

Blumenberg : entre métaphores et anthropologie

Dossier coordonné par Thibaud Zuppinger
Parution mai 2013

Implications philosophiques – ISSN 2105-0864

Blumenberg, le mal connu ?

Réception contre autisme

Hans Blumenberg est mal connu ? Ce qu'il y a encore quelques années pouvait être avancé sans risque comme une affirmation tend à devenir aujourd'hui davantage une question rhétorique dont la réponse est loin d'être évidente.

Paradoxalement, si sa réception est maintenant bien réelle en France, ce mouvement est comme occulté par ce qui est devenu comme une devise des études blumenbergienne : « l'autisme de la réception ». Cette formule de son traducteur, Denis Trierweiler, dans la *légitimité des temps modernes*, était un constat juste et surtout un appel à la communauté philosophique à accorder son attention à ce philosophe infidèle aux phénoménologues, mais fidèle à cet idéal de description absolue.

Les deux phases de la réception

Cet appel a été entendu et nous pouvons nous en réjouir. Sans doute peut-on estimer que l'essentiel a été traduit, même si de nombreux textes restent à traduire. Aujourd'hui des chercheurs de plus en plus nombreux explorent sa pensée, les articles et les colloques se font plus fréquents, les mises en dialogues avec les autres penseurs s'opèrent. Beaucoup a été fait, et beaucoup plus encore reste à faire.

Un nouveau philosophe est entré dans les bibliographies et avec lui de nouveaux problèmes et de nouvelles postures sont disponibles pour penser le monde. Il faut constater l'élargissement des traductions, des études et des articles qui lui sont consacrés.

Passé l'intense travail de mise à disposition des principaux ouvrages de Blumenberg, avec l'appareil critique et monographique visant à familiariser le public avec un nouvel auteur, vient le moment de l'étude proprement dite – intégrer, digérer et poser à nouveaux frais les résultats de ces travaux. Il s'agit en quelque sorte de faire jouer l'infidélité envers l'auteur contre la fécondité de ces propositions.

Présence du passé et réception différée

Il est difficile de ne pas prêter attention à la manière dont la réception de sa propre philosophie s'opère, tant ses propres travaux peuvent être considérés comme une philosophie de la réception et ont toujours porté une incroyable attention à ces mystères de la réception, à la virulence qu'un concept pouvait avoir hors du système qui l'a engendré, et les représentations et torsions que les mentalités opèrent sur les idées. Cette présence du passé dans l'œuvre de Blumenberg est sans doute l'un des traits les plus saillants de ses travaux.

Surtout, Blumenberg nous apprend à voir différemment, à arrêter notre pensée sur des domaines peu ou mal explorés pour nous indiquer leur importance

dans la vie de la pensée. Son travail sur les métaphores est absolument remarquable. Notamment dans *Paradigme pour une métaphorologie*. Il est important de rappeler que l'érudition de Blumenberg n'est pas gratuite. Elle possède une visée thérapeutique, nous donnant les moyens de nous situer, dans le monde et dans la culture.

Cette préoccupation est pleinement en phase avec son exigence de décrire tout, aussi complètement que possible. En ce sens, il rappelait souvent une citation de Rilke dans la neuvième élégie : « une seule fois, et plus jamais ». Sa vie entière a été consacrée à ne jamais rien laisser perdre de ce qui est humain.

Cette confiance dans la réception, détachée de l'immédiateté, se retrouve dans les publications de Blumenberg. Se retirant de toute relation mondaine vers la fin de sa vie, il se consacra à la rédaction d'ouvrages impressionnants, qu'il réserve pour une publication posthume.

De l'homme à l'œuvre, et retour

Hans Blumenberg est un philosophe solitaire, profondément original. Cela est un trait de beaucoup de philosophes dignes de ce nom, qui ne sont alors pas des épigones mais de véritables penseurs, forgeant de l'inédit. Dès que l'on échappe aux étiquettes et aux courants, il est bien difficile d'être identifié. Marion Schumm le rappelle : « Blumenberg et son œuvre se déroberent, sans doute par une nécessité de principe, à toute étiquette et affiliation ».

À cet égard, il est évident que les ouvrages de Blumenberg expriment une pensée, mais reflètent aussi une personnalité. Pour approfondir cette interrogation sur l'homme autant que sur son œuvre, nous vous signalons d'ailleurs le numéro des cahiers philosophiques, avec deux autres entretiens accessibles en ligne.

<http://cahiersphilosophiques.hypotheses.org/515>

C'est sans doute pour cela qu'il est hautement improbable de voir se constituer autour de cet héritage un courant philosophique rassemblant un corpus de thèses communes et de méthodes d'investigation partagées. Comme le souligne Lukas Held : « Une des difficultés que pose la pensée de Blumenberg à son interprète réside en l'absence d'un centre clairement défini, d'une problématique nodale dont ses écrits seraient des déclinaisons. »

Pour cette question de la réception, et par delà, celle de la transmission, cette dimension singulière et presque solitaire doit être prise en compte : comment aller plus loin avec Blumenberg ?

C'est pourquoi le travail qui s'annonce est loin d'être évident, comme en témoignera les contributions réunies dans ce dossier. La direction prise par les études blumenbergiennes est loin d'être un chemin déjà tracé. En effet, la pensée de Blumenberg n'est pas simple. Son érudition est saisissante, son style jamais relâché et l'implicite aussi dominant que l'ironie.

Thibaud Zuppinger

Au programme de ce dossier thématique

Entretien

Ce dossier thématique s'ouvre par un entretien avec Denis Trierweiler – son traducteur et l'un des principaux artisans de sa diffusion en France. Il s'agira de parcourir une première fois, à grande enjambée, le périmètre des chantiers auxquels s'est attelé Hans Blumenberg, afin de tenter d'en proposer une vision générale.

Articles

À la suite de l'entretien, nous vous proposons trois articles de chercheurs qui contribuent par leurs travaux, à la diffusion de la philosophie de Blumenberg. Ces trois articles sont autant de regards qui permettent de mieux comprendre Blumenberg et son inscription dans son temps. Ainsi, la contribution d'Elise Marrou s'attachera à mettre en évidence l'héritage et la présence de Wittgenstein dans les écrits de Blumenberg. On comprend [...] que pour Blumenberg le *Tractatus* participe de façon paradigmatique de la tendance qui motive le projet métaphorologique lui-même : retracer « l'effort qui fait partie de l'histoire de notre conscience de représenter l'indicible par le langage ».

À cette mise en dialogue entre Blumenberg et la philosophie du langage, répondra l'intervention de Marion Schumm qui permettra d'appréhender le dialogue qu'il a poursuivi toute sa vie avec la phénoménologie : interroger les rapports de Blumenberg à la phénoménologie comme courant de pensée, comme méthode toujours discutée et réélaborée, mais surtout comme champ problématique devrait permettre à la fois de tracer un parcours dans son œuvre qui en rende la rigueur et la richesse, mais également de faire valoir ses contributions philosophiques dans leur originalité.

Le dernier article reviendra sur un dialogue, manqué cette fois. Celui que Blumenberg a tenté d'initier avec Schmitt, non sans ironie. C'est à Lukas Helm que reviendra la charge de ménager une entrée dans le débat Schmitt/Blumenberg. Cette entrée sera aussi l'occasion de mesurer combien l'œuvre de cet auteur est un questionnement précieux de la modernité et du politique. La réfutation blumenbergienne de la distinction ami-ennemi chez Schmitt renvoie au problème du mythe politique, problème au cœur même du débat entre ces deux penseurs du vingtième siècle.

Recension

Nous vous proposerons, en guise de conclusion de ce dossier thématique, la recension d'un des derniers ouvrages parus de Blumenberg, celle de la *Description de l'homme*.

Sommaire

Introduction - Thibaud Zuppinger :	
Blumenberg, le mal connu ?.....	2
Entretien avec Denis Trierweiler :	
Autour de Blumenberg.....	6
Portrait de Wittgenstein par Blumenberg - Elise Marrou :	
Aspects de la plurivocité contrôlée	19
I. Gleichnisse et Sprengmetaphorik	20
II. Prise en compte de l'Unbestimmtheit	24
III. Conséquences anti-cartésiennes	26
IV. L'enfermement solipsiste	29
Blumenberg et la phénoménologie - Marion Schumm :	
Conscience humaine et réflexivité	31
Introduction.....	31
Blumenberg, héritier critique de la phénoménologie	31
Heidegger et les détours de la question du sens de l'être	32
Par-delà Husserl : revenir des « choses mêmes »	32
La réflexion : apories phénoménologiques et genèse anthropologique	34
La réflexion et ses présupposés phénoménologiques.....	34
La réflexion comme problème phénoménologique	35
Vers une genèse anthropologique : réflexion et visibilité	37
Lukas Held :	
Une entrée dans le débat Schmitt-Blumenberg.....	40
Recension - Thibaud Zuppinger :	
<i>La Description de l'homme</i> de Hans Blumenberg	48
La méthode et le style de Blumenberg.....	49
Reconstruction de l'histoire de la phénoménologie.....	50
Craintes, méfiances et inquiétudes	51
Intersubjectivité et monde de la vie : chronique d'un rendez-vous manqué ?	52
Remarques sur la raison et le travail de recherche	53
L'homme inadapté.....	54
Qu'est-ce que l'homme ?	55
Conclusion	56

Autour de Blumenberg

Entretien réalisé le 2 août 2012

Thibaud Zuppinger : Hans Blumenberg est resté longtemps un philosophe méconnu en France aussi bien qu'en Allemagne. Aujourd'hui les colloques et les traductions se multiplient. Je pense notamment à la *Description de l'homme* (Cerf, 2011) que vous venez récemment de traduire. Ceci laisse à penser que la réception de son œuvre est en cours. Possédons-nous une vue d'ensemble de l'œuvre de Hans Blumenberg, ou bien des ouvrages posthumes pourraient-ils encore venir modifier notre connaissance ?

Denis Trierweiler : À vrai dire non, je crois qu'il reste assez peu de choses à découvrir. Il y a encore beaucoup de textes dans le *Nachlass*, le fond posthume, comme ce texte apparemment assez long sur Freud. Il y a un texte sur Hitler aussi, qui n'avait pas été intégré dans *Arbeit am Mythos*. Mais sur le fond je crois que l'on ne va pas découvrir de nouvelles choses qui vont vraiment modifier en profondeur la compréhension que l'on peut en avoir.

Pour autant c'est une compréhension qui n'est pas facile, même avec les ouvrages dont on dispose. Il reste encore des textes qui surprennent un peu. Récemment Manfred Sommer, qui s'occupe de la publication des posthumes, a publié un ouvrage de métaphorologie sur les icebergs et c'est un texte conséquent de plus de trois cents pages sur l'utilisation de la métaphore de l'iceberg, la partie émergée, immergée etc. C'est très intéressant, mais ça ne vient pas modifier la compréhension de l'œuvre. Donc sans doute y en aura-t-il d'autres, que Blumenberg avait décidé de ne plus publier, mais je ne pense pas qu'il y ait un troisième chantier qui serait à découvrir après la métaphorologie et l'anthropologie philosophique.

TZ : La publication en France des traductions correspondent-elles à la chronologie de l'écriture ?

DT : Pas du tout. Les premières publications sont celles des éditions de l'Arche. Qui sont les premières à traduire *Le souci traverse le fleuve*, en 1991, donc encore du vivant de Blumenberg. C'est la seule traduction française de son vivant. Ensuite ils vont en faire trois autres, très courageusement d'ailleurs, car les ventes n'étaient pas au rendez-vous. Ils ont publié *La passion selon saint Matthieu*, *Le rire de la servante de Thrace* et *Naufrage avec spectateur*, avant même que Gallimard ne finisse par publier *La légitimité des temps modernes* qui était en chantier depuis très longtemps, depuis 1992, mais qui finalement ne paraît qu'en 1999.

Depuis on a eu *La lisibilité du monde* et *La description de l'homme*. Et il y a eu un volume qui s'appelle *L'imitation de la nature*, chez Hermann et la traduction de deux articles au Seuil, sous le titre de *Le concept de réalité*, mais c'est tout et c'est un peu chaotique. Bien sûr on a les grands livres. Pour *La légitimité*, la traduction est pas

mal sujette à caution, donc la réception en France est un peu biaisée. Mais on n'a pas encore *Arbeit am Mythos* ni *Höhlenausgänge* et je ne vois pas quel éditeur courageux en France s'attaquerait à ces chantiers parce que ce sont des ouvrages de 800 pages. Certes, l'intérêt est de plus en plus grand en France, avec des colloques notamment. La réception est en cours et elle est bien partie mais la question est : qui va continuer ?

TZ : Quel statut accorder aux petits ouvrages à côté des monuments que sont *La lisibilité du monde*, *La description de l'homme* et *La légitimité des temps modernes* ?

À propos de ces différences entre les petits volumes et des grands il faudrait parler de la manière de travailler de Blumenberg. Il fonctionnait avec un système de fichiers. Il avait des milliers et des milliers de fiches dont il se servait parfois plusieurs fois, parfois pour écrire un petit article de journal, parfois il reprenait ça et le développait davantage dans un petit livre et parfois il avait des grands projets qui partaient généralement d'un article. C'est le cas à mon avis de *Arbeit am Mythos*, qui part d'un petit article paru dans *Poetik und Hermeneutik* en 1971, sur le concept de réalité et la possibilité du roman, et la matrice de *Arbeit am Mythos* se trouve déjà dans l'article. Cela se passe souvent ainsi. *La lisibilité du monde* est en germe depuis les années 50. Parfois il décide de reprendre et de développer telle ou telle thématique et parfois il ne le fait pas.

TZ : Doit-on considérer ces petits ouvrages comme des *excursus*, des annexes ou des chevilles essentielles de son œuvre ?

DT : Plutôt comme des chevilles essentielles. Il y a par exemple un ouvrage qui paraît en 1981, directement chez Reclam et non chez Suhrkamp, comme tous les autres ouvrages de Blumenberg. Il décide de le publier directement chez Reclam. Pour atteindre un plus large public et c'est un volume d'articles qu'il compose lui-même pour baliser le travail qu'il estime avoir fait jusque-là, et pour poser des jalons. C'est justement ça qui a été traduit sous le titre de *L'imitation de la nature*. Malheureusement l'éditeur n'a pas repris le premier texte du volume qui est sans doute le plus important. Ce sont les aléas de la traduction.

TZ : Comment se passe la traduction d'un ouvrage aussi dense et long ? S'agit-il d'un auteur agréable à traduire ?

DT : Rares sont les erreurs chez Blumenberg. Ce qui n'est pas le cas chez tout le monde. Il m'est arrivé de traduire *Transformation de la philosophie* de K.-O. Apel, où on atteint un degré d'abstraction telle qu'à un moment on se dit que soit c'est moi, ou bien c'est l'auteur qui n'a pas compris ce qu'il disait. Et là on ne peut pas faire grand-chose. Mais chez Blumenberg, c'est toujours compréhensible, au bout du compte.

TZ : Cela revient à vivre avec la pensée d'un autre et donc à mettre en retrait son propre questionnement ?

DT : Se mettre en retrait oui, mais ce n'est pas le pire des auteurs que l'on puisse traduire. Il donne à penser, ce qui est gratifiant, et parvenir à le rendre dans la langue cible, c'est gratifiant aussi. Ensuite il reste les problèmes des traducteurs, du statut du traducteur qui n'est qu'un passeur, mais néanmoins essentiel.

TZ : Pour revenir sur la programmation posthume, comment cela s'organise et qui s'en occupe ?

DT : Sa fille, Bettina, est son légataire et c'est elle qui décide d'accorder le droit de publication ou non. Mais elle-même n'est pas philosophe, même si bien sûr elle sait lire son père. Ce qui est étrange avec Blumenberg, c'est qu'au jour de sa mort, il a laissé 15 à 20 livres terminés. C'est énorme, mais il publiait de manière parcimonieuse. Il était très prudent avec les publications, très pointilleux avec l'édition. Il relisait très attentivement. Il allait jusqu'à s'occuper de la mise en page des livres et je crois que ça l'épuisait.

TZ : Sait-on combien il en reste ?

DT : On ne sait pas exactement le nombre d'ouvrages qui nous attend encore. Le fond est immense, tout est à Marbach, il y a des gens qui travaillent dessus à plein temps, Manfred Sommer notamment. Tout ce que l'on peut dire pour l'instant, c'est que depuis la mort de Blumenberg, en 1996, nous avons au moins un livre par an.

TZ : Est-ce qu'autant de posthumes est un cas unique dans l'histoire de la philosophie ?

DT : Oui, je crois bien. D'autant que ce sont très souvent des ouvrages achevés, ou déjà programmés clairement. On savait de son vivant qu'il avait une force de travail colossale. Ça se sent à son écriture, qui n'est jamais relâchée, ça se sent aussi à l'immensité de sa culture. Mais on ne s'attendait pas à voir autant de posthumes. Avec autant de textes - qu'il n'aurait sans doute jamais donnés à la publication dans cet état, pour certains.

Si on fait une comparaison avec Heidegger, avec les 102 volumes prévus dans les œuvres complètes, on a une impression de coffres-forts, programmés pour la postérité de manière extrêmement surveillée. Ciblée même. On a l'impression que le fameux volume 16 par exemple avait été prévu pour paraître en l'an 2000. De même que le volume sur Jünger avait été programmé pour paraître à ce moment-là. Tout ça est très calculé. Et on peut se demander si chez Blumenberg, il n'y a pas aussi une volonté de gérer les posthumes - en un sens tout à fait différent de la stratégie heideggérienne évidemment - mais on ne peut pas l'affirmer comme pour Heidegger.

TZ : Est-ce un penseur cohérent ? L'aspect hétéroclite et hétérogène de son œuvre peut parfois donner l'impression qu'il existe des ruptures entre les ouvrages. Quelle continuité se dégage de l'ensemble de son œuvre ?

DT : Blumenberg s'intéresse à énormément de choses, mais c'est bien un penseur cohérent. Le profil de l'œuvre peut paraître encore énigmatique, et il n'a pas su ou voulu lui donner une forme systématique, ça c'est certain ; ça paraît un peu désordonné.

Il ne faut pas oublier que Blumenberg était aussi un professeur. Il lui est arrivé, à Bochum, de faire des cours sur Kant pendant des heures et des heures d'affilée. Et d'une séance à l'autre, on voyait l'amphi se vider parce qu'il parlait toujours tout seul et n'acceptait aucune discussion, aucune question ; mais comme le rapporte un de ses anciens assistants, Ferdinand Fellmann, il y a eu aussi le fait que, aussi brillant qu'il ait pu être son exposé sur l'édifice des trois Critiques, il ne se confrontait pas objectivement à l'idéalisme critique, et les auditeurs n'attendaient pas un hommage à Kant mais se demandaient si sa déduction des Catégories était tenable.

Blumenberg était retiré de tout. Dès le moment où il prend sa retraite de l'université, il disparaît totalement, mais c'était prévu depuis le début, il l'a dit très vite, très tôt, que compte tenu du temps que le nazisme lui avait fait perdre dans ses études, à l'avenir il dormirait une nuit par semaine en moins pour rattraper le temps perdu. Et le temps passant, il est clair qu'il ne travaillait plus que la nuit et de plus en plus, il ne recevait plus personne.

TZ : Blumenberg est un penseur encore méconnu, ou mal connu. « Hans Blumenberg bénéficie d'un capital de sympathie de la part de ceux qui ne l'ont pas encore lu mais en ont entendu parler. » souligne Thierry Paquot dans la *Quinzaine littéraire*. Est-ce un penseur du XX^e siècle qui a tardé à se faire connaître, ou un penseur qui va se révéler crucial pour appréhender le XXI^e ?

DT : Est-ce qu'il est clos, le XX^e ? Je ne sais pas. C'est Hegel qui disait qu'aucun philosophe ne pense au-delà de son époque. Je ne saurais pas dire, s'il pense au-delà, mais c'est en tout cas un penseur qui est déjà très important pour la compréhension du XX^e. Ne serait-ce que parce qu'il a observé très attentivement tout ce qui se passait autour de lui et tout ce qui s'écrivait. Il avait, concernant Jünger par exemple, une attention jamais relâchée. Il lisait toujours tout de Jünger.

Quoi que l'on puisse penser de Jünger, un homme qui écrivait un journal tous les jours, pendant 100 ans c'était intéressant aux yeux de Blumenberg, ça augmentait la *Bedeutsamkeit*. Mais ce n'est pas la seule raison. Il s'est opposé frontalement aux trois grands noms de la révolution conservatrice : Jünger, Schmitt et Heidegger qui incarnent encore une fois une certaine Allemagne d'avant et d'après 45.

TZ : Justement, à propos de Schmitt, il semble évident que Blumenberg est en lutte avec ses idées et pourtant sa présence est importante dans l'œuvre de Blumenberg.

DT : Il suffit de regarder la correspondance avec Schmitt qu'il est allé lui-même provoquer, tout le monde s'y est trompé. Les gens ont commencé par dire « Ah tiens Blumenberg va chercher Carl Schmitt ». Et les schmittiens étaient ravis - évidemment. Mais ce n'est pas du tout comme ça que les choses se passent. Parce que dans cette correspondance, il essaye de le pousser dans ses retranchements, mais ce qui apparaît c'est que, du côté de Schmitt, rien ne vient. Cette correspondance est d'une politesse outrancière, ce qui fait qu'il y a une forme de quasi-sadisme dans cette correspondance et dans d'autres relations qu'il entretient. Je pense à quelqu'un comme Taubes. On devrait avoir la correspondance un jour ou l'autre, Blumenberg-Taubes, mais je pense que ça va nous en apprendre de belles. Taubes était un personnage étrange, juif qui va à Plettenberg pour avoir des discussions de fond avec Carl Schmitt.

Schmitt est à la mode car c'est une pensée catégorique, duelle, tranchée. On a l'impression qu'après la fin des grandes idéologies, les grilles de lectures s'étant disloquées, avec un penseur comme Schmitt, on tient le bon bout, on a une grille et puis on peut la faire fonctionner en toutes circonstances. De là la fascination qu'il exerce sur un – bien trop grand – nombre.

TZ : *Théologie politique II* a-t-il été écrit en partie pour répondre aux critiques formulées dans *La légitimité* ?

Oui, et contre le livre de 1935 d'Erik Peterson sur le monothéisme : c'était la dernière salve du vieil homme en quelque sorte... Le débat de Blumenberg avec Schmitt, il est dans la *Théologie politique II*, où Schmitt répond à Blumenberg. En 1971 à plus de 80 ans, il écrit la *théologie politique II*. Il se remet à écrire pour contrer ce qu'il nomme « les flèches de Parthes » : les objections de Peterson, sur sa conception de la théologie politique, puisque Peterson dit que ça n'existe pas, qu'il n'y a pas de théologie politique, et les critiques formulées dans *La légitimité*. Après quoi, Blumenberg réécrit la première partie de *La légitimité*, dans une seconde édition mais il ne lui répond pas par un ouvrage spécifique, et pourtant il commence à lui écrire en 1971, pour avoir un contact personnel, pour essayer, comme il dit, de voir, de comprendre « combien il peut en supporter », c'est-à-dire jusqu'où il peut supporter ce que Schmitt a à dire, mais de fait Schmitt ne dit rien.

TZ : A propos de la personnalité philosophique de Blumenberg on peut retenir qu'il est cultivé (peut-être même trop ?), secret, ironique.

DT : Cette érudition serait parfois gratuite, aux yeux de Pierre Rush, par exemple, pour faire référence à son article dans le volume que j'ai coordonné sur

l'anthropologie. Il apprécie Blumenberg, mais il est un peu critique avec son érudition. Mais je ne partage pas son avis sur ce point.

Pour revenir sur Husserl « philosophe inculte », il considère que Husserl est un philosophe qui vient des mathématiques et il a un très profond respect pour Husserl, il le dit très souvent dans *La description de l'homme* et explicitement. Il rend hommage à la très grande profondeur philosophique de Husserl, cependant dans un petit texte, au passage, il se laisse aller à dire que le XX^e aurait eu un tout autre visage si Husserl avait eu une véritable culture philosophique, s'il avait connu l'histoire de la philosophie aussi bien que la connaissait Heidegger. Et de fait il ne la connaissait pas, mais ça ne l'intéressait pas.

Trop cultivé ? C'est notre lot à tous. Nous sommes condamnés à la position accroupie et à recopier. Tout philosophe sait que tout a déjà été dit mais néanmoins on introduit de la nouveauté, on « libère des variantes », comme disaient Bollack et Wismann en 1968 (le premier a connu Blumenberg, et le second sait le lire mieux que quiconque. Voilà : Blumenberg se sert de son érudition pour « libérer des variantes »).

TZ : Jamais un philosophe ne s'est autant caché derrière l'histoire de la philosophie. Sa pensée est-elle un œcuménisme ou se sert-il des voix des citations des auteurs pour assembler sa propre pensée ?

DT : Les réactions face à *La description de l'homme* sont très surprenantes. J'en parlais avec un ami psychanalyste, qui me disait que ce texte peut se lire comme un texte thérapeutique. D'autres, les talmudistes, vous diront qu'il parle comme un rabbin...

Bien sûr c'est délibéré de sa part, mais ce qui est compliqué c'est cette distinction entre son attitude d'*homo academicus* dans cette Allemagne d'après 1945, d'une part, et ses intentions philosophiques qui sont toujours sans la moindre concession. Au sein du théâtre académique, il joue le jeu. Toujours avec une extrême ironie, tant qu'il joue le jeu. Jusqu'au moment où il se retire complètement et qu'il ne voit plus personne, là il arrête, mais tant qu'il est dans la mêlée il participe encore à des colloques, il joue le jeu avec ironie et une extrême politesse.

TZ : Il me semble que le fil conducteur de l'œuvre de Blumenberg, ce n'est pas tant la métaphore ou l'anthropologie, qu'une enquête inquiète de la modernité et de sa volonté de savoir. Il porte un grand intérêt à la modernité, mais pas exactement dans les termes et les concepts où la modernité se comprend elle-même.

DT : Oui, tout à fait, et en cela, il est proche d'Adorno et de Bollack. Dans le groupe *Poetik und Hermeneutik*, Jean Bollack était présent et il l'a dit très clairement : la distinction entre le *mythos* et le *logos* est une distinction tardive et sans intérêt.

Concernant son approche de la modernité, il s'agit bien d'un questionnement élargi. Mais je serais moins radical sur le constat d'échec des Lumières. Blumenberg est un

vrai défenseur de la modernité, c'est quand même bien pour ça qu'il a pris la peine d'écrire *La légitimité*. Alors qu'il constate de-ci de-là que les Lumières ont eu la prétention de tout recommencer et l'illusion de tout commencer à zéro c'est bien la moindre des choses. Mais il demeure un grand défenseur de la modernité et c'est un aspect très profond dans son travail que de légitimer les temps modernes.

TZ : Dans la *Lisibilité du monde*, la thèse défendue est que la modernité a vaincu la gnose. Il réfute la thèse de la sécularisation qui est celle de Schmitt. Or la lutte contre la gnose est quelque chose d'ancien qui structure largement la construction du christianisme bien avant la modernité.

DT : Dans *La légitimité* qui paraît en 1966, Blumenberg combat les thèses à ce moment très en vogue de Löwith, Schmitt, et de gens comme Voegelin aussi. Il s'érige contre ça, et il y a chez lui, qui a une culture théologique extrêmement profonde, la conviction que le christianisme n'a jamais vraiment surmonté la gnose, et il appelle ça la récurrence gnostique. Il est convaincu que cette récurrence menace toujours, parce que toute pensée moniste finit par introduire un second élément. Le christianisme n'aurait jamais pu surmonter la gnose, malgré la conscience du danger, et malgré l'introduction du Vent paraclète comme troisième élément. Blumenberg est dans une position d'hostilité face à la gnose, totalement. Il pense que c'est le pire des maux.

TZ : Quels liens entretient-il avec un philosophe comme Hans Jonas, qui se trouve au cœur de ses intérêts, en tant que disciple de Heidegger, phénoménologue, grand connaisseur du judaïsme et de la gnose ?

DT : C'est un point capital, la gnose, pour Blumenberg, et c'est un point commun qu'il entretient avec Hans Jonas, disciple de Heidegger, qui a pris ses distances, même s'il est revenu le voir une fois après guerre. Le travail de Jonas, à la fois sur la gnose, mais aussi le travail phénoménologique ultérieur compte beaucoup pour Blumenberg.

Dans *La description de l'homme* il y a un hommage à Jonas. À propos d'un ouvrage tardif, sur la *phénoménologie de la vie*. Certes, c'est une note de bas de page, mais c'est déjà beaucoup chez Blumenberg. Il l'évoque par ailleurs souvent dans son œuvre.

TZ : Dans le programme de la métaphorologie certains ont pu voir un échec de cette *-logie*. Mais y-a-t-il un sens à proposer un programme ? « Nous devons garder ici à l'esprit qu'une métaphorologie ne se destine pas à devenir une méthode pour l'emploi de métaphores, ou pour fréquenter les questions qui s'y manifestent » précise Blumenberg lui-même. Est-ce qu'il n'est pas plus juste de dire que chaque objet thématique culturel possède son propre mode de

déploiement que l'on perçoit non par un abandon de soi, mais par une mise à disposition de soi ?

DT : Je pense que *Les paradigmes pour une métaphorologie*, en 1960, sont une déclaration de guerre de Blumenberg à ses chers collègues, une sorte de pavée dans la mare de l'*Archiv für Begriffsgeschichte* qui est quand même dirigé par Rothacker et qui s'intéresse aux concepts, or ce que fait Blumenberg, c'est de venir dire que ce n'est pas le concept qui est important, ce qui est intéressant se trouve dans la manière dont le concept naît. La manière dont progresse ce cheminement souterrain qui fait que tout à coup, la flèche est dans la cible. Et il est déjà trop tard. Ce qui est intéressant c'est de savoir comment elle y va.

Cela a pu passer pour un ouvrage programmatique, mais Blumenberg, n'avait pas l'intention de passer sa vie à écrire des livres de métaphorologie ; ce n'est pas un projet raté ou manqué, mais inabouti. Parce qu'il ne voulait pas le systématiser.

Il cite un poème de Rilke, la neuvième élégie « une seule fois, et plus jamais », et il développe ensuite : ce n'est pas parce qu'il y a une seule occurrence que cela compte pour rien. Ne jamais rien laisser perdre de ce qui est humain. Mais strictement rien.

Il y a chez Blumenberg cette envie de revenir toujours à la *Lebenswelt*, au monde de la vie. Même si par ailleurs, c'est ce qu'il combat car dans la *Lebenswelt*, tout va de soi, et lui veut faire en sorte que ce qui va de soi n'aille plus de soi. Mais c'est une tyrannie terrible que de priver les gens de la *Lebenswelt*. C'est presque inhumain.

TZ : Blumenberg s'intéresse beaucoup à Simmel et à la philosophie de la consolation. Mais pourquoi faire de l'angoisse le rapport premier de l'homme au monde ?

DT : Ce n'est pas à proprement parler l'angoisse, mais la terreur ou l'effroi. C'est vrai qu'il déplace la première question philosophique, il conteste que l'étonnement soit le premier geste philosophique. Ce serait plutôt la terreur devant l'innommable, car ce qui fait peur, c'est ça qui est *unheimlich*, c'est ce que l'on ne peut pas nommer. Ce qui nous ramène à la théologie juive, ou encore à saint Paul qui prononce son discours devant la stèle au dieu inconnu.

TZ : Justement, le monde de la vie se caractérise par un phénomène de quotidiennisation, qui intègre l'étrangeté sans souci, sans effort.

Je ne sais pas si la *Lebenswelt* intègre l'étrangeté, je dirais plutôt qu'elle essaye tacitement de la mettre à distance, et quand l'étrangeté pénètre dans la *Lebenswelt*, alors il y a panique, crise.

TZ : L'œuvre de Blumenberg articule la question de l'attente (notamment du sens du monde, très présent dans *La lisibilité du monde*) et la question de la déception (« *Le malaise dans la civilisation est dominé par une déception* »). Ces termes-là

rappellent les recherches sur le nihilisme. Est-ce que Blumenberg pense le terme du nihilisme ?

DT : À ma connaissance, et à charge de montrer le contraire, quasiment jamais, et je crois que la chose même ne l'intéresse pas, car elle est trop connotée heideggériennement. À ma connaissance il n'en parle, pas, il ne l'emploie pas. Même à propos de Nietzsche, je n'ai pas souvenir.

Ce qui fait aussi la complexité de Blumenberg est qu'il y a, à la fois une profonde et totale résignation, et une totale impossibilité de renoncer. Il va dire à un moment donné que la philosophie ne peut pas renoncer, car elle n'a rien derrière elle qui pourrait venir prendre le relais, donc elle ne peut pas.

Dans le même temps, il évacue toute une série de fondamentaux métaphysiques, comme la phrase d'Aristote qui ouvre la *Métaphysique*, que l'homme désire naturellement savoir. Ou bien il conteste la valeur du « Connais-toi toi-même ! » de l'oracle à Socrate. Il ne cesse de répéter la phrase d'Eschyle « pour l'homme mieux vaudrait ne pas être né ». Donc tout ça n'a pas de sens, et pourtant quand on a passé sa vie avec la philosophie on ne peut plus faire autrement.

Mais je crois que le terme de nihilisme n'est pas employé, et délibérément. C'est proche de beaucoup de thématiques qui l'intéressent, mais pour lui le terme, phénoménologiquement, n'existe pas, il n'en veut pas, il ne veut pas de toutes les connotations que ça implique.

TZ : Dans ses premiers travaux, Blumenberg est particulièrement préoccupé par l'absolutisme du réel. Dans quel sens entendre cette formule ?

DT : D'abord il y a, dans la *Légitimité*, l'absolutisme théologique, considérant qu'au moment de la haute scolastique, les choses deviennent tellement abstraites qu'elles échappent à la compréhension et que l'homme finit par se détourner de ce dieu si compliqué.

De même qu'il y a l'absolutisme théologique, dans *Arbeit am Mythos*, il y a l'absolutisme du réel. C'est ce dont on parlait tout à l'heure. C'est la terreur qui fait irruption dans la *Lebenswelt*, le réel qui n'est pas mis à distance est terrifiant. L'expérience du réel, dans un premier temps est terrifiante, effroyable.

TZ : Pour ma part, j'avais tendance à rapprocher cela des travaux de Jocelyn Benoist où le réel existe quoi que l'on en pense et nous sommes déjà dedans ; avant toutes les mises à distances théoriques.

DT : C'est une remarque extrêmement intéressante, je suis très friand des travaux de Jocelyn Benoist et là vous éclairez ma lanterne. Parce que je tournais autour de cette idée, et je n'avais pas mesuré cette dimension.

TZ : Pourquoi est-ce que la confrontation avec la phénoménologie occupe une place aussi importante dans l'œuvre de Blumenberg. *La description de l'homme* est-elle un travail de phénoménologue ?

DT : Il faut savoir que si sa première thèse porte sur la scolastique, la seconde porte sur Husserl. C'est au départ un phénoménologue, et même un bref moment, sans doute heideggérien, au tout début des années 50 ; ce dont il se défait très rapidement, mais la préoccupation phénoménologique est constamment là.

Toute la seconde partie de *La description de l'homme* est un travail de phénoménologue. La première partie est théorique. Elle doit faire rendre raison à Husserl, mais la deuxième partie est proprement un ouvrage de phénoménologie. Ses descriptions de l'ennui, c'est de la phénoménologie. La phénoménologie, c'est de la description.

Blumenberg avait répondu une fois à un journal, qui souhaitait un entretien : « De quoi êtes-vous le plus content ? ». Et il répond : « C'est de pouvoir décrire les choses, au plus près ». Et la deuxième question est : « De quoi êtes-vous le plus insatisfait ? » - « Ne pas pouvoir décrire avec assez de précision ».

Il exerce un véritable mouvement de torsion sur Husserl. Dans *la Description*, il dit à un moment que la phénoménologie est, de naissance, un art de se confronter à la contingence. Mais il refuse de soumettre la pensée à une procédure, que ce soit celle de Freud ou celle de Husserl. Effectivement il ne pratique pas la réduction. Ce qui l'intéresse, c'est le corpus théorique, car il pense que l'on peut en faire quelque chose, le rendre plus productif que ça ne l'est.

TZ : Pour revenir sur Blumenberg-anthropologue, même si c'est sans doute la partie de son œuvre la plus connue en France. Peut-on déceler un intérêt ancien pour l'anthropologie ?

DT : Pourquoi est-ce ce qu'il y a de plus connu ? Sans doute à cause de la traduction de *La description de l'homme*. C'est étrange, car les ouvrages de l'Arche, parus avant, sont des ouvrages de métaphorologie. En revanche, *La lisibilité* a très bien marché en France. Presque un best-seller.

TZ : Pourquoi cet intérêt pour l'anthropologie, alors que lui-même le dit, c'est un terme récent : « mais pourquoi parler d'anthropologie, une affaire apparue si tardivement et si accessoirement que ni Platon ni Descartes n'en avaient connu le nom » (p. 40 dans la *Description de l'homme*) ?

DT : Tout simplement parce qu'il estime que ça a toujours manqué à la philosophie et qu'il faut à tout prix le prendre à compte.

TZ : En quoi est-ce une anthropologie philosophique, et non une philosophie de la culture ?

DT : Qu'est-ce que c'est à proprement parler une anthropologie philosophique ? Est-ce que c'est ce que fait A. Gehlen dans les années 40 ? Où est la ligne de démarcation entre l'anthropologie philosophique et la philosophie de la culture ? C'est difficile de répondre. Les Allemands sont en train de beaucoup discuter de ça. Beaucoup disent que la *Description de l'homme* n'est pas une anthropologie philosophique mais une théorie de la culture (rires).

TZ : Est-ce que Blumenberg prend la peine de définir ce qu'il entend par anthropologie philosophique ?

DT : Oui, très clairement dans la *Description*, mais cela ressort de sa démarche dans le livre, qui devait d'abord s'appeler anthropologie philosophique. Il a modifié le titre au dernier moment, mais il l'avait rédigé dans les années 70, sans doute.

Il la définit aussi avec tout ce travail qu'il fait pour montrer que la phénoménologie husserlienne bute contre tant de chose tant qu'elle ne se dote pas d'une anthropologie. C'est d'une certaine manière dire quelle forme elle doit prendre : elle devrait être phénoménologique.

TZ : En lisant la description de la charge de la phénoménologie, avec ces lignes sur l'homme qui souffre, qui se cherche, s'interroge, j'ai trouvé une forte résonance avec une formule de R. Caillois : « certes l'homme est un raté, et même pire : un raté ordinaire, un raté qui s'est voulu raté, qui a cherché et réussi à se désadapter de sa condition ». Peut-on supposer que Blumenberg avait connaissance des travaux de Caillois, et plus largement de ce qui se faisait en France à cette époque ?

DT : C'est très intéressant. J'avais oublié ce texte de Caillois, mais Blumenberg aurait pu le dire, c'est vrai. Il le dit quasiment en fait. Il y a une chose qu'il ne dit pas, contrairement à Caillois, c'est qu'un mot de plus de trois syllabes n'a pas d'intérêt. Il est fort probable qu'il connaissait Caillois. Mais il est toujours difficile de savoir ce qu'il connaissait. Pour ça il faudrait examiner à la loupe la bibliothèque de Blumenberg.

Et il y a un autre phénomène qui vient se greffer là-dessus. On a l'impression qu'avec le temps la bibliothèque de Blumenberg se referme sur elle-même et que plus rien ne rentre. J'ai été longtemps surpris qu'il ne connaisse pas Paul Celan, et un jour je suis tombé sur une allusion à Paul Celan, donc il l'avait bien lu.

Il y a une véritable stratégie des citations chez Blumenberg. Quand un auteur est cité, c'est toujours strictement contrôlé. On sait qu'il a bien connu les travaux des intellectuels français. Il a lu Sartre, Merleau. Je ne serais pas étonné qu'il ait lu Caillois. Foucault il le connaissait, mais il le cite très peu. Juste un mot sur sa préface à Flaubert, dans la *Lisibilité*. Et il y a des choses très surprenantes à l'inverse, durant toute la description sur le visage, on se dit que Levinas va venir, et ça ne vient jamais.

TZ : Retrouve-t-on l'ombre de Carl Schmitt dans la question de l'ennemi et de la problématique du dos (dans un traitement lévinassien, comme envers du visage) dans la *Description de l'homme* ?

DT : Levinas est absent, c'est clair. Et Schmitt n'est jamais loin, mais c'est toujours pour taper dessus. Et encore, souvent il concède un certain nombre de choses à Schmitt. Dans *Arbeit am mythos*, il revient sur l'explication que donne Schmitt du *nemo contra Deum nisi deus ipse* (Contre un dieu, seul un dieu), la fameuse sentence prétendument découverte chez les Latins, mais dont Blumenberg est convaincu que c'est de Goethe lui-même, qui la fait passer pour une citation. Schmitt dit que ça vient de Catherine de Sienne. Et Blumenberg revient là-dessus, et de manière très surprenante, il dit que c'est sans doute faux, mais que néanmoins, c'est à prendre en compte, car ça augmente la *Bedeutsamkeit*, là encore, la significativité, la signifiance. Sur la discrimination ami/ennemi, quand il lance sa grande fiction de l'hominisation, la sortie de la forêt vierge, il dit que l'on est placé dans la situation ami/ennemi, c'est bien la discrimination de Schmitt qui fonctionne. La seule différence – et tout est là – avec Schmitt, c'est que l'intérêt pour nous autres humains, c'est d'en sortir ; alors que Schmitt reste englué dedans, et veut nous y enfermer, en faisant croire que c'est l'essence du politique.

TZ : Est-ce qu'il y a un sens à lier « l'autisme de la réception » en France et l'intérêt de Blumenberg pour les métaphores comme pour l'anthropologie, dans un pays où le rationalisme est valorisé, où la philosophie politique est irriguée par les travaux de Rawls et de Habermas qui explicitement se rattachent à un criticisme rationaliste ?

DT : C'est tout à fait plausible, mais c'est dû aussi à des raisons tout à fait pragmatiques de traductions. Il se trouve que l'on est inondé de traductions d'Habermas, tant mieux, et de tous ces courants là, mais qui sont des courants de philosophie politique, ce qui n'est pas le cas de Blumenberg. C'est une pensée exigeante, cryptée. Il n'est jamais explicitement politique, ou très rarement. Habermas intervient constamment dans le débat public, ce qui n'est jamais le cas de Blumenberg, il n'est jamais facile. N'importe lequel de ses livres pris isolément est difficile car on a déjà du mal avec un seul livre à s'y retrouver.

TZ : À propos de la frontière qu'est le Rhin, qu'en est-il de la réception allemande contemporaine ?

DT : *La description de l'homme* a été reçue comme un quasi best-seller en Allemagne, ce qui est époustouflant. C'est le type de malentendu que l'on a connu en France avec *Les mots et les choses* que tout le monde lisait sur la plage. Et les Allemands se sont rués sur ce livre. Pourquoi ? peut-être à cause du titre. Un besoin d'humanité après trop d'inhumanité. C'est très difficile, vraiment, les mystères de la réception. De son vivant, les choses étaient relativement faciles à décrire, tout le

monde connaissait Blumenberg, tout le monde le considérait comme très important, comme un grand, et pourtant personne ne le lisait, car il était trop difficile.

TZ : Un mot pour conclure sur la réception de Blumenberg et le prolongement possible de ses travaux ?

DT : En Allemagne, la brochure sur l'inconceptualité, sur la technique, sont des best-sellers philosophiques. Et on le voit dans les universités, il y a par exemple des colloques qui s'organisent un peu partout. Mais il n'y a pas de disciples de Blumenberg, c'est bien là qu'est le problème, on ne peut pas être le disciple de Blumenberg. On ne peut pas faire comme lui.

Il y a des colloques sans fin, ça n'arrête pas en ce moment, à Berlin et dans les grandes universités allemandes, mais la question qui se pose le plus fréquemment, c'est *wie weiter mit Blumenberg* ? Comment continuer, que faire après/avec Blumenberg ? Notamment peut-on le rendre politiquement productif.

D'abord, dans un premier temps, il faudrait le situer politiquement, ce qui n'est jamais simple car, en gros, on a affaire à un libéral conservateur. Mais pour tirer les fils, c'est très compliqué. Il est d'une extrême ironie avec Habermas : la théorie de l'agir communicationnel, ça le fait sourire. L'éthique de la réception, ça le fait sourire aussi. Donc de toute l'école de Francfort, le seul dont il se rapproche un moment, dans *Arbeit...*, c'est Adorno. Pourtant il a été très proche de Habermas, qui cite Blumenberg au moins une fois dans *La théorie de l'agir communicationnel*. Mais ce serait une longue histoire.

Aspects de la plurivocité contrôlée

Portrait de Wittgenstein par Blumenberg

Le langage philosophique occupe à cet égard une position singulière. Je voudrais qualifier sa tendance propre comme une tendance à la plurivocité contrôlée (*kontrollierte Mehrdeutigkeit*)... il ne peut manifestement pas exister de langage spécifiquement transcendantal, comme, de manière générale, l'illusion d'une langue spécialement philosophique se dissipe depuis le dernier Wittgenstein.¹

Le monde vécu n'est pas "tout ce qui a lieu". Il n'est - si possible - rien de ce qui a lieu.²

L'omniprésence de Wittgenstein dans l'œuvre d'Hans Blumenberg a de quoi dérouter le lecteur. Pourtant peu de commentateurs se sont hasardés à déplier les motifs qui ont rendu cette référence si centrale pour l'auteur de *La Légitimité des temps modernes*³. Bien davantage qu'un matériau de la métaphorologie, le philosophe viennois est l'un des interlocuteurs privilégiés de Blumenberg, voire l'un de ses doubles. Lorsque dans *Zu den Sachen und zurück*, le philosophe de Lübeck définit la description phénoménologique, il s'appuie malicieusement sur une formule de Wittgenstein qu'il substitue à celles de Husserl⁴. Les deux philosophes partagent la conviction que la reconduction à ce qui va de soi, à ce qui est *selbstverständlich*, n'a rien d'un slogan, mais tout d'une urgence pour la pensée. Aussi Wittgenstein n'est-il pas seulement celui qui permet à Blumenberg de contourner certaines difficultés de la phénoménologie husserlienne ou de marquer ses distances avec l'auteur de *Sein und Zeit*. Leur convergence ne se réduit pas non plus à un certain nombre de formules déflationnistes sur le sort de l'activité philosophique. Le dialogue avec Wittgenstein forme une base continue difficile à esquiver pour qui entend comprendre l'originalité des méditations de Blumenberg⁵ et en particulier sa

¹ Hans Blumenberg, "État de langue et poétique immanente", *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, tr. Marc de Launay, I. Kalinowski, Hermann, 2010, p.137.

² "Hommage à Ernst Cassirer", *L'imitation de la nature*, *op. cit.*, p.164.

³ On peut toutefois renvoyer le lecteur à Anselm Haverkamp, *Metapher, die Ästhetik in der Rhetorik : Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, München, W. Fink, 2007 ; Bettine Menke, « Sumpf und Mauer. Versuche zu einer Philosophie der Unbestimmtheit », hrsg. von A. Haverkamp und Dirk Mende, Frankfurt, Suhrkamp, 2009 ; Mathias Kross, « Metapher als Entzug- Metapher als Gabe ; Wittgenstein mit Blumenberg lesen ? », *Wittgenstein und die Metapher*, hrsg. von O. Pöggeler, Berlin, Parerga Verlag, 2004 ; et à Alberto Fragio, « Wittgenstein segun Blumenberg », *Logos, Anales del Seminario de Metafisica*, vol. 42, 2009.

⁴ Dans une section significativement intitulée, « Selbstaufklärung : *Phenomenologie als Lebensform* », *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p.67 (nous soulignons).

⁵ Au point qu'Anselm Haverkamp (*op. cit.*) n'hésite pas à invoquer un tournant wittgensteinien de Blumenberg à partir des années soixante-dix.

levée de l'interdit anthropologique⁶. En retour, la démarche métaphorologique projette une lumière décapante y compris sur les remarques les plus commentées du philosophe viennois. La finesse avec laquelle Blumenberg analyse les images qui obsèdent Wittgenstein ne suffit pas à en rendre compte. Nous nous proposons d'établir dans cet article que *Blumenberg intègre l'exploration des réseaux métaphoriques du philosophe autrichien à l'élaboration de sa propre démarche phénoménologique*. D'où des effets de miroir frappants : *le portrait qu'il dresse de Wittgenstein⁷ s'apparente à s'y méprendre à un autoportrait*. La mise en évidence de la cohérence des trois points névralgiques de son interprétation (retour sur la définition tractarienne du monde, prise en compte des bords flous des concepts, et la reprise de la charge adressée à la certitude cartésienne) offre une perspective qui modifie sensiblement la perception de son entreprise philosophique. Nous espérons par là même montrer que la pensée du philosophe viennois ne sort pas indemne de l'épreuve métaphorologique à laquelle Blumenberg la soumet.

I. *Gleichnisse et Sprengmetaphorik*

Tentons, dans un premier temps, de comprendre ce que Blumenberg puise dans les réflexions de Wittgenstein pour accomplir son programme métaphorologique. Contrairement à une réputation encore tenace, le philosophe autrichien ne condamne pas les ressources philosophiques de l'image. Ce n'est pas parce qu'il souligne l'état de captivité dans lequel nous plonge certaines images obsédantes que toute image nous emprisonnerait⁸. À lire Wittgenstein de plus près, on est au contraire frappé par la diversité des usages qu'il nous soumet. Cette richesse n'a pas échappé à Blumenberg.

Tout d'abord, et pour en rester encore à un niveau d'analyse très général, Wittgenstein n'envisage pas l'image comme un pré- ou un sous-concept. Dès les premiers carnets, il s'appuie sur des images, des dessins, des croquis, des comparaisons (*Gleichnisse*). À suivre la fameuse remarque du philosophe viennois que Blumenberg aime à citer, « *ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand* » le

⁶ Voir l'article de Jean-Claude Monod, « L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 10/2009, <http://rgi.revues.org/336?lang=en>.

⁷ Il est aisé de se perdre dans les détours revendiqués de la pensée de Blumenberg qui ne distingue pas entre le premier Wittgenstein, le second et le dernier, pas plus qu'entre les épisodes et écrits biographiques et les remarques philosophiques. Le dialogue avec Wittgenstein intervient donc dans un concert de voix où surgissent tour à tour Moore, Russell, les membres du cercle de Vienne, le cercle familial (la mère de l'auteur en train d'écouter *La Passion* selon saint Mathieu et les échanges avec sa sœur Hermine). Si l'on peut toutefois s'autoriser l'expression de portrait, c'est en raison de l'avant-dernier chapitre de *Höhlenausgänge*, « Im Fliegenglas », Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, qui est intégralement consacré au philosophe viennois. Nous y revenons dans la dernière section de cette contribution.

⁸ Voir le commentaire de Blumenberg sur ce point, dans *Höhlenausgänge*, "Im Fliegenglas", *op. cit.*, p.755.

Gleichnis, plutôt qu'auxiliaire, est l'un des moteurs de la pensée⁹. L'image vive pour Wittgenstein, c'est donc le *Gleichnis*, car il n'a rien d'ornemental ou de rhétorique, il est à la fois inventif et didactique : « ce rafraîchissement est lui-même ici une métaphore, antithétique de l'épuisement métaphorique¹⁰ », commente Blumenberg.

Pour être plus précis, Blumenberg concentre son attention sur certains usages de l'image et cette sélection drastique est significative. Il accorde en effet peu d'importance au rôle que joue la proposition comprise comme modèle de la réalité¹¹, alors qu'il connaît parfaitement la source d'inspiration principale de Wittgenstein, *Les Principes de mécanique* de Hertz¹², ainsi que les développements que Max Black en a donné dans son fameux article « Metaphor » publié en 1954. Il ne s'attaque pas non plus à la définition que Wittgenstein donne de la pensée comme image des faits¹³. Il ne revient sur les différentes relations de figurativité du *Tractatus* (*abbilden, darstellen, vertreten*) que pour souligner que la terminologie de Wittgenstein sur ce point est quelque peu hésitante et ambiguë. Contrairement à Ricoeur, enfin, il ne consacre que peu d'attention au « voir comme » et à la perception des aspects.

Où réside donc l'intérêt du *Tractatus* pour Blumenberg ? Comme l'atteste la seule mention de Wittgenstein dans *La Légitimité des temps modernes*, Blumenberg voit dans le *Tractatus* le point d'aboutissement d'une rupture avec le pacte scolastique qui coordonnait la transcendance linguistique et la transcendance mondaine :

Fin du Moyen Âge, cela signifie aussi : dépassement de cette attitude naïve à l'égard du langage qui induit à attribuer à chaque moment linguistique un équivalent objectif, et à voir dans cette attribution un cercle productif clos. (...) Le Cusain commence à entrevoir la fonction de la langue comme "indication", de telle sorte que la langue "remplit" sa fonction chaque fois qu'elle renvoie au delà du discutable. Pour citer le critique moderne du langage : "Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – ils les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté". C'est qu'avec la métaphore du rejet de l'échelle de Wittgenstein qu'est définitivement éliminé le résidu scolastique que le Cusain ne distinguait pas encore : la coordination entre transcendance linguistique et transcendance mondaine. Seule la transcendance linguistique conduit véritablement *dans* le monde.¹⁴

⁹ Dans "Perspectives sur une théorie de l'inconceptualité", *Nauffrage avec spectateur*, tr. L. Cassagnau, Paris, L'Arche, 1994, p.97. Gilles Granger dans un article paru dans *Sud* en 1986 avait déjà attiré l'attention sur ce point (repris dans *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en Provence, Alinea, 1990, p.189-199).

¹⁰ Blumenberg, "Perspectives", *op. cit.*, p.97.

¹¹ *Tractatus logico-philosophicus*, tr. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993 (désormais TLP), 2.12.

¹² *Höhlenausgänge*, *op. cit.*, p. 775.

¹³ TLP,3. Voir également TLP, 2.11, 2.151, 2.172.

¹⁴ *La Légitimité des temps modernes*, tr. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, (désormais LTM), p.556 (traduction légèrement modifiée, nous avons repris la traduction de G. Granger pour la citation de TLP, 6.54).

L'élimination de ce résidu scolastique passe par une radicalisation de l'usage « indicatif » du langage¹⁵ : le *Tractatus* s'ouvre sur le mode analytique d'un traité classique par une définition du monde, une totalité qui n'est certes pas celle des choses, mais celle des faits. À s'en tenir là, le traité s'inscrirait dans la longue série de ceux qui recourent à la métaphore absolue du monde comme totalité. En l'occurrence, le monde ne serait pas écrit en langage mathématique, mais dans le vocable de la pure contingence des faits. Mais précisément, serait-ce encore un livre ? Rien n'est moins sûr. C'est la raison pour laquelle Blumenberg soutient que la progression du *Tractatus* s'inscrit dans la droite ligne de la *Sprengmetaphorik*, (de la métaphorique explosive), propre à la théologie négative qu'il voit à l'œuvre chez le Cusain¹⁶. La rhétorique du *Tractatus* culmine donc dans une métaphorique qui fait imploser sa facture classique, et révèle que le concept de monde n'était dans les termes de Wittgenstein qu'un pseudo-concept.

Blumenberg crédite en effet le Cusain de recourir à une *Sprengmetaphorik*, c'est-à-dire « une représentation qui représente une praxis, une méthode, une voie qui entraîne l'intuition jusqu'à ses propres limites »¹⁷. Dans le *Tractatus*, l'image de l'échelle empruntée à Sextus Empiricus conduit donc directement à l'expérience d'une « transcendance », comprise comme « la limite des possibilités théoriques »¹⁸. Blumenberg identifie d'ailleurs dans sa *Theorie der Lebenswelt*, le concept de monde du *Tractatus* est à l'explosif (*Sprengstoff*) qui « détruit ce qui est découle », à « ce qui fait voler en éclat la relation d'*Abbildung* entre l'état de choses et à la proposition »¹⁹.

Or, on se souvient que dans la *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein opposait le fantasme d'un livre qui contiendrait tous les faits du monde, un livre donc purement énumératif, à celui d'un livre qui porterait sur l'éthique et qui ferait imploser tous les livres du monde :

Supposez que l'un d'entre vous soit omniscient et que par conséquent il ait connaissance de tous les mouvements de tous les corps, morts ou vivants, de ce monde, qu'il ait connaissance également toutes les dispositions d'esprit de tous les êtres humains à quelque époque qu'ils aient vécu, et qu'il ait écrit tout ce qu'il connaît dans un gros livre ; ce livre contiendrait la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien que nous appellerions un jugement *éthique*, ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement. Naturellement il contiendrait tous les jugements relatifs, toutes les propositions scientifiques vraies, et en fait toutes les propositions vraies qui

¹⁵ L'usage indicatif désigne un usage du langage dont la fonction est de rendre tangible au moyen du langage les limites du langage. L'expression a été reprise par Pierre Hadot qui a attiré l'attention sur l'interprétation que Blumenberg propose du *Tractatus*.

¹⁶ LTM, *op. cit.*, p.556.

¹⁷ Pour une caractérisation plus précise de ce que Blumenberg entend par *Sprengmetaphorik*, le lecteur pourra se reporter aux *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006, (désormais *Paradigmes*), p.157 et suivantes.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Theorie der Lebenswelt*, Berlin, Suhrkamp, 2010, p.88. Je remercie vivement Marion Schumm d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

peuvent être formulées. Mais tous les faits décrits seraient en quelque sorte au même niveau, et de même toutes les propositions seraient au même niveau. (...)

Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être *cette chose*, l'éthique ; que nous ne pouvons pas écrire un livre scientifique qui traiterait d'un sujet intrinsèquement sublime et d'un niveau supérieur à tous les autres sujets. Je ne puis décrire mon sentiment à ce sujet que par une métaphore : si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre comme une explosion anéantirait tous les autres livres de ce monde. Nos mots, tels que nous les employons en science sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens – signification et sens *naturels*. L'éthique si elle existe est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits ; comme une tasse à thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau.²⁰

Alors que pour le premier livre, la totalité des faits serait déclinée à un lecteur conçu comme un spectateur de ce monde factuel, le second ne contiendrait au contraire rien d'immanent au monde. Doit-on dès lors situer le *Tractatus* entre la première impossibilité, celle de l'énumération exhaustive, et la seconde, celle de l'explosion programmée ? Selon la suggestion d'Eli Friedlander²¹, le *Tractatus*, qui débute par le fantasme d'un livre exhaustif et se conclut par celui d'un livre apocalyptique, doit être lu de façon dynamique : seule une interprétation intégralement éthique du traité autorise la transformation de la perspective factuelle initiale, *interne au monde*, à la perspective évaluative finale, *sur le monde*. Blumenberg ajoute que l'opposition de ces deux perspectives culmine dans une dernière antinomie entre le *monde des faits* qui est en quelque sorte l'idéal régulateur vers lequel tendent les réponses aux questions scientifiques et le *monde de la vie* qui n'aurait pas même été effleuré par le premier²². Cette antinomie n'est pas celle de la dichotomie des faits et des valeurs, mais celle qui oppose l'espace des questions possibles à la densité (*Dichte*) d'un monde de la vie où tout se tient (*zusammenhängt*) et où nous ne sommes pas tourmentés par l'absence de fondement de nos croyances.

On comprend dès lors mieux que pour Blumenberg le *Tractatus* participe de façon paradigmatique de la tendance qui motive le projet métaphorologique lui-même : retracer « l'effort qui fait partie de l'histoire de notre conscience de représenter l'indicibilité par le langage ». Pourtant la contribution de Wittgenstein au projet métaphorique ne s'arrête pas là. Elle se radicalise dans l'attention que le philosophe autrichien porte à l'indétermination des concepts dans les *Recherches* et à leur enracinement vital.

²⁰ "Conférence sur l'éthique", dans *Leçons et conversations*, éd. par Ch. Chauviré, Paris, Gallimard, 1992, respectivement, p.145 et p.147.

²¹ Dans *Signs of Sense, Reading Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, p.12 et suivantes.

²² *Ibid.*

II. Prise en compte de l'Unbestimmtheit

Dans la seconde partie des *Recherches*, Wittgenstein pose que « le plus difficile est de parvenir à exprimer l'indétermination (*Unbestimmtheit*) avec justesse et sans la falsifier »²³. Or, cette prise en charge des bords flous des concepts par le second Wittgenstein n'est plus seulement une illustration du projet de Blumenberg. Elle représente un apport important de la théorie de l'inconceptualité dont la métaphorologie ne constitue encore qu'une première étape :

La métaphore de Wittgenstein a aussi, formellement, le rang qui revient à sa valeur informative sur son mode de pensée. Elle a le degré de précision que ses images et comparaisons prennent toujours quand il parle de l'imprécision.

On sait que pour le second Wittgenstein, les concepts que nous utilisons ne sont pas « de toutes parts²⁴ » délimités par des règles. Cette remarque est une réponse directe à Frege qui affirmait que la définition d'un concept doit déterminer de façon univoque pour tout objet s'il tombe ou non sous ce concept. Complétude que Frege retraduisait lui-même par une métaphore : un concept qui ne serait pas nettement délimité correspondrait à une circonscription qui par endroits se fondrait dans les environs en devenant floue²⁵. Si l'on peut discuter de la question de savoir jusqu'où cette prise en charge de l'indétermination s'étend (en particulier si elle se confond avec une logique du vague), il est en revanche tout à fait certain qu'on ne peut confondre l'indétermination avec une absence de règles ou un sens approximatif²⁶. Elle ne s'identifie pas non plus avec l'inexactitude²⁷. Wittgenstein affirme plutôt que le sens ne requiert pas d'être en tous points et sous tous rapports déterminé, c'est dire qu'il ne requiert pas d'être exhaustivement et intégralement fixé par des règles. La détermination du sens n'est plus un postulat ou le résultat d'une exigence. Comme Cavell l'a justement souligné, ce qui est important ici est la nuance, "en tous points et "sous tous rapports" : nos concepts n'ont pas de limites rigides et ils n'en ont pas besoin. Si se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie, toute forme de vie projette ses concepts en un nombre indéfini d'occurrences et de directions. Ce n'est pas parce qu'elle n'est pas limitée de toutes parts par des règles qu'une telle variation est arbitraire. La dimension verticale, biologique de l'enracinement des concepts dans une forme vitale prévient l'objection d'arbitraire, alors que la dimension horizontale, sociale, de la forme de vie lui confère son élasticité.

²³ *Recherches philosophiques*, tr. É. Rigal et alii, Paris, Gallimard, 2004, II, xi.

²⁴ Comme l'a justement souligné Cavell dans son excursus sur la conception wittgensteinienne du langage, *Les Voix de la raison*, 1^{ère} partie, Paris, Seuil, 1996, p.274.

²⁵ *Grundgesetze der Arithmetik*, Darmstadt and Hildesheim, Olms, 1893, 1998, ii, §56.

²⁶ RP §81.

²⁷ RP §88.

L'attention nouvelle que le second Wittgenstein porte à une description qui prendrait en charge non pas l'approximation ou l'indétermination comme telle, mais les marges mouvantes des usages conceptuels débouche sur l'introduction chez le dernier Wittgenstein de la notion d'image du monde. L'image de notre monde désigne le soubassement de toutes nos recherches et de l'ensemble de nos pratiques. Elle est « la toile de fond » héritée à partir de laquelle je distingue le vrai du faux²⁸. Elle est de l'ordre d'une *selbstverständliche Grundlage der Forschung*²⁹, qui sous-tend l'ensemble des procédures épistémiques de validation et de justification. Wittgenstein la compare de ce fait à une mythologie qui pourrait être apprise d'une manière purement pratique. Il n'hésite pas à y inclure les certitudes mathématiques, qu'il compare à des fossiles (*Petrefakten*)³⁰. L'image du monde n'en est pas moins soumise à des évolutions historiques : la célèbre métaphore du lit de la rivière illustre cette historicité. Sur ce point, la proximité avec l'auteur des « Perspectives sur une théorie de l'inconceptualité » est encore plus frappante : en effet, Blumenberg définit les « métaphores comme des fossiles conducteurs issue d'une couche archaïque du processus de la curiosité théorique³¹ ». La métaphorologie cherche à atteindre « le soubassement de la pensée le bouillon de culture des cristallisations systématiques »³². Le tourbillon, ou l'ensemble grouillant auxquels Wittgenstein compare l'arrière-plan des activités humaines, n'est pas sans évoquer le bouillon de culture de Blumenberg :

L'arrière-plan est le train de la vie.

Comment pourrait-on décrire la façon d'agir humaine ? Seulement en montrant comment les actions de la diversité des êtres humains se mêlent en un grouillement [*durcheinanderwimmeln*]. Ce n'est pas ce qu'un individu fait, mais tout l'ensemble grouillant [*Gewimmel*] qui constitue l'arrière-plan sur lequel nous voyons l'action.³³

La *Grundmetapher* joue elle aussi le rôle d'un *Hintergrund* de la pensée et de l'action. Plus spécifiquement encore, les « métaphores absolues » ne peuvent être résorbées dans du conceptuel³⁴. Ce n'est pas seulement qu'on perdrait à les paraphraser, mais qu'en l'occurrence la paraphrase n'est pas possible. Les certitudes sédimentées sont des certitudes apaisées, cristallisées. Elles sont « ce qui apparaît à une époque le plus évident et le plus trivial concernant le monde, et ce qu'elle ne se donnerait pas la peine d'explicitier, ce qui donc pour cette raison n'atteint presque jamais »³⁵. De même que pour Blumenberg, les métaphores absolues expriment des

²⁸ *De la certitude*, tr. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006 (désormais UG), §94.

²⁹ UG, §162 - §167.

³⁰ UG §657.

³¹ « Perspectives pour une théorie de l'inconceptualité », *op. cit.*, p.94.

³² *Paradigmes*, *op. cit.*, p.12.

³³ *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1994, § 625,629 ; voir aussi *Fiches*, tr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971, § 567.

³⁴ *Paradigmes*, *op. cit.*, p.11-12.

³⁵ *Le Concept de réalité*, tr. J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2012, p. 39.

attentes qui confèrent au monde sa structure et pourrait-on dire son ossature, notre image du monde définit pour Wittgenstein ce qui nous importe et ce qui nous taraude dans notre attitude à l'égard du monde³⁶. Les deux auteurs ne s'accordent pas seulement sur la compréhension de ce fondement, ils partagent une conception téléologique de l'articulation entre l'image et le concept au sens où comme l'affirme Wittgenstein au §570 des *Recherches*, « les concepts guident la recherche ; ils sont l'expression de notre intérêt et le dirigent ». On se souvient que dans sa célèbre définition des métaphores, Blumenberg employait le terme de « fossiles conducteurs d'une couche archaïque de la curiosité théorique ». Sans doute, curiosité n'est pas intérêt ; l'analyse de la curiosité moderne que propose Blumenberg marque une étape cruciale dans *La Légitimité*. Toutefois, le fait que Wittgenstein voit dans les concepts eux-mêmes l'expression de nos intérêts montre qu'à considérer la dynamique inverse de celle qui tend à la stabilisation des certitudes – ce vers quoi tend pour Blumenberg le monde de la vie – les intérêts du vivant se prolongent directement dans des techniques de pensée ; en d'autres termes, les lois de la pensée s'inscrivent dans le prolongement des tendances et des intérêts du vivant :

Les lois logiques sont certes l'expression d'habitudes de pensée (*Denkgewohnheiten*), mais elles sont aussi l'expression de l'habitude de penser (*von der Gewohnheit zu denken*). C'est-à-dire que l'on peut dire qu'elles montrent : comment pensent les hommes et aussi *ce que* les hommes appellent penser.”

“Les propositions de la logique sont les lois de la pensée parce qu'elles expriment l'essence de la pensée humaine, mais plus exactement parce qu'elles expriment ou montrent l'essence, la technique de la pensée. Elles montrent ce qu'est la pensée et aussi ce que sont certains types de pensée.”³⁷

Force est donc d'admettre que la contribution de Wittgenstein au projet d'une théorie de l'inconceptualité, plus qu'illustrative, est constitutive. Il nous faut à présent comprendre les conséquences anti-cartésiennes de cette prise en charge de l'indétermination.

III. Conséquences anti-cartésiennes

Blumenberg, après Wittgenstein, s'en prend ouvertement au projet de fondation et d'édification du savoir de l'*Aufbau* carnapien. Dans *Le Souci traverse le fleuve*, il revient sur l'écart qui sépare la démarche de Wittgenstein du positivisme de Schlick et de celui de Neurath en commentant leur usage respectif de la métaphore du marais³⁸. Pour Schlick, l'évocation des marécages n'a de sens qu'opposée au roc – si infime soit-il – du fondement de l'édifice du savoir qui, seul, permet de ne pas s'y enfoncer. Même chez Neurath qui affirme triomphalement la prise de distance de

³⁶ UG §211.

³⁷ *Remarques sur les fondements des mathématiques*, tr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, I, §131-133.

³⁸ *Le Souci traverse le fleuve*, tr. O. Mannoni, Paris, L'Arche, 1990, p.123-126.

l'homme à l'égard de son propre sol, Blumenberg décèle une marque de naïveté aux antipodes du diagnostic de Wittgenstein³⁹. Car, en dépit de l'image du rafistolage du navire en mer, Neurath n'a pas renoncé à une image d'une construction scientifique qui, pour n'être plus fondationnaliste, reste tributaire de Descartes. Or, « on trouve chez chaque penseur des métaphores qui semblent plus appartenir à son époque qu'à lui-même »⁴⁰. Du commentaire qu'il propose de la métaphore du marais entouré par un mur, Blumenberg tire également un diagnostic qui dépasse l'individualité du créateur de cette image : le dépassement des postulats cartésiens.

Pour le comprendre, il nous faut revenir brièvement sur l'interprétation que Blumenberg donne du geste cartésien dans *La Légitimité des temps modernes*. Loin d'une lecture triomphaliste des *Méditations* qui ferait de Descartes le héros des Temps modernes, Blumenberg y voit la fabrique d'un mythe, celui « du commencement radical de la raison »⁴¹. En offrant le récit des opérations d'une raison détachée de toute motivation historique⁴², Descartes use d'une rhétorique du commencement absolu censée fournir à la raison sa propre légitimation. Pourtant, si le geste cartésien reste en retrait de ce qu'il avait lui-même annoncé⁴³, c'est que les *Méditations* s'appuient sur un concept de réalité encore médiéval qu'elles poussent dans ses derniers retranchements, en « le rendant mûr pour sa destruction ». Ce concept de réalité est celui de « réalité garantie », le second sens de "réalité" que Blumenberg répertorie dans « Concept de réalité et possibilité du roman »⁴⁴ : le donné ne devient fiable qu'à la condition d'être garanti par la médiation métaphysique de Dieu. En ce sens, Descartes prolonge selon Blumenberg l'héritage nominaliste, plutôt qu'il n'inaugure la modernité. Dans la seconde partie de *La Légitimité*, Blumenberg soutient en effet que l'affirmation de soi moderne résulte paradoxalement de la radicalisation théologique de la *potentia absoluta* divine. En effet, l'omnipotence divine marque le décrochage entre la théologie et le monde, en mettant en évidence la facticité d'un monde qui, en raison même de l'infinité de la volonté divine, aurait très bien pu ne pas être créé. Mais l'envers de la contingence qui frappe ainsi ce monde, devenu un monde parmi d'autres, est qu'en prenant acte de l'infinie distance de Dieu, l'homme est livré à lui-même. Cette absence de garantie crée un espace d'inachèvement et d'incomplétude qui autorise l'action et la créativité humaines. Dès lors, la fiction du Malin Génie, au lieu de consigner l'impuissance de l'homme à accéder à un savoir authentique, marque au contraire la fondation proprement anthropologique et immanente de la connaissance. Le Malin

³⁹ Sur Neurath, voir également *Naufage*, *op. cit.*, p. 90-92.

⁴⁰ *Le Souci*, *op. cit.*, p.123.

⁴¹ LTM, *op. cit.*, p.207.

⁴² LTM, *op. cit.* p.159.

⁴³ Voir *Paradigmes*, *op. cit.*, p.7, sur l'achèvement de la terminologie et le programme d'une objectivation intégrale que Blumenberg tire de la première règle de la méthode.

⁴⁴ *Le Concept de réalité*, *op. cit.*, p. 41 et suivantes.

Génie est ainsi une stratégie inventée par Descartes pour garantir l'autolégitimation de la raison. En conséquence, Descartes esquivait la possibilité même d'une absence de fondement de la raison, c'est-à-dire la véritable menace du scepticisme.

Or, Blumenberg voit en Wittgenstein celui qui rompt après Kant avec ce mythe de l'autonomie de la raison. Il est celui qui refuse d'emboîter le pas de Descartes, aussi bien dans la progression des doutes que dans la certitude qui les surmonte :

La réaction de Wittgenstein, quand il a écrit ce geste, tient de cette attitude de rejet qu'il affiche face aux doutes des temps modernes, de Descartes à Russell : *Bon et après ?* Le doute que seul le lecteur peut encore nourrir disparaît dans la contre-question : *Est-ce encore la manière philosophique de poser les questions ?* Il était pourtant possible que cela ne soit déjà plus applicable à l'époque où Descartes avait le premier élevé de trop grandes prétentions à la "réalité".⁴⁵

Blumenberg y revient dans « Im Fliegenglas », l'avant-dernier chapitre de *Höhlenausgänge*, et s'appuie sur les remarques sur les fondements des mathématiques pour montrer que Wittgenstein est tout à fait conscient de la rupture qu'il consomme avec la dramaturgie cartésienne : le Malin Génie y est réduit à n'être qu'un petit diable sans la moindre efficacité⁴⁶. Pourtant, cette certitude dont on a vu qu'elle ne respectait pas les canons de clarté et de distinction cartésiens, assume le manque de fondement de nos croyances⁴⁷. Les échos nietzschéens de ces remarques extraites des notes sur la certitude ont souvent été relevés. De toute évidence, Blumenberg y est sensible et donne un sens fort au constat selon lequel les procédures de justification et de validation du savoir connaissent un terme. La finitude de la raison issue du tournant transcendantal⁴⁸ est radicalisée : au lieu de combler le vide créé par l'angoisse du manque de fondement, Wittgenstein le révèle pour ce qu'il est. L'expérience philosophique fondamentale est dès lors celle de l'absence de fondement, celle de « l'angoisse face aux incertitudes ultimes »⁴⁹. Elle consiste à affronter la « terreur infligée » par le réel⁵⁰. Selon Blumenberg, Wittgenstein incarne par conséquent le passage à une rationalité post-cartésienne qui dénonce l'optimisme des Lumières. Aussi le déplacement plus profond du doute, au lieu de conjurer le scepticisme, le redéfinit. Le monde, plutôt qu'au principe de raison suffisante de Leibniz, n'obéit plus qu'à ce que Blumenberg nomme avec Musil le « principe de raison insuffisante ».

⁴⁵ *Le Souci*, op. cit. p.61.

⁴⁶ *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., I, §45.

⁴⁷ Voir UG §166, §253, §307, §559-560

⁴⁸ Sur ce point, nous renvoyons à l'article de Michael Foessel, "Les Temps modernes et le tournant transcendantal, Blumenberg, Kant et la question du monde", *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 2012.

⁴⁹ *Höhlenausgänge*, op. cit., p.756.

⁵⁰ Dans "Polla ta deina ou comment dire l'innommable", *Archives de philosophie*, 2004/2, p.249-268, Denis Trierweiler souligne l'importance de la terreur dans *Arbeit am Mythos*.

IV. L'enfermement solipsiste

En lieu et place de la dramaturgie cartésienne, Wittgenstein dépeint des pathologies quotidiennes du doute, tel l'homme du §84 des *Recherches* qui vérifie chaque fois qu'il ouvre sa porte qu'il n'y a pas d'abîme derrière elle. Ces saynètes définissent une nouvelle métaphorique de l'enfermement qui renverse la caverne platonicienne. Au premier rang de ces paraboles, Blumenberg place celle de la bouteille à mouche qui représente le philosophe aux prises avec le *puzzle* solipsiste.

D'une part, la bouteille n'est pas fermée. L'issue existe, mais n'est pas aperçue par celui qui en est prisonnier. L'enfermement figuré par la métaphore est donc d'un nouveau type : elle exprime l'idée selon laquelle « nous ne pouvons pas sortir de notre monde logique pour le contempler de l'extérieur⁵¹ » pour reprendre les termes que Wittgenstein utilise dans une discussion avec Waismann. La libération consistera dans le surgissement d'une nouvelle possibilité à laquelle je n'avais pas songé (sans pour autant que cette possibilité eût été exclue ou qu'un malin génie m'ait empêché d'y penser). Par là, l'image nous enseigne que « la grande difficulté est de ne pas représenter les choses comme s'il y avait quelque chose qu'on ne *pouvait* pas faire »⁵². Les « nouveaux lecteurs » de Wittgenstein ont également donné beaucoup de poids à cette remarque. Selon eux la phraséologie des limites du langage et de la pensée s'évanouit, lorsqu'on comprend que dire qu'on ne peut pas penser des deux côtés de la limite, c'est déjà renoncer à concevoir l'espace logique dans lequel nous pensons comme un espace clos. Lorsque nous butons sur une difficulté, ce n'est pas qu'une possibilité de penser nous a été retirée, c'est que la solution consiste en l'invention d'une nouvelle dimension de la pensée. La difficulté en l'espèce n'est donc pas due à une limite que nous aurions transgressée, mais à un embarras qui n'a pas été résolu.

La bouteille est, d'autre part, transparente : Wittgenstein insiste ainsi sur le fait que le prisonnier n'est pas à proprement parler coupé de la réalité. Comme l'écrit Jean-Claude Monod dans son ouvrage consacré à *Blumenberg*, « la transparence du verre présente le monde comme il est et cependant par une caractéristique décisive, la réalité de ce qui est vu dans la transparence se présente comme inatteignable, impossible à savourer, impossible à toucher et ainsi comme non saisie ». C'est un « voir sans pouvoir sortir », un « viser sans pouvoir atteindre ». Dans le réseau métaphorique déployé par Wittgenstein, la transparence n'exprime pas la sérénité d'un rapport à l'ordinaire recouvré, mais la douleur qui résulte d'une distance irréductible à l'égard de la réalité.

⁵¹ Gespräch Anhang A, dans Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, III, p.226.

⁵² RP §374.

La parabole n'exprime pourtant aucun renoncement à la rationalité. Pour Blumenberg comme pour Wittgenstein, la raison est redéfinie comme créatrice de nouvelles possibilités. Il n'y a d'autre remède aux pièges dans lesquels nous nous trouvons pris que de nous désengourdir par la description des concepts qui sont les nôtres pour nous y retrouver. La description continue de viser la clarté, qui n'est plus « la suppression de toute doute, ni la promesse d'une absence totale de contradiction, mais la réduction des prétentions et des normes elles-mêmes, la révision à la baisse de l'idéalisation »⁵³.

Si l'on ajoute pour conclure que *La Description de l'homme* se termine par la thèse selon laquelle que le développement des connaissances s'est fait au détriment de la connaissance de soi, et que la crise des Temps modernes ne touche aucunement la relation du sujet à ses objets, mais révèle l'inaccessibilité du sujet à lui-même, on comprendra sans peine que certains lecteurs de Blumenberg – Haverkamp notamment – aient été frappés par les accents cavelliens de la lecture de Blumenberg. La parabole de la bouteille à mouches ne renvoie pas d'abord à la privation de principe d'un accès à l'autre, ni à la difficulté d'une déduction de l'intersubjectivité. Elle rend au contraire plus sensible par la transparence des parois que la véritable opacité consiste principalement dans le rapport à soi. Blumenberg parvient à cette conclusion par de toutes autres voies dont l'originalité est indéniable. L'écho manifeste n'en est que plus significatif :

C'est une conception illusoire qu'il existerait une crise des Temps modernes en raison du manque de fiabilité de ses fondements philosophiques. La crise n'est pas celle de l'accès du sujet à ses objets ; rien ne s'est confirmé plus brillamment que celui-ci. La crise réside dans l'inaccessibilité du sujet à lui-même, dans la perception surprenante de son opacité, non pas seulement et non pas principalement pour les autres.⁵⁴

⁵³ *Höhlenausgänge*, *op. cit.*, p.790. Nous traduisons.

⁵⁴ Nous citons les dernières lignes de *La Description de l'homme*, tr. D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2011, p.821. Cette contribution est une réécriture d'une communication donnée dans le cadre de la journée organisée par Jean-Claude Monod à l'ENS-Ulm "Thérapeutique philosophique et anthropologie du langage", le 26 janvier 2013, dans le cadre de l'opération de Cambridge à Cambridge en passant par Vienne et Berlin, Labex TransferS/Archives Husserl. Je le remercie chaleureusement, ainsi que tous les participants de cette journée.

Conscience humaine et réflexivité

Hans Blumenberg et la phénoménologie

Introduction

Blumenberg et son œuvre se dérobent, sans doute par une nécessité de principe, à toute étiquette et affiliation ; mais il est un courant de pensée dans lequel il s'inscrit indubitablement, de façon critique et ininterrompue, celui de la phénoménologie⁵⁵. Interroger les rapports de Blumenberg à la phénoménologie comme courant de pensée, comme méthode toujours discutée et réélaborée, mais surtout comme champ problématique devrait permettre à la fois de tracer un parcours dans son œuvre qui en rende la rigueur et la richesse, mais également de faire valoir ses contributions philosophiques dans leur originalité. Il faut le souligner : « c'est en *philosophe* que Blumenberg lit les pères fondateurs de la phénoménologie, et non pas en historiographe veillant avec hargne et avec envie sur un héritage dont la définition et la délimitation de son caractère "orthodoxe" ne concernent que lui-même »⁵⁶.

Blumenberg, héritier critique de la phénoménologie

C'est à Hambourg, sous la direction de Ludwig Landgrebe - assistant et disciple de Husserl - que Blumenberg reprend sa formation philosophique après 1945, un penseur dont il dira qu'il fut décisif dans son parcours. Sa thèse d'habilitation en 1950 en témoigne, intitulée « La distance ontologique. Une étude sur la crise de la phénoménologie d'Husserl », qui propose une lecture critique de l'ouvrage de Husserl de 1936, dans lequel Blumenberg décèle un ensemble d'apories et de difficultés, voire un véritable moment de crise pour la phénoménologie elle-même. Le style autant que les réflexions doivent beaucoup à Heidegger dont il se détachera cependant rapidement et auquel il adressera un grand nombre de critiques, directes ou plus cryptées.

L'ensemble des ouvrages de Blumenberg (anthumes et posthumes) témoigne d'un dialogue continu, d'un inlassable commentaire critique et philosophique des auteurs fondateurs de la phénoménologie, Husserl et Heidegger. À tel point qu'il

⁵⁵ Sur l'ensemble des liens qu'entretient Blumenberg avec différentes traditions de pensée, voir notamment Jean-Claude Monod, *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007.

⁵⁶ Alexander Schnell, « Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique », in *Hans Blumenberg, anthropologie philosophique*, coordonné par Denis Trierweiler, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2010, p.91.

serait vain de vouloir tracer des lignes claires de partage entre « commentaire » et « thèses propres », entre *pars destruens* et *construens*, tant c'est dans la confrontation que Blumenberg continue d'élaborer ses propres thèses dans leurs articulations les plus décisives.

Heidegger et les détours de la question du sens de l'être

Si les premiers écrits de Blumenberg semblent en effet largement inspirés par Heidegger, ce rapport se complexifie et se reconfigure ensuite pour devenir, semble-t-il, toujours plus critique. Blumenberg s'oppose au rejet heideggérien (partagé avec Husserl) de l'anthropologie, à l'orientation ontologique de son œuvre, et il se démarque nettement de son style philosophique. Nous ne pouvons ici exposer dans le détail ce rapport complexe, lesté d'un poids historique que le premier n'aborde pas de façon frontale, bien qu'il thématise le « dévoiement » du philosophe⁵⁷. Il est d'ailleurs frappant de voir comment le développement d'objections philosophiques radicales se tisse de remarques mordantes et de développements ironiques. Pour ne citer qu'un exemple, on peut évoquer ce court texte⁵⁸ où Blumenberg analyse la question de l'être chez Heidegger sous la catégorie du « MacGuffin », ce secret de fabrication du suspense dont Hitchcock détaillait le fonctionnement dans ses entretiens avec François Truffaut : le « MacGuffin » est cet objet, ce mystère ou cette information autour de quoi tournent l'intrigue et l'attention des protagonistes autant que des spectateurs, tout en n'étant en lui-même « rien ». Faisant de la « question du sens de l'être » chez Heidegger son « MacGuffin » philosophique, Blumenberg désamorçe la tension narrative de l'ontologie : du « sens de l'être », il n'y aura, à la fin de l'intrigue, rien à révéler ; mais loin de simplement en disqualifier le questionnement, Blumenberg souligne la richesse de ce suspense philosophique : les problèmes sur lesquels on s'attarde en chemin vers les prétendues questions fondamentales sont ceux qui constituent finalement le « sens » de ce chemin.

Par-delà Husserl : revenir des « choses mêmes »

La distance grandissante envers l'orientation ontologique heideggérienne, la « ré-anthropologisation » de la phénoménologie, qui prend à rebours les thèses de Husserl et de Heidegger, convergent vers un projet philosophique original. Dans son élaboration, Blumenberg commente et scrute les textes husserliens, s'attache à leurs limites et leurs présupposés non questionnés, les pousse jusqu'à leurs points d'achoppement. C'est à la fois dans la critique de certains développements et descriptions de Husserl et dans la récusation générale de son « platonisme » et de son « cartésianisme » que Blumenberg trace de nouvelles voies phénoménologiques

⁵⁷ Voir *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

⁵⁸ « Ein MacGuffin », in *Die Verführbarkeit...*, *op. cit.*

vers l'anthropologie et ce qu'il désigne comme « phénoménologie de l'histoire »⁵⁹. À parcourir l'ensemble des thèses et arguments de Blumenberg, on pourrait finalement se demander ce qu'il reste à proprement parler de la phénoménologie chez cet auteur : s'il partage avec bien des penseurs post-husserliens un ensemble de critiques adressées au fondateur de la phénoménologie, Blumenberg n'en vient jamais à se rallier à un programme ou une méthode minimale qu'il ferait jouer « contre » une phénoménologie qu'Husserl aurait à tort orientée vers un idéalisme transcendantal. C'est dans ses fondements et présupposés les plus centraux que Blumenberg questionne la démarche phénoménologique, montrant que l'intuition ne peut valoir comme source première de certitude, récusant le primat de la description en première personne, s'attaquant au domaine des « évidences » que voulait faire valoir Husserl et décelant dans ses thématisations une orientation vers la philosophie de la connaissance qui limite l'effectivité philosophique propre de la phénoménologie et la fait verser dans un anhistorisme problématique. Le mot d'ordre d'un « retour aux choses mêmes », au donné, aux choses telles qu'elles apparaissent à une conscience subjective à même de les décrire ne saurait non plus être repris à son compte par Blumenberg, qui y voit la résurgence d'une rhétorique réaliste dont il faut interroger les présupposés⁶⁰ : ce dont il faut « revenir » est bien cette ambition d'enfin tenir « les choses » en elles-mêmes, dans la possession rigoureuse de leur essence. Par sa réélaboration du concept d'intentionnalité, Blumenberg propose une conception de la conscience qui s'appuie sur ses conditions de possibilité et d'existence, pour rendre compte de ses « limites » (qu'il s'agisse de l'inconscient, des interruptions de l'attention, de l'habitude, des pathologies de la raison ou du souvenir) comme de ce qui contribue à la constituer.

L'œuvre de Blumenberg, si elle fait bien partie, comme une de ses « hérésies »⁶¹, du courant phénoménologique et si elle vise à montrer dans quelle mesure on peut y trouver les ressources pour élaborer cela même qu'il interdisait pourtant, à savoir une « anthropologie phénoménologique »⁶², ne saurait donc être comprise comme un ensemble de corrections à la marge du projet husserlien ou son enrichissement par la simple adjonction de thèmes. On l'aura compris, cerner les rapports de Blumenberg à la phénoménologie et son investissement dans ses thèmes, ses méthodes et ses « manques » oblige à parcourir toute son œuvre. Nous ne présenterons donc ici que certains aspects d'un thème central, celui de la

⁵⁹ Qu'il décrit comme sa propre démarche philosophique. Voir *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1993, p.6, et *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p.549.

⁶⁰ Comme en témoigne le titre de l'ouvrage *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002 [désormais ZSZ] qu'on pourrait traduire par « Aux choses mêmes et retour ».

⁶¹ Voir Paul Ricoeur, « De la phénoménologie », repris dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998, p.156.

⁶² Voir Jean-Claude Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 2009, 10, p.221-236.

réflexion, afin de faire voir dans quelle mesure la critique de Blumenberg l'amène à développer une nouvelle approche phénoménologique, qui à la fois pointe les limites de la pensée de Husserl, et réinterprète phénoménologiquement la réflexion en l'articulant à une « proto-réflexivité » comprise anthropologiquement.

La réflexion : apories phénoménologiques et genèse anthropologique

La question de la réflexion est un problème complexe dans la phénoménologie de Husserl, sur lequel il revient à de nombreuses reprises, et qui fera l'objet de critiques et de reprises de la part de nombreux phénoménologues⁶³. Les objections que Blumenberg adresse au concept de « réflexion » chez Husserl n'aboutissent pas à nier la capacité réflexive de la conscience mais plutôt à la poser comme problème : d'une part, telle qu'elle est mise en œuvre dans la méthode descriptive phénoménologique, dont elle semble à certains égards constituer une clé de voûte (Husserl allant jusqu'à affirmer que « la méthode phénoménologique se meut intégralement parmi des actes de réflexions »⁶⁴), elle entraîne avec elle un ensemble de présupposés et de fausses évidences qui devraient invalider de larges pans de cette méthode et indiquent les lacunes qu'il s'agit non de combler, mais de mettre en évidence. D'autre part, c'est la capacité même qu'a la conscience de se retourner sur elle-même, de se prendre pour objet, que le questionnement phénoménologique doit prendre pour thème : comment se fait-il que quelque chose comme la réflexion puisse apparaître au sein d'une conscience dont elle interrompt le flux en s'y intégrant et dont elle contrarie les visées intentionnelles ? Ce double questionnement de Blumenberg montre que c'est par une mise en cause de la phénoménologie, dans ses descriptions et ses méthodes, qu'il y opère un dépassement : les distinctions indispensables entre différentes modalités et statuts de la réflexivité de la conscience permettent d'en proposer une genèse qui nécessairement entraîne la phénoménologie vers une anthropologie.

La réflexion et ses présupposés phénoménologiques

Faire de la réflexion un outil méthodologique garantissant la justesse et l'évidence des descriptions de vécus de conscience s'appuie sur des impensés de la réflexion elle-même, et les reconduit. Husserl partagerait en fin de compte avec toute une tradition philosophique le présupposé d'une concomitance entre le domaine du psychique et la réflexivité ; il s'agit là selon Blumenberg d'une « trivialité dogmatique »⁶⁵, qui voit dans la réflexion l'essence de l'esprit, et considère comme

⁶³ Sur cette question, voir par exemple Serban Claudia, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4, Tome 137, pp.473-493.

⁶⁴ Edmund Husserl, *Ideen I* § 78.

⁶⁵ ZSZ, p.319.

« allant de soi » (*selbstverständlich*) le fait qu'il puisse justement se rendre accessible à lui-même et ce, en même temps qu'il accomplit d'autres actes. Loin d'interroger cette « trivialité », comme devrait pourtant le faire la phénoménologie, Husserl l'adopte implicitement : pour lui, la réflexion est « tout simplement » ce dont le sujet est capable⁶⁶.

La description phénoménologique, censée garantir l'accès de la conscience à ses vécus sur le mode de l'immédiateté et de l'évidence, est donc lourde de présupposés pour le moins étonnants⁶⁷. Bien que Husserl soit loin de négliger les limites ou les biais de la réflexion⁶⁸, Blumenberg insiste sur le fait que la transparence du sujet à soi reste chez lui un « axiome » jamais mis en doute, un « privilège » épistémique qui lui attribue la capacité à rendre compte de façon optimale de ses états et de ses expériences⁶⁹, ce qui empêche de s'interroger radicalement sur le type d'opérations qu'implique la réflexion et sur les médiations qu'elle requiert ou met en œuvre. C'est donc dans un premier temps la réflexion comprise comme retour immédiat sur soi de la conscience, comme perception immanente, que mettent en cause les analyses de Blumenberg.

La réflexion comme problème phénoménologique

Car en effet, la réflexivité de la conscience ne va pas de soi, ou plutôt, il faut phénoménologiquement s'astreindre à problématiser le fait qu'elle semble « aller de soi » : que vaut et que peut la réflexion, et comment le peut-elle ? Blumenberg montre que la réflexion contredit en fait la thématization husserlienne de la conscience comme intentionnalité, c'est-à-dire comme capacité de viser des objets. Si en effet la conscience est essentiellement intentionnalité, alors « la réflexion n'appartient pas nécessairement à la conscience »⁷⁰, et l'on peut sans contradiction penser un sujet sans lui attribuer de réflexion⁷¹. Plus encore : si la conscience est toujours un « se diriger vers » des objets, alors elle devrait en toute rigueur exclure la réflexion qui vient interrompre cette disposition et sa réalisation. Si la conscience peut être réflexive, c'est en vertu d'une concentration de son attention qui fait violence au cours de son intentionnalité.

Blumenberg déplie en phénoménologue l'aveuglante et trompeuse évidence d'une réflexion qui serait simplement le retour de l'esprit sur soi pour comprendre que l'accès qu'elle permet implique des médiations et donc amène à interroger à

⁶⁶ ZSZ, p.326.

⁶⁷ Voir *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 [désormais BM] p.154 (*Description de l'homme*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Le Cerf, collection « Passages », 2011).

⁶⁸ Voir sur cette question par exemple Claudia Serban, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », *art. cit.*, et Ludwig Landgrebe dans *Faktizität und Individuation*, Hambourg, Meiner, 1982.

⁶⁹ BM, p.761.

⁷⁰ BM, p.134.

⁷¹ ZSZ, p.40.

nouveaux frais la teneur de la conscience. Le retour réflexif exclut toute simultanité et toute saisie immédiate. Le sujet ne peut pas réflexivement se saisir dans sa spontanéité, tel qu'il serait avant ou sans le moment réflexif⁷². Si la réflexion est immédiate c'est au sens où elle se boucle sur elle-même et non parce qu'elle fournit un accès à l'ensemble de la sphère des vécus psychiques : « ce à quoi l'on s'exerce et ce que l'on s'approprie n'est pas la réflexion en tant que telle [...] mais sa concentration sur le domaine d'origine hétérogène, à savoir transcendantal, de la conscience, là où elle se produit elle-même »⁷³. Cela, précise Blumenberg, n'enlève certes rien à l'évidence du « cogito », mais empêche bien de faire de la réflexion l'outil méthodologique d'un accès aux données de la conscience, puisqu'il ne saurait exister de moyen de saisir les dérangements qu'implique l'actualisation de la réflexion, pour prendre la mesure des décalages et modifications qui en sont l'effet. Nous sommes là face à un problème de régression à l'infini : « vérifier » la justesse de la réflexion impliquerait en effet de s'y rapporter réflexivement, par un troisième acte dont l'adéquation à son réfléchi ne cesserait pas de poser problème⁷⁴.

Sur le rôle de la réflexion dans la méthode phénoménologique, le diagnostic de Blumenberg est donc le suivant: elle est de l'ordre d'une « intuition inférée » et non de l'observation⁷⁵.

Comment donc penser les rapports entre le « je » réfléchissant et le « je » réfléchi? Blumenberg montre bien le problème : puisque la réflexion doit nous révéler quelque chose du réfléchi, sujet réfléchissant et sujet réfléchi doivent être identiques. Mais la réflexion ne peut fournir cet accès que sous la condition d'une distance, réalisée dans l'acte second d'une « *intentio obliqua* » qui se retourne sur l'« *intentio recta* » dont elle ne partage plus l'investissement intentionnel⁷⁶ : pour que la réflexion soit effective, les deux « sujets » doivent différer, et dès lors l'évidence dont la réflexion doit être porteuse et les descriptions qu'elle doit permettre sont sujettes à l'incertitude⁷⁷. L'identité du sujet dans la réflexion est donc à la fois indispensable et impossible, et c'est ce réquisit phénoménologique d'un auto-dévoilement de l'ego à lui-même, de l'ego mondain à l'ego transcendantal, qui devient un problème. Loin d'évacuer le problème de l'identité, Blumenberg en propose une « solution schématique » – nous y reviendrons – qui est celle de l'intermittence.

⁷² ZSZ, p.336.

⁷³ BM p.258. Sur ce point, voir Alexander Schnell « Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique », *art. cit.*, p.98.

⁷⁴ ZSZ, p.325.

⁷⁵ BM, p.170, « *erschlossene Anschauung* ». Blumenberg le souligne : personne n'a jamais « observé » réflexivement la constitution de la conscience intime du temps.

⁷⁶ ZSZ, p.329.

⁷⁷ ZSZ, p.40 et suivantes.

C'est maintenant sur la possibilité même de la réflexivité de la conscience qu'il faut faire porter l'interrogation, en posant la réflexion comme un problème. Pourquoi le fait même que la conscience soit capable de réflexion doit-il nous étonner ? Une description de la « conscience pure » ne requiert la réflexion que comme présupposé méthodologique et ne peut y aboutir comme à un résultat descriptif. Ce qui résiste est donc une factualité de la réflexivité de la conscience, dont il faut rendre raison en-deçà de la forme et du statut que la phénoménologie voudrait pouvoir lui donner. C'est justement la contrariété que représente la réflexion par rapport à l'intentionnalité qui nous met sur la piste à la fois de son étrangeté et de sa raison d'être. La réflexion est une « absurdité »⁷⁸ dont la genèse doit être expliquée, elle est « inattendue » et hautement « inhabituelle »⁷⁹, car elle représente une interruption, le dérangement le plus intense des processus organiques de la conservation de soi.

Vers une genèse anthropologique : réflexion et visibilité

La critique du concept husserlien de « réflexion » amène Blumenberg d'une part à réinterpréter son statut méthodologique et d'autre part à en retracer la genèse depuis les formes d'une « proto-réflexivité » émergeant à même le corps. Contre le rejet de l'anthropologie qui se donnait à voir dans les thématisations husserliennes, Blumenberg entreprend donc de montrer dans quelle mesure la réflexion, dans sa factualité, doit être rapportée aux conditions de possibilité complexes de la conscience humaine et non à l'essence de toute conscience : la réflexion est un « *factum* » anthropologique⁸⁰ : « la transcendantalisation de l'intersubjectivité et la visibilité anthropologique pourraient converger [...], fût-ce contre la volonté du premier des phénoménologues »⁸¹.

Si c'est parce que la phénoménologie surévalue la réflexion qu'elle aboutit à mal évaluer l'expérience du corps propre selon Blumenberg⁸², on comprend que la genèse de la « réflexivité » primaire requière une articulation avec la question du rapport au corps et surtout à sa visibilité, permettant de saisir, derrière sa fausse simplicité, les implications du modèle spéculaire de la réflexivité. C'est le « complexe de la visibilité » dans sa dimension anthropogénétique, qui permet de rendre compte de la genèse de la réflexivité⁸³. La visibilité ne signifie pas seulement que l'être humain a un corps, mais que la configuration de ce corps – bipède et nu – implique une visibilité « exponentielle » : « il est déterminé et traversé en permanence par le pouvoir-voir de l'autre », par une « optique passive » qui le

⁷⁸ ZSZ, p.163, « *Unding* ».

⁷⁹ ZSZ, p.321.

⁸⁰ BM, p.39 et p.242.

⁸¹ BM, p.237.

⁸² BM, p.770.

⁸³ BM, p.240. Sur ce point voir l'article de Jean-Claude Monod, « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *art. cit.*

contraint à prendre conscience non pas de « ce dont il a l'air », mais bien du fait qu'il apparaît au regard d'autrui. La proto-réflexivité émerge comme la forme implicite d'un « impératif de l'autoconservation » jamais articulé : « N'oublie pas que tu es vu lorsque tu veux voir »⁸⁴. La réflexion est le fait – non pas exclusif, mais contingent – d'une conscience humaine, dont la thématization doit prendre le risque de l'« anthropologisme ».

Cette genèse ne saurait être réduite à une explication naturaliste qui constaterait que la réflexion, comme capacité humaine innée, serait « naturelle »⁸⁵, mais permet de comprendre que la conscience intentionnelle tout comme la réflexivité émergent dans une situation biologique où la conservation de soi ne se réalise pas sous la forme de réactions attendues à des *stimuli*. Comprendre sa genèse requiert que l'on s'attache à la facticité du corps humain et aux conditions culturelles et extra-corporelles de son existence, sans en passer par une dichotomie qui ferait le partage entre l'ordre de l'inné naturel et celui de l'acquis culturel. La description phénoménologique du rapport instable du corps à son environnement permet de comprendre à la fois l'ancrage corporel de la réflexivité primordiale de la conscience, et les possibilités culturelles de construction sur - et modification de - la réflexion. La réflexion n'est pas un « pur produit de culture », mais les « abris » culturels transforment sa première modalité (comme contrôle de la visibilité propre) en l'émancipant de son utilité. La réflexion n'est donc rendue possible que comme « réflexivité de la capacité optique d'attention intégrée à la conscience » elle serait la visibilité transformée par la protection que lui offre la « culture »⁸⁶.

Revenons donc au problème que posait Blumenberg de l'identité du sujet capable de réflexivité. Blumenberg pense la réflexion comme « dérangement » de la subjectivité, qui ne saurait donc exhiber le sujet en « pureté » et modifie nécessairement ce qu'elle réfléchit, mais qui remédie aux « dommages » qu'elle a elle-même causés : non pas en permettant une coïncidence du sujet avec lui-même, mais bien une cohérence et une concordance qui se constituent dans l'intermittence dynamique d'une conscience capable d'attention et de distraction, de ruptures et de réparations.

L'« attention », qui fraye les voies que prennent les différentes formes de réflexivité, n'est pas la marque d'une subjectivité transcendantale à même de renforcer ses visées intentionnelles, mais la stratégie d'un organisme vivant, dont la conscience se constitue malgré et par les discontinuités qui grèvent et tissent sans cesse son rapport à ce qui l'entoure. L'identité du sujet conscient est rendue possible par sa capacité à s'interrompre et se retrouver, à constituer une homogénéité seconde dans le flux de ses vécus⁸⁷. La conscience doit être comprise dans son

⁸⁴ BM, p.140.

⁸⁵ BM, p.139.

⁸⁶ BM, p.883.

⁸⁷ ZSZ, p.43.

« élasticité »⁸⁸, comme distance et accès, latence et attention. Il ne s'agit ici en aucun cas de regretter une conscience humaine – trop humaine –, incapable de s'élever à sa forme pure, ni de saisir ses déterminations proprement humaines comme autant d'ajouts ou de retraites à une structure sinon inchangée. La conscience est inséparable des ressources d'« arts de la survie » qui sont les conditions de possibilité de ses opérations et de son identité⁸⁹. Le « secret » de la conscience, nous dit Blumenberg, ressemble fort à l'une des capacités les plus étonnantes de l'être humain : être capable de « jouer la comédie »⁹⁰.

On comprend dans quelle mesure cette critique de la phénoménologie husserlienne interroge à nouveaux frais le monde de la vie [*Lebenswelt*], l'intersubjectivité, l'expérience du corps propre, et incite à penser l'expérience et la connaissance de soi non sur le modèle d'une immédiateté interne, d'une intimité transparente à ses propres vécus, mais sur celui du détour par autrui et par l'épreuve de soi, dont la réflexivité connaît des modulations et des formes – du changement de point de vue aux épreuves limites de mise en danger du corps⁹¹ – qu'un concept transcendantal de « réflexion » ne peut qu'oblitérer. Blumenberg en phénoménologue hétérodoxe, ouvre ainsi un vaste programme descriptif qui renonce à la fausse pureté des « faits mêmes » et s'ouvre à la richesse des fictions (mythiques, littéraires, artistiques), pour entreprendre inlassablement de rendre raison des discontinuités de l'expérience et de l'opacité du soi.

⁸⁸ *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p.289.

⁸⁹ Voir *Lebenszeit und Weltzeit*, *op. cit.*, p.49 et suivantes et ZSZ, p.43.

⁹⁰ BM, p.146.

⁹¹ Voir par exemple BM, p.879 et suivantes.

Une entrée dans le débat Schmitt-Blumenberg

L'œuvre de Hans Blumenberg fait preuve d'une profonde compréhension de l'histoire de la pensée occidentale, soit-elle littéraire, philosophique, théologique ou encore artistique, ainsi que d'une rare maîtrise de la langue écrite et du style. Elle se reflète dans une prose précise et ironique. Une des difficultés que pose la pensée de Blumenberg à son interprète réside en l'absence d'un centre clairement défini, d'une problématique nodale dont ses écrits seraient des déclinaisons.

Certaines réflexions sont récurrentes, comme par exemple la caractérisation de l'homme comme être à distance, c'est-à-dire comme un être défaillant dans un environnement hostile dont seul le développement d'une sphère culturelle le protégera ; l'analyse du jeu subtil entre réalité et possibilité – précisément dans l'œuvre d'art. Il faut la privilégier, dans son désir inhérent de possibilisation de l'objet d'étude (par la préservation de la « présence constante d'un horizon de possibilité sans limite »⁹²) à une interprétation totale et cloisonnante ; ou encore la typologie des « concepts de réalité »⁹³ fonctionnant comme « [neutralisation de] processus décisionnistes ayant déjà eu lieu, en tant qu'elle tente de présenter le champ complet des possibilités, c'est-à-dire d'opposer au préjugé tout ce qui aurait été possible, et de lui rapporter tout ce qui l'est encore » et mettant au jour « les négations impliquées dans une position »⁹⁴. Ces éléments réapparaissent alors dans des contextes et thèmes tout aussi fréquents, parmi lesquels la description du lourd fardeau de l'absolutisme (de la théologie ou de la réalité) pesant sur l'homme et de ses mécanismes de décharge/défense, la lutte contre l'interdit anthropologique en phénoménologie, les considérations métaphorologiques ou encore la tentative d'une histoire (raisonnée) du mode de vie technique. Mais au final, il semble difficile d'identifier le pivot de cette écriture procédant par variations et détours, exigeant des lectures toujours nouvelles et révélant même quinze ans après la mort de l'écrivain des facettes surprenantes souvent évocatrices de nombreux non-dits sur lesquels sont bâties ses grandes monographies. Le bon mot de « galaxie Blumenberg » de Rémi Brague est d'autant plus pertinent que cette galaxie tourne vraisemblablement autour d'un trou noir.

⁹² Blumenberg, H., *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2010, p.145.

⁹³ Blumenberg, H., *Le concept de réalité*, Paris, Seuil, 2012.

⁹⁴ Blumenberg, H., *Beobachtungen an Metaphern*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, Heft 2, 1971, p.165.

Le débat entre Hans Blumenberg et Carl Schmitt est un des guides possibles tout du long de cette œuvre labyrinthique qui se défend farouchement contre l'absolutisme de l'interprétation. La publication de leur correspondance⁹⁵ a non seulement rappelé aux lecteurs contemporains leur dispute autour du problème de la sécularisation, entamé dans *La légitimité des temps modernes*, prolongé dans la postface de la *Théologie politique II*, puis dans *Travail sur le mythe*, mais la publication d'un nombre considérable d'inédits a mis en évidence la place importante qui revient à ce débat et les traces qu'il a laissé dans les écrits de Blumenberg. Il s'avère en effet que certains motifs de la pensée schmittienne – la distinction ami-ennemi, la notion de politique, le problème du mythe politique, entre autres – surgissent dans les contextes les plus divers chez Blumenberg. L'intention de cette contribution vise un aperçu de l'une de ces émergences – la distinction ami-ennemi –, de la situer dans son contexte propre et d'ouvrir ainsi un nouvel accès à ce débat.

Une des références les plus récurrentes et explicites de Blumenberg à la philosophie politique de Schmitt concerne la distinction entre ami et ennemi. Selon ce dernier, elle est « la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques »⁹⁶, qui constitue son dernier critère. Comme le mentionne la première phrase du traité, le concept de politique, antérieur au concept d'État, se distingue de *la* politique en tant que simple manifestation de sa nature première, c'est-à-dire de cet « antagonisme suprême »⁹⁷ entre ami et ennemi. Schmitt souligne à plusieurs reprises l'évidence et l'autonomie de cette discrimination qui ne concerne aucunement les haines personnelles au sein de la sphère privée (entre *inimicos*) mais bien l'inimitié publique (entre *hostes*)⁹⁸ afin de démarquer le politique des domaines de réalité non-existentiels et des leurs activités, luttes ou polarités propres (combats économiques, disputes morales, etc.).

Dans la mesure où elle [la distinction entre ami et ennemi, n.d.a.] ne se déduit pas de quelque autre critère, elle correspond, dans l'ordre du politique, aux critères relativement autonomes de diverses autres oppositions : le bien et le mal en morale, le beau et le laid en esthétique, etc. Elle est autonome en tout cas, non pas au sens où elle correspondrait à un champ d'activité original qui lui serait propre, mais en cela qu'on ne saurait ni la fonder sur une ou plusieurs de ces autres oppositions, ni l'y réduire.⁹⁹

⁹⁵ Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.

⁹⁶ Schmitt, C., *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 1992, p.64.

⁹⁷ *Ibid.*, p.68.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p.67.

⁹⁹ *Ibid.*, p.64.

Le caractère fondamental de cette « hypothèse dernière »¹⁰⁰ et la réalité concrète de l'animosité qui la sous-tend fait du politique une donnée originale et nécessaire. Ainsi, elle semble être inscrite au cœur même de la réalité humaine.

La guerre, ce moyen extrême de la politique, rend manifeste cette éventualité d'une discrimination de l'ami et de l'ennemi sur quoi se fonde toute notion politique, et elle n'a de sens que pour autant que cette discrimination subsiste comme une réalité, ou pour le moins virtuellement, au sein de l'humanité.¹⁰¹

La possibilité du regroupement des peuples ou populations en ennemis et amis publics repose en dernière instance sur « la réalité concrète, l'éventualité d'une lutte »¹⁰², c'est-à-dire sur une hostilité primaire inhérente à la nature humaine¹⁰³. Telle est en tout cas la prémisse de l'interprétation de Leo Strauss lequel, dans ses *Notes* sur le texte de Schmitt, met l'accent sur l'affinité du concept de politique avec le *status naturalis* de Hobbes, une condition dont le caractère intolérable – en raison de sa modalité d'angoisse ou de peur d'une mort (violente) – donne naissance à la création d'un État absolutiste qui retourne cette violence générale contre elle-même, et ce à des fins pacificatrices. Dans cette optique, la distinction du politique des autres domaines de la culture vise, selon Strauss, l'autonomie de la culture elle-même, non seulement en raison de son nivellement des domaines de la réalité au détriment d'une sphère politique indépendante, mais surtout par de la dissimulation du fait que toute culture présuppose une nature à cultiver : la nature humaine qui est politique¹⁰⁴. Entrent alors en jeu des questions d'anthropologie politique.

S'opposant aux théories libérales dépolitisantes dont le modèle anthropologique est celui d'un homme bon de nature¹⁰⁵, Schmitt déclare que « toutes les théories politiques véritables postulent un homme corrompu, c'est-à-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.72.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.74.

¹⁰² *Ibid.*, p.70.

¹⁰³ « Le politique n'est pas donné dans la lutte elle-même, qui a ses propres lois techniques, psychologiques et militaires ; il consiste, ainsi qu'il a été dit, dans un comportement commandé par l'éventualité effective de celle-ci, dans le clair discernement de la situation propre qu'elle détermine et dans la tâche de distinguer correctement l'ami et l'ennemi ». *Ibid.*, p.76.

¹⁰⁴ « Because we now understand by 'culture' primarily the culture of *human* nature, the presupposition of culture is primarily human nature ; and because man is by his nature an *animal sociale*, the human nature on which culture is based is the natural social relations of men, that is, the way in which man, prior to all culture, behaves toward other men. » Strauss, L., *Notes on The Concept of the Political*, in Schmitt, C., *The Concept of the Political*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1996, p.105.

¹⁰⁵ « En cas d'anarchisme déclaré, on discerne aisément combien étroitement la foi en la bonté native de l'homme est liée à la négation radicale de l'État, comme l'une est issue de l'autre, les deux se soutenant réciproquement. Au contraire, pour les libéraux, la bonté de l'homme ne représente rien de plus qu'un argument qui servira à mettre l'État au service de la société, elle signifie donc simplement que la société trouve son ordre en elle-même et que l'État n'est que son subordonné, maintenu dans les limites précises et contrôlé avec défiance. » Schmitt, C., *La notion de politique. Théorie du partisan*, *Op. cit.*, p.104.

dire un être dangereux et dynamique, parfaitement problématique »¹⁰⁶. De même, l'analyse de Schmitt tire sa force des allusions sombres à une guerre civile couvant derrière le pluralisme politique et du postulat d'une force originale se traduisant en une agressivité naturelle qui se dirige contre « l'ennemi », c'est-à-dire potentiellement contre tous. Le dépassement de cet état de nature (d'une actualité toujours menaçante, à la différence de la fabrication théorique qu'est le *status naturalis* hobbesien) s'opère par un renforcement des pouvoirs étatiques et la transposition de l'animosité originelle à l'étranger. Ou, comme l'écrit McCormick :

Schmitt seeks to make real the terror of what is and what might be so as to strengthen the existing order. The citizens of Weimar must reaffirm the pact that delivers human beings out of the state of nature and into civil society by transferring their illegitimately exercised subjectivity regarding friend and enemy back to the sovereign state.¹⁰⁷

Par son accentuation de la dimension existentielle du politique, Schmitt essentialise la capacité de discrimination qui le porte et réactualise ainsi l'angoisse d'une situation anthropologique originelle.

Pour Blumenberg en revanche, « l'hostilité est une catégorie politique, l'amitié une catégorie anthropologique »¹⁰⁸. Les caractéristiques fondamentales de l'être humain, le manque de temps de vie et une visibilité accrue par la bipédie, appellent – pour des raisons de survie – une catégorisation rapide de l'objet vivant qui se dessine sur son horizon : ami ou ennemi. Or, il faut du temps pour identifier l'autre en tant qu'ami, pour identifier les caractéristiques qui font de lui un semblable, s'assurer de sa bienveillance par le souvenir d'un passé (commun) et du « procédé de longue durée »¹⁰⁹ du devenir-amical. Ce qui marque alors la différence entre la construction théorique abstraite et la description d'une réalité anthropologique est l'importance accordée aux amis dans les théories de l'ennemi.

Une prévention généralisée – considérer tout un chacun comme un ennemi jusqu'à la preuve du contraire – aurait détruit tous les avantages qui pouvaient résider dans des associations possibles. L'homme n'est un être social que parce qu'il ne fige pas son semblable selon la spécificité de son type. [...] Etre capable de remporter des succès dans la sélection des amis et des ennemis est déjà un avantage sélectif : ne pas être tributaire seulement de l'accomplissement du : '*homo homini lupus*'.¹¹⁰

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.105.

¹⁰⁷ McCormick, J. P., « Fear, Technology, and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany », in *Political Theory*, Vol. 22, N° 4, 1994, p. 625.

¹⁰⁸ Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Op. cit., p. 222 (notre traduction).

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Blumenberg, H., *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011, p. 265.

Les observations de Blumenberg concernent en somme la qualité anthropologique du politique : si Schmitt, comme le déclare Blumenberg¹¹¹ à la suite de Strauss¹¹², néglige la notion d'ami dans ses analyses, sa notion de politique ne se distingue pas vraiment des autres théories politiques prenant comme modèle de départ un état naturel. Car si le politique repose en dernière instance sur une capacité proprement *humaine* de distinguer toujours et partout l'ami de l'ennemi et de s'engager ainsi dans la lutte existentielle, le manque de souvenir et donc d'humanité ôte le politique de son soubassement anthropologique et par là même, de son omniprésence présumée, de sa réalité menaçante : la discrimination n'est pas un mécanisme humain de base et l'inimitié est, avant tout, une catégorie d'irréalité que l'être humain a réussi à compenser au fil de son évolution. Autrement dit, « avoir des amis ou les chercher ne peut être matière de politique » puisqu' « aucun contrat, aucune loi, aucune règle de prudence, même pas la 'stratégie' qu'on évoque plaisamment de nos temps ne peuvent générer des amitiés »¹¹³. L'agressivité humaine, le besoin d'identifier l'ennemi n'est, chez Schmitt comme chez Hobbes, qu'une supposition additive qui vise à donner une virulence accrue à une situation politique, mais qui ne correspond à aucune réalité « quotidienne »¹¹⁴. Et en ce qui concerne l'exception, Blumenberg note :

Les contempteurs des hommes sont enchantés par les exceptions quand ils les rencontrent. Ils se sont toutefois gardés le droit de déterminer si une exception est à faire. Car les exceptions ne le *sont* pas – comme dans la grammaire, où ils confirment la règle, – elles sont *faites*.¹¹⁵

Dans son analyse de l'entremêlement de catégories politiques et anthropologiques (qui se présente comme un plaidoyer pour le droit de ne pas aimer sans avoir à redouter de conséquences désastreuses : *Man muß auch nicht mögen dürfen*¹¹⁶), le philosophe allemand opère par ailleurs une critique du caractère originel de la distinction schmittienne, ou plutôt : de la substantialisation politique d'un mécanisme anthropologique, s'accompagnant d'une rhétorique qui fait

¹¹¹ « Carl Schmitt avait parlé de la distinction élémentaire entre ami et ennemi en tant que dualisme politique mais ne voulait dire *sensu stricto* que l'ennemi. » Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, *Op. cit.*, p. 198 (notre traduction).

¹¹² « Of the two elements of the friend-enemy mode of viewing things, the 'enemy' element manifestly takes precedence, as is already shown by the fact that when Schmitt explains this viewpoint in detail, he actually speaks only of the meaning of 'enemy'. One may say : every 'totality of men' looks around for friends only – it *has* friends only – because it already has enemies ; 'the essence of political relationships [is] contained in reference to a concrete *opposition*. 'Enemy' therefore takes precedence over 'friend', because 'the potential for a fight that exists in the region of the real' belongs ' to the concept of the enemy' – and not already to the concept of the friend as such [...]. » Strauss, L., *Notes on The Concept of the Political*, *Op. cit.*, pp. 104-104.

¹¹³ Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, *Op. cit.*, p.198 (notre traduction).

¹¹⁴ Cf. Blumenberg, H., *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, p.40.

¹¹⁵ Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, *Op. cit.*, p.195 (notre traduction).

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 196-205.

dépendre la guerre ou la paix entre États de leur *Stimmung* respective. Pour Blumenberg, ceci est caractéristique d'une logique de résolution des énigmes de l'univers (*Welträtsellösung*) – d'un potentiel particulièrement néfaste – qui déduit la complexité de l'existence d'une cause unique et universelle.

Seul la déduction des maux du monde d'une racine donne la licence pour le monstrueux, pousse aux actions salutaires et promet une bonne conscience aux coupables, s'ils en ont besoin. [...] La menace létale ne vit pas d'émotions, du fait ne pas aimer ; elle vit du mythe causal de la faute du monde (*Weltschuld*) qui peut se déployer sur une échelle de la 'conspiration' à l'« empoisonnement ».¹¹⁷

Cette critique de l'instrumentalisation de l'originel, qui culmine chez Blumenberg en une défense du parlementarisme et du pluralisme politique ou philosophique, s'articule de manière explicite dans la théorie du monde de la vie laquelle, sous différentes formes, traverse toute la réflexion de Blumenberg. Son principal enjeu est la question du début anhistorique ou a-théorique de l'histoire (de la pensée théorique) qui garantit son autonomie et surtout sa *légitimité* en tant que résultat du dépassement de son contraire absolu, à savoir une totalité sans modalité, ni questions possibles, où tout va de soi et est toujours déjà expliqué et où n'existent ni théorie, ni histoire puisqu'elles sont toujours le produit d'une rupture.

Le monde de la vie est un *status naturalis* qui en tant qu'état anhistorique constitue la seule pierre de touche pour le fait que l'histoire ne se fait pas dans ses propres conditions, que l'histoire est produite alors qu'elle n'est pas encore en mouvement et qu'il est possible de dire que l'homme en est la cause.¹¹⁸

En cela formellement identique aux différentes théories du *status naturalis*, le monde de la vie produit tout à la fois ce qu'il n'est plus et la possibilité de son bris présumé par sa description, c'est-à-dire l'impossibilité de sa réactualisation. Dès lors, le monde de la vie doit être compris comme une fiction transcendantale, un concept méthodique, en dépit de son allure originelle ou de fondement absolu qui l'apprête aux idyllisations et interprétations romantiques ou utopistes qui font de lui le monde de la *vie*, le foyer d'une force primaire sans entrave, originellement créatrice. C'est, entre autres, contre cette réappropriation nostalgique que s'érige l'enquête blumenbergienne du monde de la vie, contre la tentation d'une critique de la culture existante par un retour à la pureté de la source du processus historique d'artificialisation et de méthodisation de la première donnée. En effet, les motivations de la sortie d'un tel état paradisiaque demeureraient inintelligibles à ses héritiers, ce qui ouvrirait le chemin aux interprétations décisionnistes du début de l'histoire théorique ou politique. C'est pourquoi l'état naturel de Hobbes n'est que formellement similaire au monde de la vie tel que le décrit Blumenberg (en reprise

¹¹⁷ Blumenberg, H., Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Op. cit., pp.197-200 (notre traduction).

¹¹⁸ Blumenberg, H., *Theorie der Lebenswelt*, Op. cit., pp.232-233 (notre traduction).

critique des analyses husserliennes de ce thème). Les causes de la sortie du monde de la vie ne peuvent pas lui être imputées, elles doivent être immanentes à celui-ci et intelligibles à partir de lui. Or, la présupposition théorique d'un homme méchant par nature (qui sous-tend notamment le *status naturalis* de Hobbes et la distinction ami-ennemi de Schmitt¹¹⁹) ne parvient pas à rendre compte de l'émergence du phénomène politique à lui seul. Ceci est la raison pour laquelle Schmitt doit postuler le caractère éternel du politique, ce qui rend sa théorie instable et dévoile du même coup la rhétorique derrière ses recours au qualificatif d'« existentiel ». En fin de compte, la délégation de la tâche de l'identification de l'ennemi à l'État par l'individu ne soulève pas l'état de nature – elle le renforce.

The state of nature where each individual has an equal chance of remaining alive must surely be better than a situation where one has completely given over one's right to and capacity for self-protection to an inordinately stronger force that offers no guarantee, no insurance of protecting one's life. Schmitt surely must have come to understand that Weimar, for all of his criticisms of it, was certainly better than National Socialism.¹²⁰

Dans le passage final de la seconde partie de *La légitimité des temps modernes*, Blumenberg montre, à partir de Hobbes, que c'est le postulat du *natura dedit omnia omnibus*, et non pas les prémisses de l'anthropologie pessimiste, qui font de l'état de nature une condition invivable. Hobbes voit en le droit naturel de chacun à tout le véritable danger, à savoir la possibilité d'un état de conflits permanents entre droits absolus, car « le principe valable dans cette sphère est l'état de dépendance du droit vis-à-vis du pouvoir et, dans le cas limite donc, du droit illimité vis-à-vis de l'omnipotence »¹²¹. La remarque de Blumenberg selon laquelle « c'est le modèle de l'absolutisme théologique qui est projeté ici dans l'état de nature de l'homme »¹²², indique que ce n'est pas une présumée méchanceté humaine naturelle qui confère à cette sphère son caractère létal ou qui rendrait compréhensible une quelconque motivation de dépassement de cet état. En revanche, « c'est le chaos des droits absolus, et non le télos du droit, qui est l'argument de la raison qui lui fait saisir, dans le transfert des nombreux droits absolus en un seul droit absolu – celui du maître –, la chance de l'affirmation de soi et cette chance seulement¹²³ ». Le changement profond dans la perception de soi et du monde qui a lieu à la sortie du moyen-âge tardif devient particulièrement tangible dans les changements de l'image de la nature. Sans pouvoir entrer ici plus

¹¹⁹ « Schmitt sees in the context of Hobbes's thought a parallel with his own, and relatedly, a parallel in their projects. [...] Schmitt thus shares with Hobbes not only a similar historical context, but a similar Outlook on humanity as well. » McCormick, J. P., *Op. cit.*, p.622.

¹²⁰ McCormick, J. P., « Fear, Technology, and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany », *Op. cit.*, p.642.

¹²¹ Blumenberg, H., *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1999, p.245.

¹²² *Idem.*

¹²³ *Idem.*

dans les détails¹²⁴, le passage de la conception d'un homme délivré au salut d'une volonté naturelle inintelligible à un homme imitateur d'une nature devenue contingente parce que libérée de son unicité est, selon Blumenberg, la condition de possibilité pour « le fait que l'on commença à énoncer des assertions sur le désordre et à leur attribuer, sans faire intervenir un facteur transcendant, le caractère d'une loi d'autorégulation »¹²⁵. L'accentuation de la puissance régulatrice de l'irrégulier inhérente à la nature ne s'effectue pourtant pas dans l'optique d'un retour aux modalités de l'état naturel, mais dans le but de stimuler la création technique et le dépassement de la nature. L'homme s'approprie techniquement le mécanisme – déterminant pour la compréhension les temps modernes – d'une réponse (*Erwiderung*) auto-affirmative de l'homme face à une perte d'ordre (*Ordnungsschwund*). Dès lors il s'incite, à travers l'artifice de l'état naturel, à des créations nouvelles d'ordre politique, esthétique ou théorique : « le degré zéro de la perte d'ordre et le point de départ de la constitution de l'ordre sont identiques ; le minimum de disposition ontologique est simultanément le maximum de potentialité constructive »¹²⁶. Si, pour Strauss ou pour Schmitt, le retour aux archi-situations, à la force des conflits et natures premières devient un outil de critique contre la culture technique et la neutralisation du politique, pour Blumenberg ce retour au contraire est précisément une incitation à sa défense.

« Le rapport moderne au monde, saisi dans le concept de l'affirmation de soi, s'explique pragmatiquement comme construction et comme prévention. La prédétermination exacte de situations réelles permet de prévenir la fatalité des conditions et de les transformer »¹²⁷ : le rôle de la fiction politique du *status naturalis* peut être interprété comme une anticipation d'un futur dangereux et menaçant, comme maquette de l'avenir qui en permet la compréhension par sa variation. Pour autant, le politique schmittien n'admet pas la variation du réel – le choix étant celui entre guerre civile ou guerre contre l'étranger – et l'État absolutiste qui en découle s'instaure par la peur et non par la raison. C'est alors ici que la réfutation blumenbergienne de la distinction ami-ennemi chez Schmitt renvoie au problème du mythe politique, problème au cœur même du débat entre ces deux penseurs du vingtième siècle.

¹²⁴ Cf. Blumenberg, H., *Le concept de réalité*, Paris, Seuil, 2012, pp.37-81 ; Blumenberg, H., *L'imitation de la nature et autres essais esthétiques*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), 2010, pp.37-90.

¹²⁵ Blumenberg, H., *La légitimité des temps modernes*, *Op. cit.*, p.247.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Ibid.*, p.248.

*La Description de l'homme de Hans Blumenberg*¹²⁸

La *Description de l'homme*, parue en 2006 chez Suhrkamp, est un livre posthume du philosophe Hans Blumenberg, construit en deux parties. On pourrait presque parler à son endroit d'un livre double avec la phénoménologie d'un côté et l'anthropologie de l'autre. Toute l'entreprise de l'auteur étant de créer des passages de l'un à l'autre.

Dès les premiers chapitres on comprend que Hans Blumenberg possède une connaissance extrêmement détaillée et précise des travaux de Husserl. La première partie est d'une grande exigence conceptuelle et méthodologique. Il fait partie de ces rares auteurs dont la plume ne se relâche jamais comme le souligne Denis Trierweiler, son traducteur depuis *la légitimité des temps modernes*¹²⁹. Ce dernier propose d'ailleurs une courte préface, principalement centrée sur la première partie, renvoyant le lecteur aux écrits sortis depuis 2006 qui se sont plutôt intéressés à la dimension anthropologique de l'ouvrage. L'ensemble de la première partie cherche à montrer les limites dommageables des choix opérés par Husserl. L'enjeu de Blumenberg est bien ici de pointer les limites de la pensée phénoménologique de son fondateur - dont il a été le disciple indirect (et infidèle, on le verra) par l'intermédiaire de Ludwig Landgrebe.

La seconde partie, « contingence et visibilité », expose précisément les contours et les thématiques propres à l'anthropologie philosophique, en vue de cette description de l'homme. Cette partie propose des espaces pour l'intuition et elle invite davantage l'imagination à s'investir dans les scènes anthropogénétique que l'auteur présente. C'est là que l'on prend la pleine mesure de la qualité de la traduction qui permet au lecteur de se concentrer pour suivre la pensée exigeante, sans se laisser distraire par la barrière de la langue.

L'ensemble du projet de la description de l'homme est guidé par la phénoménologie à travers les leçons de l'anthropologie. Il n'y a pas de place pour une idolâtrie humaniste, ou l'accumulation de savoirs de tous ordres amassés sur l'homme pour former un cabinet de curiosité philosophique. Le mot d'ordre de Blumenberg dans l'ensemble de son œuvre est à la fois d'une simplicité confondante et d'une démesure émouvante : ne jamais rien laisser perdre de ce qui est humain.

Mais pourquoi se concentrer sur l'anthropologie, une affaire apparue si tardivement et si accessoirement que ni Platon ni Descartes n'en avaient connu le

¹²⁸ Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, Paris, Cerf, coll. Passages, 2011. Trad. Denis Trierweiler (2006).

¹²⁹ H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1999.

nom ? (p.40) En filigrane, Blumenberg répond que cela est requis par sa mise à l'écart par la phénoménologie – il parle souvent d'un interdit anthropologique – ce qui a eu des conséquences sur la pensée que l'on ne mesure pas encore pleinement.

Le projet de Blumenberg est de soumettre la phénoménologie à une sorte de dégrisement, une phénoménologie de la phénoménologie, dont le but est de montrer que cette dernière appelle une anthropologie, mais qu'elle n'en veut rien savoir. Pour Blumenberg, les efforts de Husserl pour affiner la réduction phénoménologique ont échoué car il y a toujours autour de ces questions un halo anthropologique irréductible. Ce sont ces halos que Blumenberg s'attache à traquer avec soin dans la première partie.

La méthode et le style de Blumenberg

Avant d'entamer plus avant le compte-rendu de cet ouvrage, il importe de dresser un rapide portrait de la méthode et la personnalité de son auteur. Non pour faire du Sainte-Beuve et expliquer l'œuvre par la personnalité de l'auteur, mais pour replacer la *Description de l'homme* dans le tissu dense de ses recherches. Ce dernier manifeste un profond respect pour les idées, respect qui l'amène à rectifier les travaux et surtout la direction prise par les travaux de Husserl du fait de la méfiance de ce dernier envers l'anthropologie et surtout le primat rationaliste qui s'avère être l'illusion première (et traditionnelle) qui rend le projet vicié d'emblée. Cet interdit anthropologique irait de fait contre le projet même de la phénoménologique tel qu'il est défini dès les origines par Husserl.

Blumenberg nous indique, à travers cette infidèle fidélité, un exemple d'une posture philosophique féconde face à un héritage. En effet, il se situe à mille lieux de la pure répétition dans l'admiration de la parole du maître. Sa compréhension de ce qu'est un héritage philosophique est l'un des apports les plus importants et sous-estimés de Blumenberg. Or cela est essentiel pour la philosophie dans son ensemble, et peut nous donner des pistes quant à l'immense legs que nous laisse Blumenberg.

Auteur singulier, solitaire et inclassable aux influences multiples, (nous pouvons citer pêle-mêle : Husserl, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Gehlen, Schmitt ...) Blumenberg ne peut être enfermé dans une école ou un courant bien que sa formation et son approche s'inscrivent évidemment dans le prolongement de la phénoménologie.

Jamais un philosophe ne s'est autant caché derrière l'histoire de la philosophie. Jamais le feu d'artifice des références n'a à ce point masqué le mouvement de la pensée.¹³⁰

L'usage des références et des citations chez Blumenberg est exigeant. Elles ne sont jamais une simple illustration accessoire qui donneraient lieu à une vague

¹³⁰ Alexandre Schnell in *Hans Blumenberg. Anthropologie Philosophique*. (sous la dir. de D. Trierweiler), PUF, 2010.

paraphrase. Il invite au contraire le lecteur à baigner dans les références qui sont à l'arrière plan de son écriture. Non pas seulement lire la citation, mais retourner voir et lire le texte d'origine, en amont et en aval. En somme à replacer une pensée dans le contexte qui l'a vu émergé, qui l'a abrité et lui a donné sa signification. Il dialogue avec les principaux philosophes, mais aussi des poètes, des écrivains. Toutefois sa réflexion est de part en part philosophique : elle cherche à rassembler dans une nouvelle unité la théologie, la littérature, la mythologie et les arts. L'érudition de Blumenberg est remarquable, mais jamais hétéroclite.

Pour finir de trop rapide portrait, il importe de souligner l'incroyable ironie, et parfois la violence, de l'écriture de Blumenberg - qui parfois aime à tirer la flèche du Parthe, dont Schmitt a fait les frais, mais il n'est pas le seul. Au détour on peut croiser des commentaires sur Husserl. Il a écrit ainsi que le XX^{ième} siècle aurait eu un tout autre visage si Husserl avait été philosophiquement moins inculte (p.18). Quant à l'ensemble de l'exploration de la question de l'être par Heidegger, elle est réduite en cendres d'une phrase : la question de l'être n'existe absolument pas. Si elle existait, il serait permis de la disqualifier comme l'une des questions mineures voire inintéressantes de la philosophie. (p.206) Décidemment, Blumenberg n'est pas un philosophe paisible ni apaisée.

Reconstruction de l'histoire de la phénoménologie

L'histoire de la phénoménologie et de l'anthropologie telle que nous la restitue Blumenberg est l'histoire d'une rencontre ratée, pleine d'incompréhensions. Au delà de la seule phénoménologie, cette histoire est particulièrement instructive pour comprendre la pression exercée par l'esprit général de l'époque sur la philosophie.

Il souligne que la phénoménologie est aussi une discipline qui a su utiliser des aspirations fortes de l'homme pour s'imposer (p.306). Prise au niveau de sa tendance primitive, on peut avancer que la phénoménologie est une confrontation avec l'indifférence du monde. En fin de compte, l'histoire de la pensée est une histoire de tendances, d'appétits, de *Triebe*. A cet égard, Blumenberg évoque souvent la *libido sciendi* de l'homme, cet appétit aussi insatiable que notre besoin de consolation.

Blumenberg s'attache à penser les différences, les héritages et les césures dans la philosophie. Ainsi, le chapitre 3 retrace l'histoire de la conscience, c'est-à-dire de ce terrain où les théories husserliennes puisent, semblant rompre avec l'histoire de la philosophie et notamment l'héritage cartésien mais reprenant en fait bien plus à cet héritage qu'Husserl ne semble bien vouloir l'admettre. Blumenberg retrace notamment l'itinéraire d'une mauvaise compréhension se prolongeant de Descartes, à Kant, puis Schopenhauer autour de la question de l'auto-donation (p.167).

L'ensemble de la première partie retrace l'histoire complexe de la construction de la phénoménologie à la lumière de ce fil directeur qui est la mise à l'écart des problématiques propres à l'anthropologie. Selon lui, la phénoménologie aurait dû s'ouvrir bien plus tôt à l'anthropologie et on constate que les occasions et les rendez-vous manqués sont nombreux. Deux raisons majeures, dont il essaye de rendre compte en suivant au plus près les textes de Husserl et de Heidegger, ont interdit cette ouverture.

Crainces, méfiances et inquiétudes

En Juin 1931 Husserl entame une tournée intitulée « Phénoménologie et anthropologie », pour conjurer la menace que représente à ses yeux Heidegger après le virage que ce dernier a fait subir au travail de son maître dans *Etre et temps*. Une anthropologie philosophique qui se réclame de la phénoménologie est vue par Husserl comme le plus grand danger qui pourrait menacer son œuvre.

Cette crainte, avec le recul et la reconstruction qu'en donne Blumenberg, ne manque pas d'une certaine ironie car Husserl et Heidegger ont en commun de fermer chacun à leur manière la question de l'anthropologie. En effet, Heidegger a suivi la position de Husserl en ce qui concerne la possibilité d'une anthropologie. Tout cet étalage d'une analytique du Dasein aux allures bien anthropologiques ne sert finalement qu'à démentir toute intention anthropologique comme superficielle et à introduire l'être comme seule finalité thématique de tout le parcours. (p. 203)

Cette crainte de Husserl de voir Heidegger opérée un virage anthropologique à la phénoménologie n'est qu'une partie émergée d'une méfiance profonde à l'égard de l'anthropologie, méfiance qui parfois se teinte d'une vague condescendance, faisant de ce champ d'étude une sous-discipline, sans avenir. Husserl considère le standard de ce que la raison doit atteindre à travers les essences comme un thème philosophique bien plus élevé que ce qui ne pourrait jamais être réalisé par une anthropologie philosophique.

La phénoménologie, telle que la conçoit Husserl, est supposée avoir anticipée depuis longtemps les thèmes essentiels du champ d'investigation que réclame l'anthropologie philosophique. Ainsi, aux yeux de Husserl, se consacrer à cette question est au mieux inutile, car le projet phénoménologique est plus fécond, au pire, l'anthropologie se pare des plumes du paon phénoménologique. Husserl éprouve un rejet pour les anthropologies qui pour lui s'accaparent des découvertes propres à la/sa phénoménologie. Sa peur qu'on le dépouille de son enfant donne une argumentation qui ne porte pas sur la rationalité seulement. Blumenberg souligne notamment le pathos de la langue de Husserl, en 1932, qui est fait de rivalité, ce qui est particulièrement inhabituelle dans sa prose (p.428).

Husserl a toujours considéré, et Heidegger à sa suite même si c'est pour des raisons différentes, que l'anthropologisme comportait un risque de naturalisme et de relativisme que la phénoménologie avait pour vocation de combattre.

En réalité, pour Blumenberg, la problématique est inverse. Husserl a commis une erreur en accordant un poids si important à la raison. Ce primat de la raison sur l'anthropologie l'a conduit à s'affronter désespérément à des questions comme l'intersubjectivité. La reprise par Husserl de Descartes est une erreur et l'approche anthropologique de l'intersubjectivité est beaucoup plus féconde, car elle résout naturellement ce dilemme. Toutes les différences de la phénoménologie contre l'affirmation de la possibilité d'une anthropologie philosophique convergent vers ce point : vers la thèse de l'inconnaissabilité immanente du moi (p.385).

Intersubjectivité et monde de la vie : chronique d'un rendez-vous manqué ?

Le thème de la vie intellectuelle de Husserl, c'est l'intersubjectivité : admettre l'existence du moi étranger. La faiblesse de la certitude dans la subjectivité fait qu'il ne peut y avoir de certitude de la certitude qu'ont les autres. Certes, on aurait pu voir dans la théorie de l'intersubjectivité le fondement possible d'une anthropologie philosophique. Mais c'est là en réalité une conséquence non prévue de la détermination de cet aspect transcendantal.

La phénoménologie se trouve dans la nécessité de déduire un être dont l'apparition dans le monde n'est pourtant donnée d'avance que comme le résultat contingent d'une évolution. Cela conduit donc à interroger les possibilités d'existence de quelque chose qui est là contre toute vraisemblance de survie. C'est cette question justement qui intéresse particulièrement Blumenberg. La phénoménologie procédant par réduction ne peut accéder à l'homme qu'à la condition qu'elle reconnaisse en lui une nécessité à exister dans le monde. C'est l'une des problématiques que l'on retrouve dans la thématique du monde de la vie et de la question de la croyance en l'être du monde.

Un des points d'ancrage thématique où l'on pouvait espérer des trouvailles anthropologiques en dépit de la sévérité de l'interdit anthropologique est l'introduction de la formule : « monde de la vie » dans les œuvres tardives de Husserl. La description d'un tel monde de la vie offrait l'occasion de comprendre que ce pouvait être cette vie qui expliquait les complications dans la réalisation de la phénoménologie. Mais cette rencontre et cet adoucissement de l'interdit anthropologique chez Husserl n'ont pas eu lieu. Le rapprochement langagier en 1920 avec la dynamique de la vie n'a en réalité pas vraiment favorisé sa disponibilité pour le thème de l'anthropologie.

Le monde de la vie, pour le phénoménologue est toujours ce qui se préserve de ou qui se soustrait à la justification. Il s'agit bien à chaque fois de découvrir le préjugé de la thèse originelle du monde et de l'exclure au profit de la mise à nu

d'essentialités pures. Le sol de la croyance en l'être du monde de la vie porte, mais ne supporte pas les questions qui veulent mettre sa solidité à l'épreuve. C'est alors qu'il y a une mise en évidence de la contingence du monde comme l'exemple absolu de ce qui ne devait précisément pas exister nécessairement pour rendre possibles des vérités ultimes.

Chez Husserl, constitution du monde de la vie et inauguration de la philosophie s'excluent mutuellement. La philosophie ne peut commencer que si le monde de la vie n'est plus intact, et elle vit de consumer le monde de la vie. La réussite totale de l'une reviendrait à la destruction totale de l'autre.

Remarques sur la raison et le travail de recherche

Au delà des méfiances et des réticences personnelles d'Husserl envers l'anthropologie, même si elles ont durablement influencées le courant, les raisons de cette rencontre manquée trouvent leurs origines dans les représentations traditionnelles de la philosophie dont Husserl est bien plus l'héritier qu'il ne se plaît à le penser. L'érudition de Blumenberg lui permet justement de relever les fractures mais aussi les profondes continuités qui traversent l'histoire de la philosophie.

L'idée de Raison telle que Husserl la reçoit et la reprend à son compte est insurpassable. C'est ce qui clôt dès le départ toute possibilité d'une anthropologie (p.196). Chez Husserl, comme chez Heidegger, l'homme doit se rendre transparent dans les analyses afin de laisser la place à un autre grand aspect. L'ennui, c'est que cette description trop parfaite ne peut pas nous mener bien loin. Le fait que dans ce monde il ne doive pas y avoir seulement des sujets quelconques mais des sujets charnels, de l'espèce *homo sapiens sapiens*, n'est pas démontrable avec l'intentionnalité ou la déduction.

Il n'y a pas de place pour l'homme en chair et en os, qui souffre ou s'ennuie. Cette lourde charge pèse justement sur la phénoménologie et l'amène à son point de rupture. En phénoménologie, l'homme n'est pas thématiquement pour lui-même, il est seulement le lieu de découverte des thèmes. L'homme est l'organe de la raison, et non pas la raison celui de l'homme. Cette conception inversée, pour Blumenberg, fait toute la différence.

Ces tâches aveugles de la phénoménologie impliquent aussi l'exclusion définitive de l'anthropologie hors de la philosophie de l'histoire. Cela apparaît notamment au travers des remarques sur le travail scientifique et de la recherche. Dans les interprétations qu'en donne Husserl, le sujet individuel disparaît pour réapparaître en tant que général. Seule l'espèce peut et doit être celle qui bénéficie de la vérité.

L'homme inadapté

Le diagnostic de Blumenberg est que la phénoménologie aurait pu éviter ces dangers si elle s'était davantage ouverte à l'anthropologie. Pour lui, il est temps de prendre conscience des insuffisances de ces travaux qui ne peuvent plus supporter la charge, c'est-à-dire l'homme en chair et en os, celui qui cherche, qui souffre, qui veut réussir sa vie qui peut se rater dans le projet de lui-même.

Husserl cherchait la conscience de l'absolu, pas seulement la conscience humaine et c'est pourquoi il a rencontré de plein fouet le danger du solipsisme, et qu'il lui a fallu à toute force chercher un monde objectif, qui soit garanti par la co-présence d'autres sujets.

Par le biais de la méthode de la connaissance, Blumenberg peut répondre à la défiance de Husserl et de Heidegger de voir assimilées philosophie et anthropologie. La question épistémologique problématise toujours le discours philosophique sur l'humain.

Dans cette description de l'homme qu'entreprend Blumenberg, le thème de l'autoconservation lui permet de retracer l'émergence d'un certain nombre de caractéristiques souvent posées comme spécifique à l'homme. L'homme est un être qui prend des risques, c'est pourquoi le thème de l'autoconservation est fondamental pour comprendre les développements futurs de l'hominisation. La raison et le développement de la conscience ont émergé avec ces prises de risques pour limiter le danger en l'anticipant. La réflexion, dans la reconstruction qu'en propose Blumenberg, n'est pas d'abord un retour sur soi. Elle est plutôt liée à une nécessité de conservation. C'est pourquoi il refuse la vision classique en philosophie, que la raison vient en quelque sorte s'ajouter à l'organisme.

La raison serait donc un sous-produit de l'évolution, susceptible d'erreur et avec une tendance marquée à développer des illusions. C'est bien là que se situe la grande différence entre Blumenberg et Husserl pour qui la raison vient surplomber et diriger l'organisme.

Pour survivre l'homme essaye de ne pas s'engager directement dans la réalité, il s'y réfère seulement de manière indirecte, différée, métaphorique. Progressivement, le toucher est remplacé par la vue, une autre appropriation de la réalité qui devient le concept. La baisse de la perception par les cinq sens au profit de l'abstraction.

Le second grand thème que l'on peut isoler de cette reconstruction, est celui de la visibilité (avec son corollaire : l'invisible, le caché). Ce thème apparaît notamment dans la fiction de la savane, quand l'homme s'est levé, a pu voir et aussi être vu de ses prédateurs. Dans la perspective blumenbergienne, la visibilité conduit à une profonde anxiété. Cette anxiété, qui conduit à une existence humaine marquée du sceau de la souffrance, est cruciale pour l'ensemble des

développements futurs de l'homme, de sa culture, de ses aptitudes. La *Description de l'homme* articule l'absence de soulagement et le besoin de consolation. Cela donne aussi des réflexions passionnantes sur cette capacité à inventer des consolations, qui irradie vers l'ensemble des productions culturelles et intellectuelles de l'homme. Tout semble trouver une origine commune dans cette angoisse de la précarité.

Cette capacité d'abstraction qui découle de ce besoin de consolation permet de représenter ce qui est absent. Dans la thématique de l'autoconservation, cela permet évidemment de prévoir, d'anticiper. Repris dans la perspective de l'abstraction, dans un second temps on en vient à envisager des absents comme Dieu ou le soi qui ne sont pas dans la perception.

Qu'est-ce que l'homme ?

La description de l'homme est une entreprise d'anthropologie philosophique. C'est pourquoi la question de Blumenberg s'écarte de la traditionnelle problématique philosophique fixée par Kant : qu'est-ce que l'homme ? Les nombreuses définitions disponibles montrent que cette approche ne permet pas de poser correctement la question, c'est-à-dire d'obtenir autre chose que des fragments. On notera d'ailleurs l'important travail de collecte de définitions qui se trouve de la page 479 à 483. Le manque de faculté de généralisation devient précisément sa marque essentielle, l'histoire montre l'homme à lui-même comme étant l'être sans essence. La destruction de la question qu'est ce que l'homme s'est faite dans ce contexte. En réalité, Blumenberg opère un glissement, qu'est-ce que l'homme se formule dans la perspective anthropologique en : comment est-il possible que l'être humaine existe ?

Évidemment, cette formulation prend à contrepied la phénoménologie et son exigence d'essentialité qui la rend aveugle à la pure contingence de l'apparition de l'homme dans le monde.

L'ensemble des références converge pour remplir un seul but : dépeindre aussi justement que possible l'inadaptation qui caractérise l'être humain. De cette peinture l'homme ressort comme un être pauvre, qui peut se rater. La grande thématique qui reste à la charge de la phénoménologie est la suivante : l'homme est un être qui souffre, qui se cherche, qui s'interroge et qui peut se rater dans son projet de lui-même. Cet homme est comme un lieu vide qu'il revient à l'anthropologie philosophique d'investir.

En ce sens, il s'oppose à la vision que donne Cassirer, avec sa conception de l'homme symbolique, qui déploie une richesse de symboles. La question de Blumenberg interroge l'homme en amont de la où commence celle de Cassirer. Qu'est-ce que l'homme avant qu'il ne soit justement producteur de symboles. Quels sont ses manques, ses faiblesses ? On ne doit plus se demander qu'une seule chose :

comment l'homme est-il seulement capable d'exister ? C'est cela qui ne va pas de soi. La culture est vue comme une nécessité vitale, en lien avec les conditions extérieur et non une pulsion intérieure propre à l'homme. Sous cet angle la culture devient la condition de possibilité de son existence. L'identité de l'homme se situe plutôt dans le travail de compensation culturelle qui permet la mise à distance des activités non réflexives et immédiates. Cela conduit l'homme à choisir une voie où il se détache ainsi de plus en plus de l'évolution biologique.

Conclusion

Blumenberg est un philosophe particulièrement exigeant et les ouvrages qu'il nous livre à titre posthume sont de véritables sommes qui supposent des lecteurs attentifs, cultivés, capables de déjouer les citations tronquées et l'ironie de son écriture.

La philosophie doit-elle être difficile ? Blumenberg répond dans un article que non, mais il nous démontre qu'elle est en tout cas exigeante. Faut-il le lire ? La réponse est oui.

Il faut le lire car Blumenberg est incontestablement un grand philosophe du XX^e siècle. Il incarne l'une des dernières figures aussi parfaitement accomplies de l'érudit. Sa probité intellectuelle et son exigence de rigueur restent un modèle pour toute personne sensible à un véritable travail de la pensée. Le lire, certes, mais en gardant à l'esprit que notre lecture sera pour beaucoup incomplète, tant l'intertexte est luxuriant et utilisé avec discrétion. Avec ces indications en tête, alors, la *description de l'homme* se révélera un livre infiniment riche, déployant sous nos yeux l'incroyable cheminement de l'homme fait de hasard, de souffrances et de consolation.