

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-362-381>

PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE. À PARTIR DES CONTRIBUTIONS D'EDUARDO NICOL*

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

Postdoctoral researcher.

Catholic University of Louvain, Belgium. University of Valencia, Spain.

46010 Valencia, Spain.

E-mail: cesargomezalgarra@gmail.com

PHENOMENOLOGY AND ANTHROPOLOGY.
FROM EDUARDO NICOL'S CONTRIBUTIONS

This paper discusses why the work of Eduardo Nicol, still not translated and mostly unknown outside of the Hispanic context, deserves more attention, for two main reasons. First, the novelty of his meditations concerning phenomenology, following the steps of Husserl and Heidegger, but taking a different turn. Furthermore, several scholars have noted how his phenomenological project intertwines with the anthropological question, fostering a new approach to the question concerning “who are we?”. Our aim is to explore how Nicol, while setting foot in the founders of phenomenology, departs from previous interpretations of its method, to advance a new dialectical phenomenology that could contribute to the actual debates on anthropological phenomenology. In order to do so, we will first examine how his vision of the phenomenological task involves an historical interpretation of metaphysics and a critique of two fundamental concepts: the transcendental reduction (Husserl) and the thesis of an “occultation of being” (Heidegger). A careful reading of Nicol's philosophy would allow us to go a step further and explain how, according to him, phenomenology should become an analysis of the dialectical presence between being/beings. Finally, we will show that the answer to the question “who are we?” is to be found inside this dialectic, in what Nicol identifies as the historical phenomenon of expression, encouraging a new dialogue with other phenomenologies of the body—and beyond.

Keywords: phenomenology, dialectics, anthropology, being, history, Nicol, Husserl, Heidegger.

* Cet article s'insère dans le projet de recherche « La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. De la apropiación hasta su crítica radical » (PID2019-108291GB-I00), financé par le Ministerio de Ciencia e Innovación (Espagne), soutenu par des fonds FEDER et dirigé par F. Jaran, de l'Université Complutense de Madrid.

© CÉSAR GÓMEZ ALGARRA, 2023

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ. НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ ЭДУАРДО НИКОЛЯ*

СЕСАР ГОМЕС АЛЬГАРРА

Постдокторант.

Лувенский католический университет, Бельгия. Университет Валенсии, Испания.

46010 Валенсия, Испания.

E-mail: cesargomezalgarra@gmail.com

В этой статье речь идёт о двух основных причинах, по которым работы Эдуардо Николь, всё ещё не переведённые и в основном оставшиеся без внимания вне испаноязычного контекста, заслуживают большего внимания. Во-первых, в силу новизны его размышлений о феноменологии, где он, следуя за Гуссерлем и Хайдеггером, всё же отходит от них. Более того, как неоднократно отмечали некоторые исследователи, в его феноменологический проект влетается антропологическая проблематика, мотивирующая постановку вопроса «кто мы?». Наша цель состоит в том, чтобы изучить, как Николь, оставаясь у основ феноменологии, перерабатывает её предшествующие интерпретации и развивает новую диалектическую феноменологию, которая существенно расширяет актуальные дискуссии об антропологической феноменологии. Чтобы сделать это, мы, во-первых, изучим, как его видение феноменологической задачи задействует историческую интерпретацию метафизики и критику двух фундаментальных понятий: трансцендентальной редукции (Гуссерль) и тезиса о «сокрытии бытия» (Хайдеггер). Внимательное прочтение философии Николь позволит нам пойти дальше и объяснить, как именно феноменология может стать анализом диалектического присутствия между бытием/сущностями. Наконец, мы покажем, что ответ на вопрос «кто мы?» должен находиться внутри этой диалектики, в том, что Николь определяет как исторический феномен выражения, способствующий диалогу с другими феноменологиями тела и выходу за их пределы.

Ключевые слова: феноменология, диалектика, антропология, бытие, история, Николь, Гуссерль, Хайдеггер.

1. INTRODUCTION

De nos jours, et bien que plusieurs travaux sur l'œuvre d'Eduardo Nicol (1907–1990) se succèdent depuis quelques années, force est de constater que le philosophe catalano-mexicain demeure assez méconnu en dehors de l'aire universitaire hispanique, soit l'Espagne et l'Amérique Latine¹. Nicol, enseignant à Barcelone et plus tard

* Эта статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Феноменологическая герменевтика в контексте трансцендентальной философии. От присвоения до радикальной критики» (PID2019–108291GB-I00), финансируемого Министерством науки и инноваций (Испания) при поддержке FEDER под руководством Ф. Харана в Университете Комплутенсе в Мадриде.

¹ Exception faite de plusieurs travaux en Italie, tels que ceux de S. Santasilia (Santasilia, 2010; 2014).

professeur au Mexique, *exiliado* o *transterrado*², représente cependant une figure fondamentale de la pensée hispanique et, en tant que phénoménologues, il mérite notre attention, au moins pour deux raisons cruciales : 1) par la façon rigoureuse dont il accueille la phénoménologie, Husserl et Heidegger en particulier, tout en proposant une lecture hétérodoxe du programme phénoménologique ; et 2) par la mise en place d'un projet de longue haleine, qui hérite des problématiques classiques de la phénoménologie, voire de la philosophie et de la métaphysique tout court : la vérité, la dialectique entre l'opinion et le savoir, l'être et le non-être, la rationalité du réel, etc., représentent ses choix problématiques de préférence.

L'ensemble de l'œuvre nicolienne tente de répondre en effet aux difficultés (et aux apories) que la conscience historique du XIX^e et du XX^e a révélées. Dans l'essentiel, il s'agit selon lui d'être à la hauteur de la tâche philosophique et scientifique que commande notre époque, et ne pas fuir le dilemme entre la vérité universelle et le relativisme de l'histoire auquel les sciences humaines (mais aussi, d'une certaine façon, les sciences de la nature) doivent faire face afin de trouver une réponse satisfaisante et rationnelle³. La radicalité de la proposition nicolienne tient ainsi à l'ambition de répondre à ce dilemme philosophique de premier ordre, en même temps qu'il élabore et propose une réforme et une révolution de la philosophie en tant que métaphysique à nouveaux frais⁴. À une époque où les discours sur la fin de la philosophie deviennent de plus en plus courants, le philosophe catalano-mexicain prend acte de la situation mais refuse d'abandonner le projet scientifique et rigoureux que la philosophie a instauré depuis sa fondation grecque⁵.

² La portée conceptuelle de cet article nous empêche de pénétrer dans des problèmes relatifs aux particularités de la philosophie hispanique et de son histoire. La bibliographie à ce sujet étant immense, nous renvoyons à quelques œuvres incontournables (Nicol, 1998; Abellán, 1998; Guy, 1998).

³ Les références au conflit suscité par l'apparition de la conscience historique sont constantes dans l'œuvre de Nicol : « Mais celle-ci n'est rien d'autre que la forme spécifique que prend actuellement en physique *le fait de l'historicité de la connaissance scientifique en général*. Il est donc nécessaire d'éclaircir quel nouveau sens faut-il accorder à la vérité, compte tenu que la vérité est historique » (Nicol, 1965, 14) ou, encore : « Une déficience critique du sens historique a transformé l'historicité en condition de crise [...]. L'historicité semblait corrompre la prétention de vérité. Il n'était pas nécessaire de mettre à l'abri le passé, parce que ni le présent serait sauvé » (Nicol, 1982, 35). Sur la crise de l'historicité propre aux sciences de la nature, voir notamment *Los principios de la ciencia* (Nicol, 1965, 97–188). Toutes les traductions au français ont été faites par nos soins.

⁴ Le texte clé à ce sujet est la *Metafísica de la expresión* (Nicol, 1974). Cf. aussi son article "Return to Metaphysics" (Nicol, 1961).

⁵ Sur la critique de la raison en tant que réhabilitation de la raison philosophique comme amour désintéressé du savoir (Nicol, 1972, §§1–4 et §§15–18). Sur la tradition et l'unité de l'histoire de la philosophie, voir *Crítica de la razón simbólica* : « La philosophie naît une seule fois, dans un seul

Rien que sur ce point, Nicol s'avère déjà un héritier reconnu de Husserl. Mais, s'il ne va pas jusqu'à reprocher au père de la phénoménologie une certaine ignorance historique (comme beaucoup l'ont fait), il reconnaît l'importance d'une visée historique plus profonde — par là, ses affinités avec Heidegger sont plus marquées, mais non pas déterminantes⁶. Le risque étant, à ses yeux, d'introduire l'historicité comme une « note » ou une « faculté » particulière de la connaissance ou de l'être humain, sans assumer jusqu'au fond le bouleversement conceptuel qu'elle entraîne (Nicol, 1965, 33; 2013a, 40). Par ailleurs, une réforme historique de cette envergure exige une réinterprétation des Grecs (que nous retrouvons surtout dans *La idea del hombre*), mais aussi une lecture qui mêle dans ses écrits l'influence de la première modernité (Bacon et Descartes dans les premières sections de *La reforma de la filosofía*), des classiques de l'idéalisme allemand (Hegel en particulier), et finalement des auteurs clés pour se confronter au problème du sens de l'histoire et de l'être humain, tels que le seraient Dilthey et Cassirer. Toutefois, l'intérêt de cette œuvre considérable, qui comprend presque vingt livres, sans compter les nombreux articles et des recueils de conférences, ne se borne pas à être celle d'un autre penseur influencé, de façon plus ou moins originale, par la phénoménologie allemande.

Si nous proposons une approche de cette œuvre, difficile par moments mais, en même temps, très cohérente dans ses propos et dans sa portée, c'est aussi parce qu'elle nous offre des ressources précieuses pour penser à nouveaux frais la phénoménologie aujourd'hui. Depuis quelques années en effet, et surtout avec la parution à titre posthume de *Beschreibung des Menschen* de Blumenberg en 2006 (et ses traductions postérieures, en espagnol et en français), le problème anthropologique est devenu une « nouvelle » source de débats dans le champ de la phénoménologie⁷. Comme plusieurs auteurs l'ont mis en lumière, la polémique tourne autour de quelle place devons-nous

endroit. Même si elle perdure en resurgissant à chaque révolution, elle a une seule histoire, elle traverse une ligne unique de tradition » (Nicol, 1982, 33).

⁶ À l'opposé d'autres philosophes, comme Ortega y Gasset, qui ont vu dans la *Krisis* de Husserl, censé être le penseur anti-historique par excellence, la plume de son disciple Fink : « Seulement, Husserl a fait attention tardivement au problème génétique, quand il reconnut la nécessité d'introduire la note d'historicité dans l'être de l'homme et dans l'essence de la philosophie » (Nicol, 1980, 42). De nos jours, nous savons que ce n'est pas si *tardivement* que ça. Sur le problème de Husserl et l'histoire, on se reportera à l'ouvrage classique de D. Carr (2009). Voir aussi F. Jaran (2013) et, en espagnol, Díaz Álvarez (2003).

⁷ Preuve de cet intérêt renouvelé, outre les traductions récentes d'ouvrages classiques de l'anthropologie philosophique en français et en espagnol, l'organisation de plusieurs congrès et colloques, tout comme la parution de recueils d'articles consacrés à ce sujet : F. Jaran & R. Rodríguez (2021) et S. Camilleri & G. Fagniez (2023). N'oublions pas non plus la parution des écrits de jeunesse de Foucault consacrés à ce thème. Dans le domaine hispanophone, on lira avec intérêt la relance du

accorder à l'être humain au sein d'un projet philosophique qui prend son point de départ dans une critique du psychologisme humain et dans la mise en parenthèses, grâce à la réduction transcendantale, de toute réalité naturelle et empirique. Malgré ceci, la phénoménologie nourrit depuis ses débuts des projets que l'on pourrait caractériser d'« anthropologiques » : non seulement les grandes figures de l'anthropologie philosophique allemande, tels que Scheler ou Plessner se réclament d'elle, mais aussi la psychiatrie existentielle de Binswanger ou les premières œuvres de Merleau-Ponty témoignent de la confluence possible (et fructueuse) entre la phénoménologie et la question portant sur la condition humaine. Pour le dire avec les mots de Blumenberg, que J.-C. Monod reprend, la phénoménologie apparaît toujours tiraillée entre « l'interdit anthropologique » et la possibilité de sa *transgression* (Monod, 2009).

C'est pour contribuer à ce débat actuel sur les limites anthropologiques que nous proposons une lecture de l'œuvre de Nicol, bien que succincte et susceptible de se poursuivre au-delà de cet article, sous l'angle d'attaque des liens à tisser entre la phénoménologie et la question de l'essence humaine, à partir d'une interrogation qui rend justice à notre historicité essentielle⁸. Comme beaucoup l'ont noté, sa philosophie, depuis la parution de sa thèse de doctorat en 1941, *Psicología de las situaciones vitales* (Nicol, 2013b), jusqu'à ses dernières œuvres, telles que la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982), met toujours l'accent de façon décisive sur le problème de l'histoire et de l'être humain⁹. Mais ce problème n'est pas saisissable dans toute son envergure, telle est notre hypothèse de travail, sans une approximation de la méthode phénoménologique et dialectique que Nicol élabore dans l'ensemble de ses écrits.

Il nous faut alors comprendre en quoi Nicol hérite du projet husserlien et heideggerien, tout en refusant de lui accorder légitimité à la réduction transcendantale et à la thèse de l'occultation de l'être qui, à ses yeux, caractérisent ces auteurs — tout comme

débat entre phénoménologie transcendantale et anthropologie philosophique par A. Ziri6n (2015) et J. San Mart6n (2015).

⁸ Notre objectif, contribuer à la question des liens et des limites situés au croisement entre phénoménologie et anthropologie, nous pousse à privilégier une approche plus « synchronique » et ne pas insister sur l'évolution de la philosophie de Nicol, qui se modifie sans cesse, notamment par rapport au problème ontologique — ce que prouve la réécriture et la réédition de plusieurs de ses œuvres. Pour une analyse approfondie de cette évolution, nous renvoyons à Horneffer (2013).

⁹ « Toute la réflexion philosophique d'Eduardo Nicol porte une connotation anthropologique explicite » (Santasilía, 2014, 15). Le titre de nombreux travaux consacrés à cet auteur nous fournit une autre preuve de son intérêt anthropologique, dont on pourrait songer aux monographies et aux thèses de doctorat suivantes : M. González García, *El hombre y la historia en Eduardo Nicol* (1988) ; C. Márquez Pemartín, *La ontología del hombre de Eduardo Nicol* (1994) ou S. Santasilía, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol* (2010).

la tradition métaphysique. Ce sera le but de notre première section. Une approche négative, qui mette en avant la critique des pères fondateurs, nous aidera à préciser de manière *positive* quel est le sens de la phénoménologie dialectique nicolienne et sa portée historique et ontologique. Une fois nous avons éclairci ces questions de méthode, nous serons en mesure d'approcher la question « qui est l'être humain ? » telle qu'elle apparaît esquissée dans les principaux écrits nicoliens. Nous essaierons ainsi d'expliciter la dimension historique et expressive dont il a essayé de rendre raison, au sein d'une œuvre qui s'étend sur plus d'un demi-siècle, tout en posant les premiers jalons d'un dialogue qui pourrait se poursuivre avec d'autres représentants de la phénoménologie.

2. LA PHÉNOMÉNOLOGIE SUIVANT NICOL : MÉTHODE ET CRITIQUE

2.1. Husserl et la réduction transcendantale

Notre philosophie doit adopter une méthode phénoménologique ; mais elle ne peut pas rester fidèle à la phénoménologie de Husserl (Nicol, 1974, 101).

Malgré ses critiques, il est hors de doute que Nicol voit chez Husserl l'un des plus grands philosophes du xx^e siècle. Comme le souligne J. Sales i Coderch, Husserl n'est pas seulement, à ses yeux, le fondateur de la phénoménologie, mais aussi et surtout « le philosophe de notre siècle », voire « le dernier des modernes » (Sales i Coderch, 1998, 95; Nicol, 1980, 106). L'ambiguïté de cette caractérisation nous permet déjà de mesurer toute la dette que Nicol assume face à Husserl : il entend suivre son projet, « non conclus » et faire face à la crise des sciences modernes et à la perte de sens qu'elles ont provoqué, à partir d'une réforme de la philosophie, mais sans pour autant suivre les mêmes voies que suit l'auteur des *Ideen* (Nicol, 1980, 106)¹⁰. Dès lors, le philosophe entend combattre l'absence de repères et d'orientations moderne ; celle-ci est produite par le primat de l'objectivité scientifico-technique, que Husserl diagnostique dans la *Krisis* et qui pourrait se rapprocher de ce que Nicol identifie comme la « raison de force majeure », notamment à partir de *El porvenir de la filosofía* (Nicol, 1972)¹¹. Par

¹⁰ Sur l'interprétation husserlienne des sciences modernes et la crise de l'objectivité, voir surtout les §§7-9 de *La reforma de la filosofía* (1980) et les premières pages de *El porvenir de la filosofía* (1972).

¹¹ Avec « la raison de force majeure [*razón de fuerza mayor*] » Nicol paraît prendre acte des thèses husserliennes sur la science et de la critique heideggérienne de la technique, pour dénoncer une rationalité qui privilégie le calcul et l'utilité jusqu'à s'éloigner, chaque fois davantage, non seulement de la *Lebenswelt* mais aussi de son projet initial (grec) : la recherche désintéressée de la vérité. Nous renvoyons au chapitre VIII de *La reforma de la filosofía*, tout comme à la thèse de doctorat

ce biais, tout homme ayant la vocation de faire de la philosophie est à même de reconnaître que la philosophie devient de moins en moins nécessaire et qu'elle peut, finalement, disparaître et mourir : d'une mort qui ne serait pas philosophique, mais qui proviendrait de causes externes à elle (Nicol, 1972, 165; 1982, 15). Or, si le diagnostic peut être rapproché et si les raisons qui provoquent cet effondrement sont analysées dans des termes similaires par moments, il n'empêche pour autant que le philosophe catalano-mexicain ne suive pas la méthode prônée par Husserl pour combattre un règne de sciences (et d'hommes) fondé sur des purs et de simples faits — et la désertification de sens qu'elle provoque (Husserl, 1976, 4). Autrement dit, selon Nicol la méthode phénoménologique, telle qu'elle est exposée à partir des *Ideen I*, s'avère une impasse qu'il faut rejeter de premier abord. Mais ce rejet répond à des raisons plus profondes et qui s'enracinent dans l'histoire de la philosophie occidentale dans son ensemble, pouvant se remonter jusqu'aux présocratiques, Parménide en particulier.

En retraçant sa fondation dans la philosophie grecque, Nicol dénonce que la métaphysique a toujours, malgré ses tours et ses détours, privilégiée une compréhension qui tend à voiler l'être en tant que tel. Il considère qu'au moins depuis Platon (la *République* et le *Phédon*), la vérité de l'être, ce qu'il *est*, tout comme le rapport à son essence, est pensé à l'instar de quelque chose qui serait caché, invisible ; quelque chose qui ne peut être atteint qu'à partir d'un travail intellectuel ardu et laborieux¹². Cette institution de l'être comme ce qui est occulté et inaccessible ne fait que s'accroître et se développer avec les siècles, et retrouve dans la philosophie de Husserl une de ses dernières figures et qui mérite notre attention, à savoir celle de la réduction transcendantale.

Tout comme un cortège de phénoménologues réalistes, Nicol regrette que l'appel d'aller « aux choses mêmes », tel que les *Recherches logiques* le mettaient en avant, ait été oublié assez vite pour, finalement, se voir reconduit à une philosophie de la conscience. En ce sens, la motivation husserlienne n'empêche pas que l'indétermination du mot d'ordre « aux choses mêmes » ne nous fasse pas tomber dans le vide, dès qu'elle s'avère une « injonction puissante dans son élan mais vague dans sa direction »

de Escalante Villegas (2021), qui aborde ce problème dans le détail de son évolution, mettant en avant le problème de l'*ambiguïté* de la raison chez Nicol. À ce sujet, voir aussi les articles de Aguirre (2023) et d'Aguirre & Yahair Báez Gil (2017) qui relient le thème de la raison de force majeure à la violence et à la théorie politique.

¹² Parménide privilégierait ainsi un concept statique et immobile de l'être, ce qui poserait un problème par rapport à son accès par la pensée. Héraclite, au contraire, représente pour Nicol l'exemple à suivre, celui qui tente de penser, à chaque fois, le mouvement de la réalité et de l'histoire dans son devenir concret, mais structuré et rationnel — tentative qui ne sera renouvelée qu'avec Hegel, bien qu'à un nouveau degré d'abstraction (Nicol, 1965, 502).

(Alloa, 2008, 29). Ainsi, Nicol n'accepte pas qu'il y ait une distance — à ses yeux, si la distance existait vraiment, elle serait infranchissable — entre la conscience et l'être. La réduction transcendantale assume le rôle de mise entre parenthèses, de séparation afin de récupérer l'être après les différentes analyses que le phénoménologue déploie. D'une certaine façon, Nicol radicalise la filiation cartésienne dans son interprétation de la phénoménologie de Husserl, et l'accuse de forcer une rupture avec l'être qui ne peut pas se justifier méthodologiquement. Pour le dire avec ses mots, « la phénoménologie ne peut pas être cartésienne », parce que c'est le doute ontologique qui prend le dessus sur toutes les opérations rationnelles et épistémologiques (Nicol, 1974, 101)¹³. Face à cette tendance de la tradition métaphysique moderne, pour Nicol c'est toujours l'être qui précède la pensée, et cette primauté ontologique n'est que repoussée plus loin si l'on procède à des opérations de doute et de réduction¹⁴.

En ce sens, pour lui, aussi bien le doute cartésien que l'*epokhè* husserlienne forcent une mise à distance qui n'est pas nécessaire pour accéder à l'être : la présence, la réalité de celui-ci, ne se donne pas au-delà et malgré les apparences, mais à même les apparences. Aborder dans le détail la problématisation des apparences que Nicol met en avant nous éloignerait de la visée de cet article, mais il nous faut souligner néanmoins qu'elle implique une réhabilitation (partielle) de la *doxa* — face à la division classique entre l'opinion et le savoir telle qu'elle a été instaurée par les Grecs. Pour Nicol, il s'agit justement de reconnaître qu'il y a déjà une évidence de l'être dans la *doxa*, et que celle-ci ne peut pas être complètement délaissée comme accidentelle et erronée, mais qu'elle correspond plutôt à un niveau ontologique de présence où la vérité, sans être rigoureusement scientifique, *est déjà là* et exige que nous portions notre regard sur elle (Nicol, 1974, 101–102)¹⁵. Comme le souligne (parmi d'autres) sa disciple, J. González, le philosophe — ou l'homme de sciences — n'a pas à récuser

¹³ Sur ce point, Nicol rejoint — à son insu — l'interprétation que Heidegger (parmi d'autres) élabore depuis ses premiers cours des années 1920, qui traverse les écrits privés de la *Kehre* et arrive jusqu'à ses derniers séminaires : « Phénoménologie équivaut à cartésianisme » (Heidegger, 2015, 210).

¹⁴ Nous retrouvons déjà les prémisses de cette critique dans la deuxième version corrigée de la *Psicología de las situaciones vitales* : « Cette distanciation ne nous délie pas vitalelement de la réalité, parce que ceci est impossible, même dans l'expérience la plus radicale ou la plus extrême d'abstraction ou de réflexion. Aucun acte de l'esprit pose ou supprime ce que nous appelons la réalité » (Nicol, 2013b, 62). À ce sujet, notons enfin qu'il est possible de comparer, pour mesurer leur proximité, l'interprétation nicolienne de Husserl avec celle de X. Zubiri (pour qui les phénomènes sont « des objectivités de diamant » que seulement le phénoménologue pourrait atteindre), dont son influence dans la réception hispanique de la phénoménologie est décisive, comme l'a bien montré l'étude de Serrano de Haro (2016).

¹⁵ Il ne va pas de soi que cette critique rende justice à la thématization de la *Lebenswelt* et de l'attitude naturelle chez le dernier Husserl, même si Nicol n'a pas eu accès à tous les manuscrits posthumes

les données de l'expérience que la *doxa* comporte, en cherchant une évidence absolue (elle est toujours indubitable), mais il est obligé de les aborder plus rigoureusement pour mieux affiner ses connaissances, selon la voie de l'*épistème* (González, 1981, 96; Cortés, 2014, 64; Mollo, 2020, 96–97).

Mais il ne suffit pas de rejeter la phénoménologie transcendantale pour la simple raison de l'accuser d'avoir mis à distance l'être ; il nous faut aussi comprendre en quoi l'être n'est jamais ni voilé ni occulté pour Nicol¹⁶. Pour ce faire, une confrontation avec l'œuvre de Heidegger, penseur par excellence de l'occultation (*Verborgenheit* ; *Verbergung*) et de la désoccultation (*Unverborgenheit*) historiques de l'être, s'avère ici pertinente.

2.2. Heidegger: l'occultation historique de l'être

Par rapport à certaines questions, il apparaît que les inquiétudes de Nicol rejoignent davantage la philosophie de Heidegger : notamment, tous les deux partagent une attention accrue portée au problème de l'histoire et de l'historicité, constituant un aspect fondamental des problématiques phénoménologiques abordées dans leurs œuvres¹⁷. C'est ainsi que le philosophe catalano-mexicain l'expose dès le début de son article « Fenomenología y dialéctica » (1973), où il reconnaît sa proximité avec la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie telle qu'elle est annoncée au début de *Sein und Zeit* (Nicol, 1973, 41; Heidegger, 1979, §6). De même que le philosophe fribourgeois, Nicol constate qu'il est impossible de se défaire de l'histoire en philosophie, surtout à une époque où la mort de la philosophie cerne l'horizon de toute tâche intellectuelle (Nicol, 1973, 40–41). Or, malgré cette proximité, il s'oppose à la thématization méthodologique de la phénoménologie que *Sein und Zeit* met en avant dès ses premières pages. Si l'être (et son histoire) représente en effet un problème décisif dans son œuvre, il le sera suivant une voie méthodologique qu'il considère opposée à celle de Heidegger. En quel sens ?

L'interprétation nicolienne de la phénoménologie chez Heidegger est ambiguë, en ceci qu'elle apparaît déchirée entre un certain éloge et son rejet radical. Tout

à ce sujet. Il n'empêche, à ses yeux, que le problème tient à la légitimité de la réduction en tant que telle (Cortés, 2014, 77; Zirió, 1990).

¹⁶ Remarquons aussi que la critique de la réduction transcendantale s'insère dans toute une réflexion nicolienne concernant la méthode de la philosophie moderne, traçant une ligne qui va depuis Descartes jusqu'à Husserl, en passant par Spinoza, Kant et Hegel (Nicol, 1972, §9; 1982, 153–179). Voir aussi González Hinojosa (2022).

¹⁷ Sur l'histoire et au-delà, plusieurs articles ont analysé la proximité et la distance entre les deux auteurs. Voir notamment Horneffer (1996), Santos (1998) et Gabás (1998).

d'abord, Nicol salue comme une grande avancée méthodologique le fait d'avoir pris comme point de départ l'être, notamment à partir de la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) propre au *Dasein* et ceci, dès les premières pages de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1979, §2). Il apparaît en effet que le philosophe de la Forêt Noire serait un des seuls penseurs modernes (avec Hegel) à avoir soutenu l'être comme *factum*, une compréhension dans laquelle nous sommes déjà immergés et à partir de laquelle toute enquête ontologique prend son point de départ. Le premier point de rapprochement entre les deux auteurs correspond ainsi à cette définition de l'être, qui permet de faire de la phénoménologie une ontologie : une science de l'être. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger affirme en effet que la phénoménologie ne peut se déployer que comme une ontologie (Heidegger, 1979, §7). Nicol dit la même chose dans la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, 171). Dans les deux cas, il est indiqué que seulement la méthode phénoménologique est à même de rendre raison de l'être et de l'étant, *ontos on* — mais non pas de la même façon ni suivant les mêmes voies : soit selon sa désoccultation (*Unverborgenheit*) ou selon sa présence.

Si Nicol reconnaît dans cette thèse un grand avantage phénoménologico-herméneutique — l'être étant défini, au moins provisoirement, comme ce qui est toujours déjà là –, il regrette qu'à peine quelques pages après, dans la propédeutique §7, c) Heidegger va rater son intuition géniale et procéder à délier l'être du phénomène, en définissant ce dernier comme ce qui, d'emblée, *ne se montre pas* (Nicol, 1982, 160). Cette occultation, pour Nicol, revient à perdre les acquis que la définition de la compréhension de l'être était capable de déployer : par le biais de la phénoménologie, comprise comme monstration de ce qui s'occulte de prime abord, l'être est désormais défini plus par son absence que par sa présence. Mais, pour lui, l'être n'est surtout pas « dans l'ombre » ; c'est plutôt sa compréhension traditionnelle qui est « demeurée obscure » (Nicol, 1965, 56–57)¹⁸. À ses yeux, et c'est ce qu'il exprime aussi dans *Los principios de la ciencia*, Heidegger ne rend pas justice à la dimension première, pré-ontologique, de l'être (Nicol, 1965, 420)¹⁹.

En d'autres termes, les réticences de Nicol tiennent au fait que, selon lui, l'être n'exige aucune interrogation précise pour être dévoilé : il est déjà phénomène, il se

¹⁸ Le différend concernant la nature de l'occultation de l'être du phénomène conduit aussi Nicol à rejeter un des concepts les plus importants de la pensée heideggérienne : son interprétation de l'*alétheia* comme vérité en tant que dés-occultation. Contre cette traduction, souvent critiquée, Nicol propose celle de l'*alétheia* comme *attention* ou *mise en garde* (Nicol, 1974, 171; 1980, §30).

¹⁹ Il serait aisé de rétorquer par une analyse minutieuse, non seulement de plusieurs passages clé de *Sein und Zeit*, mais surtout des cours de jeunesse concernant l'herméneutique de la facticité. Mais Nicol n'aurait pas eu accès à ces textes : le cours de 1923 sur *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* étant publié en 1988, soit seulement deux ans avant sa mort.

donne toujours et principalement comme une réalité totale, absolue. L'erreur de la tradition (idéaliste en particulier), aurait été précisément de poursuivre une fondation de l'être quand il est cependant déjà là, et de chercher l'être dans un au-delà au lieu de l'appréhender comme la donation absolue qu'il implique en vérité (Nicol, 1965, 420)²⁰. En ce sens, pour Nicol, il n'y a pas vraiment de « réponse définitive » à la question de l'être : sa présence invite à procéder par d'autres chemins et la première étape essentielle est de reconnaître cette situation²¹. D'où toute une série d'expressions qu'il propose pour capter cette immédiateté de l'être : « l'être est en vue [*está a la vista*] » ou « Il y a de l'Être [*Hay Ser*] » (Nicol, 1973, 49)²². Ce que l'on peut — et l'on doit, dès lors que la phénoménologie est ontologie — explorer ce n'est pas tant l'évidence de l'être (celle-ci va de soi pour Nicol) mais justement l'obscurité de ce que l'on fait avec : l'obscurité dans laquelle l'étant se manifeste. Plus précisément, il faut rendre raison du fait que l'être comme présence absolue soit toujours lié à un ensemble de choses non humaines, dont leur sens appelle à être élaboré. Nous y reviendrons.

Enfin, soulignons que l'interprétation critique de Nicol insiste sur les difficultés qu'une enquête historique exige de faire face et quelles voies devrait-elle suivre. Ce dernier aspect du différend avec Heidegger nous semble plus complexe, dans la mesure où, comme R. Gabás l'a mis en avant, les références au problème de l'historicité sont assez fragmentaires et donnent plutôt l'apparence d'une lecture partielle du problème (Gabás, 1998, 133–134). Dans l'essentiel, il semble que Nicol accuse Heidegger d'avoir fait de l'historicité une faculté supplémentaire qui appartiendrait à l'être humain, à l'instar de la raison ou de la pensée (Nicol, 1973, 40). Mais il ne va pas de soi que, comme nous le lisons dans *Los principios de la ciencia*, Heidegger n'ait pas poussé l'historicité jusqu'à son comble, et il est discutable qu'il ait fixé le *Dasein* à partir de plusieurs « caractères constants » (Nicol, 1965, 201)²³. Encore plus, de telles

²⁰ Sur l'être comme absolu, à partir duquel Nicol tente de penser le commencement de la philosophie avec et contre Hegel, voir particulièrement *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, §§28–29, 166–179).

²¹ Sur l'impossibilité (traditionnelle) de définir l'être, voir : « En réalité, [la question de l'Être] n'a pas de réponse, et si la mission de la métaphysique était celle de déterminer en quoi consiste l'Être, ou pourquoi il y a de l'Être, sa marche demeurerait paralysée presque à l'instant même où la première question était formulée » (Nicol, 1974, 420; 1960, 19; 1982, 250).

²² Les connotations heideggériennes de ces expressions ont de quoi surprendre, puisque Nicol les élabore avant sa lecture de *Zeit und Sein* (1962) — qu'il commente dans la même page de « Fenomenología y dialéctica », en interprétant le „*Es gibt Sein*“ comme un changement radical qui le rapprocherait de Heidegger (Nicol, 1973, 49; 1982, 246).

²³ Sur le problème de l'historicité chez Heidegger, nous consulterons l'ouvrage classique de J. A. Barash (1988) et, plus récemment, l'intéressante contribution de G. Fagniez (2019), à partir d'une lecture croisée avec Dilthey.

affirmations semblent ignorer le changement méthodologique profond qu'entraîne le tournant (*die Kehre*) par rapport à l'historicité de l'être, compte tenu que les cours sur Nietzsche sont publiés en 1961. Dans tous les cas, gardons à l'esprit que l'intérêt de ce problème tient surtout à ce qu'il fait signe vers la problématique de l'histoire, dont la phénoménologie nicolienne cherche à rendre raison avec ses propres ressources.

Une fois nous avons analysé le sens et l'influence des maîtres de la phénoménologie, nous sommes en mesure de présenter le projet phénoménologique que propose Nicol et, surtout, d'y analyser la place occupée par l'être humain.

3. PRÉSENCE ET HISTOIRE : L'EXPRESSION HUMAINE

3.1. La phénoménologie comme dialectique de la présence

La phénoménologie s'impose par principe, depuis le principe : le fondement absolu c'est l'Être, dans sa présence concrète. L'Être est phénomène (Nicol, 1982, 190).

Si, malgré son rejet des voies husserliennes et heideggériennes, Nicol n'hésite pas à qualifier sa propre philosophie de phénoménologique, c'est parce qu'il entend conserver le sens originaire que ce terme met en avant : il s'agit non seulement d'une science des phénomènes, mais surtout d'un discours et d'une analyse de ceux-ci (Nicol, 1982, 155). Nous avons vu toutefois que le phénomène n'est pas accessible à partir de la mise à distance de la conscience transcendantale, ni constitue ce qui s'occulte de prime abord. Les phénomènes, pour Nicol, sont liés à une donnée primaire : la présence absolue de l'être dans laquelle l'être humain baigne depuis toujours. De l'être, affirme Nicol, on ne peut jamais « se déprendre », et il se révèle toujours sous la forme d'une évidence et d'une certitude, qu'il caractérise aussi en tant que l'*apophansis* ou l'*apodeixis* originaires (Nicol, 1982, 190; 1974, 109). Cela n'implique pas, loin de là, que toute analyse des phénomènes puisse aller de soi, comme ce qu'il y aurait de plus évident, sans poser aucune difficulté au philosophe. L'être, compris comme phénomène, n'épuise pas la totalité de ce qui se montre d'emblée à nous ; ou plutôt, l'être n'épuise pas la totalité de ce que nous pouvons penser, connaître et à partir de laquelle nous agissons en conséquence. C'est que l'être est inséparable de sa propre « donation », voire de sa « dispersion » sous forme d'étants, puisque si l'être est toujours « en vue », il n'est jamais isolé de l'étant, mais tous les deux se donnent conjointement. Comment saisir alors la tâche de la *phénoméno-logie* (de ce que Nicol identifie comme discours et science du phénomène), suivant ces termes et ces critères ?

L'infléchissement dialectique de la phénoménologie que propose Nicol tient à la reconnaissance de la différence, et plus particulièrement du non-être, qui se manifeste aussi au sein de la visibilité, telle qu'elle constitue la présence absolue, apodictique, de l'être. Ce dernier est immédiatement accessible, nous l'avons déjà remarqué, en tant que ce qui est déjà là — Nicol se risquant même à le caractériser de *réel* ou de *réalité* (Nicol, 1982, §39). Or cet être (tel est le paradoxe qu'il tente de justifier), même s'il apparaît absolu et non historique, il n'en est pas moins visible ; cependant, il l'est seulement dans la « déclaration » que nous sommes capables de faire par rapport à sa primauté (Nicol, 1974, 173). Qu'est-ce à dire ? Qu'il faut comprendre la présence de l'être dans des termes quasi-transcendants (qui ne vont pas sans évoquer le texte heideggerien), en tant que condition de possibilité « la plus primitive » : l'être non pas en tant que quelque chose à fonder, mais comme ce qui est déjà fondement démesuré, et qu'il l'est depuis toujours (Nicol, 1972, 219; 1974, 102; 1982, 43, 174).

Si la présence de l'être est garantie depuis toujours, sa donation concrète à partir de l'étant entraîne toutefois une dimension changeante et historique. Sa nature de fondement ne représente pas le dernier mot concernant l'être, dès lors qu'il se manifeste toujours à partir de ce qui se sépare de lui et de ce que, d'une certaine façon, n'est pas identique à lui-même. Tout d'abord, sous la forme des étants et des apparences, dans ce qu'il nomme une « infinité de réalités concrètes » (Nicol, 1982, 175). Selon Nicol, les étants et les apparences prennent une myriade de formes, qui font toujours signe à un clivage entre l'être et le non-être, entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas* — au sens d'une détermination dialectique. Comme nous le lisons dans la *Crítica de la razón simbólica*, l'apparence serait « comme le témoignage irrécusable d'un être présent », nous faisant douter quant à ce que « l'être peut être trompeur ; que l'apparence n'est pas la réalité » (Nicol, 1982, 157). Cependant, la réalité des apparences, si elle est susceptible de nous tromper, ne doit pas pour autant nous conduire à dénier l'être, dimension pré-ontologique première, du visible et du perceptif — mais aussi et surtout au-delà, au fait originaire qu'il *y a de l'être* (*Hay Ser*). Au contraire, cette question constitue le point de départ pour une phénoménologie qui tâche de devenir dialectique, en vue de proposer un discours qui donne raison de ces apparences et de ces changements.

Revendiquant la légitimité du parricide platonicien dans *Le Sophiste*, Nicol insiste sur la possibilité de déterminer « négativement » ce qui est : « ce que nous affirmons c'est que l'être déterminé implique un non-être-déterminé, et à l'inverse » (Nicol, 1982, 191). Par ce biais, nous faisons l'expérience phénoménologique de l'étant comme de quelque chose qui *n'est pas* de la même teneur que l'être lui-même, et c'est cette différence qui ouvre la voie à *creuser* la présence, en la reliant de façon essentielle à un non-être qui a, quant à lui, sa propre positivité, et qui exige d'être abordé dialecti-

quement — sans pour autant chercher à la résoudre de façon spéculative²⁴. Selon cette optique, la phénoménologie doit accéder à la présence fondamentale de l'être pour après, dans une deuxième étape, poursuivre son interrogation en essayant de rendre raison de chaque différence et de chaque contradiction qui s'y retrouve. Autrement dit, le phénoménologue doit rendre raison de la vérité et de l'erreur qui concernent aux étants dans son ensemble.

Au sein de cette expérience, de la présence absolue de l'être comme évidence apodictique, une autre séparation ou différence a lieu qui mérite notre attention : celle de l'étant face auquel cette présence se manifeste. La présence ne se donne pas en effet sans un « face à [*frente a*] » (Nicol, 1974, 102). Parmi tous les différents étants, il n'y en aurait qu'un seul capable d'accueillir cette présence de l'être et d'élaborer, par la suite, un discours sur tout ce qui est : nous-mêmes, en tant qu'êtres humains. Nicol reprend ainsi la définition traditionnelle de l'essence humaine pour souligner que nous sommes d'abord des êtres doués de *logos*, de parole. Toutefois, en surinvestissant notre rapport à la présence de l'être et son clivage avec tout ce qui est et ce qui devient — l'étant — il pose aussi les jalons d'une ontologie historique de l'être humain. La question qui nous intéresse de répondre alors est : *qui* est l'être humain à l'intérieur de cette dialectique de la présence ?

Aux yeux de Nicol, l'*animal rationale* n'est surtout pas à saisir comme une définition subsistante et immobile au cours du temps, mais une définition qui se voit affectée historiquement dans ses composantes essentielles. Suivant le philosophe catalano-mexicain, la faille creusée par le non-être, qui concerne tout étant au sein de la présence de l'être, nous pousse bien au-delà d'une ontologie statique, et nous invite à reconsidérer le rôle que l'être humain et ses actions peuvent y jouer — ce qu'il va nommer *l'expression*. Selon lui en effet, toute pensée et toute action sur le présent apparaissent déterminées par un écart essentiel, faisant signe vers l'origine qui se manifeste à nous. Telle serait la source non seulement de la temporalité, mais surtout, de l'histoire. C'est sur cette question de l'histoire que nous voulons nous pencher dans notre dernière section, afin d'esquisser les contours d'une anthropologie fondée phénoménologiquement, ainsi que sur ses possibles bénéfices herméneutiques.

²⁴ Comme ce serait le cas, selon Nicol, de Hegel (Nicol, 1982, 212). Deux pages après, Nicol identifie la même limitation chez Heidegger, tel qu'il aborde le problème dans *Was ist Metaphysik ?* (1929), ce qui mériterait un traitement plus approfondi qui prenne en compte le déploiement de la différence ontologique. Enfin, il ne faut pas confondre cette *faille* de la présence comme une revendication de l'absence, sous peine de réintroduire l'invisible phénoménologique au sein de l'être (Nicol, 1973, 51).

3.2. Qui sommes-nous ? L'être expressif et historique

Il n'est pas suffisant de montrer que tout ce qui est humain est expressif. [...] Il est nécessaire de montrer que l'expression est essentiellement historique (Nicol, 1974, 35).

Pour Nicol, la présence de l'être face à l'être humain établit une relation, une correspondance dans laquelle les deux pôles (et leurs sens) sont toujours liés. Cette correspondance est à comprendre éminemment comme *expression*. Si le concept d'expression connaît une longue tradition en phénoménologie, puisque celle-ci naît avec sa problématisation dans la première des *Recherches logiques*, il importe de souligner de quelle façon il structure l'ensemble de l'anthropologie nicolienne et cela, dans toutes ses ramifications²⁵. C'est à partir d'elle que nous serons en mesure d'identifier la place de l'être humain dans son projet phénoménologique, en essayant de répondre à la question fondamentale : qui sommes-nous ?

Face à la présence absolue et à l'évidence première de l'être comme phénomène, l'expression caractérise la réponse (dialectique) que nous sommes capables de fournir. À partir d'elle, la tentative de Nicol — ambitieuse par sa portée mais cohérente avec les concepts qu'il a mis en avant — est de rendre raison de la vérité, en même temps qu'il tente de caractériser par ce biais le noyau ontologique de l'être humain. Il veut ainsi intégrer les acquis de la conscience historique, en montrant que la vérité n'est plus à saisir suivant une adéquation logique — qui, en dernière instance, serait placée en dehors du temps, de la présence et de la réalité (Nicol, 1974, §1). Mais, pour le faire, et dès lors qu'il n'y a plus de vérité qui ne soit pas saisissable dans le temps, la vérité et l'histoire exigent d'être appréhendés ensemble, identifiant leur origine commune.

Contre la définition logique de la vérité privilégiée par la tradition — correspondance froide et rationaliste –, pour Nicol l'expression représente au contraire la dimension originaire de la vérité, en ce qu'elle se retrouve dans toute action ou comportement humains, mais aussi dans l'ensemble des disciplines du savoir ; au sein des sciences humaines ou des sciences de la nature, dans la poésie ou n'importe quelle autre activité créatrice qui comporte une note essentielle de l'agir humain. L'expression représente ainsi notre réponse significative et corporelle propre, capable de rendre raison de ce qui est dans un moment précis, mais qui n'est pas moins significatif et tou-

²⁵ De façon assez surprenante, si nombreux sont les travaux qui mentionnent l'importance de Husserl chez Nicol, il n'y a aucun, à notre connaissance, qui procède à une analyse comparative et rigoureuse entre les notions d'expression-significativité dans les *Recherches logiques* et la critique que le philosophe catalano-mexicain propose de celles-ci, critique qui s'étend tout au long de son œuvre (Nicol, 1974, 163; 1982, 54).

jours accessible à notre connaissance. Elle concerne simultanément ce que l'on peut faire et le produit de ce que l'on a fait, son résultat : ce que Nicol nomme la création de « plus d'être » (dans un sens qualitatif et non pas quantitatif) à partir de chaque action humaine. De ce point de vue, il peut affirmer que toute ontologie de l'humain comporte un aspect épistémologique (et historique) qui lui est inhérent (Nicol, 1974, 27). Cependant, l'expression ne constitue pas une réplique humaine unilatérale, dont son sens pourrait s'épuiser, mais elle est toujours multiple.

C'est que, dès que l'expression prend en compte tout ce qu'il y a de contradictoire, de changeant, voire de non-être au sein de cette présence première de l'être, alors le résultat expressif ne peut pas être délimité suivant des critères logiques trop bornés. Autrement dit, tout comme la présence de l'être est déjà chargée d'apparences, il apparaît que l'expression humaine se manifeste d'emblée dans une dialectique entre l'être et le non-être, dialectique qui est située au même niveau ontologique de l'évidence première de la présence de l'être. Qu'est-ce à dire ? Que le propre de l'être humain n'est pas à saisir de façon statique, encore moins à l'instar d'un substrat essentiel qui serait placé dans un au-delà, invisible — et inaccessible. Ce qu'est l'être humain, dans sa totalité, son caractère expressif nous le dit déjà. Comme Nicol l'écrit dans la *Metafísica de la expresión* : l'être humain porte ses catégories « à fleur de peau [*a flor de piel*] » (Nicol, 1974, 116).

Nicol hérite ici, sciemment ou pas, de la thématization de la *Werfrage* que Heidegger propose dans le §64 de *Sein und Zeit*. Comme chez ce dernier, il apparaît que nous ne sommes jamais identifiables à partir de la question « *quoi* ? » (question limitée aux étants déjà définis), mais seulement en partant de la question du « *qui* ? ». Nous ne sommes pas une essence immuable, affirme Nicol, puisque c'est la diversité de nos expressions — et donc, de nos actions et de nos réponses historiques — qui prend le dessus face à n'importe quelle autre détermination définitive (Nicol, 2013a, 16–17). Telle est la singularité exclusivement humaine, propre à un être indéfini, « lacunaire [*carente*] », qui ne se comprend lui-même qu'en s'exprimant et proposant une définition de lui-même à partir de l'être, bref à partir du fait de fournir « une présence de l'être humain face à lui-même » (Nicol, 2013a, 27)²⁶. En même temps, l'individualité de son *qui* peut et mérite d'être retracée dans l'histoire ; la reconstruction de ces réponses historiques s'élargit, à son tour, jusqu'à atteindre une philosophie de l'histoire

²⁶ La capacité de l'être humain de se définir lui-même conduit Nicol à une réflexion profonde, très influencée par Cassirer, sur la dimension symbolique propre à notre essence, qu'il résume dans la phrase du *Banquet* de Platon inaugurant sa *Metafísica de la expresión* (« l'homme est un symbole pour l'homme ») et qu'il poursuit dans la *Crítica de la razón simbólica* (Nicol, 1982, 233–277).

qui ne craint pas le devenir de ses différentes formes mais l'intègre pleinement dans son propre processus (Nicol, 2013a, 40)²⁷.

Enfin, soulignons toutefois que cette perspective n'équivaut pas à affirmer que le propre de l'être humain n'aurait rien de physique ou de biologique. Nicol ne prétend pas réduire l'importance du corps dans toute forme d'expressivité, mais il remarque néanmoins qu'en insérant la dimension expressive à l'intérieur de chacun de ses comportements, le corps apparaît déjà médiatisé « historiquement », dans une situation vitale, immergé dans la présence de l'être et répondant à celle-ci. Un double avantage ressortit de cette thèse sur l'historicité expressive de l'être humain : 1) la remise en question de la position cartésienne et de ses héritiers, selon laquelle l'être humain est à saisir selon la distinction *res cogitans* — *res extensa*, la différence intérieur-extérieur, apparaît minée depuis ses présupposés ontologiques — tradition idéaliste qui arriverait jusqu'au sujet transcendantal de la phénoménologie. Nous citons Nicol : « la chose étendue ne transmet pas bien un message », à savoir il n'y a pas une séparation entre ce que la chose étendue constitue et ce qu'il projette — écueil que l'on tâche d'éviter si nous saisissons l'expression comme « constitution ontologique et unitaire du Je » (Nicol, 1974, 146). Ensuite, 2) la description de l'expressivité permet de se déployer rigoureusement en prenant en compte les différents aspects du corps, s'élargissant jusqu'à atteindre le statut d'une herméneutique générale qui rassemble l'expressivité et l'action (Nicol, 1974, 197; 1982, 65). À ce stade, un dialogue avec d'autres projets phénoménologiques de la corporalité, particulièrement avec ceux qui ont accordé une attention singulière à la dimension expressive, s'avère une voie possible et féconde²⁸.

²⁷ Voir aussi *La idea del hombre* : « En philosophant sur l'histoire, l'être humain n'élabore pas une science de plus, mais il comparait devant lui-même » (Nicol, 2013a, 45). Nicol pose les premiers jalons de cette entreprise, dont l'influence diltheyenne est indéniable, et analyse l'institution grecque d'une « idée de l'être humain » mais celle-ci pourrait s'élargir, allant jusqu'à la Modernité et au-delà.

²⁸ Nous songeons, bien sûr, à Merleau-Ponty, dont l'affinité thématique avec Nicol est indéniable, et pour qui l'expression constitue un aspect fondamental de notre être : « Toute perception, et toute action qui la suppose, bref tout usage de notre corps est déjà *expression primordiale*, c'est-à-dire non pas le travail second et dérivé qui substitue à l'exprimé des signes donnés par ailleurs avec leur sens et leur règle d'emploi, mais l'opération qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé, non pas sous la condition de quelque convention préalable, mais par l'éloquence de leur arrangement même et de leur configuration, implante un sens qui n'en avait pas, et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant où elle a lieu, ouvre un champ, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (Merleau-Ponty, 1969, 111). Si Nicol ne le cite pas, il semble l'avoir lu en détail, et il renvoie à son projet inabouti dans la deuxième version de la *Psicología de las situaciones vitales* (Nicol, 2013b, 17). Un travail sur les deux auteurs pourrait bénéficier aussi de la dimension symbolique, abordée dans la *Metafísica de la expresión* et la *Crítica de la razón simbólica*.

4. POUR CONCLURE

Finalement, nous voudrions remarquer que la phénoménologie développée par Nicol, malgré son caractère foncièrement hétérodoxe, est à même de nous offrir des ressources prometteuses au sein du débat contemporain sur la question anthropologique. En fin de compte, l'histoire de la phénoménologie n'est pas, avant tout, l'histoire des hérésies dont Ricœur faisait l'éloge (Ricœur, 1991, 156) ?

Nous avons montré qu'en reprenant et en transformant l'héritage husserlien, Nicol propose une nouvelle approche — métaphysique et ontologique — de l'être et de sa présence, par où il entend combattre les présupposés anciens qui ont structuré l'histoire de notre tradition occidentale. Contre la thèse, qui se remonte aux Grecs (à Parménide et à Platon en particulier), d'une occultation essentielle de l'être, quelque chose que l'on doit explorer et sonder, Nicol revendique le statut de l'être comme facticité première et constitutive. Ainsi, la tâche du phénoménologue ne serait plus de rendre compte de l'être en tant que tel, puisque celui-ci représente toujours une donnée absolue et évidente — une condition qui ne requiert ni d'être fondée, ni d'être questionnée inlassablement. Ceci aurait été l'erreur de la tradition philosophique, idéaliste en particulier, et qui, pour Nicol, arrive aussi jusqu'à ses détracteurs plus contemporains, comme Heidegger.

Ce qui mérite encore notre attention toutefois, c'est le rapport dialectique qui s'établit entre la présence de l'être et celle de l'être humain, ouvrant par le même mouvement une dimension historique inhérente à notre action²⁹. Il s'agit alors de la dialectique à travers laquelle nous agissons et nous exprimons quelque chose, octroyant un sens à l'étant, qui est susceptible de vérité ou de fausseté. Autrement dit, l'expression humaine constitue le jaillissement d'un *sens historique*, puisque c'est à partir d'elle que chaque sens se fait jour, toujours déterminé entre la présence de l'être et celle de l'agir humain³⁰. Un tel sens, Nicol y insistera tout au long de son œuvre, appartient de façon « directe et sans équivoque » à l'être humain (Nicol, 1974, 39). Celui-ci est

²⁹ Dans cet article, nous avons privilégié l'accès méthodologique au problème phénoménologique de la présence de l'être et sa réponse expressive de la part de l'être humain. Mais l'œuvre de Nicol mérite d'être poursuivie par d'autres voies, notamment quant à ce qu'il nomme la dimension commune de l'expérience de l'être et de la vérité, qui le pousse à radicaliser le *Mit-sein* heideggérien vers une nouvelle approche du problème de l'intersubjectivité qui s'éloignerait de la *V^{ème} Méditation cartésienne* — travail qui concerne aussi la possibilité d'une anthropologie phénoménologique, mais que nous devons remettre à plus tard.

³⁰ Sur ce point, outre Merleau-Ponty, Nicol rejoint une grande figure de l'anthropologie philosophique, influencée par la phénoménologie : Plessner : « C'est seulement dans l'expressivité que réside le fondement interne du caractère historique de son existence [de l'être humain] » (Plessner, 2017, 506).

foncièrement historique, non pas en tant qu'il possède une faculté supplémentaire à l'instar de la raison, mais parce qu'il agit et qu'il s'exprime toujours en donnant naissance à un sens concret, individuel par où la vérité peut se faire jour. Enfin, à partir de ces coordonnées conceptuelles, Nicol défend que la position de l'être humain exige d'être considérée à nouveaux frais, sans écarter ni sa portée phénoménologique ni sa dimension dialectique. Sa présence et son essence propres ne peuvent être réduites ni occultées afin de rendre raison des phénomènes qui l'entourent et qui le convoquent, par où, tout simplement, *il y a de l'Être*.

REFERENCES

- Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, A. (2023). Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol. *Daimon*, 88, 125–135.
- Aguirre, A., & Yahar Bález Gil, E. (2017). Eduardo Nicol: el totalitarismo y el régimen de fuerza mayor en la vida. *El mundo ante la violencia total. Bajo Palabra*, 13, 121–133.
- Alloa, E. (2008). *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Kimé.
- Barash, J. A. (1988). *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. La Haye: Springer.
- Camilleri, S., & Fagniez, G. (Eds.). (2023). *L'idée d'une anthropologie phénoménologique. Perspectives germaniques*. Louvain: Peeters.
- Carr, D. (2009). *Phenomenology and the Problem of History*. Evanston: Northwestern University Press.
- Cortés, F. J. (2014). La fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol. *Investigaciones fenomenológicas*, 11, 57–79.
- Díaz Álvarez, J. (2003). *Husserl y la historia*. Madrid: UNED.
- Escalante Villegas, M. (2021). *Análisis crítico del concepto de razón de fuerza mayor en la obra de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.
- Fagniez, G. (2019). *Comprendre l'historicité*. Paris: Hermann.
- Gabás, R. (1998). Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de "ser histórico". *Anthropos*, Extraordinario 3, 128–133.
- González, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.
- González Hinojosa, R. A. (2022). El discurso del método desde la perspectiva de Eduardo Nicol. *Revista de Filosofía*, 47 (2), 511–525.
- Guy, A. (1998). *La philosophie espagnole*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2015). *Überlegungen XII-XV. (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Horneffer, R. (2013). *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. Mexique: UNAM.
- Horneffer, R. (1996). De la fenomenología al misterio. Heidegger y Nicol. *Theoria*, 3, 37–48.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Hua VI)*. Den Haag: Nijhoff.
- Jaran, F. (2013). *Phénoménologies de l'histoire. Husserl et Heidegger*. Louvain: Peeters.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

- Mollo, M. L. (2020). El lenguaje de la ontología de Eduardo Nicol. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 25, 83–100.
- Monod, J.-C. (2009). « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg. *Revue germanique internationale*, 10, 221–236.
- Nicol, E. (1961). The Return to Metaphysics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1), 26–39.
- Nicol, E. (1960). *Historicismo y existencialismo*. Madrid: Tecnos.
- Nicol, E. (1965). *Los principios de la ciencia*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1972). *El porvenir de la filosofía*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1973). Fenomenología y dialéctica. *Dianoia*, 19, 40–63.
- Nicol, E. (1974). *Metafísica de la expresión*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1998). *El problema de la filosofía hispánica*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2013a). *La idea del hombre*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2013b). *Psicología de las situaciones vitales*. Mexique: Fondo de Cultura Económica.
- Plessner, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (1991). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Rodríguez, R., & Jaran, F. (Eds.). (2021). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Escolar.
- Sales i Coderch, J. (1998). Eduardo Nicol y la fragilidad de la filosofía. *Anthropos*, Extraordinario 3, 94–98.
- San Martín, J. (2015). Comentario al «Prólogo» de Antonio Ziri6n. *Investigaciones fenomenol6gicas*, 12, 221–252.
- Santasilia, S. (2010). *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. Florence: Le Cariti.
- Santasilia, S. (2014). *Simbolo e corpo. A partire da Eduardo Nicol*. Naples: Guida.
- Santos, M. L. (1998). Nicol y Heidegger, indicaciones sobre una divergencia fundamental. *Anthropos*, Extraordinario 3, 119–127.
- Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*. Madrid: Trotta.
- Ziri6n, A. (1990). El sentido de la fenomenol6gia en Nicol. In J. Gonz6lez & L. Sagols (Eds.), *El Ser y la expresi6n: homenaje a Eduardo Nicol* (87–97). Mexique: UNAM.
- Ziri6n, A. (2015). Pr6logo (para el libro “Antropol6gia y fenomenol6gia” (tomo I)). *Investigaciones fenomenol6gicas*, 12, 209–220.