

L'homme est-il seul à exister ?

La question *l'homme est-il seul à exister ?* est paradoxale au sens où la réponse paraît si évidente qu'elle rend, semble-t-il, la question superflue : l'expérience la plus commune et la plus constante nous rappelle que les humains vivent dans un monde qui rassemble les êtres les plus différents, du point de vue de leur essence, mais qui ont en commun de passer du non-être à l'être par un processus de génération, puis de l'être au non-être par un processus de destruction et, entre ces deux limites, d'être présents dans le monde, d'y produire certains effets et particulièrement de s'y donner à percevoir et à connaître. Être présent dans le monde, s'y laisser percevoir, y produire des effets (comme les satellites de Saturne qui ont été décelés, avant l'observation directe, par leurs effets gravitationnels), voilà ce que chacun reconnaît sans peine comme le fait d'être ou d'exister. Si des hommes existent irrécusablement dans le monde, comme l'atteste l'expérience, les plantes, les animaux, les pierres, les astres peuvent prétendre d'un droit égal à se faire reconnaître comme présents et agissant dans le monde, c'est-à-dire comme existant.

Cependant, quand nous interrogeons de façon plus exigeante notre conviction de l'existence des choses, nos certitudes de première vue montrent très vite leur fragilité. Je vois une pierre plate et blanche sur le chemin, et cette perception emporte la certitude de son existence; et puis je découvre en m'approchant que c'est une tache de soleil. Ou bien je vois comme une surface d'eau miroitante sur le bitume surchauffé, et elle disparaît subitement quand j'approche. Dans des expériences communes de ce genre, mon sentiment de l'existence des choses vacille : puis-je vraiment être assuré que quelque chose *existe* si je ne suis pas assuré de la nature, de l'identité de ce quelque chose auquel j'attribue l'existence, pierre, tache de lumière, mirage ou autre chose encore ? Ou bien brusquement fait retour dans ma mémoire une parole qui m'a été dite la veille : dans l'instant où elle s'impose à mon souvenir, elle « compte » infiniment plus dans ce que j'appelle mon « champ de présence » que le bureau, le stylo, les voix qui font pourtant mon monde ambiant ici et maintenant. Mais cette parole de la veille existe-t-elle ? La parole existait sans doute au moment où mon interlocuteur la proférait ; mais existe-t-elle encore aujourd'hui, c'est-à-dire au moment où je me la

remémore ? Et si oui, ce qui existe vraiment aujourd'hui, est-ce l'événement remémoré, ou bien mon acte de remémoration de l'événement ? Quand le narrateur de *La Recherche* voit resurgir la madeleine de son enfance, avec une telle intensité que le monde ambiant perd pour un moment sa présence, est-ce le fond indifférencié du monde perçu qui existe, ou bien ce sentiment de soi et des choses remontant du passé ? Supposons enfin que je veuille montrer à un ami un détail à peine visible d'un paysage dans le lointain. Il ne le voit pas. L'indice de réalité de ce que je lui signale est altéré par la difficulté de lui faire partager mon expérience. Je ne suis plus si assuré de bien voir.

Toutes ces expériences nous rappellent que notre conviction de l'existence des choses relève en partie au moins du réalisme de « l'attitude naturelle », dont la validité peut devenir problématique, avant même tout examen critique, pour des raisons tirées de l'expérience elle-même. Il peut ainsi être tentant de réduire l'être à l'apparaître et l'apparaître à l'être senti et de soutenir que le véritable sujet du verbe être ne peut être que l'homme, l'homme mesure de toutes choses, pour celles qui sont, mesure de leur être, pour celles qui ne sont pas mesure de leur non-être. Que signifie exister ? Comment penser le sujet du verbe exister ?

Penser le monde sur un mode réaliste, c'est affirmer qu'il existe un monde en soi, indépendant de la conscience humaine et dans lequel sont au même titre compris les humains et tout ce qui existe avec eux sous le soleil. Ce réalisme se trouve dans la conscience commune, mais aussi dans l'objectivisme ou le naturalisme des sciences : le réalisme soutiendra que le monde ne doit rien à ma conscience : bien avant qu'il n'y ait des hommes, existait une nébuleuse primitive où les conditions de la vie n'étaient pas réunies, puis une terre, issue de cette nébuleuse. Et sur cette terre sont apparus certains êtres vivants, puis, très tardivement, des hommes. Les hommes sont dans le monde, comme toutes les autres créatures, et même leur perception du monde est un événement de ce monde, comme la chute de la grêle ou l'alternance des saisons.

L'étonnement philosophique, l'éveil de l'intelligence critique est toujours, d'une façon ou d'une autre, la mise en question de ce réalisme, inhérent à l'expérience commune. Cette mise en question surgit dès la philosophie antique. Platon observe que les choses de notre monde ne sont pas ce qu'on dit qu'elles sont plutôt que le contraire, elles s'évanouissent aussi bien dans le flux du temps que dans la diversité, la multiplicité infinie des perceptions sensibles. Elles ne « sont » pas vraiment, mais sont comme à mi-chemin entre être et non-être.

Cette critique du réalisme est reprise et même radicalisée dans la philosophie moderne. L'une des significations du doute radical initiant les *Méditations métaphysiques* de Descartes est de montrer que le sujet de l'expérience s'oublie lui-même dans l'expérience, il s'en défalque ou s'en excepte, comme s'il était un pur « kosmotheoros », il s'efface du monde qu'il fait apparaître, et c'est pourquoi il attribue naïvement au monde des qualités qui relèvent proprement de *son* expérience du monde. Critiquer le réalisme naïf de l'expérience, c'est donc rappeler à l'homme qu'il est présent et opérant dans son expérience, comme entendement et sensibilité. L'instance qui formule ce rappel, ce n'est pas l'homme sensible, c'est le pur sujet pensant, le sujet du jugement, toujours présent dans l'expérience mais toujours aussi oublieux de soi, et qui ne revient à soi qu'à travers une procédure critique qui a reçu le nom de réflexion.

La vie irréfléchie est une foi perceptive, une croyance originaire au monde, une *Urdoxa*. Lorsque cette évidence du monde cherche à se dire, à s'éprouver, à se valider, elle tombe dans l'embarras. Son embarras la contraint à reconnaître que tout être est « être pour moi ». Merleau-Ponty, récapitule le mouvement fondamental de la philosophie moderne quand écrit : « Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable et qu'elle est cependant co-extensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du *cogito* : je suis sûr qu'il y a de l'être, à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être pour moi » (*Sens et non sens*, Gallimard, p. 114).

La critique du réalisme conduit la philosophie réflexive vers la reconnaissance de la phénoménalité de l'être et d'un foyer de cette phénoménalité, qu'elle appelle « esprit ». La réflexion est le retour à ce foyer de la phénoménalité.

Si un retour est nécessaire, c'est dans l'exacte mesure où ce foyer est tout d'abord comme à lui-même invisible : l'expérience, dans l'acte même de son effectuation, présente une tache aveugle, qui est le sujet de l'expérience : une tache aveugle, au sens où la conscience est absente à soi, ignorance de soi dans le moment où elle s'ouvre au monde. Mais cette absence à soi doit être comprise comme une modalité du soi : nous ne pouvons penser à rien sans penser à l'âme comme à une chose capable de penser tout ce que nous pensons. La réflexion éclaire cette ouverture nécessaire de la conscience à elle-même en toute expérience

et la fait même apparaître comme la condition de toute présence au monde. L'âme ne serait ouverte à rien si elle n'était pas d'abord ouverte à soi.

Voilà ce que Descartes établit dans la seconde de ses *Méditations métaphysiques*. Au terme du doute méthodique, portant sur les sensibles puis sur les intelligibles, le sujet méditant voit apparaître une toute première évidence, qui est l'évidence, inhérente à l'acte de penser, d'être ou d'exister comme *ego cogitans*. Je ne sais pas si le monde existe ou n'existe pas, je suppose que la cause de mon être m'a créé tel que je me trompe toujours même dans les choses que je crois connaître clairement et distinctement, je suspends donc toutes les certitudes portant sur les idéalités mathématiques, il demeure que je suis tant que je pense : le Grand Trompeur ne saurait faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose.

Mais cette primauté en certitude de l'*ego* pensant ne peut pas donner lieu à la conclusion que l'homme serait seul à exister.

Il suffit de rappeler la sixième *Méditation* : cet être dont l'*ego* pensant s'assure dans l'acte de penser n'est qu'une étape dans l'ordre des raisons. Cet ordre est un périple qui passe par les preuves de l'existence de Dieu et conduit, à son terme, à retrouver, à la fois limitées dans leur validité et fondées en raison, les certitudes naïves de l'homme naturel. Je suis fondé à affirmer, sous certaines conditions que la raison établit, que les objets de ma perception existent. L'homme que je suis existe, dans son être et sa situation empiriques, mais cette existence est comme tissée avec celle des choses et n'a aucune primauté sur elles. La philosophie retrouve ici la foi perceptive de l'homme d'avant la philosophie. Conclure de la primauté du *cogito*, la primauté de l'existence du sujet pensant selon l'ordre des raisons, que seul l'homme existe serait une conclusion arbitraire.

Mais s'il faut attendre la sixième *Méditation* pour valider rationnellement la conviction que l'homme existe dans le tissu des choses, pour retrouver la signification usuelle et les sujets naturels du verbe *exister*, la conclusion s'impose que la *res cogitans* ou l'esprit de la *Méditation seconde* n'est pas l'homme et que son être, objet de la première certitude indubitable, n'est pas l'existence de l'homme. La *Méditation seconde*, montre qu'une certaine dimension de notre être, *res cogitans* ou esprit, existe selon un autre sens d'être que celui des choses intra-mondaines et de l'homme intra-mondain : pour l'esprit, être ou exister signifie s'apparaître, être révélé à soi, être lumière naturelle, être dans la vérité ; et c'est dans cette lumière originare inhérente à l'apparaître à soi de l'esprit que les choses du monde (et même l'homme empirique) peuvent à leur tour apparaître et revendiquer, sous certaines conditions de validité, l'existence dans le monde hors de la pensée.

Dès lors la question « *l'homme est-il seul à exister ?* » appelle une réinterprétation. Elle ne vise pas l'existence au sens de la présence dans le monde selon certaines coordonnées spatiales et temporelles, elle ne vise pas l'existence de l'homme intra-mondain, apparaissant et disparaissant comme les choses, emporté comme elles dans le flux du devenir (car de ce point de vue, l'homme n'a aucun privilège sur les autres existants). Elle vise l'existence comme le sens d'être original de l'esprit c'est-à-dire comme automanifestation, elle vise donc aussi le sujet de cette automanifestation, l'esprit comme *lumen naturale* par le pouvoir duquel toute chose peut apparaître et s'annoncer comme existante, y compris l'homme lui-même en son être empirique.

Cette relecture de la question nous dirige en deux directions : (1) la primauté transcendantale du foyer de la phénoménalité est-elle comprise de façon juste quand elle est pensée comme une certitude d'existence ? (2) le foyer de l'ouverture du monde peut-il être identifié à *l'homme* ?

Concernant la première question, on remarquera que le concept d'existence est soustrait, chez Descartes, à toute interrogation explicite¹. Et pour l'interroger, la phénoménologie substitue une *neutralisation* à la *négation* cartésienne.

Dans la première *Méditation*, Descartes opère une négation de l'existence du monde. Quand il réactive le geste cartésien, Husserl opère une réduction transcendantale qui neutralise la thèse du monde, suspend notre croyance naïve en l'existence d'un monde, qui serait tout simplement là sous nos yeux et ne devrait rien à ce regard qui s'en fait le spectateur. Quand le monde est ainsi neutralisé, il est retenu avec toutes ses modalités, mais son « existence en soi » ayant été suspendue, il est devenu un *phénomène* d'être.

En régime de doute ou de négation du monde la *cogitatio* découvre qu'elle n'est que « représentation », représentation de choses auxquelles, avant le doute méthodique, elle croyait naïvement et qui par le doute ont été anéanties. Par le doute, l'objet de ma pensée, le *cogitatum*, perd la transcendance qui lui était naïvement attribuée et devient pour l'*ego cogitans* une *image*. La différence entre *cogitatio* et *cogitatum* passe dès lors à l'intérieur de la conscience et devient la différence entre la réalité formelle et la réalité objective de l'idée. Corrélativement, la chose s'éloigne dans une inaccessible extériorité. Une béance ontologique

¹ Levinas écrit ainsi dans *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* : « Descartes est encore sur le terrain de la philosophie dogmatique, si l'on entend par là une philosophie qui part de l'idée d'existence, non éclaircie d'ailleurs, empruntée à l'existence de la chose extérieure hypostasiée, et qui applique ensuite ce type d'existence à toutes les régions de l'être. Pour une pareille philosophie, il ne s'agit pas de savoir ce que c'est qu'être mais de se demander si tel ou tel objet existe » (p. 58-59).

sépare la *représentation* de la chose (*cogito* et *cogitatum*, réalité formelle et réalité objective de l'idée) et la *chose* représentée, une béance que seule l'idée de Dieu peut franchir.

En revanche, en régime de neutralisation du monde, il n'est plus question d'un repli dans l'intériorité de la représentation : le *cogito* husserlien qui s'apparaît à lui-même à travers la réduction est une conscience intentionnelle qui intègre en elle les objets du monde qu'elle vise à titre de corrélats intentionnels ou de phénomènes. Le *cogitatum*, en régime de réduction, n'est pas une image du monde, mais le monde lui-même, soustrait à la subsistance en soi que lui attribue naïvement l'attitude naturelle, pensé comme phénomène, impliquant dans sa constitution de phénomène une prestation intentionnelle de la subjectivité transcendante.

D'où le diagnostic de Husserl : Descartes, en niant l'existence du monde, se prive de la possibilité de l'interroger quant à son sens d'être et d'y reconnaître la trace de l'*ego* transcendantal. Il se prive par là même aussi de la possibilité de comprendre la nature exacte de la dénivellation entre le monde et l'*ego*. L'*ego* cartésien, qui non seulement résiste mais se réassure en son être par l'exercice du doute, partage, en qualité de « résidu du monde », le sens d'être (non interrogé) des choses du monde. Il demeure dans la validation naturelle du monde où il est le *je* subsistant comme une chose et qui cherche en lui la fondation de la connaissance du monde objectif des choses. Il est une « âme ». Descartes est tombé dans une « falsification psychologue de l'*ego* », faute d'avoir fait porter l'époche sur l'*ego* mondain lui-même. Il a manqué la subjectivité transcendante, à laquelle seule la réduction donne accès. La négation du monde ne l'a pas fait sortir de l'attitude naturelle.

Descartes et Husserl cherchent donc à répondre à une même question, qui est la question de la transcendance, mais ils lui donnent chacun une réponse différente.

Une fois acquise la sphère d'évidence indubitable de l'*ego cogito*, tout l'enjeu de la méditation de Descartes consiste à « passer dehors », à ouvrir la représentation au transcendant. Ce passage se fait par l'articulation du fini et de l'infini : l'*ego cogitans* pense son être comme un être fini et qui, en tant que fini, doit nécessairement se référer à un fondement qu'il n'est pas. Il est donc une polarité ontologique, située entre l'être et le néant, un moindre être, habité, investi par une idée qui le fait éclater : l'idée d'infini. La philosophie cartésienne est, selon la formule de Ricœur, une philosophie à deux foyers : le *cogito* et Dieu

Husserl se trouve formellement devant la même question. La réduction nous apprend que les prestations de la conscience transcendante sont l'origine de tout sens et de toute validité. La phase suivante, qui est celle de la constitution, est de montrer comment la conscience et ses prestations intentionnelles peuvent faire surgir l'être, la réalité, l'évidence,

la vérité, c'est-à-dire des grandeurs qui s'imposent à l'esprit. Comment puis-je être l'origine intentionnelle de choses qui paraissent se présenter à moi à partir d'elles-mêmes, et non à partir de moi et qui ont sur moi une véritable force de persuasion ? Comment une chose peut-elle se donner d'elle-même à la conscience (ce que Husserl appelle auto-donnée ou auto-donation, *Selbstgegebenheit*), alors que c'est la conscience qui donne sens ?

Descartes et Husserl ont en commun d'interroger la conscience comme « structure d'excès » ou transcendance. Mais ils l'interrogent dans un style fondamentalement différent. Chez Descartes, la structure d'excès se développe en terrain d'existence, puisqu'elle consiste dans la relation de *l'ego* fini à l'idée de l'infini qui est en lui (ou dans l'excès de la réalité objective de cette idée sur sa réalité formelle). Husserl refuse cette solution, en la qualifiant, dans la *Krisis* de « moyen de détresse ». Il refuse de fonder la transcendance sur des considérations de finitude, d'existence et de causalité : le foyer ultime de la phénoménalité, source de toute constitution, ne peut être dit exister comme existent les réalités constituées dans le champ de ses prestations intentionnelles. L'usage non critique du concept d'existence conduit à une lecture erronée de la subjectivité transcendantale : si l'homme empirique n'est assurément pas seul à exister, le foyer transcendantal de l'ouverture du monde se dérobe à toute qualification en termes d'existence.

N'existant pas, il n'est pas non plus humain : quand la pensée cherche à dire le foyer originaire de l'apparaître, elle ne le rejoint qu'au prix de ce qui paraît être une dissolution de l'essence de l'homme.

L'une des modalités de cette dissolution est la *nausée* sartrienne.

Une césure, un tournant se produisent dans la vie d'Antoine Roquentin : un visage quotidien, familier, profane, des choses, s'écroule, disparaît et un visage inquiétant, on dirait même sacré, au sens d'un sacré « répulsif » surgit de façon violente et imprévisible, accompagné d'une tonalité affective que Sartre appelle nausée.

Le profane, ce sont les choses telles qu'elles existent pour les autres, les salauds, les bourgeois, le narrateur lui-même avant le « renversement », tous ceux qui éludent l'existence et sa contingence radicale parce qu'ils vivent dans l'autojustification.

Le terme de *bourgeois* nomme une catégorie économique et ontologique. Le bourgeois est celui qui justifie son être par son avoir : richesse, puissance sociale, famille, descendance, mais aussi savoir, savoir de l'essence des choses et de l'essence de l'homme. L'humanisme est ainsi une figure subtile de l'avoir. Au rebours, seul peut éprouver l'existence et sa contingence celui qui, comme Antoine Roquentin, ne possède rien, ni maison, ni famille, ni

reconnaissance sociale, ni lieu d'enracinement. Au début, le narrateur ressemble aux autres : il justifie l'homme par ses rôles. Mais il entre peu à peu dans une sorte d'ascèse et les rôles se dérobent, ceux de l'aventure personnelle (le voyageur, l'amant d'Any) puis ceux de l'aventure vécue par procuration (la biographe de M de Rollebon). Dès lors l'existence perd la relation transitive à elle-même que lui offrait la médiation des rôles ; elle ne peut plus se « comprendre », elle ne peut que s'éprouver, dans une inquiétante proximité.

Une première vague d'existence s'annonce à travers la prise d'un galet¹. Le narrateur éprouve que quelque chose de fondamental a changé dans son rapport à tout ce qui existe, le loquet de la porte, la main de l'Autodidacte, le verre de bière ; il ne peut savoir si le changement vient des choses ou de lui-même², mais il le perçoit sur la physionomie des choses.

Une seconde vague d'existence coïncide avec la fin du projet d'écrire la biographie de M. de Rollebon : dès lors que le narrateur ne peut plus se déposséder de son existence en faveur de celui auquel il l'infuse, celle-ci reflue vers le *je*³. Cette existence le narrateur l'éprouve comme une grandeur inhumaine, étrangère et en même temps si proche dans son étrangeté, que rien ne peut la mettre à distance, dans la distance de l'objectivité.

Puis, dans une troisième vague, l'existence se découvre dans une sorte d'indivision ou de promiscuité du narrateur et des choses⁴ : *mon* existence ne se découvre qu'à travers l'existence des choses, mais de choses qui ont perdu pour ainsi dire leur nature ou leur identité⁵.

On voit l'écart par rapport à Heidegger. Pour Heidegger, la confusion entre notre propre être et l'être des choses dissimule l'existence à elle-même et l'existence ne se révèle à soi que dans une sorte de discrimination ontologique. Pour Sartre, la conscience de l'existence surgit au moment où nous reconnaissons notre participation à la façon d'être des choses. Cette façon d'être n'est pas la *Zuhandenheit*, la disponibilité. Pour Sartre, la disponibilité est une façade, une surface dissimulant une profondeur insondable de la nature (175). Pour le bourgeois, la mer est le vecteur du commerce qui enrichit, pour le prêtre, elle est un bréviaire qui parle de

¹ *La Nausée*, Folio, p. 12

² « Dans mes mains, par exemple, il y a quelque chose de neuf, une certaine façon de prendre ma pipe ou ma fourchette. Ou bien c'est la fourchette qui a, maintenant, une certaine façon de se faire prendre, je ne sais » (15).

³ « La chose, qui attendait, s'est alertée, elle a fondu sur moi, elle se coule en moi, j'en suis plein. - Ce n'est rien : la Chose, c'est moi. J'existe » (141).

⁴ « ...et ce journal, est-ce encore moi ? tenir le journal existence contre existence, les choses existent les unes contre les autres, je lâche ce journal. La maison jaillit, elle existe ; devant moi le long du mur je passe, le long du long mur j'existe..... » (144) ; « le disque qui tourne existe, l'air frappé par la voix qui vibre existe, la voix qui impressionna le disque exista. Moi qui écoute, j'existe. Tout est plein, l'existence partout, dense et lourde et douce... » (146).

⁵ « J'appuie ma main sur la banquette, mais je le retire précipitamment : ça existe » (176)

Dieu. Mais la vraie mer, c'est-à-dire la mer rendue à la dimension de l'existence est tout autre : elle « est froide et noire, pleine de bêtes, elle rampe sous cette mince pellicule verte qui est faite pour tromper les gens » (175). La légalité des phénomènes sur laquelle nous fondons notre sécurité n'est qu'un écran fragile devant une nature qui est un pouvoir de rupture, de métamorphose, de transgression et qui peut se réveiller à chaque instant. La conscience de l'existence surgit dans l'écroulement du monde humain, dans la disparition du vêtement humain des choses, essence, usage, mode d'emploi, nomination¹, individuation spatio-temporelle. Les choses surgissent dans l'existence en perdant le vêtement familier de leur forme identifiante, en devenant matière pure, inqualifiée², qui nous envahit, nous investit dans une sorte de monstrueuse promiscuité³.

Sartre souligne enfin que l'existant est « de trop », au sens où il est simplement là, privé de raisons d'exister, radicalement injustifiable et contingent (184-185). La contingence s'entend donc ici en un autre sens que son sens classique. Le contingent au sens classique, c'est ce que l'on reconnaît n'avoir pas *en soi* la raison de son existence ou de son être tel, ce qui suppose qu'il se laisse interroger du point de vue de la raison de son existence. Le contingent au sens de Sartre, ce serait plutôt ce qui obture par avance, par sa densité d'être, tout espace d'interrogation, ce qui se dérobe par avance à toute question de raison d'être. Le contingent, ce n'est plus le vulnérable, c'est l'invulnérable.

On pourrait observer, cependant, que les analyses de *La Nausée* sont, en un sens, unilatérales : le narrateur met l'accent sur ce qui, dans la révélation de l'existence, le précipite dans la promiscuité des choses, mais il est tout à fait conscient que l'existence et sa contingence apparaissent dans un « champ d'expérience », qui n'est pas identifiable aux choses qui y apparaissent, un champ d'expérience qui est *je* ou *nous* l'étant que nous sommes nous-mêmes⁴. Et c'est pourquoi il dit bien que l'existence « est là, autour de nous, en nous, elle est nous ». Cette triple formulation cerne de plus en plus près un « foyer » de l'existence ou de la révélation de l'existence. Mais si les trois formules sont également nécessaires, c'est sans doute parce que ce foyer ne peut pas se saisir réflexivement comme *quelque chose* ayant

¹ « je murmure : c'est une banquette, un peu comme un exorcisme. Mais le mot reste sur mes lèvres... » (176) ; « les choses se sont délivrées de leur nom » (177).

² « C'était la "pâte même des choses..." » (179) ; « il restait des masses monstrueuses et molles » (180).

³ « je ne pouvais plus supporter que les choses fussent si proches » ; « l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche » (178) ; « le marronnier se pressait contre mes yeux... » ; « le petit bruit de la fontaine se coulait dans les oreilles [...] mes narines débordaient d'une odeur verte et putride » (180) ; « l'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin... » (186).

⁴ « Combien de temps dura cette fascination ? *J'étais* la racine de marronnier. Ou plutôt j'étais tout entier conscience de son existence. Encore détaché d'elle - puisque j'en avais conscience - et pourtant perdu en elle, rien d'autre qu'elle » (185)

des propriétés autonomes, c'est-à-dire comme ce que la philosophie réflexive appelle *esprit* : dès qu'il cherche à se saisir, il se scinde en deux dimensions antithétiques et inséparables : par l'une je suis chose parmi les choses, dans une relation de promiscuité avec elles qui exclut toute distanciation objectivante, par l'autre je suis ce qui permet à des choses d'apparaître, je suis le pur espace ou le pur néant de leur venue à la lumière ou à la manifestation.

L'homme se dissout : il se dissout à la fois et symétriquement dans l'*en soi* des choses et dans le néant du pour soi. L'homme disparaît soit par excès (ou saturation) d'être dans l'en soi, soit par défaut d'être dans le néant.

Et cette dissolution de l'homme rend paradoxale la question de la liberté. Si le bourgeois est un « salaud », c'est sans doute parce qu'il y va de sa liberté dans l'élision de l'existence, mais d'une liberté si radicale qu'elle n'est pas de l'ordre du vouloir ou de l'agir et présente une structure intransitive et impersonnelle : « l'existence se cache » et, quand elle se révèle, c'est toujours par surprise et dans une expérience qui a quelque chose d'un déracinement de l'homme.

Quel est le bilan des analyses précédentes ? Loin de donner à penser que l'homme serait seul à exister, elles semblent rendre vaine toute question sur l'existence de l'homme, pour une raison que l'on peut formuler, en termes kantien, comme une alternative.

L'*homo phaenomenon* existe au sens où, comme objet d'expérience, il répond aux conditions d'emploi, dans l'ordre de la modalité, de la catégorie d'existence. Mais l'existence ainsi comprise ne nous apprend rien sur les êtres (*Sein ist kein reales Prädikat*) si ce n'est en manifestant leur essence dans le réel. Si l'homme est une réalité originale, cette originalité se trouve dans l'être d'essence plutôt que dans l'être d'existence. Il n'y a pas de sens à se demander si l'*homo phaenomenon* est seul à exister.

De l'esprit ou du sujet transcendantal de l'ouverture du monde, nous ne dirons, en revanche, ni qu'il existe, ni qu'il est homme (si ce n'est par confusion entre l'ego transcendantal et l'homme empirique). Il n'y a donc pas de sens non plus à se demander si le sujet transcendantal est seul à exister.

L'homme s'est déchiré entre une polarité transcendantale qui est en deçà de l'existence puisqu'elle *constitue* toute réalité existante et une polarité objective qui partage la façon d'être des autres objets de l'expérience, il s'est déchiré entre l'intemporel et l'intra-temporel, le constituant et le constitué ou, si l'on reprend la formulation sartrienne, le néant et l'en soi.

Existe-t-il une voie pour surmonter ce déchirement, pour retrouver l'unité de l'homme, l'unité d'une essence, si l'on veut, mais d'une essence qui rendrait au concept d'existence sa pertinence et son acuité dans la question du sens d'être de l'homme ?

Merleau-Ponty tente de tracer cette voie dans la *Phénoménologie de la perception*, en cherchant quel sens et quelle pertinence peuvent recevoir les concepts d'essence et d'existence quand ils qualifient l'être de l'homme.

Penser l'essence ou la nature d'un être, c'est le définir ou le déterminer par des attributs nécessaires qui lui assignent un noyau invariable d'identité. Or l'homme n'entre pas dans ce concept d'essence ou de nature car il présente une indétermination fondamentale, inhérente à son *existence*. L'existence ne s'entend ici ni au sens de la catégorie de la modalité, ni au sens de l'acte ou de l'actualité de l'essence dans la spatio-temporalité ; elle désigne un pouvoir d'inventer du sens et de transcender, par cette invention une situation de fait sédimentée en « nature » que l'homme reçoit en naissant. Mais transcender est moins dépasser que transmuter. L'homme ne dépasse pas sa nature, il la réinvente : rien, en l'homme qui ne soit toujours encore nature ; rien en l'homme qui ne soit toujours déjà repris et transmuté dans une liberté. L'existence est un entrelacs de nature et de liberté,

Cet entrelacs, dans l'existence, de la nature et de la liberté entraîne deux conséquences.

D'abord on ne peut pas séparer nature et liberté à la source de l'invention du sens. Certes la liberté de l'homme se reconnaît à l'invention de sens et on peut même dire qu'il n'y a pas de sens possible dans le monde sans une (libre) donation humaine de sens, mais le sens qui ne vient pas au monde sans l'homme ne vient pourtant pas au monde par l'homme ou par la liberté de l'homme : il vient dans une reprise de la nature par la liberté, à la jointure de la nature et de la liberté, dans une liberté toujours encore enracinée dans la nature, dans une nature toujours déjà reprise par le pouvoir d'échappement de la liberté. Merleau-Ponty se démarque donc ici de l'idéalisme transcendantal qui pense le sens comme une création de la spontanéité ou de la liberté (et pour lequel la nature est un objet construit par l'activité constituante de l'entendement et qui ne peut donc pas être co-principe du sens). Il se démarque aussi de la pensée sartrienne de l'être et du néant. Chez Sartre, comme nous l'avons vu, le sens n'est ni du côté des choses (l'en soi), qui sont hors du sens par saturation d'être, ni du côté du pour soi, qui est hors du sens par vacuité d'être. Il y a sens, puisqu'*il y a* ; mais le sens est comme déchiré, dès qu'il surgit, entre les deux versants de son impossibilité. La nausée n'est rien d'autre que le sens se présentant sous la seule modalité de son impossibilité, c'est-à-dire comme non sens. Merleau-Ponty cherche, au contraire, à penser une

commensurabilité entre le transcendantal et l'empirique, entre le constituant et le constitué, entre le néant et l'être.

Ensuite, si la liberté, l'invention de sens est une transcendence qui retient ce qu'elle transcende plutôt qu'elle ne le dépasse, cela signifie que l'assise naturelle de la liberté, en particulier le corps, étant toujours co-principe de l'invention du sens, ne peut jamais être un facteur fortuit de l'existence: la raison ou l'esprit reconnaît dans la situation de fait qui le précède l'assise dont il avait besoin pour surgir : « l'existence n'a pas d'attributs fortuits ». On ne peut plus à la rigueur séparer dans l'être de l'homme une essence nécessaire et des accidents contingents.

Cet effacement de la frontière entre le nécessaire et le contingent peut susciter une objection qui se formulerait ainsi : on prétend faire entrer dans l'essence de l'homme son organisation corporelle au motif que celle-ci détermine son expérience, sa manière propre de mettre en forme le monde ? Cela veut tout simplement dire que l'on a cessé de considérer avec sérieux le concept de l'essence. Le concept d'essence est celui d'une unité de sens et, qui plus est, d'une unité nécessaire : les caractères de l'essence sont indivisibles, ils ont une cohésion intelligible. Or en définissant l'homme par son expérience du monde, en intégrant son organisation corporelle à sa définition, on se contente d'additionner ses différentes propriétés, telles qu'elles sont empiriquement constatables, et ces propriétés, qui n'ont été rassemblées en l'homme que par une causalité aveugle, on les élève arbitrairement au rang d'essence, d'unité sensée et nécessaire. Ainsi de deux choses l'une : ou bien on attribue à l'homme une essence, au sens d'une unité nécessaire et intelligible, mais il faut alors séparer le nécessaire et le contingent et reconnaître la contingence de l'organisation corporelle. Ou bien on veut retenir tout l'homme, le tout de l'homme dans son essence, mais alors on doit renoncer à l'essence, avouer que l'on a perdu toute véritable cohésion de la diversité de l'homme et que l'on appelle essence une rhapsodie empirique d'attributs contingents.

Pour répondre à l'objection, on fera valoir que l'unité de l'homme concret n'est pas l'unité d'une essence, mais plutôt une « connexion d'existence ».

Quand on attribue à un être une essence, l'unité de cette essence est antérieure à l'existence et indépendante d'elle. L'existence n'ajoute rien à l'essence, si ce n'est une diversité irréductible de prédicats contingents sans connexion intelligible ni lien à l'essence. En revanche si l'unité de l'homme est une connexion d'existence, elle ne se réalise que dans l'existence : c'est en existant, en assumant, transformant, transcendant sa situation de fait et la « dispersion » inhérente à toute situation de fait, en donnant à cette situation un sens ou plus de sens, que l'homme lui donne une unité intelligible. Si l'unité de l'homme est une unité

d'essence, elle se fait en lui sans lui en laissant dehors tous les prédicats (contingents) générés par l'existence. Si en revanche l'unité de l'homme est une connexion d'existence, il n'est rien de contingent qui n'y ait sa part ou son rôle à jouer, à la condition, cependant, qu'il soit « repris » dans une création de sens.

En d'autres termes, quand l'unité d'un être est celle que lui assigne son essence, on peut en principe y discriminer le nécessaire et le contingent. Quand en revanche l'unité, comme dans la vie de l'homme, relève d'une connexion d'existence, cette discrimination est impossible. On plus exactement elle prend un autre sens.

Tout est nécessaire dans l'homme, au sens où tous les attributs qui lui appartiennent relèvent d'une cohésion et d'une unité intelligible. Que l'on dise avec Anaxagore que l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains, ou avec Aristote qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent des animaux, il demeure qu'une connexion intelligible relie la main et l'intelligence et que l'organisation corporelle humaine ne peut passer pour contingente par rapport à son pouvoir de penser. La pensée grecque l'avait d'ailleurs parfaitement reconnu puisqu'elle considérait la station droite comme le signe de l'enracinement céleste de l'homme. Et Merleau-Ponty a montré, dans des analyses consacrées à Léonard de Vinci et à Cézanne que tout, dans l'histoire d'une vie, contribue, à sa place, à la genèse d'une œuvre, non pas au sens où la vie déterminerait l'œuvre, mais au sens où une œuvre se construit dans un mouvement de transcendance, une reprise des données de la vie, où rien de la vie n'est perdu, où tout est transformé par l'invention de l'œuvre, l'invention d'une unité de sens où la vie et l'œuvre font un indéchirable entrelacs. Une vie accomplie, ce serait une vie qui invente l'œuvre capable de la rassembler dans une véritable cohésion de vie, c'est-à-dire dans l'unité d'un sens en genèse.

Mais on peut dire aussi et à l'inverse que, dans l'homme, tout est contingent, au sens où le mouvement de transcendance ne dépasse jamais rien de ce qu'il « reprend » : les données initiales subsistent sous l'invention du sens ; le sens et sa nécessité sont toujours sous la menace des incidents du corps, de la société, et même sous celle de la liberté s'il est vrai que, parfois, une mystérieuse lassitude interrompe le développement d'une œuvre.

On mesure la différence. Là où un être est régi par une essence invariable préalablement donnée, la nécessité (l'unité du sens) et la contingence (la dispersion) sont disjointes, la contingence est sans prise sur la nécessité, comme la nécessité sans prise sur la contingence. Là en revanche où un être invente son existence, là où l'unité du sens relève d'une connexion d'existence, la nécessité et la contingence sont coextensives : rien n'est contingent, tout est repris dans l'unité d'un sens en genèse, tout le contingent peut s'élever au rang du nécessaire

(même si aucun homme ne peut sans doute résorber entièrement la contingence de ses données initiales dans le feu d'une invention de sens qui serait coextensive à sa vie entière) ; mais aussi tout est contingent, tout peut se défaire et retomber dans ce que Merleau-Ponty appelle parfois la dispersion du temps naturel. Alors que l'animal vit selon son essence ou meurt, l'homme est, selon la profonde formule hégélienne, l'animal malade. La maladie, ontologiquement comprise, désigne la chute dans cette contingence qui est, en l'homme, le revers de sa nécessité, le revers de la promesse faite à tout homme venant en ce monde d'exister dans la lumière d'un sens indivisiblement transmis et inventé. L'existence ne peut avoir la charge d'inventer son propre sens sans être dans le risque constant de sa chute dans le non-sens ou l'obscurcissement du sens.

Ces analyses nous ont montré pourquoi l'existence ne peut avoir le même sens pour un être *historique* et pour un être *naturel*. Pour un être naturel, non historique, l'existence signifie à la fois l'actualisation de son essence et l'addition à l'essence ainsi actualisée de prédicats qui ne sont pas contenus en elle, contingents, irréductiblement multiples, et qui sont sans effet sur l'essence, incapables d'introduire une variation dans l'immutabilité de l'essence. Pour l'homme, l'existence signifie une invention de son essence, de cette unité de sens qui se construit, en tant que connexion d'existence, dans la reprise d'une situation de fait. Cette unité doit être comprise comme une unité ouverte, engagée dans un développement indéfini par une dialectique de la reprise et de la sédimentation : la création de sens se dépose dans une œuvre de culture qui deviendra à son tour l'assise d'une nouvelle création de sens. L'homme est engagé par son existence dans une téléologie infinie : l'homme « est une idée historique et non pas une espèce naturelle »

L'homme est-il seul à exister ? On serait tenté de répondre oui, en considérant que l'homme est le seul être que nous connaissions capable d'exister au sens que nous venons d'analyser, c'est-à-dire non pas seulement d'actualiser mais d'inventer son essence dans une histoire ouverte à l'infini.

Mais si cette invention de sens n'est pas séparable d'un socle de nature que l'homme reçoit et transcende, alors on serait en droit de supposer que l'invention du sens est opérante, dès avant la liberté humaine, dans l'être vivant, non pas sans doute au niveau de l'individu mais au niveau de l'espèce ou dans la transformation des espèces, dans l'histoire du vivant. Et l'invention de sens dans l'existence humaine ne serait alors qu'une reprise, une radicalisation, une intensification, et sans doute aussi le transfert dans une autre dimension, la dimension de

la culture ou du symbolique, d'une invention de sens opérant déjà dans les profondeurs de la vie.

Et si la vie elle-même, l'apparition de la vie, fait partie de l'histoire de l'être universel, alors c'est peut-être jusque dans l'histoire de l'être universel qu'il faudrait chercher une invention de sens ou les prémisses d'une invention de sens. L'existence de l'homme devrait alors être comprise comme une intensification consciente de ce que signifie *être*. Loin d'être isolé et perdu dans un cosmos qui lui demeure désespérément étranger, l'homme se reconnaîtrait apparenté à tout ce qui existe et peut-être responsable, au moins à la mesure de sa conscience et de sa liberté, de l'achèvement du sens de l'être universel.