup> Cf. le concept d'*exzentrische Positionalität* qui est développé tout au long de H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin/New York, W. de Gruyter, 1975.

pensée de la *position*, le problème de la *médialité* engage, elle, une pensée de la *transformation*. La langue grecque offre cette particularité qu'elle permet d'appliquer une médialité ainsi conçue à l'homme. Détail significatif, la dimension humaine ne désigne pas qu'une réalité substantivée, mais également une réalité verbale.

## 5. ANTHRÔPEUESTHAI — L'HOMME SE FAISANT

A côté du substantif *anthrôpos*, il existe en grec un verbe *anthrôpeuomai* (ἀνθρωπέομαι). Or, détail curieux, ce verbe — rare, il est vrai — s'utilise principalement à la voie moyenne. Parmi ses occurrences, il y en a une qui est fortement exposée. Il s'agit du dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où contre une fausse idée de l'homme, propagée par les sophistes, Aristote défend l'idée d'une véritable "philosophie des choses humaines" (περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία)<sup>56</sup> qui n'est pas sans rappeler les "menschliche Angelegenheiten" de Arendt.<sup>57</sup>

Quelques paragraphes plus tôt, le texte développe ce qui est considéré comme le fondement de l'anthropologie aristotélicienne. Trois modes d'existence y sont distingués, le mode productif (la *poïesis*), le mode pratique (la *praxis*) et le mode contemplatif (la *theoria*). L'homme se réalise avant tout par le dernier mode, qui permet également la plus grande félicité, car il se résume à une vision pure. La *theoria* est ainsi rapprochée des *theoi*, des dieux.<sup>58</sup> Par conséquent, la philosophie serait l'instrument d'une *homoiosis theoi*, d'une assimilation aux dieux ou encore d'un "devenir divin" de l'homme.<sup>59</sup>

Si pour Aristote, l'homme se rapproche des dieux par l'intuition théorique, pour Husserl, ce sont au contraire les dieux qui doivent, s'ils

<sup>56</sup> ARISTOTE, *Nic. Eth.* X 10, 1181b15.

<sup>57</sup> Sur le sens possible de cette *anthrôpeia philosophia*, cf. P. RODRIGO, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998.

<sup>58</sup> Ce qui n'est ici qu'un rapprochement sera ensuite reformulé comme lien prétendument étymologique, faisant dériver *theorin* de *theos* (ALEXANDRE D'APHRODISE, *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, 3, 20; PLUTARQUE, *De musica* 27; PHILODÈME, *De musica*, 23,8).

<sup>59</sup> ARISTOTE, *Nic. Eth.* X 8, 1178b7-23.

veulent avoir l'intuition de quoi que ce soit, se soumettre aux conditions d'un être fini. Dans un manuscrit de travail, un Husserl particulièrement ironique remarque que la *theoria* des dieux est loin d'impliquer nécessairement la connaissance et que le principe kantien selon lequel toute intuition reste aveugle tant qu'elle demeure sans concept vaut également pour Dieu. Une vision immédiate et sans concept n'est en rien l'emblème de la connaissance absolue, mais plutôt d'une bêtise absolue qui se résume à tout voir et à ne rien comprendre.<sup>60</sup>

Chez Aristote, une autre idée de l'homme, cette fois non plus dérivée de l'être divin, se dégage pourtant quelques lignes plus haut. Un homme qui n'est pas soustrait à la *praxis*, mais qui se trouve invariablement engagé dans un commerce avec les autres membres de la communauté va devoir composer avec l'imparfait. Un tel homme n'accède peut-être pas à la condition divine, mais à une autre réalité qu'Aristote qualifie avec ce verbe étrange qui est ici utilisé dans sa forme médiale: *anthrôpeuesthai* (ἀνθρωπεύεσθαι).<sup>61</sup> Un tel *zôon politikon* n'est pas d'emblée ce qu'il est par soi-même; il ne peut accéder à son essence que dans l'inessentialité du commerce entre les étants. *Anthrôpeuesthai* — un tel homme, il faut prendre la formule au mot, “se fait homme”. Mais un tel événement ne constitue en rien un événement historique unique — un Dieu qui se serait fait Chair — mais bien cette “médiation infinie” évoquée par Merleau-Ponty. Ni transitif ni strictement intransitif, l'homme d'une telle phénoménologie médiale serait donc ce qui est perpétuellement et inévitablement toujours pris en *se faisant*, ne pouvant se rapporter à soi que dans la médiation d'un autre, dans l'exposition à sa propre incessante altération.

On pourra donc retenir, pour résumer, que la mise en regard des deux moments historiques (le passage du V<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> et le passage du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle) aura permis d'une part de dégager un paradigme souterrain qui lie la question de la phénoménalité et la question de l'humain. Mais si Aristote et Husserl refusent tous deux de poser

<sup>60</sup> E. HUSSERL, Manuscrit de travail, Archives Husserl, Ms. F I 26, 149a (hiver 1902/03). Repris dans ID., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, éd. E. SCHUHMAN (Husserliana, Materialien, Band 3), Dordrecht e.a., Springer, 2001, p. 173.

<sup>61</sup> ARISTOTE, *Nic. Eth.* X 8, 1178b7.

l'homme comme mesure et origine, ils le pensent malgré tout encore toujours depuis un *telos*: tandis qu'Aristote indique l'horizon d'une vie heureuse dans une assimilation de l'âme humaine aux dieux, Husserl postule un idéal de connaissance "inné dans l'humanité" vers lequel l'humanité est "appelée", faisant des philosophes les "fonctionnaires de l'humanité".<sup>62</sup>

Parallèlement au constat de ces déterminations finalistes, notre parcours nous a également permis, par delà les anthropologies de l'essence et celles de la destination, à dégager la piste d'une pensée de la médialité comme devenir sans *telos*. Seule une telle perspective d'un devenir affranchi de l'horizon d'une actualisation définitive permet de sauvegarder ce qu'Aristote caractérise, comme Platon avant lui, comme l'origine de l'interrogation philosophique: le *thaumazein* ou l'«étonnement».

Rappelons-en, avant de conclure, les enjeux: Aristote commence par poser que le *thaumazein* est commun à tous les hommes.<sup>63</sup> Le philosophe rejoint ici les éthologues modernes pour qui, si l'étonnement et la curiosité sont propres à des nombreuses espèces au début de leur développement ontogénétique, seul l'homme maintient cette attitude tout au long de sa vie.<sup>64</sup> Or il y a là un paradoxe manifeste: car si d'une part le *thaumazein* constitue réellement quelque chose comme une *differentia specifica* de l'homme, comment expliquer que dans la progression vers la pure contemplation, le *thaumazein* est amené à disparaître dans la *theoria* qu'il induit?<sup>65</sup> Force est de constater qu'à partir d'Aristote, deux séries interprétatives divergentes s'ouvrent: d'une part, une tradition téléologique traitant l'étonnement, une fois la *theoria* acquise, comme perturbation de la contemplation — il serait en effet étonnant que la diagonale soit commensurable, mais c'est précisément un cas impossible.<sup>66</sup> D'autre part, une tradition qui ne traiterait pas du *thaumazein* comme d'un retard nécessaire sur la voie de la contemplation

<sup>62</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis*, pp. 13-15 (tr. fr. ID., *La crise*, p. 21; p. 23).

<sup>63</sup> ARISTOTE, *Met.* A 2, 932b12-18; ID., *Rhet.* I 11, 1371a32 sq.

<sup>64</sup> W. KULLMANN, 'Theoretische und politische Lebensform', *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart, Steiner, 1988, pp. 401-420.

<sup>65</sup> ARISTOTE, *Met.* A 2, 983a19-21.

<sup>66</sup> *Ibid.*

stable, mais comme la condition même de l'hominisation. Ce que les éthologues qualifient de "principe de retard" dans la phylo- et dans l'ontogenèse<sup>67</sup> constituerait donc non tant un accident dans l'hominisation que son trait caractéristique. Dès lors, se faire homme — *anthrôpeuesthai* — ressemblerait non pas au passage sans reste vers une condition théorique, mais à la capacité d'être interpellé par ce qui se montre à nous et qui nous entraîne ailleurs que là où nous croyons être. Singulièrement, c'est celui dont les intuitions se font, comme dit Aristote, par intermittences<sup>68</sup> qui semble plus à même d'éprouver cette puissance d'étonnement que la transformation en savoir actualisé aura fini par résorber.

MOTS-CLÉS: anthropologie, phénoménalisme, relativisme, finitude, médialité.

KEY-WORDS: anthropology, phenomenism, relativism, finitude, mediality.

SUMMARY: *Phenomenology as a Science of Man without Man*

Husserlian phenomenology sets off as a fundamental rejection of those psychologisms and anthropologisms that deduce the structures of appearance from some preexisting essence of man. However, despite a clear rejection of all anthropological foundations of phenomenology, the examples of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty show that the question of man continues to haunt the phenomenological project and constitutes something like a 'blind spot'. Relating these unspoken tensions to another historical 'scene' (the debate between the Sophists and Aristotle), the article argues why phenomenology is to be seen as the endeavor of replying to the initial Protagorean provocation to thinking.

<sup>67</sup> L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Iéna, Fischer, 1926.

<sup>68</sup> ARISTOTE, *Poet.* 4, 1448b13 sq.