

Philippe Capelle

Qu'est-ce que la "phénoménologie française"?

Studia Philosophiae Christianae 43/1, 55-73

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PHILIPPE CAPELLE

QU'EST-CE QUE LA „PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE”?

1. Philosophie et phénoménologie en France. 1.1. „Philosophie française”. 1.2. Cinquante ans de la philosophie en France et le renouveau de la phénoménologie. 2. Évaluations récentes du mouvement phénoménologique français. 2.1. Le risque de la confusion. 2.1. „Le mouvement philosophique le plus significatif du 20ème siècle”. 2.3. Le „tournant théologique de la phénoménologie française”. 2.4. La radicalisation de la phénoménologie.

Il serait ici question de la „phénoménologie” et de la „phénoménologie en France”. Mais comment rendre compte de ce qui – la phénoménologie – constitue non pas une „école de philosophie”, moins encore un „système philosophique”, mais plutôt un „mouvement” dont, pour reprendre la formule de Heidegger, „la possibilité surpasse l’effectivité”. Au § 7 de *Sein und Zeit*, on lit: „L’essentiel de la phénoménologie ne réside pas dans sa réalisation comme tendance philosophique. Plus haute que l’effectivité se tient la possibilité. La compréhension de la phénoménologie réside uniquement dans sa saisie comme possibilité”¹.

Et dans *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963): „Et aujourd’hui? Le temps de la philosophie phénoménologique semble passé. On la tient déjà pour quelque chose de dépassée, qui n’est plus caractérisée que d’un point de vue historique à côté d’autres tendances de la philosophie. Mais la phénoménologie dans ce qu’elle a de propre n’est pas une tendance. Elle est pour la pensée la possibilité qui se modifie en temps voulu et qui est par là même la possibilité permanente de la pensée de correspondre à l’exigence de ce qui est à penser (*dem Anspruch des zu Denken-*

¹ *Sein un Zeit*.

den). Si c'est ainsi que l'on fait l'épreuve et que l'on prend en garde la phénoménologie, alors elle peut disparaître comme rubrique au profit de la question de la pensée (*der Sache des Denkens*), dont la manifesteté (*Offenbarkeit*) demeure un secret (*Geheimnis*)”.

L'argument de Heidegger demeure. Si la phénoménologie fait aujourd'hui internationalement l'objet d'études renouvelées, ce n'est assurément pas parce qu'elle obéit à des stratégies publicitaires d'épigones zélés; c'est, plus profondément, parce qu'elle porte en elle les conditions phénoménales de son incessante naissance et de son déploiement plural.

C'est donc en vertu d'une naïveté admirable – auquel l'intitulé général de ces conférences fait délibérément écho – que la phénoménologie se décline le plus souvent selon le singulier grammatical. Les leçons données par Husserl en 1907 n'avaient-elles pas définitivement encouragé une telle déclinaison par leur intitulé même: *L'idée de la phénoménologie*? Pour autant, notre présent travail de relecture de l'histoire des idées ne peut passer par-dessus (a) ni l'équivocité de la tradition phénoménologique (b) ni le fait de sa pluri-éclosion historique.

(a) Paul Ricœur, dans un texte de 1967 et repris en 1986, écrit: „La phénoménologie au sens large est la somme de l'oeuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl”, à quoi il ajoutait: „La (phénoménologie) c'est aussi la somme des variations de Husserl lui-même” (*A l'école de la phénoménologie*, Vrin, p. 9). Ce texte reprenait un propos tenu par le même auteur en 1953: „La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'oeuvre du maître impliquait qu'il n'y eut pas d'orthodoxie husserlienne” (*Revue Esprit*, 21, p. 836). Ces deux phrases de Ricœur écrites à près de 15 ans d'intervalle, disent avec une admirable constance, deux choses: 1) la domiciliation principale de la phénoménologie *i. e.* les travaux de Husserl; 2) il convient de faire le deuil d'une datation précise de la fondation de la phénoménologie, d'un acte de naissance précisément daté. Car ce acte de naissance est un acte qui comprend l'oeuvre husserlienne *premièrement* en tant qu'elle est en débat avec elle-même et *deuxièmement* en tant qu'elle est elle-même mise en question dans sa propre postérité.

(b) Il y a plus grave: quoi de commun en effet entre les tentatives phénoménologiques fondatrices de Hegel, de Blondel et de

Husserl? Lambert, dans la dernière section de son *Neues Organon* (1764), sollicite – sans en être l’inventeur – le mot „phénoménologie” au moment même où il s’agit de (re) conquérir le sens, de trouver une méthode en capacité de décider du „vrai” et du „faux” devant ce qui se présente en „apparence” („*Schein*”). On n’a pas assez remarqué que le projet originel de la phénoménologie coïncide ainsi avec la crise du sens et de la transmission du sens. Cette crise est rien moins que celle de la „tradition” et de l’autorité magistérielle d’interprétation qui s’en réclame. On peut citer Descartes mais aussi la Réforme protestante et son père, Luther. On retiendra donc que la phénoménologie historique ne saurait être dissociée de la naissance au 18^{ème} siècle de l’herméneutique philosophique dont Friedrich Schleiermacher (1768-1834) sera l’initiateur principal.

La question revient donc avec tout sa force: comment, auprès de la séquence: Lambert, Kant, Hegel, Blondel, Husserl, Heidegger, jusqu’à Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Henry, qui tous, ont revendiqué un projet phénoménologique, est-il possible d’évoquer ici une tradition de pensée uniforme? Nous risquerons cependant une définition provisoire: *la phénoménologie est science qui s’enquiert des phénomènes à partir d’eux-mêmes, i. e. selon la manière dont ils se donnent; elle porte la demande: comment penser ce qui est là à partir de ce qui est là, selon le mode où „cela” se présente à moi et à nous, non pas dans une reprise théorique, non plus en référence à une instance extra-phénoménale?* Si cette programmation phénoménologique est exacte, elle doit être en même temps déclarée inséparable d’une pluralité de dispositifs philosophiques fondamentaux, parfois opposés. C’est une telle programmation que nous tenterons de déchiffrer dans l’espace français.

1. PHILOSOPHIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE EN FRANCE

1.1. „PHILOSOPHIE FRANÇAISE”

Nous laisserons de côté un type d’appréhension assez superficielle, qui juge de la philosophie française à la manière dont on juge de „la cuisine française” ou de la „haute couture française”. Le lieu commun principal dont il faut se débarrasser ici consiste à identifier la production philosophique française au modèle cartésien de rigueur argumentative et démonstrative. Personne ne songe à nier

le poids de la pensée cartésienne dans le développement de la pensée française. Mais ce point de vue est superficiel parce qu'il occulte trois réalités angulaires: (a) le destin de la pensée et de la méthode cartésienne a largement débordé les frontières françaises et n'a pas réservé leur caractérisation au seul développement des idées en France; (b) le développement de la pensée philosophique moderne et contemporaine en France n'est pas tributaire de la seule détermination cartésienne; il obéit à une diversité non réductible à un seul courant philosophique, aussi essentiel soit-il; (c) on ne saurait dissocier – et ce sera la clef principale que je ferai valoir en ce premier point – la philosophie „historique” en France de la disposition d'ouverture à l'autre et à l'universel des cultures.

Sur un registre inverse, un personnage aussi influent que Victor Delbos, (1862-1916), professeur à la Sorbonne, soutenait que la philosophie française s'est constituée à l'abri des influences anglaises ou allemandes. Cette seconde approche ne vaut sans doute que pour le 19^{ème} siècle mais pour l'essentiel, elle relève d'une reconstruction quelque peu mythologique destinée à faire valoir un génie français „chimiquement pur”. Cette appréhension ne résiste pas aux faits biographiques les plus élémentaires: Jean-Jacques Rousseau est genevois; Descartes a longtemps vécu en Hollande puis en Suède; les philosophes français du 18^{ème} siècle étaient en communication permanente avec la pensée anglaise; au 19^{ème} siècle, l'influence de la philosophie allemande en France est patente.

D'où la nécessité d'un autre regard. Michel Serres (*Éloge de la philosophie en langue française*, Fayard) édite depuis le milieu des années quatre-vingts, les philosophes „oubliés” de langue française. Ce faisant, il a décrit plusieurs types d'intellectuels français depuis la Renaissance: l'encyclopédiste, le moraliste, l'idéologue, l'intellectuel désengagé. Par delà ces portraits, Serres est guidé par le souci de faire valoir chez les philosophes français une revendication principielle de liberté protestataire: „Vous voulez penser? Exposez-vous donc d'abord au risque majeur de la désobéissance en amont comme en aval. Pas de maître certes, mais pas d'esclave aussi bien”² (p. 27). „L'homme libre exige que nul ne l'oblige à une langue. Penser par soi suppose de parler de mê-

² M. Serres, *Éloge de la philosophie en langue française*, Fayard, 27.

me par soi-même”; „La pensée libre trouve son style”. On ne pense bien que quand on crée son écriture, que l’on invente son propre langage. L’écriture, c’est la pensée même. Quand on veut supprimer une culture, on brûle les livres. Telle est la thèse profonde de Serres: l’interaction entre la philosophie française et les pensées jaillies au sein d’autres cultures, est analogiquement comparable à la constitution d’une langue.

C’est, aussi bien, la thèse centrale qu’illustre admirablement l’ouvrage collectif dirigé par Jean-François Mattei et intitulé *Philosopher en français* (PUF, 2001). Contrairement à la science géométrique antique, fait-il observer, la philosophie fut toujours intimement marquée du sceau de la langue dans laquelle elle s’est élaborée. Et s’il faut homologuer des expressions telles que „philosopher à l’*allemande*”, „philosopher à l’*anglaise*”, il reste à savoir ce que peut signifier au sein du propos que nous conduisons: „philosopher à l’*française*”. La thèse dudit ouvrage est qu’en France s’est posée pour la première fois „la question des rapports de la philosophie avec l’universalité prêtée à sa langue”. Contrairement à la revendication allemande des grandes synthèses, parfois obscures mais souvent luxuriantes, „le français fait sa joie des abstractions sèches comme l’on parle d’une pointe sèche qui grave le cuivre nu”, il isole dans le flux des événements singuliers de pures entités et les livre à la critique du regard dans une langue qui tranche³. Je rallierai volontiers la thèse d’une constitution universelle de la langue philosophique française à condition de ne pas omettre que cette détermination doit être replacée sur l’horizon d’une culture européenne pour laquelle l’accueil de l’altérité est principal et constitutif de l’identité.

C’est la conjonction des différents facteurs évoqués ci-dessus qui rend compte de la situation herméneutique dans laquelle fut placée la philosophie française dans le 2^{ème} tiers du vingtième siècle, dès lors que, grâce à celui qui en fut le premier introducteur, Emmanuel Levinas, elle recueillit les premiers travaux phénoménologiques de Husserl et de Heidegger (même si Heidegger avait été introduit en France une première fois par Georges Gurwitsch dans un cours donné à la Sorbonne en 1928 et partiellement consacré à *Sein*

³ J.-F. Mattei, *Philosopher en français*, P. U. F., 5.

und Zeit). On formulera à ce point, l'un des arguments de ces „leçons”: la phénoménologie française ou plus exactement, les phénoménologies françaises sont inintelligibles si elles ne sont pas rapportées d'abord et essentiellement à la rupture entre Husserl et Heidegger. Cette rupture par quoi la subjectivité transcendantale est reversée sur l'horizon d'une ontologie radicale et l'intentionnalité subvertie à même l'appel de l'être, ne fut pas seulement influente, elle constitue un paradigme pour une entrée compréhensive dans toute l'histoire de la phénoménologie française, depuis Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Henry et Derrida, jusqu'à Maloney, Richir, Marion, Franck, Chrétien et Lacoste.

1.2. CINQUANTE ANS DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE ET LE RENOUVEAU DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

On relève, dès les années 1950, la présence de plusieurs courants phénoménologiques. Il s'agit là d'une période de ressaisie systématique de la découverte de la phénoménologie, commencée vingt ans plus tôt. Il y eut une fascination du mot lui-même à laquelle succombèrent Sartre et Aron, etc. On rapporte cet épisode qui se déroula dans un café du quartier Saint-Germain-des-Prés: Jean-Paul Sartre, prenant un verre entre ses mains, expliqua devant Simone de Beauvoir et Raymond Aron: „Tu vois, cela, c'est de la phénoménologie”!

La phénoménologie croise alors l'insistance de Sartre sur le „je”, foyer organisateur du sens. On sait que pour Sartre, le sens n'est pas pré-donné dans une nature subjective, dans un cosmos, dans une théologie, il est acte de liberté du sujet lui-même se pro-jetant dans son agir. D'où l'expression „existentialisme” qui chez Sartre sanctionne la précédence de existence sur l'essence. La chose même dans son essence n'est pas ailleurs que dans ce que l'existence en décide. Ce retournement de position constitue une rupture vis-à-vis de toute la tradition classique de la philosophie. Pourtant, la mise en cause de Sartre par Heidegger lui-même en 1946 dans la *Lettre sur l'humanisme* (*Über den Humanismus*) selon laquelle le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique, contribua à marginaliser l'auteur de *L'être et le néant* vis à vis de la phénoménologie ontologique, écart qu'il initia lui-même par sa rencontre avec le marxisme.

Merleau-Ponty, mort en 1961, (on peut prendre cette date comme référence de la fin de la phénoménologie „première manière”), est le premier phénoménologue à introduire de manière systématique dans l’analyse des phénomènes, la question de la chair et du corps. L’appréhension du phénomène n’est pas l’appréhension par un sujet d’un objet. Dans l’exacte mesure où je suis un corps et étant un corps je suis pris dans un „entrelacs” entre moi et le monde. Qui condamne toute appréciation d’extériorité. Cette analyse de la chair et du corps est cependant redevable à Husserl qui, à travers le concept d’intentionnalité, a le premier brisé le mur entre sujet et objet et de façon aussi patente, des *Ideen II*.

Au début des années 1960 s’impose une pensée multiforme, complexe, qui entend contre la phénoménologie – en réalité, la phénoménologie existentielle – tirer les conséquences de la faiblesse du concept de sujet en tant qu’organisateur de sens. A partir de travaux d’ethnologie (Claude Lévi-Strauss), en psychanalyse (Jacques Lacan), en linguistique (Roland Barthes), sur la mythologie (Georges Dumézil), en philosophie politique (Althusser) les penseurs de la „pensée structurale” opposent à un sens constitué par le sujet, un sens produit par les structures anthropologiques fondamentales: ethniques, psychologiques, linguistiques, symboliques, politiques. Ces années-là coïncident avec ce que l’on a appelé „la mort du sujet”, ou „la mort de l’homme”: le sujet ne peut plus être tenu comme s’auto-organisant, il est happé par des structures qui l’antécèdent. D’où le rouleau compresseur des rejets formés à l’endroit des principes de la morale classique, de la foi religieuse et de la création esthétique.

C’est dans cet espace qu’à travers une série d’essais, s’est largement développée un style de pensée soucieux de ressaisir dans une modestie délibérée, à distance de la phénoménologie et des structuralismes, des secteurs de réalité, des contingences. Les essais tels *Histoire de la folie, les Mots et les Choses* de M. Foucault ou *Montaillou, village occitan*, de E. Leroy-Ladurie en constituent d’illustres exemples. Ce qui est là récusé, ce sont les différentes totalisations du savoir et le principe même d’un métasavoir. On refuse de sacrifier à un métalangage et à toute théorisation vorace à prétention englobante, au bénéfice de vérités partielles et du souci majeur de faire droit à la „complexité”. C’est dans ce mouvement, que se vulgarisent les vocables „déconstruire”, „décrypter”, et qu’apparaît le nom d’un certain Jacques Derrida.

C'est à partir de ce cadre que s'est *de facto* reposée à nouveaux frais la question du sujet. Si le sujet n'est ni une instance auto-suffisante fondatrice de la totalité du sens, ni un produit surdéterminé par les structures, ni une grammaire inconsciente, alors il reste à penser des espaces où, néanmoins, le sujet „fait” du sens. Quand et comment cela opère-t-il en histoire politique ou en histoire des sciences? La résurgence d'un tel questionnement ne pouvait plus congédier de l'idée de vérité; il impliquait en revanche un renouveau dans la réflexion sur le concept même de vérité. Qu'est-ce qui est vrai? Qu'est-ce qui vient de l'homme? Qu'est-ce qui fait que l'homme agit aux marges des structures?

On ne saurait manquer de mentionner ici le poids des recherches scientifiques, dans la philosophie française récente, ce en dépit de Sartre et de Heidegger qui l'un comme l'autre, déniaient à la science le droit de revendiquer les titres du penser radical. Assurément, il était de bon ton dans les années 1970 de récuser tout lien entre l'activité magistrale de la philosophie et l'activité laborieuse des scientifiques incapables d'échapper aux présupposés qui délimitent leur *Positum*. Mais là contre, s'est progressivement imposée l'idée de puiser parmi les sciences des concepts organisateurs de la pensée philosophique. D'où l'essor considérable de la philosophie des sciences, de l'histoire philosophique des sciences; de ce point de vue, la parution de l'ouvrage de Thomas Kuhn, *La structure of the scientific revolutions* 1963 aux USA et sa traduction française en 1972 a pu être considérée comme un nouveau départ. Il ne s'agissait pas de se réapproprier l'histoire des sciences (l'épistémologie française a une longue histoire à cet égard) mais de solliciter des concepts scientifiques fondamentaux et de vérifier leur caractère opératoire dans des domaines de philosophie fondamentale telles l'anthropologie, la philosophie politique, (ex. les concepts d'auto-organisation et d'auto-reconstruction des cellules en biologie transférés dans l'analyse du corps social: le corps social fonctionne-t-il comme un corps biologique?). Plus profondément, c'est le statut de la raison et des rationalités qui furent soumis à un travail de refondation (Edgar Morin, J. Ladrière, Henri Atlan, etc.).

A la même période, apparaît un nouveau domaine d'idées qui invoque la paternité de Nietzsche et de Freud. Son point de départ peut être symboliquement daté de 1972 avec la publication par G. Deleuze de *L'anti-Oedipe*, le colloque de Cerisy-la-Salle sur Nietz-

sche. Les thèses qui le jalonnent peuvent être résumées comme suit: le désir est ce par quoi et à travers quoi advient un monde; le monde jaillit par le désir du philosophe, de l'artiste, de l'architecte, *etc*; le désir se tient ainsi en amont du monde. Désirer produire une oeuvre musicale, picturale, c'est non pas réaliser une nature déjà là, mimer un sens déjà là ou déployer des potentialités, mais organiser, inventer, déployer des contingences nouvelles. C'est au sein de ce courant et à partir de lui que va être posée la question d'une ambiguïté première: le désir ne peut-il faire advenir tout et son contraire? Par exemple la neuvième Symphonie de Beethoven, une toile de Picasso, certes mais aussi les camps d'Auschwitz et le génocide arménien? D'où l'ouverture inéluctable des pensées du désir sur le domaine de l'éthique. Ce que l'on a alors appelé le „retour à l'éthique” ne doit pas être entendu à la manière du retour à la morale civique ou religieuse (à l'instar de la *Moral Majority* aux USA) mais comme le renvoi inévitable aux critères de l'agir dans son rapport au désir.

La pensée philosophique du pouvoir qui s'imposera massivement dans les années 1980 est dans un effort qui croise aussi bien les questions politiques traditionnelles (la meilleure forme de gouvernement) que la réflexion sur les stratégies à l'oeuvre dans les différentes sphères d'organisation sociale ou privée (ex. le pouvoir des médias, les empires économiques, le cinéma avec Jacques Baudrillard, Pierre Bourdieu, Serge Moscovici *etc*).

Depuis quelques années, l'expression „phénoménologie française” a pu passer pour un pléonasme, avec les inconvénients et les avantages qu'une telle équation comporte. On peut considérer – c'est mon cas – que le dossier des inconvénients est plus lourd que celui des avantages dans la mesure où le pléonasme occulte le fait les nombreux champs d'interlocutions internationaux dans lesquels la phénoménologie française s'élabore. On ne peut, certes, que relever la grande vitalité de la phénoménologie en France depuis le début des années 1980: une véritable floraison atteint tous les champs de savoir. On ne compte plus le nombre de Revues, de Collections éditoriales, de laboratoires et de Centres de recherche, d'ouvrages collectifs et d'ouvrages individuels majeurs, qui lui sont voués, ni le nombre d'interfaces disciplinaires qu'elle suscite: avec les sciences cognitives, avec l'art, la métaphysique, la philosophie de la religion, la théologie, ni les divers objets conceptuels dont el-

le s'est saisie. Mais c'est son entreprise de radicalisation qui l'a rendu attractive notamment depuis les travaux de Emmanuel Lévinas, de Michel Henry et de Jean-Luc Marion.

2. ÉVALUATIONS RÉCENTES DU MOUVEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE FRANCAIS

2.1. LE RISQUE DE LA CONFUSION

Ce n'est pas seulement la phénoménologie historique du 19^e et de la première moitié du 20^{ème} siècles mais également la „phénoménologie française” elle-même qui se présente comme une tradition *multiforme*. Si l'on se réfère à l'ouvrage de Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, (1983), le constat est, de ce point de vue tout à fait éloquent. Dans une première partie longue de plus de quarante pages, l'auteur évoque les prémisses et les premiers pas de la phénoménologie en France. Pour les prémisses, sont énumérés les noms de Léon Brunschvicg, Alain, Louis Lavelle, René Le Senne et E. Mounier; les deux hégéliens, Alexandre Kojève et Jean Hyppolite; les marxistes Henri Lefèvre et Tran-Duc Thao; des philosophes des sciences ou épistémologues comme Alexandre Koyré et Georges Gurvitch; dans une perspective heideggerienne, les noms de Jean Beaufret et de Henri Birault, ou encore, sans être exhaustif, un métaphysicien comme Jean Wahl. A la suite, quatre parties sont réservées aux grands noms de la phénoménologie française que sont Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel, Lévinas et Paul Ricœur. Dans les deux dernières parties du même ouvrage est suggéré le caractère quelque peu cosmopolite de la planète phénoménologique puisque dans des perspectives chaque fois précisées, sont indiqués les travaux de Raymond Aron et de Henri-Irénée Marrou (pour ce qui concerne le rapport de la phénoménologie aux sciences historiques), le nom de Henri Duméry, le célèbre commentateur de Blondel (pour ce qui concerne le rapport entre phénoménologie et expérience religieuse); les noms de Jean-Francois Lyotard et de Gaston Bachelard (pour le domaine de la recherche cosmologique); ceux de Jean Ladrière et de Jean-Toussaint Desanti (pour ce qui concerne la critique de l'épistémologie); ceux de Jean Piaget et d'Antoine Vergote (pour ce qui concerne le rapport entre phénoménologie et psychologie). Le moins que l'on puisse c'est

que la salle des convives est honorablement remplie et quelque peu bigarrée!

S'il est redoutablement difficile de prendre en vue toutes les filiations dont la phénoménologie française est tributaire, on enregistrera cependant, dans le prolongement de ce qui a été dit, trois moments distincts:

1. *Le temps des premiers héritages* avec le „premier” Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, le „premier” Ricœur. Cette génération luttait contre l'idéalisme⁷ et ses figures historiques et contre le dualisme cartésien. Elle a ainsi trouvé soit dans le marxisme soit dans les sciences soit les deux, autant de terrains de communication voire d'entente, avec la phénoménologie.

2. *Le temps des refondations*: M. Henry, le „second” Lévinas, le „second” Ricœur, J.-L. Marion, M. Richir, J. Greisch, Ce temps, qui n'est pas achevé, s'accompagne:

– d'une modification substantielle des interlocutions de la phénoménologie, qui tient à un retour systématique vers les grands noms de la métaphysique médiévale et moderne: Bonaventure, Duns Scot, Suarez, Descartes, Pascal, Kant, Nietzsche.

– d'un travail de réinterprétation des objets classiques de la phénoménologie: la „conscience temporelle” par M. Richir, „l'esthétique” (M. Henry et H. Maldiney), les „affects” (M. Henry), „la corporéité et la chair” (M. Henry, D. Franck, M. Richir et plus récemment J.-L. Marion).

3. *Le temps des recompositions* qui s'accompagne de:

– l'émergence d'objets nouveaux: „l'appel”, la „révélation” (Marion) la „promesse”, „le don”, le „secret”, la „parole” et le „silence”, (Chrétien), l'événement (Romano), „la „liturgie” (Lacoste), le „Christ”, (Henry),

– la délimitation de nouveaux champs transdisciplinaires; avec la psychiatrie (Naudin), avec la sémantique de l'action (J.-L. Petit) et avec les sciences cognitives (Petitot).

Face à un ensemble aussi diversifié, on a pu dire qu'il „n'y a dans la phénoménologie française aucun consensus”. Afin de rendre possible une sorte d'établissement des frontières, Michel Haar dans un ouvrage intitulé *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, considère que la différence intra-française se joue dans le rapport ambivalent qu'elle entretient avec la „métaphysique”, avec son objet et sa méthode. Si, Merleau-Ponty et Sartre

semblent avoir délibérément ignoré l'entreprise de déconstruction de la métaphysique, pour Levinas et pour Henry, la phénoménologie de l'absolu est l'autre nom de la métaphysique initiée par Heidegger. Contrairement à ses prédécesseurs, fait-il remarquer, pour J. Derrida, le terme „métaphysique” connaît un usage péjoratif, consistant à établir une équivalence totale entre le destin de la phénoménologie et la „métaphysique de la présence”, même si, paradoxalement l'essence de la métaphysique ne fait, chez lui, l'objet d'aucune définition suffisamment précise (p. 1-8).

Le moins que l'on puisse dire, c'est que la mise en jeu de la question métaphysique semble bousculer le travail de clarification d'autant plus que dans la dernière génération des phénoménologues français, la prise de position à son endroit est restée le plus souvent et malgré quelques incantations, dans une relative indétermination. Mais peut-on entendre correctement la façon dont la phénoménologie française se développe sans se rendre là où elle-même s'auto-interprète? Je relèverai à cet effet trois moments-clés de cette auto-interprétation qui délimitent chacun une aire de projets spécifiques.

2.2. „LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE LE PLUS SIGNIFICATIF DU 20ÈME SIÈCLE”

Dans les toutes premières lignes de son ouvrage *Réduction et donation*, Jean-Luc Marion écrit: «Pour une part essentielle, la phénoménologie assume, en notre siècle, le rôle même de la philosophie⁴». Le propos est offensif. En le tenant, Marion n'est pas très éloigné de la façon dont Jan Patochka, l'un des commentateurs historiques de Husserl parmi les plus pénétrants, caractérise le mouvement phénoménologique: „Les premières années du XXè siècle sont témoins de la naissance d'une philosophie nouvelle qui tente de mettre en oeuvre un style de pensée différent de ceux qui avaient cours jusque-là (...) La phénoménologie fut et demeure sans doute l'orientation philosophique la plus originale de notre siècle, celle aussi dont les prétentions sont les plus ambitieuses⁵”.

⁴ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, 7.

⁵ J. Patochka cité d'après la traduction française: *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, J. Millon, 263-264.

En quoi consiste cette philosophie „nouvelle”? Au tout début du manuscrit de 1976 déjà mentionné, on lit: „Comme philosophie authentique, (la phénoménologie) se refuse à rendre son travail tributaire des sciences spéciales, de leurs méthodes et des modes de questionnement qui leur sont ordinaires”. (...) Ce n’est pas à dire qu’elle prétende être ou renouveler une discipline formelle abstraite; malgré son haut degré de généralité, ce qu’elle a en vue est au contraire, très concret”⁶. Quatre déterminations caractérisent ainsi la „philosophie nouvelle”: (a) fonder l’autonomie de la philosophie en lui assignant la tâche de penser ce qui apparaît selon ce qu’il apparaît. Le projet phénoménologique va ici en effet plus loin qu’il n’est jamais allé, puisque ne quittant point le „concret”, il vise à penser ses modalités d’apparition; (b) mettre en oeuvre une philosophie comme science rigoureuse qui soit débarrassée non seulement de tout préjugé sur le réel, non seulement renonce à „l’attitude naturelle”, mais aussi instaure des procédures et une méthode propre d’accès aux choses mêmes; (c) poser à nouveaux frais la question de l’être; puisque l’ambition phénoménologique ne cantonne pas la philosophie à un exercice régional de pensée, mais l’entraîne à penser l’apparaître des choses, alors elle conduit à poser la question du sens de l’être par un biais inédit: non pas l’être des éventuels „arrière-mondes”, mais l’être en tant qu’il est en jeu dans l’apparaître des choses du monde; (d) reconduire toute métaphysique et la métaphysique comme telle à son fondement et reposer la question de la vérité.

En regard de cette déclaration de Patochka, il est clair que Marion franchit un pas supplémentaire: à ses yeux, la phénoménologie assume en notre 20ème siècle le rôle même de la philosophie. Autrement formulé: *Où est la philosophie à partir du 20ème siècle? Là où est la phénoménologie*. Comment une telle chose est-elle possible et pensable? Marion répond: „Après que Nietzsche ait conduit à son terme et accompli toutes les possibilités (...) de la métaphysique, la phénoménologie a, plus que toute autre initiative théorique, entrepris un nouveau commencement” Ou encore: „Depuis que la métaphysique a trouvé sa fin, soit comme un achèvement avec Hegel, soit comme un crépuscule avec Nietzsche, la philoso-

⁶ *Ibid.*

phie n'a pu se poursuivre authentiquement que sous la figure de la phénoménologie⁷. Et Marion de distinguer trois pistes sur lesquelles s'est exercée depuis Nietzsche, la philosophie: (a) elle s'est métamorphosée en d'autres savoirs ou sciences: est visée ici, bien légitimement, la dilution de l'exercice philosophique en sciences humaines, psychologie, sociologie, anthropologie structurale et structuralisme, ethnologie et sciences économiques. (b) la philosophie a pris des visages changeants sous le seul motif de n'avoir plus à traiter la cause de la métaphysique de façon responsable (philosophie politique militante, analyse des mouvements de société, philosophie des sciences); (c) la phénoménologie, elle seule, a honoré ce que philosophie veut dire, en portant „l'intention philosophique à un achèvement ignoré de la philosophie même” (*ibid.*) Autrement dit, la phénoménologie répète la possibilité de la philosophie en reposant la question de l'accessibilité aux choses.

Si la tendance de la phénoménologie à s'auto-interpréter comme relais contemporain de la philosophie classique est incontestable, il faut comprendre qu'elle n'est pas indemne de sa propre auto-contestation. On aurait donc tort d'y lire une sorte d'auto-légitimation idéologique d'une école de pensée particulière. La question reste donc ouverte de savoir quel statut, au regard d'une telle auto-interprétation, peuvent revêtir les développements d'autres mouvements philosophiques, tels la tradition analytique et, singulièrement, les courants issus des positions wittgensteiniennes.

2.3. LE „TOURNANT THÉOLOGIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE”

Pour certains, tel Dominique Janicaud, ce geste de radicalisation n'a pas fait l'aveu de sa véritable identité. D'où le diagnostic formulé à même l'intitulé de son ouvrage publié en 1991: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁸. Ce qui signifie: la phénoménologie française fait, depuis Levinas mais en vertu d'une ambiguïté léguée par Heidegger, l'objet d'une tournure nouvelle inspirée par la théologie; cette tournure ne constitue pas seulement une disposition nouvelle de la phénoménologie, une sorte de

⁷ J.-L. Marion (éd), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984, *Introduction*, 7.

⁸ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, 1991.

nouvelle époque du mouvement phénoménologique, elle met en cause son projet, en détourne le principe, en annule la visée. Cette phénoménologie retournée relève désormais d'un „montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique. Les dés sont pipés, les choix sont faits, la foi se dresse majestueuse à l'arrière-plan. Le lecteur, confronté au tranchant de l'absolu, se retrouve dans la position d'un catéchumène qui n'a plus d'autres choix que de se pénétrer des paroles saintes et des dogmes altiers: „Le Désir est désir de l'absolument Autre.... Poser le désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très Haut (Levinas). Tout est acquis et imposé d'emblée; ce tout est de taille: rien de moins que le Dieu de la tradition biblique. Stricte trahison de la réduction qui livrait le Je transcendantal à sa nudité, voici la théologie de retour avec son cortège de majuscules. Mais cette théologie, se dispensant de livrer le moindre titre, s'installe au plus intime de la conscience, comme si cela allait de soi. La philosophie doit-elle ainsi se laisser intimider?"". Dans son ouvrage *Soi même comme un autre*, Paul Ricœur avait demandé: „Le sujet radical est-il Dieu?". Commentaire de Janicaud: „Le tournant théologique est évidemment contenu *in ovo* dans ce genre d'interprétation; mais Ricœur s'est bien gardé de franchir le pas"⁹.

Le tournant théologique de la phénoménologie française serait ainsi porté par la question de la Transcendance et son rapport à l'originnaire de la phénoménalité. Mais cette question elle-même serait issue des difficultés léguées par Husserl, notamment en ce qui concerne le statut de la réduction, et la relation entre la phénoménologie et la métaphysique. Deux directions furent prises, selon Janicaud, qui prétendaient constituer autant de réponses à ces difficultés qu'il désigne à l'aide d'un double vocabulaire: (a) „l'entrelacs" et (b) „l'aplomb".

(a) L'entrelacs fait écho à l'entreprise de Merleau-Ponty qui, dans l'inspiration de Husserl et à partir de son vocabulaire de „l'horizon", cherchait à prendre en compte non seulement le visible mais aussi bien l'invisible. Telle fut la nécessaire nouveauté de la phénoménologie, inscrite dans la phénoménologie elle-même *i.*

⁹ *Ibid.* p. 15-16.

¹⁰ *Ibid.* p. 13.

e.: le *visible* n'est jamais pur, il est toujours palpitant d'*invisibilité*. De même, la vision que j'ai du visible n'est pas un cliché photographique, simplement un point de vue, car elle s'inscrit dans un dialogue avec le corps qui lui aussi participe de ce qui est vu. L'„entrelacs” indique ainsi un double débordement: débordement du visible par la chair du monde (le visible du monde est toujours pris dans une connexion avec son invisible) et débordement de ma vision par la corporéité qui est mienne (ma vision est toujours déjà prise dans ma propre corporéité). La chair, le corps est donc ce qui indique cet entrelacs, ce qui à la fois fait partie de l'être du monde et donne à voir l'être du monde. La frontière entre *ce qui se montre* et *ce qui montre*, n'est donc pas aussi nette qu'on n'aurait pu le croire „à première vue”. Mais si Janicaud évoque Merleau-Ponty, c'est dans une intention précise: relever que celui-ci ne quitte jamais le terrain strictement phénoménologique au moment même où il surprend la phénoménologie, où la phénoménologie est surprise par une dimension préalable à la distinction entre le sujet et l'objet, entre les sujets eux-mêmes. Le visible et l'invisible participent donc d'un même „entrelacs” qui doit être mis à jour et dont la mise à jour participe de l'acte phénoménologique lui-même.

(b) Il n'en va pas ainsi de „l'aplomb” qui, par opposition à l'„entrelacs”, exprime une attitude philosophique déroutée, déjouée, détournée; celle par quoi la phénoménologie se trouve dépossédée de sa méthode première consistant à partir de/à ne jamais quitter ce qui est là en train de se montrer. L'aplomb fait donc intervenir une instance en quelque sorte hypostasiée que Janicaud stigmatise en privilégiant assez souvent le cas, semble-t-il désespéré, de Emmanuel Lévinas. Celui-ci, dit Janicaud, cherche à résoudre le même problème que celui dont Merleau-Ponty, pour sa part, s'est saisi et auquel il a apporté la résolution que l'on vient de dire. Ce problème vient de ce que la phénoménologie husserlienne postule une base irréductible qui est l'intentionnalité de tout acte. Or l'intentionnalité bute sur le sujet, sur l'ego, et ne met pas en cause le postulat que constitue un tel point de départ philosophique. L'entrelacs de Merleau-Ponty constitue bien une résolution de la difficulté puisqu'il s'agit de déborder „l'horizon intentionnel” de l'ego. Or, Lévinas introduit un autre primat qui est l'idée d'infini. Dans *Totalité et infini*, cette idée n'est point produite en vertu de la méthode phénoménologique, mais, par révélation. Janicaud cite Levinas: „L'infini n'est pas

d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mis en *moi* de son idée¹¹. Cette révélation est portée par un Autre en moi, par une transcendance qui doit être présupposée en amont ou en aplomb de la phénoménologie et de sa méthode. Si l'idée de l'infini, est déclarée comme „l'idée de l'Autre en moi”¹², alors il y a „double jeu”.

La thèse principale de Janicaud ne vise pas seulement Lévinas, elle veut mettre à l'épreuve les dispositifs théoriques de Jean-Luc Marion développés dans son ouvrage déjà cité *Réduction et donation* et *Etant donné*¹³, de Jean-Louis Chrétien et de sa „phénoménologie de la promesse”¹⁴, enfin de Michel Henry et depuis sa thèse soutenue sur *l'Essence de la manifestation* jusqu'à *Phénoménologie matérielle*¹⁵. En dépit des différences et des divergences remarquables rapportées par Dominique Janicaud, un même diagnostic veut les affecter tous, qui met en cause la fidélité au projet phénoménologique par détournement théologique: chez Levinas, on vient de le dire, par le primat de l'idée d'infini produit par révélation de l'Autre avec un grand «A»; chez Marion, par la reconduction de l'Être à la pure forme de l'appel; chez Chrétien par le recours à un horizon conceptuel chrétien où non seulement sont sollicités les termes de „résurrection”, de „gloire du corps” mais où, en cela même, l'analyse phénoménologique se voit surdéterminée théologiquement par des contenus de la foi religieuse chrétienne; enfin par Michel Henry qui en reconduisant l'être à la notion d'„archi-révélation”, trahit la procédure phénoménologique qui s'en tient précisément, au non-révélé.

Nous procéderons au terme de ces leçons à une reprise critique des thèses de Janicaud, pour en mesurer, par-delà l'expression du moment, les enjeux principaux. Relevons à ce point trois types de questions que les prochaines leçons auront à ressaisir: 1. En quoi la phénoménologie française comporte-t-elle, au regard de la phénoménologie historique, de nouvelles percées? 2. Qu'en est-il de la méthode phénoménologique? 3. comment penser le double

¹¹ *Totalité et infini*, cité dans *Le tournant...*, p. 28.

¹² E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 43.

¹³ J.-L. Marion, *Etant donné*, PUF, 1997.

¹⁴ J.-L. Chrétien, *La voie nue. Phénoménologie de la promesse*, Editions de Minuit, 1990.

¹⁵ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963; *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.

rapport entre phénoménologie métaphysique, entre phénoménologie et théologie?

2.4. LA RADICALISATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Michel Henry, dont nous exposerons plus bas les vues, écrit dans l'„Avant-propos” de la *Phénoménologie matérielle*: „Le renouvellement de la phénoménologie n'est possible aujourd'hui qu'à une condition – à la condition que la question qui la détermine entièrement, et qui est la raison d'être de la philosophie, soit elle-même renouvelée. Non point corrigée, amendée, encore moins abandonnée pour une autre, mais radicalisée de telle façon que ce dont tout dépend, s'en trouve bouleversé et que, à sa suite, tout en effet soit changé”¹⁶. M. Henry prend acte du thème et de l'ambition de la phénoménologie historique: penser non pas seulement les phénomènes mais le mode de leur donation. Reste qu'une telle ambition n'a pas su, à ses yeux, quitter son ultime présupposé qui l'attache à la problématique philosophique traditionnelle de la conscience et de l'„*aletheia*” grecque. Selon cette problématique ancienne en effet, le phénomène est compris que comme une mise à distance, comme une venue à la lumière à partir d'un „dehors” de lui-même. D'où radicaliser la question de la phénoménologie devient pour Michel Henry synonyme de l'exigence de penser la phénoménalité (l'apparaître de ce qui apparaît), en interrogeant la modalité selon laquelle cette phénoménalité se phénoménalise originellement.

On estimera qu'un tel geste de radicalisation ne fait pas que caractériser le dispositif henryen, il permet d'apprécier au plus vif le destin de l'actuelle phénoménologie française en quelques-uns de ses meilleurs représentants.

FENOMENOLOGIE FRANCUSKIE. AKTUALNA DEBATA

Streszczenie

Fenomenologia jako nurt filozoficzny jest mocno zakorzeniona w środowisku francuskim, jendakże nie stanowi jakiegóś „szkoły filozoficznej”, ani tym bardziej ja-

¹⁶ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, 6.

kiegoś „systemu filozoficznego”, lecz raczej jedynie „ruch intelektualny”. P. Capelle usprawiedliwia możliwość używania samego pojęcia „fenomenologii francuskiej”, która nie jest tylko fenomenologią uprawianą we Francji, lecz „na sposób francuski”, co oznacza przede wszystkim nawiązywanie do krytycyzmu kartezjańskiego. Wśród szczegółowych tematów podejmowanych przez fenomenologów we Francji należy wymienić takie zagadnienia jak: polemika ze strukturalizmem, jednostkowy wymiar refleksji filozoficznej, pytanie o miejsce i rolę podmiotowości, analiza pragnień ludzkich, a zwłaszcza pragnienia władzy. Prace Lévinasa, Henry’ego, Mariona, Lacoste, Chrétiena, których autor uważa za głównych przedstawicieli omawianego nurtu, proponują nowe ujęcie fenomenologii w wersji „fenomenologii radykalnej” Co kryje się pod tym pojęciem? Oznacza ono, po pierwsze, odwagę proponowania nowych ujęć fenomenologicznych, np. fenomenologia daru, milczenia, obietnicy, liturgii itp., a nie tylko komentowanie osiągnięć historycznych Husserla i jego następców; po drugie zmusza do zmierzenia się z oskarżeniami o tzw. krypto-teologię (pytanie o teologiczny zwrot fenomenologii francuskiej); wreszcie po trzecie, wskazuje na konieczność ponownego zdefiniowania stosunku między filozofią (fenomenologią) a metafizyką. Wniosek proponowany przez Ph. Capelle jest oczywisty: fenomenologia pozostaje nadal najbardziej twórczym i perspektywnym nurtem filozoficznym na terenie Francji.