

# Jean Greisch, Vrin, 2000

## CHAPITRE PREMIER

**LES YEUX DE HUSSERL EN FRANCE  
LES TENTATIVES DE REFONDATION  
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE  
DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE**

« Pour une part essentielle, la phénoménologie assume, en notre siècle, le rôle même de la philosophie. En fait, après que Nietzsche ait conduit à son terme et accompli toutes les possibilités – même inversées – de la métaphysique, la phénoménologie a, plus que toute autre initiative théorique, entrepris un nouveau commencement »<sup>3</sup> : c'est sur cette déclaration altière que s'ouvre *Réduction et Donation* de Jean-Luc Marion, un ouvrage qui rassemble ses recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Il suffit de lire l'Avant-propos de *La phénoménologie matérielle* de Michel Henry, parue une année plus tard, pour découvrir que Marion n'est pas le seul penseur français contemporain qui affirme que la phénoménologie est loin d'avoir épuisé ses possibilités : « Avec l'effondrement des modes parisiennes des dernières décennies, et notamment du structuralisme qui en représente la forme la plus extensive parce que la plus superficielle, avec la remise à leur place des sciences humaines qui entendaient se substituer à la philosophie mais n'offrent jamais à l'homme qu'une vue extérieure, la phénoménologie apparaît de plus en plus comme le principal mouvement de pensée de notre temps. Le "retour à Husserl" est celui d'une puissance d'intelligibilité qui tient à l'invention d'une méthode et d'abord d'une question où se laisse reconnaître l'essence de la philosophie. La phénoménologie sera au xx<sup>e</sup> siècle ce que l'idéalisme allemand est au xix<sup>e</sup>, l'empirisme au xviii<sup>e</sup>, le cartésianisme au xvii<sup>e</sup>, Thomas d'Aquin ou Duns Scot à la scolastique, Platon et Aristote à l'Antiquité »<sup>4</sup>.

La fin de ce siècle, propice aux bilans, sinon aux dépôts de bilan de toutes sortes, nous offre une excellente occasion de réfléchir à la signification et à la portée de ces déclarations qui, quelques années plus tôt, auraient voué leurs auteurs au ridicule. Aujourd'hui encore, on imagine mal qu'elles aient pu être proférées ailleurs qu'en France.

La phénoménologie dont il s'agit ici est celle qui se réclame du geste fondateur de Husserl. Cela ne doit évidemment pas nous faire perdre de vue que le terme même de « phénoménologie » fut forgé par J.H. Lambert

---

(1728-1777)<sup>5</sup> pour désigner la doctrine de l'apparaître, pour autant qu'elle se distingue de l'être même. En s'adossant au travail de Kant, Hegel fut le premier philosophe à envisager la possibilité d'une « phénoménologie » qui se donne pour tâche d'étudier systématiquement les figures phénoménales de la conscience que l'esprit doit parcourir pour s'élever au savoir absolu. Sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807) se présente comme la « science de l'expérience de la conscience », dans laquelle chaque figure de la conscience, parvenant à la pleine compréhension d'elle-même, se dépasse dans une nouvelle figure.

C'est en un tout autre sens que la phénoménologie husserlienne peut être dite « science de l'expérience de la conscience ». L'expérience est ici celle de la conscience intentionnelle, sous ses multiples formes. De cette expérience foncièrement subjective peut-il y avoir science, et science rigoureuse? Telle est la question centrale qui domine toute l'œuvre de Husserl. L'idée qu'il se fait de la phénoménologie a trouvé sa première expression canonique dans les *Recherches Logiques*, dont la première édition a paru en 1900-1901. Husserl n'avait certainement pas tort de les présenter, dans un projet de préface rédigé en 1913, comme un « ouvrage de percée » (*ein Werk des Durchbruchs*) qui marque moins « une fin qu'un commencement ».

De la première génération des disciples de Husserl jusqu'à la fin du siècle, les penseurs qui se réclament du geste fondateur husserlien n'ont cessé de s'interroger sur la nature exacte de cette percée, et de tenter de dire en quoi ce commencement consiste. Dès 1925, Heidegger ramène cette percée à trois découvertes fondatrices : l'*intentionnalité* (thème remis en valeur en 1874 par la *Psychologie d'un point de vue empirique*, de F. Brentano, en qui Husserl reconnaît un précurseur), l'*intuition catégoriale*, qui exige d'élargir le domaine de l'intuition au-delà de la sphère de l'expérience sensible, et qui conduit au « principe des principes » de la phénoménologie : l'intuition donatrice originaire comme source ultime de toute connaissance ; l'*a priori*, interprété dans un sens proche et distinct de Kant<sup>6</sup>.

Malgré l'influence considérable exercée par Husserl, le courant de pensée qui se réclame de lui ne constitue pas une « école » au sens strict. Son originalité tient au fait qu'elle est « moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités »<sup>7</sup>. La redécouverte permanente des fondements de la phénoménologie est l'expression d'une fidélité créatrice à la pensée de Husserl lui-même, qui « a abandonné en cours de route autant de voies qu'il en a frayées. Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl »<sup>8</sup>.

Le but de ce premier chapitre sera d'examiner quatre « hérésies » particulièrement intéressantes issues de Husserl. Elles ont pour dénominateur commun d'être nées sous le ciel de la France (terre particulièrement propice à l'éclosion d'hérésies de tout genre!) et d'avoir commencé à se profiler seulement au cours des quarante, voire des vingt dernières années du xx<sup>e</sup> siècle. Elles

s'inscrivent dans l'horizon de ce que je suggère d'appeler le « deuxième âge de la phénoménologie française ». Avant de m'intéresser d'une manière plus précise à ces quatre hérésiarques, je ferai deux considérations préliminaires.

« LES YEUX DE HUSSERL » :  
L'INVENTION DU REGARD PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Traditionnellement, on définit la révolution méthodologique introduite par Husserl, en référence à la maxime : « *Zu den Sachen selbst!* », « Aller aux choses mêmes ! ». Mais indépendamment du fait que cette maxime peut prêter à malentendu (par exemple quand on l'assimile à un réalisme naïf, venant mettre fin au criticisme néo-kantien et à ses obsessions épistémologiques), il me semble préférable, pour des raisons qui apparaîtront plus loin, de dire que Husserl est d'abord l'inventeur d'un *nouveau type de regard*.

C'est en tout cas ainsi que Heidegger l'a compris, s'il faut en croire l'étonnante déclaration de la préface de son cours « Ontologie », professé au semestre d'été 1923 à Fribourg-en-Brigau. Le *Privatdozent* Heidegger, à l'époque encore assistant de Husserl, y explique qu'un philosophe authentique ne peut jamais être compris en référence aux multiples influences qu'il a subies, mais en référence aux problèmes qu'il a rencontrés ou plutôt, comme le suggère l'étymologie du mot grec *problèma*, ceux qui sont venus au-devant de lui, qui se sont mis à travers son chemin. Pour rassurer ceux qui le soupçonneraient de vouloir s'élever au-dessus des contingences de l'histoire, comme si sa pensée avait jailli tout armée de son cerveau, Heidegger indique les quatre penseurs dont il admet avoir subi l'influence. « Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier détestait. Kierkegaard me donnait des impulsions, et les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés »<sup>9</sup>.

Étonnante confiance, étrange héritage, où sont associés un compagnon de route (*Wegbegleiter*), un modèle (*Vorbild*), un « donneur d'impulsions », ou de « coups » (*Stösse*) et enfin – ce qui est évidemment le plus décisif – quelqu'un qui lui a « implanté les yeux ». Husserl, c'est celui qui a implanté à Heidegger les yeux pour voir ; sans lui il serait resté aveugle tout se sa vie durant.

Cette déclaration vaut-elle d'abord pour le *Privatdozent* Martin Heidegger, officiant comme assistant de Husserl à Fribourg-en-Brigau de 1919 à 1923, et moins pour le professeur *Extraordinarius* Heidegger à Marbourg, qui y rédige, entre 1924 et 1927, son ouvrage le plus célèbre, *Sein und Zeit*, pour perdre toute signification à partir du « tournant » de 1936 ? J'estime au contraire qu'on a tort de penser qu'à partir d'une date particulièrement maudite, Heidegger aurait renié la dette fondamentale qui le rattache à Husserl, et décidé de changer d'oculiste ! Ce serait passer sous silence le véritable acharnement avec lequel, même dans les années 50 à 60, il s'est appliqué à plaider pour la

---

nécessité irremplaçable du « regard phénoménologique ». C'est ce qu'atteste en particulier presque chaque page des *Zollikoner Seminare*, où l'on voit Heidegger se livrer à des efforts titanesques pour délivrer ses auditeurs médecins et psychiatres de leur « cécité envers les phénomènes »<sup>10</sup> (*Phänomenblindheit*) et libérer en eux la possibilité essentielle du regard phénoménologique, en leur rappelant que le véritable savoir est toujours un « savoir voir »<sup>11</sup>.

Que la manière dont lui-même a pratiqué le regard phénoménologique n'ait pas empêché chez lui un certain nombre d'autres aveuglements, nous ne le savons que trop bien. Sans évoquer ses égarements politiques, les mêmes *Zollikoner Seminare* montrent son incapacité foncière à entrer dans un débat véritablement pensant avec la psychanalyse freudienne, incapacité qui revêt l'allure d'une véritable dénégation, d'un refus de voir.

Comment comprendre cet aveuglement qui va de pair avec la clairvoyance du regard phénoménologique revendiquée et pratiquée par Heidegger? C'est une question que je ne saurais aborder dans le contexte du présent chapitre.

Quant à Husserl lui-même, pour lui d'abord, la phénoménologie fut essentiellement une affaire de regard : la phénoménologie, telle qu'il la conçoit, n'argumente pas, elle ne construit pas, elle ne déduit pas, ni logiquement ni dialectiquement; elle fait voir concrètement la *Sinngebung*, la prestation ou donation de sens<sup>12</sup>. Parmi d'innombrables textes, citons simplement le début du paragraphe 24 des *Ideen I*, où Husserl définit le « principe des principes » de la phénoménologie : « Mais finissons-en avec les théories absurdes! Avec le principe des principes, nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être reçu simplement pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. » « Il faut bien voir », ajoute Husserl, « qu'une théorie ne pourrait, à son tour, tirer sa vérité que des données originaires. Tout énoncé qui se borne à conférer une expression à ces données par le moyen d'une simple explicitation et de significations qui leur soient exactement ajustées, est donc réellement, comme nous l'avons dit (...) un commencement absolu appelé au sens propre du mot à servir de fondement, bref un *principium* »<sup>13</sup>.

Rien ne montre mieux que la mise en œuvre du « principe des principes » est d'abord une affaire de regard qu'une formule des leçons de Göttingen en 1907, qui donnent une première esquisse programmatique de l'idée d'une phénoménologie transcendantale : il s'agit, dit Husserl, « d'amener le voir au voir » (*das Schauen zum Schauen bringen*)<sup>14</sup>. La question décisive est alors celle de la conversion du regard que Husserl appelle « réduction transcendantale », sans laquelle on ne peut guère saisir la phénoménologie dans ses possibilités les plus fondamentales. Pour Husserl, la « réduction » ne « réduit » rien, elle désentrave au contraire le regard de la pensée, dans la mesure où elle seule rend

possible ce que la phénoménologie a de plus spécifique : le discernement des significations intentionnelles.

Husserl ne doutait pas que cette libération et purification du regard ne soit une tâche fondamentalement inachevable. C'est pourquoi, dans un texte empreint d'un grand pathos existentiel, la *Postface aux Ideen*, il se décrit comme un simple commençant en philosophie, ce qui ne signifie nullement qu'il ne soit qu'un simple débutant. En effet, il revendique en même temps d'être un véritable commençant, c'est-à-dire, pouvons-nous traduire, d'avoir instauré un nouveau type de regard. Est-ce un hasard si, aussitôt après, lui-même se compare à Moïse sur le mont Nebo, contemplant de loin une terre promise dans laquelle il n'entrera pas de son vivant : « L'auteur voit s'étendre devant lui l'immense territoire de la vraie philosophie, la "terre promise" que lui-même de son vivant ne verra pas cultivée » ? L'amertume, qui forme le ton si caractéristique de cette Postface, est perceptible. Mais aux yeux de Husserl, elle ne saurait affaiblir sa conviction qu'une fois entrevue, la terre promise de la phénoménologie transcendante ne saurait plus être perdue de vue.

#### LES YEUX DE HUSSERL EN FRANCE

La question directrice de ce chapitre sera celle de savoir ce que les yeux de Husserl ont apporté à la France, celle aussi de la manière dont on a essayé d'y mettre en pratique le regard phénoménologique, enfin celle de savoir si, oui ou non, mieux que Husserl, ses successeurs ont réussi à entrer dans la terre promise qu'il ne contemplait que de loin.

Cette question des possibilités et des limites du regard phénoménologique surgit aussi bien de l'intérieur même de la phénoménologie, que du dehors. Pour le montrer, bien des noms prestigieux, anciens ou contemporains, devraient être mentionnés. Il n'est évidemment pas question de reconstituer ici un paysage d'une extraordinaire complexité et aux nombreuses ramifications, qui a d'ailleurs fait l'objet de l'ouvrage remarquable que Bernhard Waldenfels a consacré à la phénoménologie en France<sup>15</sup>. Peut-être fallait-il le regard décentré et pénétrant d'un observateur étranger pour rappeler à qui veut l'entendre que, même dans la philosophie française contemporaine, les yeux de Husserl ne se sont pas encore éteints.

Le paysage très diversifié qu'offre la phénoménologie en France de nos jours correspond-il à la « terre promise » entrevue par Husserl ? Ou bien la phénoménologie issue de Husserl en France comme ailleurs, se trouve-t-elle toujours dans la situation paradoxale qui fut celle de Husserl lui-même ? Tout en pratiquant le regard phénoménologique, quitte à appréhender des champs de phénomènes nouveaux, dont Husserl ne s'est pas occupé lui-même, elle est obligée à se poser radicalement la question de sa propre condition de

---

possibilité, sans doute sous l'influence des contestations extérieures mais, plus profondément peut-être, sous la pression des phénomènes eux-mêmes.

Partout où la phénoménologie est encore vivante, nous retrouvons cette interrogation. Dans ce qui suit, j'évoquerai quelques trajectoires particulières qui me semblent représentatives de la situation contemporaine.

#### LE NOUVEAU PAYSAGE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE

Commençons par quelques remarques générales sur le nouveau paysage de la phénoménologie française, tel qu'on le voit prendre forme vers le milieu des années 70. Le moins qu'on puisse dire est qu'il diffère profondément de celui des années 1940-50. C'est avec la publication de la thèse de E. Levinas sur le problème de l'intuition que la phénoménologie husserlienne fut introduite en France, dès le début des années 30. Elle connut un premier âge d'or dans les années 40-50, avec les travaux de J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne. Les figures centrales de cette époque nous ont laissé des textes dont certains font désormais partie des classiques de la littérature philosophique du *xx<sup>e</sup>* siècle, tels que *L'Être et le Néant* (1943), ou *La Phénoménologie de la Perception* (1945). La contribution des philosophes français à l'histoire du mouvement phénoménologique dans la première moitié du siècle a fait l'objet d'un certain nombre de travaux historiques (H. Spiegelberg, B. Waldenfels) qui ont permis d'en cerner la spécificité. Le volume *Philosophie phénoménologique* de la collection *Handbuch der Philosophie* (1989), se présente sous forme d'un diptyque, dont le premier volet est consacré à Husserl (E. Ströker) et le second (P. Janssen) aux développements de la phénoménologie posthusserlienne. Pour une bonne partie, il peut être lu comme un hommage à l'importance de la contribution française au développement du mouvement phénoménologique dans la première moitié du siècle<sup>16</sup>.

En revanche, l'analyse de la vitalité étonnante dont la phénoménologie française fait preuve depuis plusieurs décennies reste à faire. Pour bien des observateurs étrangers, la France semble être redevenue, sinon un paradis, du moins une terre particulièrement propice à l'éclosion de travaux phénoménologiques de grande qualité. En même temps que ces travaux contribuent à une meilleure connaissance des textes fondateurs de Husserl, ils redonnent une nouvelle actualité à la maxime husserlienne : « Aller aux choses mêmes! » (*Zu den Sachen selbst*). Tout en reconnaissant les ambiguïtés de l'expression « phénoménologie française », qu'on risque toujours d'assimiler à un produit de terroir, alors qu'elle est de plus en plus inséparable de la recherche internationale, je tenterai d'en dessiner ici un bref portrait.

*Un temps de crise et de maturation*

---

Le renouveau de la phénoménologie en France est d'autant plus remarquable que la mort de Merleau-Ponty en 1961 semblait sonner le glas de ce courant. S'ouvrit alors une longue période de silence apparent, qui allait durer presque vingt ans. Ce n'est qu'à partir des années 80 que se multiplient les signes suggérant que cette période de clandestinité était un temps d'incubation et non une interminable agonie. Une fois encore, le *Zeitgeist*, qui se complaît si volontiers dans le rôle du fossoyeur, s'était trompé dans sa prédiction que la confrontation avec les prétentions des sciences humaines devait se terminer par le triomphe de ces dernières. Les grands débats qui opposèrent au début des années soixante les partisans du structuralisme au camp des phénoménologues, orchestrés notamment par la revue *ESPRIT*, font écho à l'opinion, qui se propageait comme un feu de paille, qu'il était grand temps que la phénoménologie soit renvoyée, de manière plus ou moins expéditive, à son berceau d'origine que, contrairement aux apparences, elle n'avait jamais quitté : le psychologisme. Il fallait des yeux de chat pour s'apercevoir que le feu de la phénoménologie continuait à couver sous les cendres rapidement refroidies du structuralisme philosophique.

On aurait cependant tort de faire du structuralisme le seul bouc émissaire de la crise que connut alors la phénoménologie, et plus généralement la philosophie elle-même, sous l'influence des sciences humaines et de la critique des idéologies. Dans les écrits d'un certain nombre de philosophes, qui avaient commencé leur itinéraire sous la bannière de la phénoménologie, on relève les symptômes éclatants d'un amour déçu. C'est le cas de la « dérive » qui conduit J.-Fr. Lyotard de son ouvrage de jeunesse : *La phénoménologie* (1954), à l'analyse de la condition post-moderne. J.-T. Desanti, au contraire, qui publie en 1963 *Phénoménologie et praxis*, transformé dans la seconde édition de 1976 en : *Introduction à la phénoménologie*, n'a cessé de maintenir une fidélité paradoxale au geste phénoménologique, tout en rejetant comme une chimère le projet d'ériger la phénoménologie transcendantale en philosophie première.

Un document particulièrement instructif de cette période de crise est la préface de G. Granel à la traduction française (1976) du livre-testament de Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Elle se lit presque comme une oraison funèbre. Ce qui pour Husserl était une ultime tentative d'entrer dans la terre promise de la phénoménologie transcendantale, en empruntant la voie de l'histoire de la philosophie, apparaît dans la présentation de son traducteur comme le chant du cygne du grand rationalisme occidental : un « livre complètement désuet », qui nous ramène sur une « ancienne scène d'un ancien théâtre »<sup>17</sup>. À la limite, il s'agit moins d'un chant de cygne que des ultimes soubresauts d'une chouette de Minerve agonisante.

Tout aussi significative est la rupture, jamais définitivement consommée, avec les présuppositions de la phénoménologie husserlienne qu'on décèle dans les écrits de Jacques Derrida publiés au cours des années 60, de *L'origine de la*

*géométrie* (1962), à *La voix et le phénomène* (1968). Sa conférence : « Les fins de l'homme », prononcée en octobre 1968 à New York, oppose à la « réduction au sens » phénoménologico-herméneutique, la nécessité d'une « réduction du sens »<sup>18</sup>, censée nous arracher à l'horizon de la téléologie qui commande encore la phénoménologie transcendantale de Husserl. La conférence de Derrida peut être lue comme une invitation pressante à réfléchir sur ce que veut dire l'idée de fin, en pensant avec Husserl et Heidegger, mais aussi contre eux. Il ne s'agit ni d'une critique, ni d'un rejet, mais d'un travail de déconstruction qui emprunte une partie de ses thèmes à la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger. *La voix et le phénomène* est une analyse de la critique phénoménologique de la métaphysique qui se centre sur la première *Recherche Logique*. Le traitement du signe montre que la ressource de cette critique n'est rien d'autre que le projet métaphysique lui-même, à cause du primat accordé au présent vivant et à la voix vive. La métaphysique de la présence, dont le discours phénoménologique reste encore tributaire, ne réussit pas à penser la trace<sup>19</sup> qui n'est pas simplement l'écho affaibli de la présence pleine de la chose même.

Si la rupture derridienne d'avec la phénoménologie husserlienne mérite une attention particulière dans le cadre de nos réflexions, ce n'est pas seulement parce qu'elle est à l'origine d'un itinéraire intellectuel qui occupe le haut du pavé dans certains milieux philosophiques, d'ailleurs plus outre-atlantique qu'en France même, et qui se rallie à la bannière, elle-même plurivoque, de la « déconstruction ». De fait, la lecture derridienne de Husserl constitue une sorte de butoir auquel tous les phénoménologues ultérieurs devront se mesurer. C'est ce que montre en particulier la façon dont Jean-Luc Marion met en parallèle, tout en cherchant à dépasser l'une et l'autre, la lecture heideggérienne et la lecture derridienne de la première *Recherche Logique*<sup>20</sup>.

Une condition essentielle du regard phénoménologique est la présence à soi de la vie transcendantale, c'est-à-dire le « présent vivant » qui signifie aussi bien la proximité de ce qui est l'objet d'une intuition que la proximité du présent temporel qui donne sa forme à l'intuition claire et actuelle de l'objet. La « conscience » au sens où l'entend la phénoménologie, n'est rien d'autre que cette possibilité de la présence à soi du présent dans le présent vivant. D'où le privilège accordé à la *Vor-stellung*, la « re-présentation », qui est la forme générale de la présence comme proximité à un regard. Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, c'est penser le présent de la présence à soi comme étant aussi indivisible qu'un « clin d'œil ». Chez Derrida, la critique du regard husserlien atteint son point culminant dans un chapitre intitulé significativement : « Le signe et le clin d'œil »<sup>21</sup>. En s'interrogeant sur les conditions de possibilité ultimes du regard phénoménologique, il découvre la nécessité d'introduire l'altérité dans l'identité à soi du clin d'œil de l'instant. Ce n'est pas un hasard si le concept central de la pensée derridienne, la *différance*, apparaît pour la première fois dans le même chapitre.

---

Aux yeux de Derrida, il ne semble pas y avoir de doute que ce qui est « le principe des principes » de la phénoménologie husserlienne, à savoir l'intuition donatrice originaire, ne rend justice ni à l'altération constitutive de la temporalité, ni à l'altérité d'autrui (l'une renvoyant à l'autre, selon une étrange analogie explicitement reconnue par Husserl). L'impossibilité de s'en tenir au simple « clin d'œil de l'instant », ou, pour le dire plus positivement, l'altérité comme condition quasi-transcendantale de toute présence, nous oblige à reconnaître que « la trace au sens le plus universel est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la *différance* qu'elle y introduit »<sup>22</sup>. On peut évidemment se demander si cette interprétation, consistant à faire de la trace ou de la *différance* la condition même de tout présent, ne revient pas à fermer les yeux à Husserl. Mais même Derrida est obligé de reconnaître que ce sont les yeux de Husserl et eux seuls qui nous ont permis d'entrevoir cet écart entre la trace et le présent vivant, et l'ont imposé comme thème central à la pensée contemporaine.

#### *Un temps d'incubation et de maturation*

Si, pour certains, la lecture derridienne a sonné le glas définitif de la phénoménologie, d'autres penseurs poursuivaient leur chemin en phénoménologie, en bravant l'indifférence, voire l'hostilité générale. On compte parmi eux des penseurs qui jouissent aujourd'hui d'une renommée internationale. C'est le cas d'Emmanuel Levinas, dont l'œuvre se situe à la charnière du premier âge d'or, auquel il a contribué en 1949 par son ouvrage : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, et du nouvel âge de la phénoménologie. *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), ouvrages qui sont maintenant reconnus comme des classiques de la phénoménologie française, aussi bien en France qu'à l'étranger.

Nul n'étant prophète en son propre pays, Paul Ricœur connut lui aussi une longue période d'incompréhension, malgré le fait que très tôt, il ait joui d'une réputation internationale qui n'a cessé de s'accroître. Mais sans doute les temps n'étaient-ils pas mûrs pour estimer à sa juste mesure l'originalité d'un itinéraire philosophique qui, au début des années 60, a percé vers une phénoménologie herméneutique qui, en France, à la différence de l'Allemagne, n'avait pas de tradition.

À ces noms il faut ajouter ceux d'autres clandestins, qui se sont frayé leur voie dans une solitude presque plus grande encore. Parmi ceux-ci, il faut mentionner l'œuvre de Michel Henry, dont *L'essence de la manifestation* paraît en 1963 ; l'enseignement hors pair de Jean Beaufret, qui préparait une nouvelle génération de lecteurs de Heidegger ; ainsi que les travaux de Henri Maldiney. Luttant contre les tendances à la thématization, l'objectivation et la sémiotisation, sa recherche, tournée vers la constitution d'une

anthropologie phénoménologique, repose sur une triangulation originale entre la phénoménologie héritée de Husserl et de Heidegger, la *Daseinsanalyse* de Binswanger et l'analyse du destin de L. Szondi.

*Le retour critique aux textes fondateurs*

Ce sont ces « résistants » qui ont en partie rendu possible le nouvel essor de la phénoménologie. Au début des années 80 celui-ci trouve son expression dans l'émergence d'une génération de chercheurs aujourd'hui confirmés (J. Barash, R. Barbaras, R. Brague, J. Colette, J.-L. Chrétien, J.-Fr. Courtine, F. Dastur, É. Escoubas, D. Franck, J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion, M. Richir, P. Rodrigo). L'arbre généalogique de chacun de ces chercheurs se compose de ramifications multiples, où s'entrecroisent, à chaque fois de manière singulière, les noms de Heidegger, Levinas, Henry, Ricœur, Merleau-Ponty, sans oublier celui de Derrida.

Ce renouveau ne s'explique pas seulement par la fidélité créatrice à une grande tradition ; il a également été rendu possible par le retour aux textes fondateurs, dont le corpus ne cesse de s'enrichir, aussi bien en ce qui concerne Husserl que Heidegger. Grâce au support de la collection Épiméthée, un nombre considérable de textes de Husserl sont désormais accessibles en traduction française. La traduction de la *Philosophie de l'arithmétique* (1972) et des *Articles sur la logique* (1975) par J. English a permis un retour critique au premier Husserl, en même temps que la phénoménologie génétique du dernier Husserl est bien mieux connue grâce aux traductions désormais disponibles.

Alors que la lecture de Heidegger dans les années 50-60 prenait la plupart du temps son départ avec la *Lettre sur l'humanisme* et privilégiait les thématiques de l'antihumanisme, de l'onto-théo-logie et de la métaphysique de la présence, une nouvelle génération de lecteurs se focalise sur l'analyse des liens complexes qui rattachent sa pensée à la phénoménologie husserlienne. En 1982 paraît la première traduction d'un volume des Œuvres complètes : *L'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*, suivie en 1985 par les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ces textes ouvrent l'ère des relectures phénoménologiques de Heidegger, documentée par les travaux de J. Barash, J.-Fr. Courtine, F. Dastur, D. Franck, J.-L. Marion, ainsi que par les miens propres, plus directement centrés sur l'herméneutique de la vie facticielle.

À côté des textes fondateurs, l'effort éditorial, grâce notamment à la collection *Krisis*, s'étend désormais à la traduction des ouvrages d'autres représentants de la tradition phénoménologique, tels que E. Straus, W. Schapp, J. Patocka, E. Fink, A. Schütz.

Une partie de ces travaux, qui portent aussi sur l'environnement intellectuel de Husserl, n'ont pu être menés à bien que grâce au support de certaines infrastructures institutionnelles. Au plan de la recherche, les Archives Husserl

de Paris ont joué un rôle décisif dans la production de travaux d'une rare qualité. Associant des chercheurs du CNRS et des universitaires, ce Centre dispose d'une bibliothèque et d'instruments de travail hors pair. En même temps qu'il sert d'organe de liaison avec d'autres lieux de recherche européens, il est devenu une pépinière de la troisième génération de phénoménologues (J. Benoist, N. Depraz, E. Falque, J.-Cl. Gens, V. Houillon, J.-Cl. Lavigne, J. Porée, C. Romano, F. Sebah).

Parmi les revues françaises qui sont des organes d'expression privilégiés des nouvelles recherches en phénoménologie, il faut mentionner notamment *Alter*, fondée en 1993 par Ph. Beck, N. Depraz et J.-M. Mouillé. D'inspiration plus herméneutique, la revue *L'art du comprendre*, dirigée par Ph. Forget et G. Charbonneau, poursuit depuis 1994 l'exploration des relations transversales entre l'herméneutique générale, l'anthropologie philosophique et phénoménologique et la *Daseinsanalyse* psychiatrique.

### *Recompositions*

Le profil de la nouvelle phénoménologie, qui émerge progressivement, se distingue considérablement de celui qui caractérisait la phénoménologie de la première moitié du siècle. Les grands ténors de cette période cherchaient à se démarquer d'un adversaire clairement identifié : le dualisme cartésien et l'idéalisme, en même temps qu'ils nouaient un pacte avec le marxisme et engageaient le débat avec les sciences humaines.

Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, le marxisme ne fait plus partie du paysage intellectuel contemporain. À de rares exceptions près, la confrontation avec la rationalité scientifique, celle des sciences humaines en particulier, a elle aussi cédé du terrain, au risque d'une certaine stratégie d'immunisation. La nouvelle génération de phénoménologues comprend un nombre exceptionnellement élevé d'excellents spécialistes de l'histoire de la philosophie, qu'il s'agisse de la philosophie ancienne (Aristote), médiévale ou moderne (Suárez, Descartes, Kant, Schelling, Nietzsche). Se dessine ainsi une relation de fécondation mutuelle entre la recherche historique et le questionnement phénoménologique qui permet de lire les grands textes de la tradition métaphysique avec un regard neuf, tout en évitant à la phénoménologie de succomber à la tentation contre laquelle Heidegger n'a cessé de la mettre en garde : la perte du sens des problèmes et le repli sur les facilités trompeuses de la simple description.

### *De nouveaux rendez-vous avec les « choses mêmes »*

On aurait toutefois tort de croire que le nouveau pacte entre la phénoménologie et l'histoire de la philosophie se scellerait au détriment de l'objectif premier de la phénoménologie : « Aller aux choses mêmes ! ». Qu'il

---

s'agisse des vécus affectifs (Henry), des phénomènes esthétiques (Garelli, Deguy, Henry), de la conscience temporelle (Richir), de la corporéité (Franck, Richir, Henry), de l'intentionnalité historique (Barash), de l'éthique, du concept d'événement ou du langage, chacun de ces phénomènes, sur lesquels s'étaient exercées les générations plus anciennes, est soumis à un éclairage nouveau. En même temps, la phénoménologie s'aventure sur des territoires encore inexplorés, tels que les phénomènes de la promesse, du secret, de l'appel, de la narrativité, y compris des percées novatrices sur le terrain de la conscience religieuse, sous forme d'une phénoménologie de la liturgie (J.-Y. Lacoste), d'une interprétation philosophique du Christ (M. Henry), ou d'une approche phénoménologique du concept de révélation (J.-L. Marion).

Enfin, interrompu pendant un temps, le débat transdisciplinaire reprend lui aussi vigueur. Un secteur particulièrement riche de confrontation est constitué par l'émergence des sciences cognitives et des neurosciences<sup>23</sup>, qui obligent les phénoménologues à reprendre à nouveaux frais le débat avec le naturalisme. À cela on peut ajouter le renouvellement de la philosophie de l'action sous l'influence de la sémantique de l'action (J.-L. Petit). Du même paysage fait partie la récente fondation d'une société française d'analyse du *Dasein* et le renouvellement des travaux en psychiatrie phénoménologique (H. Maldiney, J. Naudin, A. Tatossian).

#### *Nouvelles controverses*

Rien n'atteste mieux la vitalité de la nouvelle phénoménologie que la virulence des critiques dont elle fait l'objet, tant de la part des partisans de la philosophie analytique<sup>24</sup> que des défenseurs de la raison communicationnelle ou de la rationalité critique. C'est ainsi que Dominique Janicaud<sup>25</sup> s'est fait le porte-parole du soupçon que le trait commun d'un grand nombre de phénoménologues français contemporains serait un « virage théologique », accompli par des auteurs aussi différents que E. Levinas, M. Henry, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, auxquels on pourrait ajouter J.-Y. Lacoste. Ce débat soulève plusieurs questions : a-t-on affaire à un « tournant théologique », et en quoi consiste-t-il exactement ? S'agit-il d'un discours contaminé dès le départ par des « arrière-pensées » religieuses ? S'agit-il de contester à la phénoménologie le droit d'investir le champ de la théologie philosophique ? C'est à la phénoménologie elle-même de prouver qu'en s'aventurant sur ce terrain, comme sur d'autres, elle ne transgresse pas le plan d'immanence qu'elle s'est tracé<sup>26</sup>.



Au terme de ce survol panoramique, revenons à la notion d'hérésie, évoquée au début de mes réflexions. Il s'agit évidemment d'une notion purement analogique, car, s'il n'y a pas d'orthodoxie, il ne peut pas non plus y avoir d'hérésie *stricto sensu*. Un des signes d'authenticité phénoménologique est le refus de se contenter d'une exégèse interminable des textes fondateurs, d'appliquer aveuglement une méthode réputée infaillible, ou de se complaire dans les déclarations programmatiques. Sa fécondité se manifeste dans la circularité entre l'interprétation détaillée des phénomènes et la redéfinition de l'idée même de la phénoménologie. Parfois, le retour aux fondements prend l'allure d'une véritable refondation. À cet égard, dans le champ de la phénoménologie française récente, quatre tentatives méritent de retenir notre attention particulière.

« Voir » et « interpréter » : la greffe herméneutique (Paul Ricœur)

Pour commencer, j'évoquerai très rapidement la refondation herméneutique, que je soumettrai à une analyse plus détaillée au prochain chapitre. Il s'agit en l'occurrence de l'hypothèse qu'il nous faut envisager la possibilité d'une « greffe » du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique, greffe dont Paul Ricœur postule la nécessité dès 1965. En même temps qu'il parle de « greffe », il parle de la « subversion de la phénoménologie par l'herméneutique ». La juxtaposition des deux formules pose problème : peut-on parler en même temps de « greffe » et de « subversion » ? Telle est la question « métacritique » que bien des phénoménologues récents soulèvent à l'encontre de la « greffe » si particulière de l'herméneutique sur la phénoménologie.

Une autre formulation de la difficulté serait celle-ci : l'herméneutique ouvre-t-elle de nouvelles possibilités à la phénoménologie, telle que la concevait Husserl, ou lui tourne-t-elle le dos ? En d'autres termes : l'expression même de « phénoménologie herméneutique » n'est-elle pas soit une pure tautologie, soit une *contradictio in adiecto* ? Que devient le regard phénoménologique dans cette optique ? N'est-il pas dénaturé, c'est-à-dire arraché à sa sphère d'évidence constitutive qui fait que toute fondation principielle est de l'ordre de l'intuition ? Deux idées incompatibles de la compréhension ne se font-elles pas face ici : la première, qui nous reconduit en dernière instance à l'intuition donatrice ; la seconde qui requiert la médiation d'un acte d'interprétation ?

Peut-être ce vilain gouffre n'est-il pas aussi insurmontable qu'on pourrait le penser. Malgré toute son insistance sur le primat de l'intuition, Husserl lui-même n'était pas un visionnaire, une sorte de Swedenborg philosophique, ou un bergsonien déguisé. Il faut toujours garder présent à l'esprit le sens spécifique qu'il donne au terme « intuition ». Un certain nombre de textes de Ricœur suggèrent que l'*Auslegung* n'est pas absente du regard phénoménologique, de sorte qu'on peut dire que l'herméneutique et la phénoménologie, en dépit de leurs différences, qui ne sont pas seulement

---

d'ordre stylistique, s'impliquent réciproquement<sup>27</sup>. Ce n'est que dans cette hypothèse qu'on pourra dire que, même en interprétant le vaste univers des signes des symboles et des textes<sup>28</sup>, la phénoménologie herméneutique continue à regarder le monde avec les yeux de Husserl.

En revanche, le renoncement aux prétentions fondationnelles de l'idéalisme transcendantal de Husserl entraîne un rapport singulièrement complexe à l'héritage husserlien. Tout en maintenant la phénoménologie comme présupposition indispensable de l'herméneutique, Ricœur souligne qu'elle ne peut elle-même s'effectuer que comme herméneutique. Cette relation devient encore plus complexe à partir du moment où la phénoménologie herméneutique s'ouvre à la philosophie analytique, en s'efforçant de joindre la précision de l'analyse à l'attestation ontologique. À la différence d'une ontologie de la compréhension, l'herméneutique pratiquée par Ricœur, combinant le principe de la compréhension phénoménologique et les principes de l'interprétation des textes, héritées de la tradition herméneutique, ne cesse de se confronter à la rationalité scientifique sous toutes ses formes.

*De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie matérielle (Michel Henry)*

En se laissant guider par le fil conducteur de l'intentionnalité, Husserl a-t-il regardé dans la bonne direction? L'essence de la manifestation, c'est-à-dire la *phénoménalité*, a-t-elle été pensée assez radicalement par la phénoménologie historique? Telle est l'unique question que, depuis son étude monumentale et magistrale consacrée à *L'essence de la manifestation*<sup>29</sup>, parue deux ans après la mort de Merleau-Ponty, jusqu'à ses ouvrages les plus récents sur Kandinsky<sup>30</sup> et le christianisme<sup>31</sup> Michel Henry ne cesse d'adresser à la phénoménologie, de l'intérieur même de celle-ci. Il n'y a aucun doute que, ce faisant, il s'affiche comme un véritable fondateur de la phénoménologie, comme le montrent notamment ses deux textes programmatiques les plus importants que sont *La généalogie de la psychanalyse*<sup>32</sup> (1985) et surtout la *Phénoménologie matérielle* (1990). Le premier de ces textes peut être lu comme l'équivalent de la *Krisis* de Husserl, dans la mesure où Henry y esquisse les grandes lignes d'une introduction historique à sa conception de la phénoménologie, qui, comme c'est le cas chez Husserl lui-même, prend son départ avec Descartes. Le second ouvrage peut être mis en parallèle avec les leçons de Göttingen de Husserl, où il expose pour la première fois de manière programmatique son idée de la phénoménologie.

Cette hypothèse entraîne une relecture critique de l'histoire de la philosophie moderne, lecture qui y décèle autant d'étapes de l'oubli de la vie. C'est de cela qu'il s'agit dans *La Généalogie de la psychanalyse*, dont le sous-titre: « le commencement perdu » est plus révélateur de l'intention de l'auteur que son titre principal. Il ne s'agit pas seulement en effet d'une réflexion sur

la découverte moderne de l'inconscient, qui trouve son expression définitive dans la psychanalyse freudienne<sup>33</sup>. Aux yeux de Henry, l'invention freudienne de la psychanalyse renvoie à un événement bien plus fondamental, d'autant plus crucial que, s'il faut en croire Henry, la philosophie moderne est, pour l'essentiel, une tentative de l'occulter : il ne s'agit de rien d'autre que de l'interprétation de l'être comme Vie, avec l'ensemble des déterminations qui lui sont liées : le corps, l'action, l'affectivité<sup>34</sup>. Le récit généalogique que Henry nous propose est celui d'un oubli, plus grave et plus difficile à surmonter que l'oubli de l'être. Il engage une relecture serrée de Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche et, enfin, de Freud lui-même.

Au terme de cette lecture qu'on pourrait appeler « déconstructrice », si ce mot ne faisait pas horreur à Henry, se pose la question de savoir si la phénoménologie historique, celle de Heidegger, tout comme celle de Husserl (cette dernière pourtant fortement hantée en ses débuts par l'idée d'une « vie transcendante ») a jamais réussi à penser l'immanence radicale de la vie à elle-même. Aux yeux de Henry, ce n'est pas le cas. Les raisons de ce ratage peuvent être clairement indiquées : en maintenant le primat de l'intentionnalité sur l'auto-affection, Husserl et Heidegger ont trahi la vie au profit du monde, de même qu'ils trahissent l'affection au profit de la représentation. Sans le vouloir et sans s'en rendre compte, ils sont devenus les alliés objectifs de Galilée.

Dans ce qu'on pourrait appeler un « biranisme posthusserlien », Michel Henry entreprend de reconquérir le territoire d'une phénoménologie radicale sur l'âge de la représentation, dont la phénoménologie historique lui semble encore partiellement complice. Seule une « phénoménologie vraiment radicale, susceptible de saisir l'essence de la vie comme celle de l'apparaître originel »<sup>35</sup> peut découvrir, en partant de Descartes, la signification véritable du « *At certe videre videor* »<sup>36</sup> évoqué par Descartes dans la *Seconde Méditation Métaphysique*, et que Henry n'hésite pas à assimiler au *cogito* lui-même<sup>37</sup>. La base textuelle (assez étroite, il faut bien le dire<sup>38</sup>) qui sert de support à toute l'argumentation de Henry se trouve dans la seconde *Méditation Métaphysique*, dans le prolongement de la deuxième définition du *cogito* donnée par Descartes (définition que Henry, au contraire de M. Gueroult, considère comme étant la seule qui compte du point de vue phénoménologique) : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Les derniers seront les premiers : tout se passe aux yeux de Henry comme si la dernière détermination de la série était en réalité la première !

Dans sa lecture, il ne suffit pas de proclamer : « *sum existo* », pour mettre fin à l'épreuve du doute. Cette première victoire, liée à la certitude de mon existence, pourrait en effet n'être qu'une victoire de Pyrrhus, dans la mesure où elle déclenche immédiatement la question : « que suis-je, moi qui suis certain que

j'existe? ». Contrairement à ce que suppose la lecture classique, rationaliste, de la deuxième Méditation, cette question n'est pas tranchée par la première définition du *cogito* : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement et une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue ». Ce n'est qu'en appliquant l'épreuve du doute à la seconde définition, donc à lui-même, que le *cogito* découvre sa véritable identité : « Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, *il est très certain qu'il me semble que je vois (at certe videre videor)*, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière que ci-devant ».

Telle est, évoquée aussi succinctement que possible, la découverte cartésienne qui fait que Henry peut parler d'un « commencement perdu ». Ajoutons : ce commencement a déjà été partiellement méconnu par Descartes lui-même, tout se passant comme si l'obsession de l'idéal de la *mathesis universalis* l'avait empêché de tirer toutes les conséquences de sa découverte. Descartes aurait pu devenir le premier penseur de la vie; le Descartes historique a tout juste réussi à devenir le premier des cartésiens! Ainsi pourrait-on résumer la lecture de Descartes sur laquelle s'ouvrent les deux premiers chapitres de *La généalogie de la psychanalyse*. Le moins qu'on puisse dire est que le Descartes de Henry n'est ni celui des historiens de la philosophie, ni celui des autres phénoménologues, tels que Husserl, Heidegger ou Levinas.

Toujours est-il que c'est en méditant l'énigme de cette « semblance primitive »<sup>39</sup>, pour laquelle être veut dire apparaître et dont le véritable nom est « le se sentir soi-même qui donne originellement la pensée à elle-même et fait d'elle ce qu'elle est, l'originel apparaître à soi de l'apparaître »<sup>40</sup>, que Henry pense avoir trouvé le fil conducteur d'une relecture critique de l'ensemble de la philosophie moderne. La lecture qu'il nous en propose reflète le désir, non seulement de retrouver le commencement perdu, mais, dans une imitation parfaite de la tâche que le second Heidegger assigne à la pensée post-métaphysique de l'*Ereignis*, la quête d'un « commencement qui commence depuis le commencement et ne cesse de commencer, l'initial apparaître à soi de l'apparaître, l'invisible venir en soi de la vie »<sup>41</sup>. Avant qu'il puisse être question de transcendance, c'est-à-dire, en termes phénoménologiques, d'ouverture intentionnelle de la conscience au monde, dont le nom heideggérien est le souci, la tâche véritable de la phénoménologie serait de penser l'immanence radicale de la vie à elle-même. Le concept phénoménologique de la vie ne doit évidemment rien à la biologie, faussement considérée comme « science du vivant », car « la vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi »<sup>42</sup>.

Développer une phénoménologie radicale de la vie, qui ne veut pas amputer la pensée de « cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la

première venue à soi de l'apparaître »<sup>43</sup>, en la réduisant à l'extériorité de la représentation, telle est l'aspiration qui sous-tend toute la recherche de Henry. Il n'a jamais fait mystère de sa conviction que l'accomplissement de cette tâche s'inscrit en porte-à-faux de l'idée que les grands ténors de la « phénoménologie historique » se faisaient de la phénoménologie, à commencer par Husserl. Penser avec Husserl contre lui, cela veut dire se réapproprier le point de départ cartésien tout autrement que ne l'a fait Husserl lui-même dans la *Krisis* et développer les catégories nécessaires pour penser la vie en son immanence radicale : passivité, invisibilité, affectivité. Michel Henry accomplit ainsi le tour de force consistant à reconduire la phénoménologie au carrefour initial dont, à ses yeux en tout cas, elle n'a cessé de s'éloigner depuis le temps de sa fondation.

Si tout ce qui précède justifie déjà amplement qu'on puisse qualifier Henry d'hérétique, il importe de définir en quoi consiste son hérésie et son projet d'une refondation. Elle tient à une seule formule : « phénoménologie matérielle ». Le plaidoyer henryen pour une radicalisation de l'idée de la phénoménologie ne vise pas seulement la phénoménalité comme telle, mais sa *matérialité* phénoménologique pure. La « phénoménologie matérielle » gravite autour de « l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi »<sup>44</sup>. Rejetant la « dérive herméneutique »<sup>45</sup> qui hypothèque le destin historique de la phénoménologie, l'auteur salue en Maine de Biran un prince de la pensée méconnu, précurseur d'une phénoménologie qui veut rompre avec le primat husserlien de l'intentionnalité, et plus encore, avec l'interprétation heideggerienne du souci, dont la conséquence est la relation ekstatique qui arrache le sujet à lui-même pour l'exposer au monde.

Que signifie le qualificatif de « phénoménologie matérielle » dans ce contexte ? Il ne s'agit évidemment pas de rejouer, sur la scène de la phénoménologie, l'ancienne gigantomachie du matérialisme et de l'idéalisme. C'est de tout à fait autre chose qu'il s'agit, comme le montre le premier chapitre de la *Phénoménologie matérielle* : reconnaître dans la conception husserlienne d'une « phénoménologie hylétique »<sup>46</sup> la « croix de la phénoménologie husserlienne », qui explique pourquoi Husserl, tout comme Heidegger, n'ont pas su résoudre la question cruciale entre toutes de « la révélation originelle de la subjectivité absolue »<sup>47</sup>.

En ramenant le problème à sa plus simple expression, je dirai que la remise en cause concerne la variante phénoménologique de l'hylémorphisme aristotélicien, selon laquelle tout phénomène, en tant qu'acte immanent de la conscience, est le fruit de la rencontre entre une « matière » et une « forme ». En l'occurrence, la matière, ce sont les *sense-data* ou impressions originaires, et la forme, ce n'est rien d'autre que l'intentionnalité. Prenons l'exemple de la douleur : d'un côté, nous avons un ressenti indéfinissable, de l'autre l'acte de la conscience qui l'assume, en lui donnant un sens qui s'exprime à travers l'énoncé : « J'ai mal ». Or, aux yeux de Henry, la distinction husserlienne entre « couche matérielle » et « couche noétique », fait la part trop

belle à l'intentionnalité, en évitant de réfléchir sur la fonction donatrice de l'impression elle-même. C'est cette difficulté qu'exprime Henry en référence à l'exemple de la douleur : « C'est la douleur qui m'instruit sur la douleur et non on ne sait quelle conscience intentionnelle la visant comme présente, comme étant là maintenant »<sup>48</sup>.

Ce n'est pas un hasard si le présent vif du maintenant est évoqué dans ce contexte. Henry estime que c'est justement dans les *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* que Husserl s'est approché le plus près de l'idée d'une phénoménologie de l'impression<sup>49</sup>, sans toutefois jamais tirer la conclusion qui s'impose, à savoir que « ce qui s'auto-impressionne en chaque impression » est « la réalité de la subjectivité absolue en tant que l'essence de toute réalité, en tant que chair de la vie »<sup>50</sup>. La manière dont Henry relit les *Leçons sur la conscience intime du temps*, se situe exactement aux antipodes de celle de Derrida : au lieu de dépasser le « présent vivant » en direction d'une « archi-trace », il cherche à mieux comprendre le présent vivant lui-même. Ainsi prend forme la thèse directrice qui commande toutes les analyses de Henry : « pour autant que la réalité réside dans le s'éprouver soi-même de la subjectivité et de la vie, dans le s'auto-impressionner de l'impression, alors c'est seulement en celui-ci et dans sa donation propre que la réalité de l'impression, que la réalité de la vie peut m'être donnée »<sup>51</sup>.

S'agit-il d'apporter simplement un correctif à la conception husserlienne de la phénoménologie, ou de redéfinir l'idée même de la phénoménologie ? Les dernières lignes de l'étude sur la phénoménologie hylétique montrent que c'est bien à une refondation que nous avons affaire : « la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte. Ce ne sont plus des objets alors, des "objets dans le comment" qu'elle aperçoit, mais une Terre nouvelle où il n'y a plus d'objets, ce sont d'autres lois, non plus les lois du monde et de la pensée, mais les lois de la Vie. Tout ce que le phénomène grec n'éclaire pas de sa brillance extatique, tout ce dont la tradition n'a su que faire, ce que la philosophie moderne de la conscience a récupéré dans un inconscient qui lui colle à la peau comme la bosse d'un personnage contrefait, ce n'est rien de moins que ce que nous sommes, ce que la phénoménologie matérielle a les moyens de reconnaître et se donne pour tâche de comprendre »<sup>52</sup>.

Le Soi, l'ipséité vivante, est pour Michel Henry « un phénomène de la vie, surgissant dans l'intériorité radicale de son auto-affection, en même temps qu'elle, identique à elle »<sup>53</sup>. C'est cette intuition qui commande également l'audacieuse interprétation phénoménologique du christianisme récemment développée par Henry et dont la thèse « christologique » centrale s'énonce ainsi : « aucun moi vivant transcendantal n'est possible si ce n'est dans une Ipséité qu'il présuppose loin de pouvoir la créer – pas plus qu'il ne crée sa propre vie –, Ipséité co-générée dans l'auto-affection de la Vie absolue et dont l'effectivité phénoménologique est précisément l'Archi-Fils. Premier-Né dans

la Vie et Premier Vivant, l'Archi-Fils détient l'Ipséité essentielle en laquelle l'auto-affection de la vie parvient à l'effectivité »<sup>54</sup>. En recherchant obstinément les manifestations de l'auto-affection dans l'art, la vie économique et politique, les relations intersubjectives, la mystique, Henry poursuit un combat héroïque contre les multiples formes de barbarie qu'entraîne, à ses yeux, la méconnaissance de l'essence phénoménologie de la vie.

Si la pensée de Henry nous paraît parfois fort déroutante, c'est parce qu'elle redécouvre, sur le terrain même de la phénoménologie contemporaine, l'intuition de Maître Eckhart, selon lequel la vie est « sans pourquoi » : « Vous demanderiez mille ans durant à la vie : "Pourquoi vis-tu ? ", si elle pouvait répondre, elle ne dirait rien d'autre que : "Je vis parce que je vis." La raison en est que la vie tire sa vie de son propre fond et jaillit de ce qui lui est propre : c'est pour cela qu'elle vit sans demander pourquoi, parce qu'elle ne vit que d'elle-même »<sup>55</sup>. Toute l'œuvre de Michel Henry semble graviter autour de cette pensée du Thuringien, comme autour d'une étoile invisible.

*Repenser la phénoménologie génétique (Marc Richir)*

De « vie transcendantale », il est également abondamment question chez un autre phénoménologue qui, à partir du milieu des années 70, a édifié patiemment une œuvre considérable, dont la technicité n'a rien à envier aux pages les plus difficiles de Husserl lui-même. Il s'agit de Marc Richir qui dirige aux Éditions Jérôme Millon la collection *Krisis*, spécialement dédiée à la publication des textes fondateurs et de travaux émanant de la tradition phénoménologique. Les titres des premiers travaux de l'auteur, parus en 1976<sup>56</sup>, tout comme les derniers<sup>57</sup>, manifestent sa prédilection pour la question des fondements de la phénoménologie. Puisqu'il a consacré également un ouvrage à Herman Melville<sup>58</sup>, j'introduirai sa problématique par une citation de ce grand romancier : « J'aime tous les hommes qui *plongent*. N'importe quel poisson peut nager près de la surface, mais il faut une grande baleine pour descendre à cinq milles ou davantage; et si elle n'atteint pas le fond, eh bien, tout le plomb de Galena ne suffira pas à façonner la sonde qui y parviendra. Je ne parle pas de Mr. Emerson pour le moment – mais de tout le corps de plongeurs de la pensée qui ont plongé et qui sont revenus à la surface les yeux injectés de sang depuis le commencement du monde »<sup>59</sup>.

À plus d'un titre, l'image de l'océan, tout comme celle de la baleine capable de plonger dans les grands fonds marins, me semble parfaitement convenir à la pensée de Richir.

L'image de l'*immensité* océane tout d'abord.

Elle exprime la manière originale dont Richir s'est approprié certains thèmes du dernier Merleau-Ponty, chez lequel la phénoménalité se réduit de moins en moins au jeu de l'intentionnalité objectivante, mais nous renvoie à un « être sauvage », conséquence ultime de la distinction entre intentionnalité

*thématisante et fonctionnante (fungierend)*<sup>60</sup>. C'est cette référence à « l'être sauvage » qui explique l'idée d'un « clignotement phénoménologique » qui hante tous les écrits de Richir. Pour l'illustrer, je me contente de citer une déclaration liminaire de *L'expérience du penser* : « Contrairement à ce qu'a encore cru Heidegger dans une fantastique réduction de la question phénoménologique (en fait : réduction aristotélisante), cette dernière n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par là pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité, faisant s'évanouir les termes (les aperceptions) qui nous ont, le plus souvent, permis d'y accéder. En ce sens, le clignotement phénoménologique (voyons-nous une étoile ou des éclats de lumière sans support ?) est l'expression la plus simple du schème de la phénoménalisation, schème sans *archè* et sans *télos*, pris dans un schématisme an-archique et a-téléologique »<sup>61</sup>.

L'image de la *plongée* ensuite.

Une lecture attentive du quatrième chapitre de *L'expérience du penser* montre qu'elle structure toutes les réflexions de l'auteur. Dans ces pages, Richir se propose de remettre en chantier le projet husserlien d'une *phénoménologie génétique* qui voudrait rendre justice aux synthèses passives et aux habitudes constitutives du moi. Alors que la phénoménologie statique se voue à l'analyse des corrélations noético-noématisques, la phénoménologie génétique cherche à retracer la genèse des institutions de sens qui sont autant d'aperceptions<sup>62</sup>. On sait qu'à partir des années vingt, Husserl a effectué un virage important dans l'idée qu'il se fait de la constitution. Alors qu'au début, elle se rapportait surtout à la synthèse identifiante des apparences partielles (je perçois la chaise en tant que chaise, même si matériellement, je n'ai sous les yeux qu'une de ses facettes), avant de l'élargir à l'ego transcendantal comme tel, Husserl prenait de plus en plus fortement conscience que les « prestations de sens » sont celles d'une conscience qui possède elle-même une structure temporelle. D'où la nécessité d'envisager le travail de la constitution dans une perspective génétique qui nous confronte à la « totalité de la *vie* intentionnelle », au lieu de se focaliser simplement sur les *actes* intentionnels au sens étroit du terme.

Pour illustrer l'importance de ce virage, je citerai un texte de Husserl, qui sert également de base aux réflexions critiques de Richir : « Certes, la vie est vie active, mais le surmontement ultime de la naïveté est précisément le regard en arrière sur le fluer, et l'inhiber de toute activité qui a son thème, son répéter identifiant, etc., et a ainsi un milieu de vie derrière (*hinter*) soi, milieu qui ne vient pas au regard en elle. Les actes reposent dans la vie primitive du moi primitif qui, dans tous les degrés de la temporalisation et de l'égoïté temporalisée elle-même, est un et le même, est simplement (*einfach*) le Moi,

parce qu'il est le Moi de la primitivité, de la vie primitive en laquelle "repose" tout opérer (*Leisten*) temporalisant »<sup>63</sup>.

Dans ses esquisses d'une phénoménologie génétique, Husserl lui-même a-t-il été capable d'explorer jusqu'au bout ce lien entre *formation* du sens (*Sinnbildung*) et instauration (*Sinnstiftung*) du sens? Non répond Richir, en alléguant deux raisons majeures. D'une part, la phénoménologie génétique de Husserl reste orientée vers la connaissance, ce qui l'oblige à partir d'aperceptions d'objets pour aller à des aperceptions d'objets<sup>64</sup>. Le terme d'idéalisation, utilisé dans ce contexte, montre que la phénoménologie génétique reste dominée par la téléologie de la Raison évoquée dans des pages magnifiques de la *Krisis*. D'autre part, s'agissant du problème de l'intersubjectivité, la téléologie de la Raison oblige Husserl à concevoir l'intersubjectivité transcendantale sur un modèle monadologique. Or, ce modèle, dans la critique qu'en fait Richir, est incapable de rendre compte de l'intersubjectivité concrète, qu'il désigne du terme (d'inspiration heideggérienne) d'*interfactivité*<sup>65</sup>.

Toute la question est donc de savoir si Husserl a réussi à développer véritablement la phénoménologie génétique qui, pour l'exprimer dans les termes de Richir, nous confronte à l'énigme suivante: « l'institution symbolique est ce qui *en* l'homme (en nous tous) dépasse l'homme, et ce, irréductiblement. Donc ce qui, en un sens, décide de lui en l'instituant, de tout ce qu'il va vivre, faire et penser, sans qu'il s'agisse là d'un "destinal" ou d'un "historial" au sens heideggérien. Car, et c'est cela même qu'il faut penser, l'homme n'est pas pour autant *sans prises* sur ce qu'il va vivre, faire et penser: ces "prises" lui sont précisément données par l'institution symbolique, et ce sont elles, justement qu'il lui faut *élaborer* pour faire que ces expériences prennent *du sens* »<sup>66</sup>. Persuadé que la visée téléologique a empêché Husserl d'aller jusqu'au bout des questions radicales que soulève l'orientation génétique de la phénoménologie, Richir plaide en faveur d'une « époque hyperbolique », ou d'une « réduction architectonique », qui, en mettant « en suspens tout ce qui va de soi, tout ce qui est aperceptible en langue »<sup>67</sup> fonde une authentique phénoménologie génétique *concrète*, capable d'articuler la formation et l'institution du sens.

Au niveau des choses mêmes, le « clignotement phénoménologique » ouvre le champ de ce que l'auteur appelle « entre-aperception » qui est à l'œuvre dans les grandes institutions symboliques comme le langage, la culture et le mythe qui, pour emprunter une formule hégélienne, « travaillent dans le dos de la conscience » et dont, pourtant, la conscience phénoménologique doit s'approprier le sens. L'analyse de ces phénomènes permet de reprendre des questions aussi fondamentales que celles de la genèse du moi primitif, du rapport à autrui, du corps comme lieu du vivre incarné, de l'inconscient, des institutions symboliques telles que le langage et le mythe et, finalement, de redéfinir le sens phénoménologique de l'expérience de pensée elle-même.

---

Le champ d'investigation s'élargit encore, si l'on y inclut non seulement le domaine d'une « philosophie des formes symboliques » au sens de Cassirer, c'est-à-dire l'ensemble des activités symboliques constitutives de la culture, mais aussi les phénomènes de la psychopathologie, de la vie onirique, et l'ensemble des représentations religieuses. Concernant ces dernières, on notera que Richir propose de reconnaître dans le « Moi primitif » de Husserl, une nouvelle figure de « l'idéal transcendantal » de Kant<sup>68</sup>, ce qui entraîne également une conception originale de la transcendance que Richir, emboîtant le pas de Maldiney, décrit en termes de « transpassibilité » et de « transpossibilité »<sup>69</sup>.

*La phénoménologie de la donation (Jean-Luc Marion)*

Une autre refondation, non moins radicale, est celle qui se dessine dans l'œuvre de J.-L. Marion au début des années 90, d'abord sous forme d'une relecture critique des textes de Husserl et de Heidegger dans *Réduction et Donation* (1989), puis, de manière plus personnelle et plus systématique dans *Étant donné* (1997). La phénoménologie qui veut aller jusqu'au bout des possibilités qu'ouvre la réduction, doit méditer à neuf ce que Heidegger appelait le « mot magique de la phénoménologie » et la pierre de scandale pour tous les autres : donation (*Gegebenheit*). C'est en renvoyant dos-à-dos la lecture heideggérienne des *Recherches Logiques* de Husserl, qui s'attache surtout à montrer que l'intuition catégoriale de la VI<sup>e</sup> Recherche peut fonder une approche phénoménologique de l'être, et la lecture derridienne, qui stigmatise dans la I<sup>re</sup> Recherche l'intuition présentifiante, équivalente d'une méconnaissance de la signification, que Marion propose une nouvelle interprétation de la percée de 1901 : « Tout se passe comme si l'intuition ne se libérait de la sensibilité que pour ... permettre à la signification de se libérer à son tour de l'intuition »<sup>70</sup>. En d'autres termes : c'est en donnant raison à Heidegger et à Derrida en même temps que Marion se donne les moyens de se libérer de l'un et de l'autre !

Le principe de cette libération consiste à supposer que « la donation précède l'intention et l'intuition », de sorte que la percée fondatrice de Husserl ne consiste ni dans « l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène »<sup>71</sup>. Pour originale qu'elle soit, cette interprétation de la percée fondatrice ne constitue pas encore une hérésie formelle. Elle peut au contraire s'appuyer sur une déclaration de Husserl lui-même dans *L'idée de la phénoménologie* : « Voir, saisir le donné en personne (*Selbstgegebenes*), pour autant qu'il s'agit d'un voir effectif, d'une donation (*Selbstgegebenheit*) de soi en personne effective et au sens le plus strict, et non pas d'une autre donation (*Gegebenheit*) qui vise un non-donné, tel est le dernier mot. Tel est ce qui se comprend absolument par soi (*Selbstverständlichkeit*) »<sup>72</sup>. Mais à la

---

fin de la même étude, où Marion compare la lecture husserlienne et la lecture heideggérienne de l'intuition catégoriale, il suggère que Husserl lui-même aurait reculé devant l'énormité du problème de la donation, au point de ne pas se poser la question de savoir quel genre de réduction permet de l'atteindre comme telle<sup>73</sup>.

À la fin de *Réduction et Donation*, la même question fait retour par un autre biais. C'est en comparant la conception heideggérienne de la différence ontologique à la conception husserlienne de la différence fondamentale qui sépare la région de la conscience de l'être naturel, que Marion découvre deux objets possibles de l'étonnement philosophique. Ou bien nous dirons avec Heidegger que la merveille des merveilles réside dans le fait que quelque chose soit, plutôt que rien – la merveille de *l'Es gibt*; ou bien nous dirons avec Husserl que la « merveille des merveilles est le Je pur et la conscience pure »<sup>74</sup>. Ici aussi, au lieu de trancher le différend en donnant tort à l'un et raison à l'autre, Marion préfère nous proposer une interprétation inédite du *Wunder aller Wunder*, selon l'expression probablement héritée de Paul Natorp : l'objet véritable du *thaumazein* philosophique n'est rien d'autre que la donation elle-même!

Il reste à se demander quel genre de réduction permet de nous placer devant la donation comme telle. Les dernières pages de *Réduction et donation* esquissent une réponse à cette question cruciale. En jetant un regard rétrospectif sur ses recherches, Marion y distingue trois figures de la donation auxquelles correspondent trois figures de la réduction. La première est la réduction transcendantale qu'on peut rapporter historiquement au *cogito* cartésien, au sujet transcendantal kantien et à l'ego transcendantal husserlien. Son agent est le Je intentionnel et constituant, fondateur d'objectivité et donateur de sens. C'est, si l'on veut le « sujet de l'objet » dont le sujet transcendantal kantien nous offre une parfaite illustration : il n'est rien d'autre qu'un simple « agent de liaison » de la connaissance objective. À cela correspond, du point de vue ontologique, le primat accordé à l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) ou à la catégorie du *Etwas überhaupt* (« quelque chose en général ») des ontologies formelles. Du point de vue de la donation, les limites de cette réduction sont patentes : « Elle exclut ... de la donation tout ce qui ne se laisse pas reconduire à l'objectivité, à savoir les différences principielles de manières d'être (de la conscience, de l'ustensilité, du monde) »<sup>75</sup>.

La seconde figure de la réduction correspond à l'analytique heideggérienne du *Dasein*, focalisée sur l'être-au-monde spécifique de celui-ci. Elle nous donne le moyen de distinguer plusieurs manières d'être tel que : *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, et *Dasein*, et de construire une ontologie fondamentale *ad hoc*, dans laquelle la différence ontologique (elle même interprétée temporairement) joue un rôle central. Malgré l'importance que la formule : *Es gibt* joue dans la pensée heideggérienne, Marion affirme qu'elle comporte elle aussi encore un principe d'exclusion : elle laisse de côté tous les phénomènes qui n'enrichissent pas notre compréhension de l'être, tels que l'ennui ou l'interpellation éthique.

D'où la nécessité d'envisager la possibilité d'une troisième réduction, radicale et sans condition. Concernant le statut du Je, Marion estime que l'ipséité du sujet ne peut se comprendre qu'en référence à un appel préalable, aussi indéterminé soit-il. Cette « absence originaire de conditions et de déterminations de la revendication lui permet d'en appeler, sans aucune limite, tant à ce qui ne s'objective pas qu'à ce qui s'objective, tant à ce qui n'a pas à être qu'à ce qui doit être »<sup>76</sup>.

Paru dix ans plus tard, *Étant donné* peut être lu comme une tentative systématique de tenir la promesse contenue dans les dernières pages de *Réduction et Donation*. Si jusqu'alors, on pouvait encore douter de l'orthodoxie husserlienne de Marion, désormais ce doute n'est plus permis : c'est bien un hérétique et un réformateur-refondateur qui se présente à ses lecteurs. Cela est clair dès la première section du livre, où l'auteur compare minutieusement les différentes versions possibles du principe des principes de la phénoménologie, auxquelles il oppose sa propre version : « Autant de réduction, autant de donation »<sup>77</sup>, qui doit être reconnu comme le « principe des principes » d'une phénoménologie radicale.

C'est en ce sens qu'il plaide en faveur d'un « élargissement de l'évidence en donation »<sup>78</sup>, au nom de la thèse suivante : « La donation donne vie autant à la réduction qu'à l'évidence, puisqu'elle seule leur donne la charge de la phénoménalité »<sup>79</sup>. Pour la phénoménologie, tout se passe comme si la donation revêtait le statut d'un *id quo majus cogitari nequit* : « La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève entière de la donation »<sup>80</sup>. Elle accomplit ainsi ce qui a été dit précédemment de la réduction la plus radicale : « la donation va plus loin que l'objectité et l'être, parce qu'elle vient de plus loin : figure extrême de la phénoménalité, elle en précède et dépasse toute autre spécification »<sup>81</sup>.

Contrairement aux apparences (et aux soupçons de bien des critiques), la phénoménologie de la donation ne prend pas son départ avec l'idée de don, mais elle repense le statut du don sur l'arrière-plan de l'idée même de donation. On aurait donc tort d'y voir une sorte de glose phénoménologique de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, dont on sait l'influence qu'il a exercée sur l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et bien d'autres auteurs, parmi lesquels il faut aussi compter Jacques Derrida. Aux yeux de Marion, il y a plus dans le don que l'idée d'échange et la donation n'a rien en commun avec la causalité<sup>82</sup>. Loin donc de penser que la phénoménologie de la donation serait une sorte d'extrapolation de schèmes empruntés à l'anthropologie culturelle (ou à la théologie dogmatique), Marion maintient que la donation est le *definiens* du don, au lieu que ce soit l'inverse. En d'autres termes : la réduction doit nous délivrer aussi bien d'une fausse transcendance (derrière tout don se tient un donateur) et d'une économie de l'échange (*do ut des*). La démonstration est étayée par de belles analyses phénoménologiques de l'anonyme, de l'ennemi

---

et de l'ingrat qui, d'*epochè* en *epochè*, nous mettent progressivement en mesure de penser le don en tant que tel, distinct de l'objet (le cadeau) qui le symbolise.

En se focalisant sur le concept de « donnée », Marion redéfinit le concept d'expérience phénoménologique. Nous pourrions dire qu'il s'applique à proposer une nouvelle interprétation de la phénoménologie comme « empirisme transcendantal ». La question décisive est celle de savoir sous quelles conditions les phénomènes peuvent manifester leur propre phénoménalité, autrement dit, prendre forme à partir d'eux-mêmes, au lieu de venir s'inscrire dans un cadre prédéfini<sup>83</sup>. Une de ces conditions est qu'ils possèdent une événementialité propre, que Marion cherche à cerner à travers la notion d'*arrivage*. À cela on pourrait comparer « l'herméneutique événementiale » récemment développée par Claude Romano dans deux importants ouvrages<sup>84</sup>.

Une des innovations les plus originales de la phénoménologie de la donation consiste dans la distinction, qui domine la quatrième section du livre, entre phénomènes « pauvres », phénomènes « communs » et phénomènes « saturés ». Tous les éléments sont alors en place pour esquisser une « topique des différents types de phénomènes ». Le mot « topique » est choisi avec soin, car il s'agit de bien plus que d'une simple typologie : l'équivalent de la diversité des manières d'être au sens de Heidegger. Elle établit une distinction entre 1. Les « phénomènes *pauvres en intuition* » que forment les idéalités mathématiques et logiques. En écho à une méchante boutade de Paul Feyerabend, on peut dire qu'ils nous permettent d'aller très loin en voyant très peu. 2. Les « phénomènes *de droit commun* » (qu'il ne faut évidemment pas confondre avec des « criminels de droit commun »!) qui admettent la possibilité d'un remplissement intuitif, adéquat ou inadéquat de leur intention. 3. Les « phénomènes *saturés* », dans lesquels l'intuition submerge l'attente de l'intention.

Le paradoxe de ces derniers est qu'ils se caractérisent par l'excès de l'intuition sur la visée intentionnelle. Marion en esquisse une typologie qui se greffe directement sur l'interprétation phénoménologique de la table kantienne des catégories : du point de vue de la *quantité*, l'événement peut être dit « phénomène » saturé, en raison de son unicité unique. *L'idole*, éblouissante et aveuglante en même temps, illustre le phénomène saturé sous l'angle de la qualité. La *chair* atteste l'absoluité d'une saturation indépassable au plan de la *relation*. Enfin, *l'icône*, « irregardable », parce que c'est elle qui nous regarde (l'épiphanie du visage, telle que la décrit Levinas dans *Totalité et Infini*, est la première des icônes!) exprime la saturation du point de vue de la *modalité*<sup>85</sup>.

En radicalisant la notion de phénomène saturé d'un cran, Marion prépare le terrain à la reconnaissance du phénomène de la révélation. Dans l'optique d'une phénoménologie de la donation, *l'id quo majus donari nequit* n'est en effet rien d'autre qu'une donation sans absence du tout, par défaut ou par excès.

C'est sur cette toile de fond que Marion se livre à une audacieuse réinterprétation de l'ipséité. Il en définit la phénoménalité en référence à quatre traits distinctifs : la *convocation*, la *surprise*, l'*interlocution*, la *facticité* (individuation)<sup>86</sup>. En changeant aussi profondément de profil, le sujet « autonome » des modernes, qui décrivent l'ipséité en termes de *Selbständigkeit* et de *Selbstbestimmung* (« auto-stance » et « auto-détermination », pour citer la récente traduction française de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel) change également de nom : dans le cadre de la phénoménologie de la donation, il s'appelle l'*adonné*.

« *Autrui me regarde* » (Emmanuel Levinas)

Avant de tirer quelques conclusions de cette analyse des entreprises de refondation, il me faut soulever une question assez délicate : oui ou non, Levinas doit-il être considéré lui aussi comme un « fondateur » de la phénoménologie au sens indiqué ci-dessus ? La question est d'autant plus légitime que l'influence de Levinas sur le renouveau de la phénoménologie fut, à bien des égards, décisive. Dans sa *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry pose la question suivante, que seule peut-être la phénoménologie peut assumer jusqu'au bout – sans la réduire à une simple description psychologique – : « qu'y a-t-il de plus dense, de plus réel, qu'un regard ? »<sup>87</sup>. Chez Henry, cette question prend sens dans le cadre d'une réflexion sur la chair et sur la densité ontologique du corps subjectif. Elle subit une tournure radicalement différente dès lors qu'elle est référée à la rencontre, cruciale entre toutes, avec le regard d'autrui. C'est autour de ce « phénomène » que gravite toute la pensée de Levinas de *Totalité et Infini* jusqu'à *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*.

Contrairement à ce qu'on pourrait s'imaginer, il ne s'agit pas seulement d'ouvrir le champ de la phénoménologie aux problèmes de l'intersubjectivité, de l'être avec autrui, y compris la constitution du monde social, magistralement analysée par Alfred Schütz, et d'abord par Husserl lui-même. La thèse de Levinas va plus loin et équivaut à une véritable conversion du regard phénoménologique. « Autrui me regarde » : tel est le phénomène originel qui, non seulement ouvre le champ des significations éthiques, mais exige une redéfinition du concept même d'intentionnalité et, pour finir, des tâches de la philosophie première. C'est pourquoi une réflexion qui se laisse guider par la métaphore des « yeux de Husserl » ne saurait passer sous silence la question de savoir si la manière dont Levinas pratique le regard phénoménologique, n'équivaut pas, elle aussi, à une refonte de l'idée même de la phénoménologie. Levinas est-il phénoménologue ou anti-phénoménologue ? Depuis qu'elle a été soulevée pour la première fois par Stephan Strasser en 1977<sup>88</sup>, cette question occupe une place centrale dans la réception critique de l'œuvre de Levinas. Elle fut encore au centre du colloque organisé en décembre 1977 à la Sorbonne sous le titre « Levinas et la phénoménologie »<sup>89</sup>.

Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la pensée levinasienne illustre à sa façon le paradoxe d'un regard qui se transforme dans son exercice même et qui, en même temps, ne cesse de s'interroger sur ses propres conditions de possibilité. Jusque dans les derniers textes de Levinas, l'aveu de la dette à l'égard de Husserl est explicite. Je citerai pour mémoire sa réponse à une question que lui avait posée le philosophe néerlandais Théo de Boer : « Je pense que, malgré tout, ce que fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de réduction selon les règles exigées par Husserl, même si toute la méthodologie husserlienne n'est pas respectée. Le trait dominant, qui détermine même tous ceux qui ne se disent plus phénoménologues aujourd'hui, c'est que, en remontant à partir de ce qui est pensé vers la plénitude de la pensée, on découvre, sans qu'il y ait là aucune implication déductive, dialectique ou autre, des dimensions de sens, chaque fois nouvelles. C'est cette analyse qui me semble la nouveauté husserlienne et qui, en dehors de la méthodologie propre de Husserl, est un acquis qui demeure pour tous ; c'est le fait que si, en partant d'un thème, je vais vers les "manières" dont on y accède, la manière dont on y accède est essentielle au sens de ce thème même : elle nous révèle tout un paysage d'horizons oubliés, qui ont été oubliés et avec lesquels ce qui se montre n'a plus le sens qu'il eut quand on le considérait directement tourné vers lui. La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi ; c'est ramener les choses en soi à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité, pour faire apparaître l'apparaître lui-même derrière la quiddité qui apparaît, même si cet apparaître n'incruste pas ses modalités dans le sens qu'il livre au regard. Voilà ce qui reste, même quand l'intentionnalité n'est plus considérée comme théorétique, même quand elle n'est plus considérée comme acte. À partir de la thématization de l'humain s'ouvrent des dimensions nouvelles, essentielles au sens pensé. Tous ceux qui pensent ainsi et cherchent ses dimensions pour trouver ce sens font de la phénoménologie »<sup>90</sup>.

En prolongeant la thèse exprimée dans ce texte, qui aurait tout aussi bien pu servir de conclusion générale à ma méditation sur les « yeux de Husserl », on peut dire que la réappropriation levinasienne de l'analyse intentionnelle se double d'une réflexion critique, menée avec Husserl et en même temps contre lui, et consistant à se demander où l'intentionnalité veut en venir en fin de compte<sup>91</sup>. Faut-il qu'elle s'arrête à l'adéquation de l'être à la pensée ? L'esprit n'est-il que présence et rapport à l'être ? Plus radicalement encore : « l'intentionnalité épuise-t-elle les modes selon lesquelles la pensée est signifiante ? »<sup>92</sup> : telles sont les questions « hérétiques » radicales que Levinas adresse à la phénoménologie husserlienne. Le moins qu'on puisse dire est qu'elles le mettent sur la route d'une refondation de l'idée de la phénoménologie, même si, à la différence des trois auteurs considérés ci-dessus, il n'a pas écrit de texte théorique dans lequel cette refondation soit déclarée comme telle.

---

L'interrogation levinasienne sur un possible « au-delà de l'intentionnalité », fait-elle signe vers quelque arrière-monde nietzschéen? Levinas serait-il un théologien déguisé? Telle est la question iconoclaste que Dominique Janicaud lui adresse dans son opuscule : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Tout dépend de l'idée qu'on se fait de « l'intrigue de l'altérité, d'emblée éthique »<sup>93</sup>. La conception « emphatique » de l'éthique que défend Levinas semble en effet conduire la phénoménologie jusqu'à ses possibilités les plus extrêmes et les plus paradoxales. *Possibilité* et *paradoxe* : seule une pensée fidèle à l'esprit de la phénoménologie peut se demander comment peut être pensé en sa concrétude phénoménologique l'événement dans lequel Dieu « vient à l'idée ». En même temps Levinas affirme que la possibilité « d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant »<sup>94</sup> tranche avec toute phénoménalité. Paradoxalement, cela semble requérir une pensée libérée de la corrélation noèse-noème, une « pensée où ne seraient plus légitimes les métaphores mêmes de vision et de visée »<sup>95</sup>.

L'ultime paradoxe de cette pensée qui attaque la question radicale de savoir où l'intentionnalité veut en venir, se dessine en filigrane de quelques textes du dernier Levinas, comme cette note énigmatique de *Au-delà du verset* : « On peut même se demander ... si la prière, avant d'être le dire d'un dit, n'est pas une façon d'invoquer ou de rechercher ou de désirer, irréductible à toute intentionnalité apophantique ou doxique et à tout dérivé ou espèce de l'intentionnalité; on peut se demander si la prière n'est pas une façon de rechercher ce qui ne peut entrer dans aucune relation comme terme et où nous n'aurions donc à faire qu'à une quasi-référence ... Quasi-référence à un Dieu innommable, elle se distinguerait non seulement de l'intentionnalité thématique et objectivante, mais même de l'interpellation du dialogue, car elle n'équivaudrait précisément aucunement à la position d'un terme. On peut pousser l'audace jusqu'à se demander si l'intentionnalité n'est pas déjà dérivée de la prière qui serait l'originaire penser-à-l'Absent »<sup>96</sup>.

## CONCLUSION

Pour conclure ce chapitre, je suggérerai simplement quelques hypothèses de travail, dont certaines seront reprises dans les cinq chapitres suivants. Telle que je la conçois et essaie de la mettre en pratique, la « phénoménologie herméneutique » trouve dans les quatre « fondateurs » que je viens d'évoquer (M. Henry, J.-L. Marion, M. Richir, sans oublier Levinas) des interlocuteurs (mais aussi des *challengers*) de premier choix, aussi bien en ce qui concerne leurs propositions théoriques que leur lecture des phénomènes.

En quel sens ?

D'abord par l'éclairage que ces auteurs jettent sur la problématique qu'indique le titre « *cogito* blessé »<sup>97</sup>. Comme l'avait fait Husserl lui-même, chacun d'entre

eux a développé sa propre « méditation cartésienne » (certains ont fait même bien plus que cela!) et donné une interprétation originale du *cogito*. Pour chacun d'entre eux, on pourrait d'ailleurs montrer qu'il s'agit d'un « *cogito* blessé », encore que la blessure change de sens, si l'on passe de l'auto-affection comprise au sens de Henry, à l'hétéro-affection de Levinas, en passant par le « moi primitif » de Richir, puis à « l'adonné » de Marion. L'étude de ces variations est une puissante incitation pour que l'herméneutique clarifie son propre rapport à Descartes et l'idée particulière qu'elle se fait du « *cogito* blessé ».

Ensuite, les quatre fondateurs remettent sur le devant de la scène l'idée de *réduction* phénoménologique, dont ils proposent une nouvelle interprétation qui consiste, la plupart du temps, dans une radicalisation. Par le fait même, ils mettent l'herméneutique en demeure d'expliquer l'idée qu'elle se fait elle-même de la réduction ou, à défaut, d'indiquer les raisons qui font qu'elle peut s'en passer.

Ces grands débats théoriques ne seraient évidemment rien sans les phénomènes que chacun des auteurs place au centre de ses considérations, qu'il s'agisse de l'affectivité, de l'action, de l'épiphanie du visage, de la corporéité, des institutions symboliques ou des phénomènes paradoxaux que Marion appelle « saturés ». La question cruciale me semble être la suivante : l'herméneutique peut-elle quitter l'enceinte du texte compris d'une manière littérale ou analogique ? De ces phénomènes peut-il y avoir « herméneutique », et en quel sens ?

Il suffit d'évoquer ces questions pour pressentir l'énormité des débats auxquels elles peuvent donner lieu. Sans entrer dans le vif de ce débat, je me contente de pointer brièvement quelques-uns des points de confrontation possible.

Comme nous l'avons vu, la « phénoménologie matérielle » de Michel Henry gravite entièrement autour du phénomène de l'auto-affection. « La subjectivité n'a besoin d'aucune médiation pour faire l'expérience de sa propre vie »<sup>98</sup>, dit-il dans une des formules abruptes dont il a le secret. À cela nous pouvons opposer le pari herméneutique fondamental de Paul Ricœur : « il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs ». Cela ne revient-il pas à tourner le dos à la vie ? Avant de tirer cette conclusion s'impose à mon avis la nécessité d'une confrontation rigoureuse et systématique entre l'idée henryenne de la vie comme auto-affection, et l'herméneutique heideggerienne de la vie facticielle, tout aussi préoccupée par l'énigme de « l'auto-suffisance » (*Selbstgenügsamkeit*) de la vie<sup>99</sup>.

Toute la pensée de Henry semble nous ramener au divorce suivant : « Les choses diffèrent totalement selon qu'elles sont immergées dans le pathos de la vie, ne se voyant jamais elles-mêmes, ou qu'elles se tiennent au contraire

devant un regard»<sup>100</sup>. À plus forte raison, Henry ne cesse de polémiquer contre le langage qui représente à ses yeux la source première de toutes les illusions. Je me demande jusqu'à quel point on peut homologuer ce divorce entre l'affect et la représentation. En remplaçant le mot de représentation par celui de « compréhension », comme le fait par exemple Heidegger, il n'y a plus lieu d'opposer *Verstehen*, *Befindlichkeit* et *Rede*, qui sont les trois existentiels de base qui décident du sens du « au » dans l'expression être-*au*-monde.

Parmi les multiples questions que soulève la conception de la phénoménologie que défend Marc Richir, je retiendrai d'abord sa manière originale, voire paradoxale, de poser la question du statut des institutions symboliques. En affrontant la même question, la phénoménologie herméneutique (je pense ici en premier lieu à celle de Paul Ricœur) dut se frayer un difficile chemin entre la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer, d'une part, l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss d'autre part. Le moins qu'on puisse dire est que la manière dont Richir revient à la *Lebenswelt*, pour y déceler la genèse d'une institution symbolique bien plus vaste que la science, ne nous confronte plus à des structures logiques d'une pureté cristalline, mais à une infinité sauvage qui dépasse le sujet pour de tout autres raisons que celles invoquées par le structuralisme. Dans cette vision de l'être sauvage, tout bouge et tremble, et seul un regard exercé à ce que l'auteur appelle « clignotement phénoménologique » peut discerner du sens là où on ne voit que de la confusion et de l'obscurité. Ici aussi, il s'agirait de se demander en quel sens ce clignotement phénoménologique rejoint, ou ne rejoint pas, ce que le premier Heidegger appelait « intuition herméneutique ». C'est ensuite seulement qu'on pourra tenter une confrontation plus explicite entre les conceptions respectives de l'ordre symbolique lui-même.

En ce qui concerne Emmanuel Levinas, la question cruciale est celle du centrage, excessif et hyperbolique, de tout le champ de l'intelligibilité autour du phénomène crucial de l'épiphanie du visage d'autrui. Pour discerner ce phénomène, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est « saturé » et même peut-être sursaturé, avons-nous besoin d'une réduction phénoménologique, et quelle en est la nature? Pour une phénoménologie herméneutique, la question métacritique est celle de savoir si la catégorie de l'Altérité ne doit pas être distribuée sur une pluralité de « foyers de la passivité-altérité », tels que le corps propre ou la chair, l'altérité d'autrui, l'altérité intime de la voix de la conscience<sup>101</sup>, à laquelle j'ajouterai l'altérité de l'inconscient qui fait que personne n'est maître dans sa propre demeure<sup>102</sup>.

Concernant la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion, la question cruciale est évidemment celle de la relation qu'on peut établir entre les notions herméneutiques d'interprétation ou de compréhension et la notion de donation phénoménologique<sup>103</sup>. Comme le dit Claude Romano, la difficulté fondamentale de la phénoménologie herméneutique, qui marque déjà le différend entre Husserl et Heidegger, tient à la conception particulière qu'elle

se fait de l'entre-deux de l'expérience et de l'histoire. Phénoménologique, elle ne l'est que dans la mesure où elle partage le présupposé fondamental de la méthode phénoménologique, selon lequel « une bonne description ne tient pas seulement lieu de compréhension, elle est cette compréhension elle-même. Décrire un phénomène à partir de lui-même, c'est comprendre, à son sujet, tout ce qu'il y a à comprendre »<sup>104</sup>. Inversement, elle n'est herméneutique que si elle renonce au mythe d'un pur donné, en acceptant que « tout accès aux phénomènes est irrémédiablement médiat »<sup>105</sup>, donc médiatisé par l'expérience historique. C'est dans ce difficile entre-deux que se joue également la confrontation entre la phénoménologie de la donation et une phénoménologie herméneutique, dont nous aurons à préciser le profil au cours du prochain chapitre.

---

1. Jean-Luc Marion, *Questions Cartésiennes I*, Paris, PUF, 1991, p. 154.
2. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, G.S. 1, 9-47, trad. fr. *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 19-58.
3. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 7.
4. Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 5.
5. Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon*, 2 vol. : Bd. I. *Dianoilogie und Aletheiologie*; Bd. II. *Semiotik und Phänomenologie*, Leipzig, 1764 (reprint Hildesheim, Olms, 1965).
6. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979, *Ga* 20, p. 34-124.
7. Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 8.
8. *Ibid.*, p. 9.
9. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, Klostermann, 1988, *Ga* 63, p. 5.
10. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare : Protokolle-Gespräche-Briefe*, éd. par Medard Boss, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 397.
11. Cf. entre autres cette déclaration datée du 7 juillet 1966 : « La phénoménologie est une science plus scientifique que la science de la nature, en particulier si l'on prend la science au sens du savoir originaire, au sens du mot sanscrit "wit" = voir » (*Ibid.*, p. 265). Pour un commentaire plus détaillé de cette formule, je renvoie au chapitre 12 de mon ouvrage : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*.
12. Edmund Husserl, « Postface à mes Idées directrices pour une Phénoménologie pure », trad. A.L. Kelkel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957) p. 369-389.
13. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie I*, § 24, trad. fr. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 78.
14. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 31, trad. fr. par Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 54 (trad. mod.).
15. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
16. Elisabeth Ströker/ Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg, Karl Alber, 1989, p. 243-350.
17. Gérard Granel, *Préface à la traduction française de la Krisis*, Paris, Gallimard, 1976, p. VII.
18. Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 129-164.
19. Pour une discussion du problème de la trace dans l'optique de la phénoménologie herméneutique, je renvoie à mon étude : « Die Andersheit der Spur und die Spuren der Anderen », in Burkhard Liebsch (éd.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg, K. Alber, 1999, p. 180-201.
20. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 11-64.
21. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 67-77. Pour une discussion plus approfondie des thèses derridiennes, je renvoie au chapitre IV de mon ouvrage : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*.
22. *Ibid.*, p. 75.
23. Cf. entre autres, Jean-Pierre Changeux/ Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
24. Cf. Jacques Poulain (éd.), *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
25. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991 ; *La phénoménologie éclatée*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1997.
26. Cf. Jacques Colette, « Phénoménologie et métaphysique », *Critique*, janv.-févr. 1993, p. 56-73 ; Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion et alii, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Éd. Critéon, 1992.
27. Cette hypothèse est longuement argumentée dans la section « Pour une phénoménologie herméneutique », de *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 39-73.
28. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 29.
29. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> 1990.
30. *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988.

- [31.](#) *C'est moi la Vérité. Une philosophie du christianisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- [32.](#) *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.
- [33.](#) Dans une remarquable étude parue dans la revue *Critique*, François Roustang présente une discussion approfondie de l'ouvrage dans une optique psychanalytique. Cf. Fr. Roustang, « Une philosophie pour la psychanalyse? » dans *Critique*, n° 463 (1985), p. 1173-1189.
- [34.](#) *La généalogie de la psychanalyse*, p. 8.
- [35.](#) *Ibid.*, p. 9.
- [36.](#) *Ibid.*, chapitre I, p. 17-52.
- [37.](#) *Ibid.*, p. 24.
- [38.](#) En mobilisant toutes les ressources de l'érudition cartésienne, Jean-Luc Marion a suggéré que cette base peut être élargie, notamment en tenant compte de certaines intuitions du *Traité des passions*. Cf. Jean-Luc Marion, « Le cogito s'affecte-t-il? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry », in *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 153-187.
- [39.](#) *Ibid.*, p. 27.
- [40.](#) *Ibid.*, p. 31.
- [41.](#) *Ibid.*, p. 123.
- [42.](#) *Ibid.*, p. 97.
- [43.](#) *La généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 56.
- [44.](#) *Phénoménologie matérielle*, p. 7.
- [45.](#) *Ibid.*, p. 8.
- [46.](#) *Ideen I*, § 85.
- [47.](#) *Phénoménologie matérielle*, p. 21.
- [48.](#) *Ibid.*, p. 36.
- [49.](#) *Ibid.*, p. 43.
- [50.](#) *Ibid.*, p. 37.
- [51.](#) *Ibid.*, p. 36.
- [52.](#) *Ibid.*, p. 58-59.
- [53.](#) *Généalogie de la psychanalyse*, p. 99.
- [54.](#) *C'est moi la Vérité*, p. 140.
- [55.](#) Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, trad. Alain de Libera, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 256.
- [56.](#) Marc Richir, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye, Nijhoff, 1976.
- [57.](#) *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996. Pour une caractérisation de la conception que l'auteur se fait de la phénoménologie, je m'appuierai surtout sur le quatrième chapitre de cet ouvrage, intitulé : « La réduction architectonique en phénoménologie » (p. 429-470). Au moment même où j'achève ce livre, paraît un nouvel ouvrage du même auteur, qui confirme encore son ambition « refondationnelle » : Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- [58.](#) Marc Richir, *Herman Melville, Les assises du monde*, Paris, Hachette, 1996.
- [59.](#) Herman Melville, *D'où viens-tu Hawthorne?*, Paris, Gallimard, 1986, p. 233.
- [60.](#) La dette à l'égard du dernier Merleau-Ponty, celui du *Visible et l'Invisible*, est explicitement reconnue et analysée par l'auteur lui-même dans son ouvrage : *Phénomènes, Temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 67-106.
- [61.](#) *L'expérience du penser*, p. 8.
- [62.](#) Cf. Edmund Husserl, « Statische und genetische phänomenologische Methode », in *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI (1966), p. 336-345.
- [63.](#) Edmund Husserl, Hua XV, p. 585, texte cité dans *L'expérience du penser*, p. 441.
- [64.](#) *L'expérience du penser*, p. 430.
- [65.](#) *Ibid.*, p. 432.
- [66.](#) *Ibid.*, p. 16.
- [67.](#) *Ibid.*, p. 459.
- [68.](#) *Ibid.*, p. 456.
- [69.](#) *Ibid.*, p. 453.
-

- [70.](#) *Réduction et donation*, p. 49.
- [71.](#) *Ibid.*, p. 53.
- [72.](#) Hua II, p. 50. Cité in *Réduction et donation*, p. 54.
- [73.](#) *Réduction et donation*, p. 61-62.
- [74.](#) *Ibid.*, p. 243.
- [75.](#) *Ibid.*, p. 304.
- [76.](#) *Ibid.*, p. 305.
- [77.](#) *Étant donné*, p. 8 ; p. 29.
- [78.](#) *Ibid.*, p. 32.
- [79.](#) *Ibid.*, p. 33.
- [80.](#) *Ibid.*, p. 42.
- [81.](#) *Ibid.*, p. 60.
- [82.](#) *Ibid.*, p. 121.
- [83.](#) *Ibid.*, p. 176.
- [84.](#) Claude Romano, *L'événement du monde*, Paris, PUF, 1998 ; *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.
- [85.](#) *Étant donné*, p. 323.
- [86.](#) *Ibid.*, p. 369.
- [87.](#) Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, p. 258.
- [88.](#) Cf. Stephan Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie de Emmanuel Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 101-125.
- [89.](#) Jean-Luc Marion (éd.), *Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance*, Paris, PUF, 2000.
- [90.](#) Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 139-140.
- [91.](#) *Ibid.*, p. 234. Levinas se réfère ici à une formule de Husserl dans *Formale und transzendente Logik* : « ... die Intentionalität wird befragt, worauf sie eigentlich hinauswill » (Hua X, p. 9).
- [92.](#) *Ibid.*, p. 241.
- [93.](#) *Ibid.*
- [94.](#) *Ibid.*, p. 7.
- [95.](#) *Ibid.*, p. 9.
- [96.](#) Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 197.
- [97.](#) Sur cette question, je renvoie à mon étude : « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur » : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989), p. 529-548.
- [98.](#) Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, *op. cit.*, p. 237.
- [99.](#) Pour une comparaison plus détaillée je renvoie au chapitre II de mon ouvrage : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*.
- [100.](#) *Phénoménologie matérielle*, p. 11.
- [101.](#) Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 367-410.
- [102.](#) J'ai moi-même amorcé cette confrontation dans les études suivantes : « The Face and Reading: Immediacy and Mediation », in R. Bernasconi / S. Critchley (éds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 67-82 ; « Éthique et ontologie. Quelques considérations hypocritiques » : Jean Greisch/ Jacques Rolland (éd.), *Emmanuel Levinas : l'éthique comme philosophie première*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 15-45.
- [103.](#) Pour cette confrontation, je renvoie à mes deux études : « L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle". Trois questions à propos de *Réduction et Donation* » : *Revue de Métaphysique et Morale*, 1/1991, p. 43-63 ; « *Index sui et non dati*. Les paradoxes de la phénoménologie de la donation », *Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris, n° 70 (avr.-juin 1999), p. 27-54.
- [104.](#) Claude Romano, *L'événement et le temps*, *op. cit.*, p. 2.
- [105.](#) *Ibid.*, p. 3.
-