

PROBLEMES & CONTROVERSES

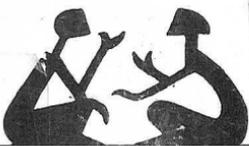
Éric

Alliez

De l'impossibilité de
la phénoménologie

*Sur la philosophie
française*

contemporaine



MEDIATHEQUE INSTITUT FRANCAIS KIEV



000005872

BRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

194
ALL

PROBLÈMES ET CONTROVERSES

DU MÊME AUTEUR

Contretemps. Les pouvoirs de l'argent, Ed. Michel de Maule, 1988 (avec I. Stengers et alii).

Les Temps capitaux. T. I, Récits de la conquête du temps, Ed. du Cerf, 1991 (préface de G. Deleuze).

La Signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?, Ed. du Cerf, 1993.

Les Temps capitaux. T. II, La capitale du temps, Ed. du Cerf, à paraître.

DE L'IMPOSSIBILITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

*Sur la philosophie française
contemporaine*

par

Éric ALLIEZ

n° 2591

MÉDIATHÈQUE DE L'INSTITUT
FRANÇAIS D'UKRAINE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

1995

à Yves Mabin,

Rédigé à la demande de la Direction Générale des Relations Culturelles Scientifiques et Techniques du Ministère des Affaires Étrangères, ce Rapport – publié en 1994 (adpf) avec des présentations de C. Descamps et J. Benoist sous l'intitulé général «Philosophie contemporaine en France»; repris ici corrigé, modifié et augmenté – était destiné à circuler dans des pays où l'accès aux publications françaises relève souvent d'un véritable sacerdoce. De là, dans notre texte, l'abondance des citations, des notes et des références s'essayant à restituer (et à resituer) des fragments du *corpus* des œuvres philosophiques contemporaines en langue française à la manière d'un *collage* (avec des «vignettes» et des «miniatures»), puisqu'il ne pouvait s'agir que de produire un *tableau* (ou *une mise en perspective*) de la «philosophie française contemporaine».

Le divorce prononcé entre institution universitaire et production philosophique, avec le peu de place faite en France, dans l'enseignement supérieur, à l'étude de ses formes actuelles (quand elles excèderaient le champ strictement balisé de l'histoire de la philosophie, domaine exclusif des départements de philosophie, et d'une certaine *diplomatie transcendantale* qui lui est conjointe), nous a dissuadé d'en modifier substantiellement le mode d'écriture. À l'exception de l'introduction de *Notices* et de *Notules* qui avaient le mérite d'explicitier les différents régimes de lecture avec lesquels compte la (re)présentation de ce travail.

Composé d'études prises dans un dispositif général de diagnostic et de suggestion, il se présente comme une *intervention* dans le champ de l'histoire la plus contemporaine de la philosophie française.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1995

Printed in France

ISSN 0249-7875

ISBN 2-7116-1244-9

*« Nous qui nous croyons liés à une finitude
qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre,
par le connaître, la vérité du monde,
ne faut-il pas nous rappeler
que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre ? »*

Michel FOUCAULT

*« Nous avons tous Husserl derrière nous,
nous devrions savoir ce que cela veut dire. »*

Jean-François LYOTARD

*« Tant que nous n'aurons pas entendu
ce qui nous est ainsi signifié,
nous en resterons à l'interminable post-théologie
d'une transcendance qui n'en finit pas
d'être retournée en immanence. »*

J.-L. NANCY

LIMINAIRE

Devait-on se risquer à reprendre ici l'enquête « géo-philosophique » portant sur la question du caractère national de la philosophie française¹ ?

Mais il eût fallu pouvoir, et savoir, la conduire *jusqu'à* l'extrême contemporain pour être enfin à même d'apprécier de quel pluriel cette « France » s'est constituée, à quelles tensions elle s'est tressée, en rupture avec certain dispositif universitaire dont on ne voit pas pourquoi – marquons-le d'entrée de jeu – il devrait signifier la « fin de la philosophie ». Sauf à poser que la philosophie ne saurait exister que comme cette « totalisation systématique du savoir » à laquelle elle a – c'est incontestable – cessé de s'identifier (voir *Notice Anti-Pensée* 68) pour expérimenter une autre idée et une autre pratique du système.

On a donc préféré s'autoriser d'un *motif* susceptible de déterminer et de problématiser notre objet dans sa pluralité comme celui de la production philosophique telle que s'y négocie *aujourd'hui* une certaine expression française : non par rapport à l'a priori de son histoire « identitaire », mais eu égard aux singularités génératives du champ philosophique contemporain tel qu'il s'étend entre phénoménologie et analyse logique, mais aussi – et ce second plan est irréductible au premier – entre *possibilité et impossibilité de la phénoménologie*.

1. Citons pour mémoire ce passage du Rapport de Ravaisson, alors président du Jury de l'Agrégation de Philosophie, sur *La Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), *in fine* : « Il serait aisé (...) de montrer dans les principales conceptions philosophiques auxquelles ont donné le jour, en ces derniers temps, des pays différents du nôtre, des tendances toutes semblables à celles qui nous ont paru dominer ou être près de devenir dominantes dans les théories que notre pays a produites. » Pour le contexte dans lequel s'inscrit cette représentation téléologique de la philosophie française, voir l'Introduction de S. Douailler aux écrits de Ravaisson et Boutroux rassemblés sous l'intitulé « L'âme à la Sorbonne », dans *Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et opuscules*, Choix, introductions et notes par S. Douailler, R.-P. Droit et P. Vermeren, LGF, 1994. Doit-on ajouter que la question d'un possible *renversement de tendance* ne saurait être tout à fait absente du présent Rapport ?

Problématique, ce motif est celui de la *critique des universaux* selon les trois figures successivement empruntées par la « philosophie doctrinale »¹ (et ô combien inégalement combattues par l'une et l'autre tradition, phénoménologique et analytique) : universaux de contemplation, universaux de réflexion, universaux de communication².

Mais n'est-ce pas aussi qu'en ces formes pures d'expression qui émergent à l'histoire – ou à la géo-histoire – de l'idéalisme (idéalisme objectif grec, idéalisme subjectif allemand, idéalisme intersubjectif européen) l'universel n'explique rien, et que c'est lui plutôt qui doit être expliqué ou « déconstruit » (ce serait la véritable fonction de la déconstruction) ? Dire cela, repartir de ceci, ce n'est pas seulement rapporter l'économie d'un discours, qui aura souvent cherché l'ouverture dans le commentaire, à l'horizon critique dont il est issu : c'est définir la tâche d'une *histoire philosophique de la philosophie* par le fait de *substituer chaque fois une évaluation immanente* (à l'historicité de la raison comme à la création toujours singulière des concepts) *aux prétentions d'un jugement transcendant*³.

Ayant par ce motif renoncé à démêler la part de l'historien et celle du philosophe, nous n'avons pas cru devoir démarquer artificiellement la part du diagnostic de la part de l'analyse et du constat.

Notice Anti-Pensée 68

C'est faute d'une réelle évaluation *immanente* aux concepts créés par la philosophie contemporaine, et fort de la certitude que la « fin de la philosophie » se confond avec la crise de l'*onto-théologie*, qu'Alain

1. Selon la formule provocante du regretté François Châtelet, dans la Conclusion de *l'Histoire de la philosophie*, œuvre collective en huit volumes parue sous sa direction en 1972-1973 chez Hachette (nouvelle édition en quatre tomes, Marabout, 1979). Avec son ambition pédagogique, cette publication se laisse lire aujourd'hui comme un véritable « rapport » de l'histoire française de la philosophie au début des années soixante-dix. Le dernier volet – *La Philosophie au XX^e siècle* – annonce bien des conflits qui envahiront le champ philosophique dans les années quatre-vingt.

2. On adopte ici la nomenclature utilisée par G. Deleuze et F. Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, en part. p. 11-12.

3. Cf. G. Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris 9, 10, 11 janvier 1988)*, Le Seuil, 1989, p. 188-189, p. 191.

Renaut croit pouvoir consensuellement affirmer que « nul ne songerait plus aujourd'hui, en philosophie, à produire un système nouveau, signe que d'une certaine façon les positions philosophiques possibles (...) ont été exhaustivement explorées par l'histoire, et que les philosophies élaborées de Platon à Heidegger constituent de ce point de vue une axiomatique close », cf. A. Renaut, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 9, n. 1. Où l'on reconnaîtra cet « acquis essentiel de la pensée heideggerienne » – ailleurs dénoncé comme *un véritable lieu commun de la philosophie française autour de 1968* – en l'espèce du caractère indépassable de l'achèvement de la métaphysique dans la venue du système, avec le lien supposé entre pensée du système et interprétation de l'être de l'étant comme Subjectivité absolue, cf. L. Ferry, A. Renaut, « Heidegger en question. Essai de critique interne » (1978), repris dans *Système et critique. Essai sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, 1984, p. 71. Voir encore les premières pages de *Sartre. Le Dernier Philosophe* (Grasset, 1993) d'A. Renaut, dont il faut citer au moins l'ouverture parodique : « Déjà cinquante ans, et pas un seul philosophe nouveau ! 1943 : l'année où paraît *L'Être et le Néant* » (p. 12). Il est vrai que les critères d'évaluation proposés par Renaut laissent peu d'espoir puisque : 1) *l'histoire de la philosophie* relèverait du devoir de vérité en général (comme vérité historique ou comme exactitude scientifique) ; 2) la *critique* répondrait à un devoir de probité sans qu'elle entretienne un rapport spécifique à l'écriture philosophique ; 3) l'obligation de vérité, « peut-être, spécifiquement philosophique » s'identifierait à la recherche des conditions de pensabilité d'un *fait* problématique *quelconque* (cf. A. Renaut, « Philosopher après le dernier philosophe », *Le Débat*, n°72, 1992, p. 211-217. Numéro spécial *La Philosophie qui vient. Parcours, bilans, projets*). On aura compris que les exigences constitutives de ce que nos auteurs désignent comme un « humanisme post-métaphysique » seront moins du ressort du travail philosophique proprement dit que de la défense du *devenir adulte de l'univers laïque et démocratique* contre ses inévitables détracteurs¹. (En amont de cette déclaration, voir A. Renaut, L. Sosoe,

1. À l'occasion d'un colloque qui vient de se tenir à New York University, ce leitmotiv a permis de faire reconnaître aux États Unis l'existence d'une pensée libérale française sous le label « New French Thought ». Vérification faite, il s'agissait de comprendre le qualificatif de « libéral » dans son sens américain « démocratique » ...

Philosophie du droit, PUF, 1991, dont on reproduira les toutes dernières lignes : « ...si la philosophie spéculative s'est achevée depuis bien longtemps déjà, c'est à travers sa transformation en philosophie pratique que la philosophie peut et doit aujourd'hui chercher encore les voies d'un avenir possible » ; en aval, L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992 – avec mon compte-rendu, en collaboration avec I. Stengers, « L'ordre règne sur l'écologie », in *Futur antérieur*, n° 16, 1993.) Fort de la position de surplomb ainsi atteinte, l'histoire de la philosophie apparaîtra comme suffisamment périmée ... pour servir « de repoussoir à l'originalité incontestable de la 'génération 80' »¹ ; cf. J. Simont, « The Last Picture Show (à propos du livre d'Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*) », *Les Temps modernes*, n° 574, 1994, p. 115 – l'auteur ne se faisant pas faute de rappeler que « pour Sartre l'idée régulatrice kantienne [à laquelle il suffirait de référer le Sujet, dans son double critère d'« auto-réflexion » et d'« auto-fondation », pour produire un humanisme non métaphysique] n'est que le masque d'une métaphysique douteuse ou d'un point de vue de survol qui n'ose plus dire son nom » (p. 128).

A contrario. – 1) On fera valoir qu'il n'est à la rigueur possible de parler de quelque chose comme la métaphysique qu'à la condition de mettre aussitôt en avant la « non-identité à soi » de son histoire (« un instable rapport de forces dont la conflictualité même lui interdit de se rapporter tranquillement à son identité, etc. », cf. J. Derrida, « Nous autres Grecs », in *Nos Grecs et leurs modernes*, sous la direction de B. Cassin, Le Seuil, 1992, p. 272-273). 2) On objectera qu'il n'existe pas de philosophe qui n'ait profondément fait *bouger* le concept de vérité, et, ce faisant, celui de système *philosophique*. Exemplairement, pour les philosophes français contemporains, et quoique l'on pense de leurs mérites respectifs : Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Badiou ... Badiou, auquel nous reprenons ce constat : « Les philosophes vivants, en France aujourd'hui, il n'y en a pas beaucoup, quoiqu'il y en ait plus qu'ailleurs, sans doute ... ». 3) Contre certaines caricatures de ladite « Pensée 68 » par l'auto-proclamée « génération

1. Dans un numéro spécial du *Débat* portant pour sous-titre « Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France, 1953-1987 » (n° 50, 1988), Marcel Gauchet analysait le « changement radical de paradigme » qui s'est produit depuis une dizaine d'années sous le signe d'un *retour de la conscience*...

80 », on rappellera qu'« aucun des grands 'structuralistes' philosophes ne s'est contenté de disqualifier le sujet : tous, au contraire, ont entrepris d'éclairer cette tache aveugle installée par la philosophie classique en position de fondement, c'est-à-dire de faire passer le sujet d'une fonction *constituante* à une position *constituée* », cf. É. Balibar, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de S. Lazarus, PUF, 1993, p. 98. Il faut un aveuglement assez singulier pour (en) conclure que « la génération de 1960 » s'est bornée en définitive à *multiplier* le sujet souverain que l'on avait prétendu « surmonter » ; voir en ce sens Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minit, 1979, p. 218 : « Au lieu que le monde soit soumis à un unique *Ego*, il doit maintenant se présenter à une myriade de petits suppôts, chacun attaché à une *perspective* » ...

I

**CONDITIONS
D'UNE HISTOIRE PHILOSOPHIQUE
DE LA PHILOSOPHIE**

Notice *Penser au Moyen Âge*

Que Nietzsche ouvre la voie de cette critique des universaux ne doit pas nous amener à penser que son actualité est demeurée l'affaire d'un *nietzschéisme français*, « post- » ou « néo-structuraliste », cher à ceux qui en ont forgé la caricature pour y nourrir leurs réactions haineuses au nom du consensus d'opinion de la pensée unique et de la purification éthique¹. Car son onde de choc enveloppe la génération philosophique – pour laquelle Jean-Luc Marion persiste (non sans goût du paradoxe) à « revendiquer le titre de Pensée de 1968 »² – qui aura accédé à la philosophie par la mise en cause déclarée de la métaphysique et la déconstruction des jeux de forces constitutifs de son histoire. Bien que peu attentive à l'inquiétante genèse du *transformat* qui avait institué la métaphysique en « lieu essentiel » du nihilisme³, tout se sera néanmoins passé comme si la version française de la grande narration de l'Être heideggerien, un temps dominante, avait au final travaillé *sans ou contre l'intention de Heidegger* à produire une histoire philo-

1. Le Collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ?* (Grasset, 1991) ayant récemment pris la relève de *La Pensée 68* (de L. Ferry et A. Renaut, Gallimard, 1985), on se prend à regretter deux fois plutôt qu'une la tenue de l'échange Habermas-Foucault (cf. J. Habermas, « Une flèche dans le cœur du temps présent », *Critique*, n°471-472, 1986, « Michel Foucault : du monde entier ») ... Même si le chapitre « nietzschéen » du *Discours philosophique de la modernité* (Gallimard, 1988, pour la trad. franç.) n'était pas exactement un modèle de probité philologique. Pour la critique de cette (sur)interprétation, se reporter à l'article de D. Janicaud, « Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas », in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 340-344. Et, plus radicalement, sur le nihilisme éthique entre le conservatisme et la pulsion de mort, cf. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, 1993 : pour sa part critique qui n'oblige pas à adhérer au désir d'« immortalité » de l'auteur.

2. J.-L. Marion, « De l'histoire de l'être à la donation du possible », *Le Débat, op. cit.*, p. 179. On notera que le passage de l'*Abbau* dans le discours philosophique français au nom de la « déconstruction » date de cette même année 1968, qui a vu paraître *Questions I* chez Gallimard (avec la trad. de « Über Die Linie » par G. Granel) ; sur les aléas orientés de cette traduction, cf. J.-P. Faye, *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Balland, 1994, p. 175-189.

3. Cf. J.-P. Faye, *Langages totalitaires*, Hermann, 1972 ; et surtout *La raison narrative*, Balland, 1990.

sophique de la philosophie dont l'historicisme expérimental ne pouvait plus se satisfaire de l'identification destinale aux thèmes obligés de la « fin de la philosophie » et de l'« oubli de l'être »¹.

C'est ainsi que la perspective topique pratiquée par Jean-François Courtine (dans *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990²) ou l'archéologie de la pensée médiévale projetée par Alain de Libera (avec *Penser au Moyen Âge*, Le Seuil, 1991 ; voir *Notice*) présentent des analogies inattendues avec le travail « épistémique » de Foucault, selon une orientation à tout prendre plus proche du temps « stratigraphique » de superposition des images deleuziennes de la pensée que de l'enchaînement onto-téléologique des « conceptions du monde », qui permettait de s'assurer comme *a priori* d'une détermination unitaire de la métaphysique. L'histoire de la philosophie s'en trouve prise, pour une bonne part, dans un « rapport critique à la mise en perspective épo-chale-historiale » la conduisant « à renoncer à toute idée d'une histoire *une* de la métaphysique, assurée de son identité permanente »³. Ce qui ne saurait être étranger à son renouveau actuel.

En marge du débat aux positions convenues entre « pensée épo-chale » et « pensée argumentative »⁴, on assiste en effet à l'épanouissement d'une nouvelle historiographie privilégiant *des histoires trans-*

1. On peut aussitôt remarquer que l'oubli de l'histoire de la philosophie proné par A. Badiou fait fond sur le diagnostic « historial » heideggerien avec lequel on prétendait rompre. Quant à l'*invariant historique* de la philosophie, il se ramène au geste platonicien dans sa version anti-sophistique modérée : assigner le sophiste à sa place sans l'exterminer..., cf. A. Badiou, « Le (re)tour de la philosophie *elle-même* », in *Conditions*, Le Seuil, 1992 ; avec la question de B. Cassin, « Qui a peur de la sophistique ? », *Le Débat*, *op. cit.*, en part. p. 63-64.

2. Voir l'« étude critique » d'O. Boulnois, « Métaphysique : le tournant » (*Les Études philosophiques*, n° 4, 1992, p. 555-564), pour une magistrale analyse comparative des travaux de Courtine et de Honnfelder. Le premier développant une méthode « géologique », le second se plaçant dans la « problématique plus classique, moins tortueuse, de l'histoire doctrinale, de la *Wirkungsgeschichte* »...

3. J.-F. Courtine, « Phénoménologie et métaphysique », *Le Débat*, *ibid.*, p. 89. On pensera ici à la dénonciation par Paul Ricœur de « l'esprit de vengeance » présidant à « l'enfermement de l'histoire antérieure de la philosophie dans l'unité de 'la' métaphysique ». Et d'interroger : « Mais pourquoi cette philosophie devrait-elle refuser à tous ses devanciers le bénéfice de la rupture et de la novation qu'elle s'octroie à elle-même ? ». Et de conclure : « Le moment est venu (...) de s'interdire la commodité, devenue paresse de la pensée, de faire tenir sous un seul mot – métaphysique – le tout de la pensée occidentale ». Cf. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, 1975, p. 395-396.

4. Cf. V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, Minuit, 1989, p. 97-128 : « La métaphysique de l'époque ».

versales de longue durée, attentive à la création des concepts comme aux stratégies et aux artefacts auxquels ils peuvent donner lieu, aux soubassements et aux reclassements gérés par les auteurs mineurs plutôt qu'aux décisions proclamées des pères fondateurs, objet des traditionnelles monographies savantes. Ce qui pourrait donner à comprendre – sans en rendre tout à fait compte, eu égard à une situation institutionnelle toujours aussi difficile, parfaitement décrite par A. de Libera¹ – la réelle présence philosophique d'un *nouveau médiévisme* sur la scène française (de l'inlassable Jolivet au surprenant Alféri, en passant par les travaux de Biard, Boulnois, Brague, Hugonnard-Roche, Jambet, Lardreau, Martin, Martineau, Michon, de Muralt, Nef, Pautrat, Pinchard, Rosier, Solère ou Wéber... : il n'est donc pas le fait exclusif des « spécialistes ») ; son influence sur l'histoire de la philosophie classique et moderne allant bien au-delà de la question des « sources » (Gilson, Chenu – avec la controverse sur la « philosophie chrétienne » qui mirent aux prises Gilson, Maritain, Bréhier et Brunschvicg lors d'une mémorable séance de la Société française de philosophie), ou du débat « sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie » (Vignaux). *Genèses de la modernité* si l'on veut, avec M. de Gandillac², pour autant qu'il s'agisse de se risquer à reformuler *sans anachronisme et sans précurseur* les questions de la modernité³, en des termes qui échappent aussi bien à l'histoire doctrinale *stricto sensu* qu'à l'histoire des idées *lato sensu* : ceux de la pluralité des temps et des aires culturelles, de la coexistence, de la rencontre et de la contingence, dans le sens d'une pratique intra- et extra-textuelle qui prolonge *et commande à l'archive*, fait droit à

1. Pour un rappel de l'histoire de ces « tendances lourdes » qui ont conduit à la situation confidentielle de la philosophie médiévale dans le système universitaire français, cf. J. Jolivet, « Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, Roma, 1991, p. 1-20 ; et J. Biard, « La philosophie médiévale intéresse », *Études*, n° 5, 1994, p. 643-645.

2. M. de Gandillac, *Genèses de la modernité. De la « Cité de Dieu » à la « Nouvelle Atlantide »*, Cerf, 1992.

3. Ce qui, soit dit en passant, disqualifie deux fois plutôt qu'une la tentative *analytique* de l'historien médiéviste : cf. A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale », *Le Débat*, *ibid.*, p. 155-169. Pour un bilan des études de logique médiévale, se reporter au « Bulletin de logique médiévale » publié par A. de Libera (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 71, 1987, p. 590-634, et n° 76, 1992, p. 640-666).

« l'effet subtilement déconstructeur du *multiplex* historique »¹ (Alain de Libera donc, mais aussi Rémi Brague, et dans une certaine mesure Jean-Pierre Faye avec ses travaux sur l'*Universitas* et la naissance de l'Europe, Jean-Clet Martin avec son anatomie du Moyen Âge roman...). En fait, avec la découverte de ce Moyen Âge pluriel irréductible à tout « esprit de la philosophie médiévale », c'est l'universalisme abstrait de l'historiographie des Lumières qui est battu en brèche – tandis qu'avec sa modernité pour les enfants, le *postmodernisme* est en passe de réintégrer sur le marché des idéologies contemporaines son domaine d'origine, esthétique-parodique² (et que les tenants de la *Question de la technique* s'adressent à des publics plus « médiatiques » que proprement philosophiques³).

* * *

Exemplaire pour notre réflexion portant sur les conditions d'une histoire philosophique de la philosophie, le dernier ouvrage d'Alain de Libera – *Penser au Moyen Âge*, ouvrage qui mériterait de porter comme sous-titre : « Une histoire philosophique des intellectuels au Moyen Âge » – ne laisse pas de poser un réel problème : de *lecture*. On pourra penser que c'est la loi du genre de traversée revendiqué par l'auteur, l'*essai*. Mais il y a plus, puisque l'auteur semble malicieusement ne reculer devant aucun moyen (dûment répertoriés dans

1. A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1993, Préface, p. XV.

2. On sait que J.-F. Lyotard a développé sa réflexion sur *La condition postmoderne* (Minuit, 1979) sous la rubrique : quand « réécrire la modernité, c'est résister à l'écriture de cette supposée postmodernité », cf. « Réécrire la modernité » in *Les Cahiers de Philosophie*, n° 5, 1988, p. 203 ; repris dans *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, 1988. Pour une réactualisation de la question phénoménologique chez J.-F. Lyotard, voir *Que peindre ? Adami Arakawa Buren*, Éd. de la Différence, 1987 (et ici même, *in fine*, « Présences de l'art »).

3. Que l'on songe à la différence de ton, de l'universitaire à l'émotif, entre *La Puissance du rationnel* de D. Janicaud (Gallimard, 1985) et *La Barbarie* de M. Henry (Grasset, 1987). Au plus tranchant, sur le caractère « uniformément ridicule » de ces méditations sur la technique et le rappel de la position marxienne, cf. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, 1989, chap. 5 : « Nihilisme ? » ; pour un abrégé actualisé des positions de Michel Henry sur « la contradiction du capitalisme et de la technique » (à partir de sa lecture de Marx, développée dans *Marx, I : Une philosophie de la réalité ; II : Une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976 ; repris en « Tel », 1990), se reporter à l'article « Sur la crise du marxisme : la mort aux deux visages », *Les Études philosophiques*, n° 2, 1992.

l'Index : les Beatles, Le Pen, J.-P. Mocky, B. Tapie... ; hors catégories : Addidas et quelques autres « marques » non moins « branchées »...) pour placer dans la perspective (critique) d'un rapport à *notre* Contemporain tant l'examen de la constitution médiévale du sujet philosophique que la question de la lisibilité (historique) du rapport à *son* Maintenant. Non qu'il s'agisse de mettre la philosophie médiévale à l'équivoque « goût du jour » et à la portée des sollicitations du marché à des fins de communication, de lire le Moyen Âge avec les yeux supposés de la modernité ou de prendre la mesure de son improbable actualité ; mais, tout au contraire, de faire travailler en nous le Moyen Âge *dans son inactualité*. D'un ton foucaldien auquel nous avons fait déjà allusion : « À quoi bon travailler sur le Moyen Âge si nous ne laissons pas le Moyen Âge travailler en nous ? » (p. 25).

L'exécution rigoureuse de cette volonté historique et critique suffit à faire de ce livre un réel événement, porteur d'un salutaire effet philosophique qui n'agitera pas que la communauté médiéviste : il touche à l'armature de l'enseignement de la philosophie en France¹. Un effet intempestif qui est aussi une question de *style*.

Mais revenons un instant sur cette affaire de lecture, dans la mesure où elle engage, la cohérence du projet d'Alain de Libera et le sens de son dernier livre. On commencera par rappeler que dans son précédent ouvrage – *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, 1990 – l'auteur situait à l'origine de l'influence de l'école d'Albert, qui allait développer une perception éthique de la philosophie comme genre spirituel destiné à entrer en collision avec l'idéal chrétien de béatitude, « une pratique de la philosophie comme *lecture* élicitant de la matière des textes *une forme de contemplation* » (p. 295), *la fiducia philosophantis*. Cette affirmation d'une lecture comme exercice de soi, dans la pensée, avait elle-même été comme préparée par un autre énoncé, qui formait la conclusion d'un travail publié quelques années auparavant. Lisons. « La philosophie albertinienne est l'expérience de la Pensée. (...) La reconnaissance de l'Intellectualité apparaît, de ce point de vue, comme le moment privilégié d'une prise de conscience plus générale de l'autonomie de la pensée » (*Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître*

1. Avec les « trois postulats » dénoncés par M. Foucault dans sa « Réponse à Derrida », parue dans *Paideia*, n° 11, 1972 (repris dans *Diis et écrits*, Gallimard, 1994, T. II, p. 282-284).

Eckhart, ŒIL, 1984, p. 446-447 ; Éd. du Seuil, 1994, pour la 2^e éd.). Ceci posé, il appartiendra à *Penser au Moyen Âge* d'étudier pour elle-même cette prise de conscience dans les *jeux de vérité* qui suscitent l'apparition des « intellectuels » au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle. On y retrouvera Albert le Grand, « prototype de l'intellectuel médiéval naissant ... ».

Voici donc « un livre d'histoire intellectuelle portant sur ce qui (...) constitue l'intellectuel comme tel : l'expérience de la pensée » (p. 9).

À en faire l'expérience (*de la pensée*) le supposé matérialisme historique s'en retrouve spéculatif ; tandis que l'approche sociologisante de J. Le Goff dans *Les intellectuels au Moyen Âge* (Le Seuil, 1957) se verra évaluée à partir de la question de la problématisation de la « conscience de soi » que doit affronter toute archéologie du savoir. Plus spécifiquement ici, « le redoublement (...) du projet visant à écrire l'histoire intellectuelle de la naissance de l'intellectuel » (p. 351) peut exciper du fait que « les intellectuels universitaires ont pris conscience d'eux-mêmes comme *type* avant de se découvrir comme *groupe*, cela en s'efforçant de définir ce que devait être une existence de philosophe » (p. 11) dont on voit assez mal l'histoire des mentalités rendre compte. Bref, si Le Goff est « dépassé » deux fois plutôt qu'une, le dernier Foucault, celui des modes de subjectivation, de l'ascétisme et des problématiques éthiques qui la soutiennent, est le partenaire de pensée de *Penser au Moyen Âge*. Ce qui se laisse lire, en franche rivalité avec le *status* de l'historien (comment non, si l'on renonce à penser le Moyen Âge comme un « moment » dont l'historicité à déterminer laisse hors champ historique l'instance déterminante : la pensée ...), à la p. 28 : « Le Moyen Âge intellectuel attend toujours son Foucault – celui qui saura, du même geste, rapatrier le Moyen Âge dans l'histoire de la philosophie, réintégrer l'histoire de la philosophie dans la philosophie même et fédérer le tout en une étude de la pensée qui serait à la fois histoire réfléchissante et réflexion sur l'histoire ... » C'est que « la pensée a une histoire, qui n'est pas l'histoire des idées, mais la pensée elle-même comme histoire » (p. 24). Une histoire intellectuelle, donc, qui amènerait à considérer le temps propre à la philosophie plutôt que l'histoire de la philosophie ; ce temps que nous avons qualifié de *stratigraphique* en ce qu'il superpose « plusieurs temps donnés simultanément ou contradictoirement selon la

nature des problèmes et l'évolution des manières de dire » plutôt qu'une « relation d'ordre entre des signatures – (...) ce qu'on appelle aujourd'hui des 'auteurs' » (p. 65).

Dans ces conditions, comment définir une « bonne » histoire de la philosophie médiévale (et l'auteur en a produit une, remarquable, en deux temps, cf. *La philosophie médiévale*, PUF, 1989, collection « Que sais-je ? » ; et PUF, 1993, collection « Premier Cycle ») si les pratiques discursives au Moyen Âge relèvent d'« un monde d'énoncés circulant les uns dans les autres, se parasitant les uns les autres, jusqu'à produire un effet nouveau dans le jeu (...) des déformations et des refontes » (p. 68) ? Elle sera fondamentalement une *introduction à l'anastomose médiévale*, dont l'accès véritable est commandé par la *discipline de l'archive* et l'expérience d'écriture du copiste, « méthode d'approbation par l'inconnu » : *philologie*. Où il s'agit moins de concevoir de nouvelles périodisations appuyées sur des interprétations inédites, de renouveler les modèles d'historiographie pour gloser au moindre coût sur les stratégies de reproduction du savoir, que de *défaire les faits* – « mot d'ordre de l'idée philosophique de la lecture » (p. 74). À commencer par les célèbres condamnations anti-averroïstes (ou anti-albertiniennes) de l'évêque Étienne Tempier.

La thèse d'Alain de Libera tient en ces quelques lignes : « Le phénomène central de la supposée 'crise scolastique' n'est pas la contradiction de la raison et de la foi, c'est la 'naissance des intellectuels', l'apparition d'une nouvelle catégorie d'individus, dont les aspirations et les désirs sont l'expression indirecte de la *tension universitaire* » (p. 137). La nouveauté et la force du propos tiennent aux déplacements successifs et au *transfert institutionnel* des *topoi* les plus en vue du médiévisme.

Ainsi : 1) Ladite crise de la scolastique relève de l'essence même du phénomène universitaire dont l'organisation scolaire reflète la juxtaposition d'un double apprentissage, la maîtrise artienne de la raison « gréco-arabe » *préluant* à l'intelligence théologique de la foi chrétienne. Autrement dit, la thèse de la « double vérité » est avant tout la vérité de l'institution universitaire elle-même. De là que la vérité institutionnelle du nominalisme incarne, dans la figure du *theologicus logicus*, la nouvelle alliance théo-logique du rationalisme et du fidéisme. 2) C'est très exactement cette possibilité d'une coexistence pacifique entre la philosophie et la foi qu'avait entendu conjurer *en l'anticipant* Étienne Tempier avec les 129 condamnations de 1277. Il inventait

ainsi *formellement* la thèse de la « double vérité » et l'identité institutionnelle de l'« averroïsme latin ». Ce faisant, il démontrait, si besoin était, la « capacité heuristique de la censure » en identifiant le sujet et l'objet de la confrontation où se jouait le destin de la foi chrétienne des Latins. 3) C'est que le sujet n'était plus grec mais *arabe*, ce dont témoigne l'identification des *philosophi* aux *Arabi*, à ces philosophes arabes qui ont opéré l'hellénisation de la romanité. De sorte que l'Occident naît de la rencontre *contingente* avec l'Orient par l'arabisation de la pensée théologique des chrétiens latins du XIII^e siècle. La « philosophie occidentale » s'y découvre géo-philosophie. Elle se place sous le signe d'une rencontre inscrivant la raison philosophique dans la dépendance d'un principe de raison contingente qui nous invite à réviser les conventions de lecture dominantes et à défaire les faits... Or, c'est encore sous le signe de cette raison synthétique que la scolastique « rencontre » son essence dramatique. 4) Car les Arabes n'ont pas été « seulement » les Maîtres et les Éducateurs de l'Occident latin ; ils lui ont aussi transmis la forme culturelle objective du conflit entre *kalam* (théologie) et *falsafa* (philosophie) avec les « solutions apportées par les penseurs d'Islam aux problèmes des relations entre la philosophie hellénistique et la religion musulmane ». Alors l'« averroïsme » ne sera plus cet « effet pervers de l'arabisme sur la pensée occidentale » (*peripateticae philosophiae depravator*, écrira Thomas d'Aquin) détecté en temps voulu par le vigilant Évêque de Paris. Le paradoxe veut qu'en *inventant* la « double vérité averroïste », ce dernier ressuscitait « une structure de pensée exprimant un conflit interne à la rationalité » religieuse arabe. Les Latins en avaient pris connaissance par l'intermédiaire d'un *théologien juif* : Rabbi Moïse, *alias* Maïmonide, dont la « stratégie intellectuelle » consistait à fonder une *théologie philosophique* « que la 'double vérité' est venue recouvrir » (p. 126). Mais le paradoxe suprême, 5) c'est qu'en attribuant celle-ci à Averroès, Étienne Tempier confirmait le verdict du projet intellectuel averroïste : la non-contradiction de la raison et de la révélation monothéiste projetait le « vulgaire » – et non le théologien, sempiternel sectateur du conflit des facultés – au rang de « partenaire rêvé du philosophe » (p. 133). 6) L'exécution du verdict allait appartenir à ces « artistes » visés par les condamnations en tant qu'ils étaient porteurs d'« une nouvelle idée de la vie : la vie philosophique, le 'bien suprême' de Boèce de Dacie ». Mais c'était là l'idéal du « *philosophecontemplatif* de Farabi, d'Avicenne et de Ghazali, non

(...) l'agnosticisme ou [le] relativisme malicieusement attribués à Ibn Rushd. C'est ce modèle de la contemplation philosophique qui était un danger pour la vie chrétienne, et c'est lui qui représentait non pas une double, mais une *autre vérité* – un autre rapport à la vérité où des laïcs pouvaient s'engager » (p. 137). Destinée à réaliser ici-bas l'idée d'une harmonie entre Aristote et Platon aussi improbable que nécessaire, la théorie du bonheur spéculatif professée par les commentateurs « averroïstes » de l'*Éthique à Nicomaque* exigeait de considérer l'exercice de la pensée comme une « ascèse », comme « une croissance de l'âme dans l'être, thèse nouvelle qui, laissant au travail intellectuel sa double dimension de *laueur* et de *contemplation*, imposait une redéfinition de l'idéal de la sagesse (...) anticipant la vision béatifique promise aux élus de la patrie céleste » (p. 140-141). Selon une latitude de vie ouverte par la perspective nicomachique d'une *désaliénation du travail*, assimilée par les censeurs à un idéal philosophique décléricalisé.

Conclusion sur *l'objet* – *c'est-à-dire sur la forme du rapport à soi par laquelle l'homme du Moyen Âge a pu se constituer comme sujet intellectuel en se reconnaissant non pas comme l'auteur mais comme l'agent agi d'une pensée identifiée à une vie bienheureuse*, que la censure de 1277 entendait réserver à d'autres fins : l'acte de naissance des intellectuels est contemporain de la *déprofessionnalisation de la philosophie* et de l'exportation de son idéal de vie hors de l'Université, où elle allait rencontrer les aspirations d'autres groupes sociaux. Elle s'énonce en langue vulgaire, par Dante et Eckhart, en l'espèce du culte de la *nobiltade* et de l'*edelkeit*.

La censure théologique se découvre ainsi comme cet *opérateur historique* qui devait cristalliser sur la personne du philosophe une « double vérité » d'inspiration paulinienne : où il y va du précepte selon lequel ce n'est pas la transgression qui induit à l'interdit mais l'interdit qui formalise la transgression sur un mode à la fois a priori et historique ; où la doctrine du *souci* destinée à permettre la juridification morale du chrétien devient le principe d'une éthique de la pensée dans un rapport *constitutif* inédit de la philosophie aux non-philosophes (et à la non-philosophie).

Inaugurant la série *sexe, nature, travail*, « ces mots d'ordre ou de désordre » à partir desquels l'auteur entend suivre les effets combinés de la renaissance de la philosophie et de la naissance des intellectuels, le chapitre le plus long du livre s'intitule « Sexe et loisir » (p. 181-245). C'est que c'est « autour du sexe », et dans l'appréhension de la perversion de la doctrine matrimoniale de

saint Paul (*La lettre d'Héloïse*, l'idée que l'amour atteint à la vérité de son essence hors des liens du mariage qui brisent l'élan de la liberté intellectuelle), qu'Étienne Tempier configure le projet philosophique du XIII^e siècle. Une laïcisation de l'ascétisme, ou un *ascétisme péripatéticien* que la référence au *De amore* d'André le Chapelain dans le prologue du Syllabus permet de travestir en *licence naturaliste*, avant de laisser transparaître l'enjeu véritable de la condamnation. À la proposition 166 : *Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui*. Avec « la revendication philosophique de la nature de l'individu contre le primat théologique de la nature de l'espèce » (p. 206), c'est l'éthique philosophique tout court qui s'affirme dans son rejet de la forme universelle et *naturelle* de la Loi. D'autant plus menaçante pour le pouvoir du théologien qu'elle tendait à « l'assimilation philosophique du discours chrétien » et à « la levée de toute distinction éthique entre *vie philosophique* et *vie religieuse* » (p. 236-239) en proposant aux *philosophi* un idéal de vie fondé sur l'articulation entre l'amour de soi et l'amitié comme « rapport intime » selon l'intellect.

On pourra donc situer dans la longue durée de l'aristotélisme néo-platonisant, où tout conspire au profit de l'homme d'intellect, « une origine scolastique du mythe fondateur de l'humanisme » (p. 239). Dans son contenu *comme dans sa forme*, puisque c'est le paradoxe de l'intellectualisme que d'avoir pris forme aux confins des XIII^e et XIV^e siècles « en dehors de l'université au moment où il était incapable de s'y maintenir intact » (p. 297). À preuve le fait que la notion de noblesse ait hanté l'Italie de Dante comme l'Allemagne d'Eckhart, Eckhart à qui il reviendra d'étendre *l'influentia* néo-platonicienne à l'ordre de la grâce. Elle en consumera la dualité de l'âme et de Dieu dans la « béatitude du juste ». Mais « abaissement intérieur de Dieu, naissance de Dieu dans l'âme, intériorisation de soi par soi... » (p. 329), n'est-ce pas là les stigmates d'une mystique de l'excès, dont on imagine mal traduction renaissante ? En aucun cas. Car la mystique rhénane relève, encore, de l'ordre discursif d'une véritable « stratégie intellectuelle » (p. 323) visant à diffuser une nouvelle vision de l'existence chez un public de *marginiaux* qui n'avait guère accès à la contemplation philosophique des Arabes et à ce nouvel idéal de vie dont les « averroïstes parisiens » avaient fait un véritable manifeste.

Divinement transduit par le contemporain du prédicateur, le poète Alighieri.

Notice historique

On admettra que cette lecture n'incline guère à redouter ce qu'on a pu qualifier d'« invasion » de la philosophie française par l'histoire de la philosophie – une histoire de la philosophie qui n'est certainement plus « à la française » au sens de l'Après-Guerre, avec sa guerre de tranchées entre « structuralistes » (Gueroult), « humanistes » (Gouhier) et « existentialistes » (Alquié), son interminable querelle du rationalisme (et selon que l'on parlait de Descartes, de Hegel ou de Husserl ...) et ses fausses batailles de torpilleurs et de contre-torpilleurs dénoncées non sans justesse par Beaufret –, comme si c'était là le fait ou le contre-coup de l'épuisement d'un filon plus créateur : celui des penseurs qui avaient su se mettre en phase avec le dehors de la philosophie universitaire, des sciences contemporaines¹ à l'histoire des dispositifs et des institutions, sans omettre le domaine littéraire où l'influence de Blanchot a été prépondérante. Comment nier leur influence dans la reconnaissance du caractère largement caduc de l'opposition entre une histoire historique et une histoire philosophique de la philosophie², entre approche génétique et approche structurale ? C'est en émargeant à leurs hétérologies que nous avons pu nous affranchir des questions que posait hier encore la philosophie de l'histoire, alors qu'était en cours cette mutation épistémologique de la discipline historique qu'a hâtée Foucault en détachant l'« archéologie du savoir » de la recherche de l'originaire et du postulat de la continuité³ ... Aussi est-ce encore dans le sillage de leurs travaux que s'inscrivent nombre de tentatives visant à historiciser les « constitu-

1. Ce qui n'a jamais signifié réflexion « sur » ou « à partir de ». De là, il faut bien le dire, le peu de pertinence des critiques « épistémologiques » de Derrida et de Foucault (cf. T. Pavel, *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Minuit, 1988), ou de Deleuze-Guattari (pour un exemple de « lecture épistémologique de *Mille plateaux* », voir l'article de D. Janicaud, « Rendre à nouveau raison ? », dans *La philosophie en Europe*, sous la direction de R. Klibanski et D. Pears, Gallimard, 1993, p. 159-161).

2. On relèvera au passage le caractère quelque peu convenu et daté de l'échange entre P. Aubenque et J. Brunschwig autour de la question d'examen « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? » lors du colloque sur « Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité », dont les Actes ont été édités par B. Cassin sous le titre *Nos Grecs et leurs modernes* (op. cit., p. 15-96).

3. Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, augmenté de *Foucault révolutionne l'histoire*, Le Seuil, 1978 ; et G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », in *Michel Foucault philosophe*, op. cit., p. 33-53, pour la critique foucauldienne de la téléologie husserlienne dans la *Krisis*.

tions » pour déterminer des *systèmes* et des *champs de forces*, découvrir des *devenirs* et des *événements qui ne s'enchaînent pas*, qui arrachent l'histoire et l'histoire de la philosophie à elles mêmes¹.

Partant d'horizons très différents (la sophistique et Aristote, Frege et l'échec du projet analytique), mais animés d'un commun souci de déconstruction de l'« évidence » phénoménologique et d'affirmation des constitutions esthétiques du sens, les travaux de Barbara Cassin et de Claude Imbert sont exemplaires à cet égard². Malgré leur technicité, on ne voit pas qu'ils fonctionnent comme une police secrète du « sens perdu » (J. Brunschwig) mais bien plutôt comme un appel à comprendre et à transformer le présent en interrogeant ses régimes de constitution à partir de leurs effets de structure et de leurs devenir. Un auteur aussi peu suspect de sympathies foucaaldiennes que Rémi Brague ne dit finalement pas autre chose : « le but de l'appropriation historique du passé n'est autre que la compréhension approfondie du

1. Voir par exemple le livre de F. Proust, qui rompt heureusement avec certain rétro-kantisme ambiant, *Kant. Le jonc de l'histoire*, Payot, 1991 (avec la recension d'A. Badiou, in *Les Temps Modernes*, n° 565-566, 1993, p.238-248) ; mais aussi J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, 1986 ; et *L'expérience de la liberté* de J.-L. Nancy, Galilée, 1988. – Dans ce cadre que l'on n'ose dire « post-kantien », mentionnons encore l'article de J.-L. Marion sur « Le phénomène saturé » (in *Phénoménologie et théologie*, Critérieron, 1992, p.79-128) qui s'attache à penser l'événement (historique, esthétique, théophanique...) comme phénomène absolu en prenant appui sur la doctrine kantienne du sublime. Et d'un tout autre point de vue, on pourra se reporter à l'ouvrage de M. David-Mesnard, *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, 1990, qu'il vaut de signaler comme rare exemple de réussite d'une lecture philosophique d'inspiration psychanalytique.

2. Cf. B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Édition critique et commentaire, PUL, 1980 ; *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Introduction, texte, traduction et commentaire, en collaboration avec M. Nancy, Vrin, 1989 ; *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995 ; et de très nombreux articles (partiellement réunis et traduits en portugais : *Ensaio sofisticos*, Sao Paulo, Siciliano, 1990), parmi lesquels on signalera « Dire ce qu'on voit, faire voir ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes » (*Cahiers de l'École des Sciences philosophiques et religieuses*, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989/5) et un texte encore inédit : « De la logique de la sensation à la logique de la prédication » : ces deux textes sur les apories de la « charte phénoménologique » aristotélicienne. – Cf. C. Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, PUF, 1992 ; parmi ses articles, on retiendra surtout « Le bleu de la mer années 50 », *Traverses*, n° 4, 1992 ; et puis on rappellera les traductions et introductions de G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique* (Le Seuil, 1970), et *Écrits logiques et philosophiques* (Le Seuil, 1971).

présent »¹. De sorte que c'est la philosophie *elle-même* « qui juge son histoire, et non son histoire qui la juge »².

(Exemplarité de la sophistique en ce sens : d'être déjà, comme fait d'histoire, un effet de structure de la philosophie ; et d'appeler, par contrecoup, l'« autrement » d'une *histoire sophistique de la philosophie*.)

C'est dans cet esprit non muséal qu'il faut savoir rendre hommage à ces « ouvriers de la philosophie » (*sic*) sans lesquels la vie philosophique manquerait tout simplement de *substance*, et serait pour le coup menacée d'un « provincialisme » (J. Vuillemin) qui ne se donne pas les moyens de penser autrement, refuse de se déprendre « des pensées reçues de traditions que l'on n'aurait pas critiquées » (R. Brague). Non sans avoir auparavant noté qu'en toute conséquence, si j'ose dire, l'absence d'appétit « historique » de la (non-) tradition analytique et de ses avatars *postistes* en fournit sans doute le meilleur (contre-) exemple *dans la mesure où cette dernière se tient en-deçà des questions critiques les plus élémentaires vis-à-vis d'une certaine tradition continentale dont elle reste aveuglément prisonnière* – selon le constat parfaitement argumenté de Jacques Derrida à l'issue de son débat avec Searle⁴.

1. R. Brague, « Élargir le passé, approfondir le présent », *Le Débat*, *ibid*, p.32. On pense à cette formule de Foucault sur la philosophie comme *ontologie de l'actualité* qui n'a pas eu l'heur de satisfaire aux critères logiques établis par V. Descombes pour répondre à sa question : « Comment la philosophie peut-elle traiter de l'actualité ? Les philosophes lisent aussi le journal etc. » in *Philosophie par gros temps*, *op. cit.*, p.9-27 (« Le philosophe à la page »).

2. A. Badiou, *Conditions*, *op. cit.*, p.59.

3. Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, *op. cit.*, Introduction : « La sophistique, fait d'histoire, effet de structure ».

4. Cf. J. Derrida, « Vers une éthique de la discussion », Postface à *Limited Inc.*, Galilée, 1990, p.236-237 : « ...je me sentais parfois, paradoxalement, plus proche de Austin que d'une certaine tradition continentale dont Searle, au contraire, héritait de nombreux gestes et une logique que je tente de déconstruire. » Ce débat est important dans la mesure où il annonce et préfigure l'échec d'autres tentatives de dialogue avec les théoriciens de la « communication » (et) de la « preuve » aux États Unis et en Europe – à commencer par l'arbitrage habermassien de la même discussion dans *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, avec la mise au point de J.D. p.244-246, note. – On trouvera une bonne mise en place du cadre conceptuel dans lequel s'inscrivent les philosophies de Austin et Searle dans l'article de D. Lories, « L'intentionnalité comme oubli de la chose même. La perception chez Austin et Searle », *Études phénoménologiques*, T. IV, n° 7, 1988, p.81-121.

* * *

On ne craindra pas de mentionner ici – fidèle à l'esprit « informatif » du Rapport – les noms de quelques-uns de ces grands éditeurs¹, traducteurs ou commentateurs, qui figurent trop rarement aux « tableaux d'honneur » de la philosophie française. En effet :

Peut-on nier l'impact *philosophique* des éditions, traductions et commentaires des pré-socratiques (Héraclite, Empédocle) et d'Épicure signés à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix par J. Bollack², certaines en collaboration avec H. Wismann (publiées aux Éditions de Minuit) ou A. Laks (aux Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme), et le rôle des *Cahiers de Philologie* édités par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III (qui a compté avec la présence de B. Cassin, P. Judet de la Combe, A. Laks ...); ou encore, plus récemment, l'importance de la traduction du *Poème* de Parménide par D. O'Brien, avec les *Études sur Parménide* (Vrin) issues des travaux du Centre Léon Robin de l'Université Paris-Sorbonne, dirigés par P. Aubenque – qui s'est ensuite attaché à mieux comprendre les conditions du « parricide » du *Sophiste* (*Études sur le Sophiste de Platon*, recueillies par M. Narcy, Bibliopolis-Vrin) ? ... Et puis, comment se risquer dans les *Ennéades* de Plotin (la difficulté de sa grammaire est légendaire, les corrections de l'édition de référence Henry-Schwyzler ne sont pas toujours très « lisibles ») sans utiliser la nouvelle traduction en cours de P. Hadot (Cerf) et les volumes parus chez Vrin (avec le texte grec); comment se former au néo-platonisme sans le *Commentaire sur le Timée* et le *Commentaire sur la République* de Proclus édités par le R. P. Festugière (Vrin-CNRS), sans la *Théologie Platonicienne* éditée par H.D. Saffrey et L.G. Westerink (Les Belles Lettres) et le traité *Des*

1. Au premier rang desquels il faut placer M. Serres, avec l'entreprise éditoriale du *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, qui a fait le choix de la mise en disponibilité rapide des textes au détriment de tout appareil critique. Grâce soit rendue à ce genre d'entreprise « ouvrière » !

2. Pour mémoire, on rappellera les indignations suscitées par la traduction de la *Lettre à Hérodote*, avec l'article de P. Boyancé, « Une édition dans le vent », *Revue de Philologie*, 46, 1972, et la réponse de J. Bollack, *Lettre à un Président*, Minuit, 1972. – On se doit également de faire écho aux efforts déployés par Jean et Mayotte Bollack pour faire connaître en France l'œuvre de Peter Szondi (cf. P. Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, trad. franç., Minuit, 1975; nouvelle éd., Gallimard, 1992).

premiers principes de Damascius traduit et présenté par M.-C. Galpérine (Verdier) ? On ne saurait quitter le domaine hellénique sans se référer au remarquable instrument de travail, en cours de publication aux Éditions du CNRS, constitué par le *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, avec une Préface de P. Hadot (deux volumes parus); sans souligner, si besoin en était, le formidable atout que représente les publications bilingues de la collection Budé éditée aux Éditions des Belles Lettres, la série grecque étant dirigée par J. Irigoin (et la série latine par P. Jal) – avec la *Politique* d'Aristote (traduite par J. Aubonnet, 5 vol.), les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, compte-rendu de cours donnés par l'un des successeurs d'Olympiodore dans la seconde moitié du VI^e siècle (édité et traduit par L.G. Westerink et J. Trouillard), la *Métaphysique* de Théophraste (édité, traduit et annoté par A. Laks et G. Most, avec la collaboration de Ch. Larmore et E. Rudolph), une nouvelle édition des *Opinions des philosophes* du pseudo-Plutarque (texte établi et traduit par G. Lachenaud) ... parmi les plus significatives des publications récentes.

Comment progresser dans l'œuvre d'Anselme de Canterbury sans faire usage de l'édition Corbin (Cerf), ou dans l'œuvre latine de Maître Eckhart en ignorant la traduction (en cours) publiée par A. de Libera¹, É. Wéber, É. Zum Brunn (Cerf) ? Et plus généralement : comment ignorer l'apport tout à fait extraordinaire de la collection *Sources Chrétiennes* (Cerf, plus de quatre cent volumes publiés depuis 1943) à l'étude de la patristique grecque et latine, initiative de H. de Lubac et J. Daniélou (S.J.) ? Comment aussi ne pas se réjouir de la multiplication des traductions d'Abélard (M. de Gandillac, Cerf), de Duns Scot (O. Boulnois, PUF; G. Sondag, Vrin), d'Ockham ou de Buridan (J. Biard, TER et Vrin respectivement), de Cajetan (B. Pinchard, Vrin) ou de Bovelles (P. Magnard, Vrin) ?

On n'oubliera pas de mentionner les grandes éditions de Malebranche (sous la direction d'A. Robinet, Vrin-CNRS) et de Maine de Biran (sous la direction de F. Azouvi, douze volumes depuis 1984, Vrin). Quant aux études cartésiennes – qui disposent traditionnellement de la grande édition Adam et Tannery (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Vrin-CNRS, 1964-1974),

1. Voir également les *Traité et Sermons* de Eckhart présentés et traduits par A. de Libera (GF-Flammarion, 1993).

et de l'édition réalisée par F. Alquié des *Œuvres Philosophiques de Descartes* (Garnier, 1963-1973) – auxquelles la publication du premier volet du « triptyque » de J.-L. Marion¹ avait donné un nouvel essor, d'ouverture heideggerienne, mais c'était pour découvrir aussitôt en Pascal le « dépassement de la métaphysique à l'époque cartésienne de son destin » dans la *destitution* de l'onto-théologie par la Charité, condition de possibilité d'une prise de part apologétique² ... elles peuvent maintenant compter avec une édition entièrement révisée et annotée de *L'Entretien avec Burman* (par J.-M. Beyssade, PUF) comme avec la première traduction française des pièces principales de la Querelle d'Utrecht (textes établis par Theo Verbeek, Les Impressions nouvelles).

Dans le domaine italien, il faut signaler le récent intérêt porté à la Renaissance tardive et à la pensée anti-cartésienne de Vico : de Savonarole traduit et introduit par B. Pinchard (*L'Âge d'homme*) – auteur d'une thèse inspirée, *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*, Aubier – dont on attend maintenant une traduction de la *Première Science Nouvelle* vichienne, aux *Œuvres complètes* de Giordano Bruno, sous la direction d'Y. Hersant, Les Belles Lettres ; sans omettre les *Œuvres philosophiques* de Pic de la Mirandole, traduites et annotées par O. Boulnois et G. Tognon, PUF, ainsi que son *Commento*, par S. Toussaint, *L'Âge d'homme*. Dans un champ plus contemporain on relèvera encore la traduction bien tardive des *Essais d'esthétique* de Croce (choisis et présentés par G. A. Tiberghien, Gallimard). Pour un panorama de la philosophie italienne, on consultera les deux cahiers que les

1. Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975 ; *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986. Des articles viennent d'être rassemblés sous le titre de *Questions cartésiennes*, PUF, 1991. *L'ontologie grise* formait déjà un premier triptyque avec une traduction annotée et un Index (en collaboration avec J.-R. Armogathe) des *Regulae ad directionem ingenii* (respectivement, La Haye, Nijhoff, 1977, et Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1976). Cet ensemble a été considéré comme le premier aboutissement des travaux menés par l'« Équipe Descartes » de Paris-Sorbonne (fondée en 1970 par le Père P. Costabel), éditeur du *Bulletin Cartésien* (in *Archives de Philosophie*) qui vient de fêter son vingtième anniversaire.

2. Poursuivant la percée prismatique de Marion, V. Carraud s'attache à restituer les contours de la pensée pascalienne de Dieu en tant que « dépassement de la métaphysique » comme onto-théologie. Mais ce dépassement théologique de la question heideggerienne ne peut s'opérer qu'au prix d'une pétition de principe – ou d'un acte de foi – puisque la « distance infiniment plus infinie » du troisième au second ordre suffit à exempter la Charité de toute attache métaphysique... cf. V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992.

Archives de philosophie viennent de consacrer aux « Philosophes en Italie » (n° 56-4, 1993 et n° 57-1, 1994), ainsi que les numéros « Philosophie italienne » des *Études philosophiques* (n° 4, 1994) et « Médiation italienne » de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (n° 1, 1994) ; sans oublier le numéro pionnier de la revue *Critique* coordonné par R. Maggiori : « Les philosophes italiens par eux-mêmes » (n° 452-453, 1985) – et le livre d'A. Tosel, *Marx en italiennes. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, TER, 1991 : car « la philosophie italienne est la seule philosophie européenne à s'être mesurée à Marx »¹.

Dans le domaine allemand, les études leibniziennes menées de main de maître par Y. Belaval, M. Gueroult, A. Robinet, M. Serres ont connu une relève certaine dont témoignent les éditions commentées de textes d'accès souvent difficile, accomplies par une nouvelle génération de chercheurs (M. Fichant, Ch. Frémont, M. Parmentier ...) ; malgré les imperfections et les lacunes reconnues de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade des *Œuvres philosophiques* de Kant placée sous la direction de F. Alquié, heureusement « augmentée » de la traduction actualisée du *Kant-Lexicon* de R. Eisler (par A.D. Balmès et P. Osmo), les études kantiennes et post-kantiennes ont bénéficié de l'incontestable dynamisme d'A. Philonenko et du groupe de traduction du Collège de Philosophie (animé par L. Ferry et A. Renaut) ; mais on regrettera l'absence de traduction des œuvres majeures de l'École néo-kantienne de Marbourg (à l'exception de Cassirer et des œuvres de philosophie de la religion d'Hermann Cohen) ; le retard à la traduction des œuvres de Schelling est en passe d'appartenir au passé grâce aux efforts de la RCP *Schellingiana* (CNRS) animée par J.-F. Courtine et J.-F. Marquet (PUF) ; les travaux accomplis par l'exégèse hégélienne depuis le cours mémorable de Kojève et la première traduction complète de la *Phénoménologie de l'Esprit* par Hyppolite ont donné lieu à des entreprises éditoriales considérables : de traduction (*La Science de*

1. A. Tosel, « Le Marx actualiste de Gentile et son destin », *Archives de Philosophie*, n° 56-4, p. 561 ; repris comme Introduction à la traduction française (par G. Granel et A. Tosel) de G. Gentile, *La philosophie de Marx*, TER, 1995. Pour une confrontation « vive » de certaines lectures françaises (*Lire le Capital*) et italienne (*Lire les Grundrisse*) de Marx, voir A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, Bourgois, 1979 (traduit par R. Silberman et présenté par Y. Moulier). Sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser (le « matérialisme aléatoire ») analysée en termes de croisement avec la pensée italienne – de Machiavel à... Negri – cf. A. Negri, « Pour Althusser... », *Futur antérieur*, Numéro spécial *Sur Althusser. Passages*, 1993, p. 73-96.

la logique, par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Aubier ; les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* par P. Garniron, dont le septième et dernier tome a été publié en 1991, Vrin ; l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* par B. Bourgeois, Vrin) et de retraduction (de la *Phénoménologie* par J.-P. Lefebvre, chez Aubier, mais aussi par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard¹ ; on notera que les *Leçons sur l'Esthétique* n'ait pas bénéficié à ce jour d'un intérêt égal – mais on annonce une nouvelle traduction de J.-P. Lefebvre) ; la traduction des *Husserliana* (PUF) – qui vient de s'enrichir de la récente traduction de l'ouvrage de K. Twardowski, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, ainsi que d'une série de textes de Husserl (publiés dans le tome XXII des *Husserliana*) sur la question des objets intentionnels telle que l'avait développée Twardowski en réactualisant le « paradoxe des représentations sans objet », cf. Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Vrin, 1993, présentation (remarquable) et traduction par J. English – et de la *Gesamtausgabe* heideggerienne (Gallimard) se poursuit, malgré des polémiques qui n'ont pas contribué à grandir l'« école heideggerienne française » ; la quasi-totalité de la production philosophique de l'École de Francfort est maintenant disponible en français grâce à la ténacité de M. Abensour, directeur de la collection *Critique de la politique* (Payot), ainsi que les légendaires *Passages* de Benjamin accompagnés des Actes du Colloque international *Walter Benjamin et Paris*, réunis par H. Wismann (Cerf) ; il en va de même pour l'œuvre de Hannah Arendt, trop longtemps réduite à un « anti-totalitarisme » de circonstances (voir maintenant la biographie intellectuelle signée par

1. Signalons au passage que le lecteur francophone ne dispose de pas moins de cinq traductions de l'*Éthique* de Spinoza... S'il était besoin de se convaincre de la vitalité des études spinozistes – voir les *Cahiers Spinoza*, Éd. Réplique, et le *Bulletin de Bibliographie Spinoziste* édité dans les *Archives de Philosophie* par le Groupe de Recherches Spinozistes (CNRS/Paris-Sorbonne), qui vient de publier un ensemble d'articles sur la Cinquième Partie de l'*Éthique* provenant d'un colloque placé sous la présidence de J. Chanteur et P. Magnard (*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 1, 1994) et les Actes d'une journée consacrée à la Quatrième Partie de l'*Éthique* présidée par J.-L. Marion et P.-F. Moreau (*Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1994) – dont toute une face est précisément tournée vers la philosophie allemande : querelle du panthéisme oblige, de Jacobi à Hegel ; ou *Spinoza entre Lumières et romantisme* pour reprendre l'intitulé d'un Numéro spécial des *Cahiers de Fontenay*, n° 36-38, 1985. On aura par ailleurs une idée assez exacte de l'importance de l'enjeu spinoziste dans la philosophie contemporaine en consultant *Spinoza au XX^e siècle*, sous la direction d'O. Bloch, PUF, 1993.

S. Courtine-Denamy : *Hannah Arendt*, Belfond, 1994). Enfin, la compréhension du sens de l'échec des « philosophies scientifiques » d'inspiration logiciste a été facilitée par les traductions de Frege (par C. Imbert, Le Seuil ; avec les études de Ph. de Rouilhan, Minuit) et des écrits du Cercle de Vienne (sous la direction d'A. Soulez [PUF], qui a également présenté avec J. Sebestik les Actes des « Journées internationales sur le Cercle de Vienne : Doctrines et Controverses » publiés à la Librairie des Méridiens-Klincksiek), mais aussi d'inédits de Wittgenstein¹, sous le label Trans Europ Repress dirigé par G. Granel. (On pense en particulier aux *Remarques sur les couleurs*, traduites par G. Granel et posfacées par É. Rigal, peu étudiées par les tenants d'une esthétique analytique se réclamant du modèle d'analyse fourni par la théorie wittgensteinienne des jeux de langage².)

Dans le domaine anglo-américain, la situation a radicalement changé depuis la publication du numéro spécial de la revue *Critique* intitulé « Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes » (n° 399-400, 1980) et le recueil de P. Jacob, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours* (Gallimard, 1980), qui venait compléter sa présentation de *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques* (Minuit, 1980)³, puisqu'on ne compte plus les traductions des auteurs-phares des courants analytiques et post-analytiques, « naturalistes » et « normativistes » (D. Davidson, D. Dennett, M. Dummett, J. Fodor, J. Hintikka, Ch. Larmore, A. MacIntyre, Th. Nagel, H. Putnam, W.V.O. Quine, R. Rorty, G. Ryle, W. Sellars,

1. Sur la méprise de l'approche positiviste de Wittgenstein, cf. J. Bouveresse, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, 1971, Introduction, et *Wittgenstein : la rime et la raison*, Minuit, 1973, chap. 1 : « Mysticisme et logique » ; ainsi que D. Lecourt, *L'Ordre et les jeux. Le positivisme logique en question*, Grasset, 1981, chap. 3.

2. Voir les textes rassemblés et traduits par D. Lories sous le titre *Philosophie analytique et esthétique*, Méridiens Klincksiek, 1988 ; et les ouvrages de A. Danto (Éd. du Seuil) et N. Goodman (J. Chambon). Pour une discussion du nominalisme de Goodman dans le cadre d'une analyse cognitive des phénomènes artistiques, cf. G. Genette, *L'œuvre de l'art*, T. 1 : *Immanence et transcendance*, Seuil, 1994 ; pour une critique de la pertinence *esthétique* de cette « esthétique » analytique, critique inspirée du pragmatisme de John Dewey, cf. R. Shusterman, *L'art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, Minuit, 1991, chap. 1 et 2.

3. A titre de ce qui fait figure aujourd'hui de « document historique », consulter les Actes du colloque de Royaumont consacré à « La Philosophie analytique » [1958], publiés en 1962 aux Ed. de Minuit. On y signalera plus particulièrement l'intervention de G. Ryle (« La phénoménologie contre *The Concept of Mind* ») et l'échange qui s'en est suivi avec M. Merleau-Ponty.

B. Williams et les acteurs du renouveau de la « philosophie morale britannique »¹ ...), et que leurs interlocuteurs français sont maintenant solidement implantés dans l'Université et dans les milieux d'édition. Mais c'est en grande partie à G. Deledalle, traducteur de Peirce (Le Seuil) et de Dewey (Colin, PUF), auteur d'une *Philosophie américaine* (L'Âge d'homme), que le pragmatisme, ou le « pragmatisme », doit en grande partie d'être reconnu – par quelques uns – comme une alternative au phylum analytique et un instrument de critique immanente de la généalogie que s'est improvisée certaine philosophie « conversationnelle »². Avec les traductions de S. Cavell, la « philosophie continentale » serait conviée à rencontrer *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* (Éditions de l'Éclat) dont l'accès serait commandé par Emerson et Thoreau³ plutôt que par le « voile d'ignorance » de John Rawls. À moins que la « réorchestration saisissante » à laquelle a donné lieu sa *Théorie de la justice* (publiée en français en 1987 par C. Audard, Le Seuil) – à commencer par les nombreux commentaires qu'en a proposé Richard Rorty – ne nous mette durablement en demeure de

1. Cf. M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, avec des essais de B. Williams, Ph. Foot, D. Wiggins, J. Griffin, J. Glover et R. Sorabji, PUF, 1994 ; et le numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à « La philosophie morale de langue anglaise » (1994).

2. Cf. J.-P. Cometti, « Le pragmatisme : de Peirce à Rorty » in *La philosophie anglo-saxonne*, sous la direction de M. Malherbe, PUF, 1994, p. 433-438 sur la question de la *priorité de la démocratie sur la philosophie* chez Rorty et Dewey ; p. 439-458 pour « le pragmatisme face à l'empirisme ». On peut encore se reporter au numéro de la revue *Critique* consacré à « La traversée de l'Atlantique » (n° 456, 1985). – Sur la pragmatique en tant que « linguistique de l'énonciation », voir F. Récanati, *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Le Seuil, 1979 et *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Minuit, 1981. Pour une approche plus immédiatement philosophique des travaux d'Austin, qui revendiquait pour son œuvre le titre de « phénoménologie linguistique » ..., cf. S. Laugier, « Dire et vouloir dire », *Critique*, n° 572-573, 1995, p. 3-24.

3. Cf. C. Imbert, « Stanley Cavell. Au-delà du scepticisme », *Archives de philosophie*, 57/4, 1994, p. 633-644. – *Les Cahiers de l'Herne* viennent de consacrer un numéro à H. D. Thoreau, dirigé par Michel Granger (1994), dans lequel il faut encore signaler un article particulièrement stimulant de Sandra Laugier sur Thoreau et la philosophie du langage (« Du silence à la langue paternelle », p. 153-163). Voir encore le numéro spécial de la revue *Critique* consacré à *La Nouvelle Angleterre*, n° 541-542, 1992.

« négocier à nouveaux frais entre « communautaires » et « libéraux » dans le cadre d'une « démocratie de propriétaires » à la recherche du critère de l'*inégalité juste* »¹ ...

Pour donner encore un nouveau tour au débat avec ces philosophes « à la page », on pourra également faire usage d'une tradition philosophique plus « classique » puisqu'il nous est désormais donné de lire, dans des éditions irréprochables, Bacon (par D. Deleule, M. Le Dœuff, M. Malherbe, J.-M. Pousseur ...), les *Œuvres complètes* de Hobbes (en cours) sous la direction de Y. Ch. Zarka (avec le déjà indispensable *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin),

1. *Notule Rawls*. – On consultera J. Vuillemin, « Remarques sur la convention de justice selon J. Rawls », in *L'Âge de la science*, 1. *Éthique et philosophie politique*, O. Jacob, 1988, p. 55-71 ; J.-P. Dupuy, « Les paradoxes de 'Théorie de la justice'. Introduction à l'œuvre de J. Rawls », *Esprit*, n° 1, 1988 ; P. Ricœur, « Le cercle de la démonstration » (1988) et « J. Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social » (1990), repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, Le Seuil, 1991 ; le Collectif, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Le Seuil, 1988 ; ainsi que les numéros spéciaux des *Cahiers du CREA*, n° 4, 1984 (*Le libéralisme et la question de la justice sociale*), de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1988 (*John Rawls. Le politique*) et de *Critique*, n° 505-506, 1989 (*John Rawls. Justice et libertés*). Sous le titre de *Justice et démocratie*, Catherine Audard vient de publier au Seuil (1993) un recueil d'articles postérieurs à *La Théorie de la justice* privilégiant la référence kantienne dans le sens de l'irréductibilité du Raisonnable (ou du faisable), principe de la raison pratique, au Rationnel (et au désirable). Le contenu normatif de la raison pratique tend à reposer toujours plus exclusivement sur la notion de *personne*, au détriment de la procédure communicationnelle. Cette dernière se voit en effet réduite à un « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*) qui ne repose pas sur une argumentation au sens strict, mais sur l'adhésion à un moyen terme – garant de la « stabilité sociale » – et sur la « tolérance idéologique » vis-à-vis des doctrines globales *raisonnables*. C'est qu'un accord public et réalisable, fondé sur une seule conception générale et compréhensible, ne pourrait être maintenu que par l'usage tyrannique du pouvoir de l'État » (*Justice et démocratie, op. cit.*, p. 251). Mais on voit mal comment cette apologie du système – du raisonnable – pourrait faire l'économie de la violence institutionnelle qui précède et soutient la sélection des voix habilitées à former le chœur de la « raison publique » : comme un écho de la logique du système lui-même... Pour les raisons du succès du « monopoly de Rawls » en France, cf. Y. Roucaute, « Rawls en France », in *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*, sous la direction de G. Planty-Bonjour et R. Legeais, PUF, 1991 ; sur l'indétermination des concepts de Rawls et son inévitable récupération par la mouvance post-moderne, cf. T. Negri, « Rawls : un formalisme fort dans la pensée molle », *Futur antérieur*, Supplément « Le gai renoncement », 1991. Pour une critique du consensus rawlsien 1) dans le sens de Habermas, cf. R. Rochlitz, « La pensée libérale face à elle-même », *Critique*, n° 563, 1994 ; 2) du point de vue des « morales perfectionnistes » américaines, cf. S. Laugier, « Conversation et démocratie : Emerson, Thoreau, Rawls », *Futur antérieur*, n° 21, 1994.

directeur avec J. Bernhardt du *Bulletin Hobbes (Archives de Philosophie)* et auteur d'un ouvrage remarqué (*La Décision métaphysique de Hobbes*, Vrin), ou les *Œuvres* de Berkeley (PUF, sous la direction de G. Brykman – qui découvre en l'évêque de Cloyne le vrai précurseur de la méthode « analytique »¹) ... Quant au passage de Whitehead en français (avec une nouvelle traduction de *La Science et le monde moderne* [Ed. du Rocher, 1994], qui fut pendant longtemps – avec *Le Devenir de la religion* [1939] – le seul ouvrage de Whitehead disponible en français [1930]; *La Fonction de la raison et autres essais* [Payot, 1969]; *Aventures d'idées* [Cerf, 1993]; la traduction de *Process and Reality* vient de paraître chez Gallimard [1995], sous la direction de D. Janicaud, dont on lira l'article intitulé « Traduire la métaphysique en procès » pour se faire une idée des difficultés affrontées²), il pourrait bien contribuer à déporter l'empirisme d'un usage policier – de type *Testability and Meaning* (Carnap) –³ vers un usage radicalement spéculatif et « phantastique », auquel Deleuze a sans nul doute sensibilisé plus de l'un d'entre nous par la seule vertu d'une « page météorique » (selon le mot d'Isabelle Stengers) de *Différence et répétition*⁴.

Une simple observation sur cet objet de litige : en conclusion de son article sur « La théorie et l'observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique » (dans *La philosophie au XX^e*

siècle, sous la direction de F. Châtelet, *op. cit.*, p.124-126), J. Bouveresse n'admet l'échec « en un certain sens » du néo-positivisme logique d'inspiration carnapienne que pour mieux s'insurger contre l'aveuglement des critiques, qui font « l'erreur d'attribuer à la logique de la science une fonction *descriptive* ou *normative* particulière ». En réalité elle relèverait, à l'instar de la métamathématique hilbertienne, de la catégorie de la « reconstruction logique ou rationnelle ». Mais la reconstruction hilbertienne des mathématiques traduit et célèbre un événement à l'intérieur de l'histoire des mathématiques : la possibilité de redoubler la genèse effective des mathématiques par une genèse conceptuelle proprement mathématique. S'il y a progrès, comme le pensait Cavaillès commentant l'axiomatique de Hilbert, il « est dû à la considération intuitive des objets-théories – avec tout ce qu'elle comporte d'imprévisible »¹ (je souligne). L'exemple hilbertien ne peut donc fonctionner comme un modèle, sauf à transformer l'événement en un droit généralisable, et dès lors normatif : de la « logique de la science » identifiée à « la syntaxe de la logique de la science » – selon la prescription de *Logical Syntax of Language* (§ 81) dont J. Bouveresse vient d'achever la traduction (à paraître chez Flammarion). De là, la « complexité » des rapports de Carnap à la pensée de Hilbert².

1. G. Brykman, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, Vrin, 1984, p.287-288 ; avec le compte-rendu de P. Engel, « Un réalisme introuvable », *Critique*, n° 464-465, 1986, p.150-172.

2. D. Janicaud, « Traduire la métaphysique en procès » in *L'effet Whitehead*, sous la direction d'I. Stengers, Vrin, 1994, p.61-81.

3. Au plus court, on me permettra de renvoyer à cette seule citation, bien connue, de Russell : « Tout problème philosophique, après analyse et purification, se révèle ou bien purement et simplement non philosophique, ou bien logique au sens où nous comprenons ce mot ».

4. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p.364-365. On notera en cette même année la publication du livre d'Alix Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Beauchesne, 1968. Citons encore F. Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead*, PUF, 1950 ; J.-M. Breuvert, *Les directives de la symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie de Whitehead*, Champion, 1976 ; et surtout J.-C. Dumoncel, « Whitehead ou le cosmos torrentiel », *Archives de philosophie*, n° 47 et n° 48, 1984. Jean Wahl avait inauguré cette « série » whiteheadienne dans *Vers le concret*, Vrin, 1932. On sait par ailleurs que Merleau-Ponty avait consacré un long développement de son cours sur « Le concept de nature » (1956-1957) – soit l'exacte reprise du titre de Whitehead : *The Concept of Nature* (1920) – à « L'idée de nature chez Whitehead ».

1. J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème des fondements des mathématiques*, Hermann, 1981, p.100 ; cité par H. Sinaceur, *Jean Cavaillès. Philosophie mathématique*, PUF, 1994, p.98-99.

2. Voir déjà F. Rivenc, *Recherches sur l'universalisme logique. Russell et Carnap*, Payot, 1993, 3.1 : « La théorie formelle du langage ».

II

**POSITIONS
DE LA PHILOSOPHIE**

Du primat de la démocratie sur la philosophie

Le thème de la « fin de la philosophie » obligeant jusqu'à ses détracteurs de principe (cf. *supra* : *Notice Anti-Pensée* 68), on ne sera pas autrement surpris que l'on ait cru pouvoir enfermer la philosophie française contemporaine dans des ressassements divers. C'est qu'à l'exception notable des représentants des courants « post-analytiques » et « communicationnels », devenus *pratiquement* indiscernables du fait de l'abandon de l'idéal normatif d'une connaissance *a priori* (lié à la distinction analytique / synthétique) faisant suite aux essais de Goodman, White, Quine mais aussi Austin, qui tendaient à priver la philosophie analytique de toute substance puisque les vérités logiques ne sont plus *nécessaires* mais « historiques » autant que « naturelles » : bref, *évidentes*¹ – nous aurions raté notre rattachement à la « grande discussion philosophique internationale »² soumise, pour sa part, à l'exigence intersubjective de *clarté* et au contrôle de critères *publics* sans lesquels se perdrait toute possibilité de rationalité. C'est là, notons-le, la dernière définition de la philosophie « analytique » (post-quinienne)³ et le premier réquisit du « nouveau paradigme » :

1. Cf. S. Laugier-Rabaté, *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*, Vrin, 1992, p. 269 : « Comme si la philosophie de Quine signalait la fin de la philosophie analytique, au sens où chaque avancée [critique] par rapport à son système pourrait s'avérer une régression par rapport aux acquis véritables de l'empirisme, et des principes mêmes de cette philosophie ». Un empirisme non dogmatique que Quine qualifie de « pragmatisme » à la fin de son article célèbre sur les « Deux dogmes de l'empirisme » (traduit par P. Jacob dans *De Vienne à Cambridge*, *op. cit.*, p. 87-112)...

2. M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, Cerf, 1989, p. 12.

3. *Notule post-analytique*. – Sauf erreur, il y a sur ce point consensus de tous les auteurs présents dans le numéro spécial de la revue *Philosophie* dirigé par J. Proust, « La philosophie continentale vue par la philosophie analytique » (35, 1992) : la philosophie analytique ne se caractérise plus par des thèses – c'est l'effet-Quine dans sa critique de l'*analycité* – mais par un « style », par la clarté conceptuelle qui la définit *exclusivement*. Encore faut-il, selon V. Descombes – cf. « Exercices d'analyse » in *Le Débat*, *op. cit.*, p. 101-102 –, et on ne saurait lui donner tout à fait tort, « poser que la compréhension d'une pensée passe par une explication de son type de complexité logique ». (Mais est-ce suffisant pour conclure

celui d'une raison communicationnelle à l'horizon duquel, *en devenant pratique*, la postulation d'un « fondement ultime » cesserait d'être dogmatique pour se placer instantanément sous le signe d'une pensée *postmétaphysique*¹. Il en serait ainsi, de ce style (du) commun, comme de la démocratie : *There is no other game in town* et « nous », philosophes du soupçon, serions bien les derniers à l'ignorer². Entre obscurantisme à vocation terroriste et éthique de la clarté, « on » saura nous contraindre à choisir, en toute connaissance de cause, par les voies de l'argumentation et l'appel à l'opinion publique.

qu'à refuser cette philosophie de type propositionnel, on reste pris dans « l'idéal d'une pensée qui serait une contemplation spirituelle » dont la phénoménologie serait l'exemple moderne ? Nous verrons plus loin le possible soubassement de cette alternative. De son côté P. Engel, dans *La Norme du vrai* (Gallimard, 1989), entend « dépasser » le relativisme quinién en montrant que les énoncés logiques peuvent être à la fois des conventions et des vérités. À prolonger le raisonnement, on pourra rétablir le caractère irréductible des normes de rationalité servant à établir des vérités plus « mondaines ». Comme celle-ci, dûment épinglée par R. Rorty : à moins d'une réelle volonté de promouvoir, à l'intérieur de la philosophie continentale, les standards et le style de la philosophie analytique – qui sont les standards de la philosophie sérieuse et authentiquement professionnelle – il ne sert à rien d'essayer de créer un 'dialogue' entre les deux traditions, car les véritables conditions d'un tel 'dialogue' n'existeraient simplement pas » (P. Engel, « Interpretation with Hermeneutics: A Plea Against Ecumenism », *Topoi*, 10).

1. Cf. J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. franç., Cerf, 1986 ; id., *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. franç., Fayard, 1987 et *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. franç., A. Colin, 1993. Avec les deux livres de J.-M. Ferry sur la question : Habermas, *L'éthique de la communication*, PUF, 1987 et *Philosophie de la communication*, Cerf, 1994, en part. p. 121-122, où cette *pratique* renvoie *in fine* à « ce dont la normativité ne peut être établie qu'au regard de ce qu'il convient de ne pas transgresser pour une pratique communautaire raisonnable, et non pas au regard de ce qu'il est impossible de dépasser pour une critique philosophique conséquente ».

2. Ce qui faisait écrire à J. Bouveresse un retentissant « Why I am so very un-French », in *Philosophy in France today*, éd. par A. Montefiore, Cambridge University Press, 1983. Cinq ans plus tard, J. Derrida déclarait, et peu importe ici le contexte : « Je crois que l'identité de la philosophie française n'a jamais été mise à aussi rude épreuve » (*Autrement*, n° 102, « À quoi pensent les philosophes ? », 1988, p. 37). Voir en ce sens M. Deguy, « Affaire de tons, en littérature, philosophie et sciences humaines (notes et esquisses) », in *Les Cahiers de Paris VIII. Le langage comme défi*, sous la direction de H. Meschonnic, 1991, p. 135-147.

D'un autre état des lieux

Il conviendrait de reprendre ici la critique des tenants du consensus « qui réduisent le jugement à son seul usage déterminant, comme ils subordonnent les jeux de langage au seul genre argumentatif »¹ ; en rappelant que cette critique a été produite, *contre les maîtres de la vie générale*, pour faire valoir aussi bien les enjeux du différend, de la pensée et de l'écriture², que la logique irréductiblement philosophique du jugement³. Mais on préférera évoquer ce qui nous apparaît comme l'une des plus significatives contributions au « dialogue » entre les traditions positiviste et phénoménologique ; ces traditions qui n'ont cessé de s'affecter en leur ambition commune de « supprimer toute trace de destin, c'est-à-dire toute limitation originelle subie par la Raison Moderne, afin de donner à celle-ci son absoluité »⁴. De là que leurs pratiques discursives – et leurs définitions respectives – n'ont cessé d'être comme travaillées par un même souci de lever l'instabilité du *doublet empirico-transcendantal* constitutif de l'Homme, par une volonté commune de faire « valoir l'empirique au niveau du transcendantal »⁵ *soit que l'on essaie de ramener toute réflexion transcendantale à l'analyse des formalismes de l'objet et au projet de formaliser le concret, soit que l'on cherche à découvrir dans la subjectivité transcendantale le sol de possibilité de tout formalisme et l'horizon implicite des contenus empiriques*. Description « empirique » du transcendantal ou prescription « transcendantale » de l'empirique : on pourra disputer autour de la notion de « positivisme phénoménologique » pointée par Merleau-Ponty ; mais à vrai dire, comme l'avait indiqué Foucault et comme nous sommes peut-être en train de le vérifier, il y a moins alternative qu'oscillation inhérente à une même

1. J. Rogozinski, « Argumenter avec Manfred Frank ? », *Les Cahiers de Philosophie*, 5, op. cit., p. 188.

2. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983 ; « Aller et retour », Introduction à J. Rajchman et G. West (éd.), *La pensée américaine contemporaine*, trad. franç., PUF, 1991 ; « Ligne générale » (1991), repris dans *Moralités postmodernes*, Galilée, 1993, pour l'expression en italiques.

3. J. Poulain, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, 1991 ; *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Albin Michel, 1993.

4. G. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, 1968, p. 261 (à propos de l'intention phénoménologique).

5. Selon l'expression de M. Foucault dans *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 331.

épistémè toute entière référée à l'activité (« synthétique » ou « analytique ») du sujet. Celle-là même ayant fourni dans sa fonction conservatrice l'*a priori historico-logique* d'une certaine représentation de la « modernité » qui a prétendu faire de la rationalité le *telos* de l'humanité.

À faire face à l'équivoque échéance de son accomplissement, une certaine identité de la philosophie française s'est constituée : contemporaine. De la reprise de la critique bergsonienne des philosophies de la conscience par Merleau-Ponty dans le cadre de sa critique de l'idéalisme transcendantal de Husserl¹, à la déconstruction derridienne de la phénoménologie, « métaphysique de la présence dans la forme de l'idéalité », comme philosophie de la *vie*², en projetant un spectre dont les extrémités se partageraient aujourd'hui entre Deleuze et Badiou, s'est ainsi imposé un champ de recherches dont l'enjeu, dans toute la diversité de ses procédures, n'est autre que de délivrer la raison du triangle magique Critique – Positivismisme logique – Phénoménologie transcendantale.

Leçon de chose

En nous autorisant des travaux de Claude Imbert, comme des études d'Élisabeth Rigal ou de Gérard Granel³ ..., on commencera par interroger la complémentarité de sens existant entre la « phénoménologie » de l'échec du formalisme logique et l'« analyse » de la

1. On pourra en lire le protocole dans « Bergson se faisant », *Signes*, Gallimard, 1960. Par exemple : « Jamais on avait ainsi décrit l'être brut du monde perçu. En le dévoilant après la durée naissante, Bergson retrouve au cœur de l'homme un sens présocratique et 'préhumain' du monde » (p. 233). Et plus loin : « La vie en tout cas (...) ressemble moins à un esprit d'homme qu'à cette vision imminente ou éminente que Bergson entrevoyait dans les choses » (p. 235).

2. Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1967, p. 9.

3. Outre l'ouvrage cité de C. Imbert, voir les articles d'É. Rigal, « Quelques remarques sur la lecture cognitiviste de Husserl », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1991, p. 101-117 ; « Mais lesquels sont-ils donc des philosophes analytiques ? », in *La notion d'analyse*, Presses Universitaires du Mirail, 1992, p. 161-192 ; « Les 'Recherches psychologiques et logiques' d'Edmund Husserl », *Kairos*, n° 5, 1994, p. 165-192 ; et l'étude de G. Granel, « L'inexprimé de la recherche », in *Écrits logiques et politiques*, Galilée, 1990.

rupture d'intentionnalité de la phénoménologie dans son effectuation husserlienne.

À partir du premier pôle, logiciste, toute l'affaire se laisse résumer au dessein d'uniformiser, par le truchement d'une médiation logique et du renoncement aux articulations d'une langue naturelle, « les domaines thématiquement disjoints de la science physico-mathématique et de la connaissance perceptive » – lors même que systèmes prédictifs et écritures quantificationnelles *ne disent pas la même chose*. Éliminant la prédication ancrée sur l'aperception et la catégorisation du donné sensible, le registre quantificationnel laisse en effet, par définition, sans emploi « le précepte d'évidence et le retour aux choses mêmes »¹. Cavailles pourra ainsi dénoncer *le vide d'une abstraction radicale* reconduisant la transformation scientifique de la philosophie des positivistes à l'aporie majeure du néo-kantisme si âprement combattu.

Avec le second pôle, celui de la constitution phénoménologique, tout se passe comme si, par reconduction à « l'intuition originellement donatrice », il suffisait de prolonger l'équation apophantique – qui se trouve encore présumée et non déduite malgré l'appareil des réductions répétées : elle permet traditionnellement, depuis Aristote, d'associer au donné sensible les dimensions d'une intelligibilité discursive² – à ce qui n'offre justement *pas* d'intuition (au sens habituel, celui de l'intuition sensible) pour masquer les traces du soubassement analytique des *Recherches logiques*. Le revers de cette nécessité phénoméno-logique où s'exprime la tâche d'une fondation *a priori* de l'expérience est la subordination du fait, en tant que cas singulier de l'*eidos*, dans le cadre des « pures possibilités *a priori* » d'un monde réduit déterminant la phénoménalité comme *essentialité*. Cette réduction est le fait d'une eidétique logique revendiquant, avec « l'élargissement (*Erweiterung*) qui permet de parler d'intuition catégoriale et spécialement d'intuition universelle », l'accomplissement intuitif de l'abstraction. D'où, quoi qu'on en dise, une inévitable rupture d'intentionnalité eu égard à la thèse « existentielle » de la fondation de l'expérience dans sa facticité et à l'ambition de « jeter un pont entre le vécu subjectif et l'objectivité de la connaissance » dans la langue des « choses mêmes » puisqu'on aurait plutôt vérifié, au cœur

1. C. Imbert, *Phénoménologies et langues formulaires*, op. cit., p. 6, p. 162.

2. Il y a donc, selon le constat de Merleau-Ponty, « impossibilité d'une réduction complète », cf. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. VIII de l'Avant-propos.

même de la démarche de Husserl, *l'unité profonde du réalisme et de l'idéalisme par-delà leur opposition apparente*¹. En quoi l'évidence est bien le problème central de la phénoménologie conçue comme théorie apriorique de l'« objet en général » : elle condense le paradoxe phénoménologique du retour aux choses mêmes dans une pure formalité d'ontologie entée – selon une expression de J.-L. Marion – sur la possibilité comme objectivité radicalement originare. En effet, à suivre la lettre des *Méditations cartésiennes*, si l'idéal est la condition de possibilité du réel, c'est irréllement que la transcendance de l'idée manifesterait son caractère d'a priori dans l'immanence de la réalisation du « sens » ; car, pour avoir exclu toute forme de « naturalisation », le plan d'immanence est et n'est que celui du sens réduit à la clôture de l'essence. Ou pour le dire autrement : « L'idéalité de l'objet est la seule thèse en mesure de rendre compte phénoménologiquement de la 'référentialité' constitutive de l'acte intentionnel »². L'exemplarisme logique husserlien est à ce prix (ce qu'on appelle son « platonisme » ou son « néo-cartésianisme »).

Par ailleurs – et selon un mouvement de bascule tout à fait prévisible puisqu'on doit maintenant accéder au fait primordial du moi pur par rapport auquel tout être en tout sens possible est relatif –, à dériver la logique formelle, « qui procédait par concepts logiques éloignés de toute intuition », de la logique transcendantale, la méthode phénoménologique allait être conduite à faire appel au principe d'une transcendance spéciale, non constituée parce qu'au contraire constituante, pour re-constituer dans la forme de l'« être absolu » de l'ego une sphère de pure immanence (le Présent Vivant, la *Lebenswelt* antéprédicative réduite à ses origines motivantes) et donner une fondation (absolue : l'auto-donation au sens absolu) au travail proprement logique de réduction du fait à l'unité de sens du « phénomène

1. Cela a été très justement souligné : « c'est incontestablement dans cette prise de conscience que se marque la distance prise par *Le visible et l'invisible* à l'égard des textes antérieurs » en leur tribut acquitté au réalisme et au psychologisme transcendantal de la phénoménologie husserlienne. Ce qui amènera Merleau-Ponty à énoncer la « nécessité d'un retour à l'ontologie » ; où « l'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens... » (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 221). L'ensemble de ce mouvement a été parfaitement restitué par R. Barbaras dans *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, J. Millon, 1991, p. 109-133 : « Fait et essence : la phénoménologie ».

2. J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, 1994, p. 308 (chap. XII : « L'origine du sens : phénoménologie et vérité »).

pur ». Soit une transcendance originare, qui se découvre dans l'immanence à soi de l'ego comme en-deçà de l'opposition « constituée » entre fait et essence.

Mais on sait qu'en guise de synthèse l'idéalisme phénoménologique déployé en analytique intentionnelle – un idéalisme transcendantal et universel se proposant comme science rigoureuse (dont toutes les théories ressortissant aux sciences positives tireraient leur justification), une phénoménologie de la connaissance essentielle à la possibilité d'une phénoménologie en générale – n'allait pas tarder à se confronter avec les « ontologies régionales » des sciences spéciales dans leur effectivité...

C'est ainsi – souligne Claude Imbert – que pour avoir entendu appuyer sur l'évidence générative d'opérations formelles « la coïncidence entre le discursif qu'elles engendrent et l'ontologique qu'elles souhaitent », dépositaire du contrat naturel d'objectivité, le remède husserlien proposé à la *Crise des sciences européennes* et à la *détresse existentielle* alimentée par le positivisme officiel¹ « ne pouvait qu'accroître l'écart qu'il fallait réduire, et avec lui la désolation que la science ait quitté le monde de la vie ».

C'est ainsi que Husserl aura éprouvé dans sa chair la formule divisée d'une *Critique de la raison logique* (sous-titre de *Logique formelle et logique transcendantale*) visant à élaborer dans les termes revisités de la *mathesis universalis* une ontologie analytique qui ne pourra qu'expérimenter l'absence de rapport intrinsèque de parallélité entre la syntaxe mathématique de la logicité formelle moderne et la logicité matérielle « grecque » commise, de par les coordonnées « ptolémaïques » du monde de l'expérience naturelle, à une épistémologie originare « phénoménologique ». Aussi faudra-t-il décidément distinguer de l'ontologie comme analytique une ontologie « au sens réel », « chacune étant formelle en un autre sens que l'autre »²...

1. Car « *La philosophie comme science*, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : *ce rêve est fini* », cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. franç., Gallimard, 1976, p. 563 (Appendice XXVIII au paragraphe 73, de conclusion, intitulé : « La philosophie comme automéditation de l'humanité, auto-effectuation de la raison »).

2. On ne peut ici que renvoyer à l'analyse proposée par J.-T. Desanti du § 103 de *Logique formelle et logique transcendantale* dans *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Le Seuil, 1975, p. 77 sq. ; avec l'heureuse reprise de cette argumentation par J.-M. Vaysse, dans son article sur « Ontologie et phénoménologie », *Kairos*, n° 5, 1994, p. 193-221.

Mais n'est-ce pas ici que se donne à voir en toute clarté, avec l'équivoque ontologique de la raison moderne, l'achèvement historique de la ressource de la Critique dont la phénoménologie transcendantale serait la figure ultime : « se concevant elle-même comme la raison de la région formelle 'objet en général', dans laquelle se perd la détermination matérielle de l'a priori, [la raison moderne] est contrainte à répéter sans cesse le coup de force qui consiste à reconstruire dans les termes (...) de l'ontologie formelle, les déterminations aprioriques de l'expérience qui ne sont accessibles, pourtant, qu'au recueillement de leur matérialité dans des 'ontologies régionales' »¹ ? Husserl retrouvant à l'autre point extrême d'un axe idéal, avec ses deux concepts d'*X*, *objet significatif* et *objet effectif*, les errances de Frege sur l'*objet* ; un objet pourtant exclu, par principe, dans sa détermination matérielle, par la nature même des systèmes quantificationnels en leur disjonction d'avec l'aperception. Cette logique est si *absolue* qu'elle ne peut conduire qu'à la réaffirmation du primat d'une conscience transcendantale unique et unifiante pour tenter de garantir l'« assurance apodictique » de l'équivalence de contenu de ses objets – quitte à affronter « à nouveaux frais les difficultés (...) qui minaient déjà l'entreprise kantienne »². Ce faisant, « Husserl trahit Hilbert, et toute la nouvelle mathématique structurale »³.

La distance *phénoméno-logique* – conclurons-nous avec C. Imbert – « était alors suffisante pour qu'apparussent au moins problématiques les philosophies qui en appelaient, pour la franchir, aux arguments du *fondement* ou de l'*analyse* »⁴. La récente tentative de refondation du

1. G. Granel, *Traditionis traditio*, Gallimard, 1972, p. 88-89 (reprise de l'art. « Husserl » paru dans l'*Encyclopaedia Universalis*, 1971). C'est cette question que J. Petitot entend définitivement « dépasser » par sa réappropriation philosophique des mathématiques de René Thom, voir *infra*.

2. D. Lecourt, *L'Ordre et les jeux*, op. cit., p. 227.

3. H. Sinaceur, *Jean Cavailles. Philosophie mathématique*, op. cit., p. 99.

4. Cf. C. Imbert, op. cit., « Avant-propos », chap. 1 et 8, – p. 277-286 pour la critique de l'intentionnalité : « Instrument immédiat de la constitution, l'intentionnalité induit une métaphysique parasitaire et une logique entravée dans la forme prédicative ». On percevra ici l'influence de l'effet « anti-Krisis » des *Mots et les Choses* et le relais de cette analyse chez Desanti (op. cit., p. 75-77, sur le recul du projet phénoménologique en-deçà de l'ordre hégélien du concept, « vers cette forme de réflexion théti que qui, dans le discours déjà produit, saisit le mouvement, évident pour soi, de la visée et de l'effectuation du sens »). – Cette impasse, ce *ne...uter* doit aussi être situé au point de départ de la *Seinsfrage* et de la critique heideggeriennes de l'exigence husserlienne de scientificité, *i. e.* de la répétition par Husserl de « l'idée cartésienne de science », cf. J.-F. Courtine, « Phénoménologie

cognitivisme sur le noème husserlien ne fait pas exception¹ à l'aporie aussi rigoureusement que brutalement posée par Jean Cavailles. Aporie qu'il vaut de rappeler en ce qu'elle a pu exprimer, pour la génération philosophique des années soixante qui s'est reconnue dans le programme d'une philosophie du concept, le système non réduit de cette *grammaire pure logique* qui ne conditionne pas la subjectivité transcendantale sans fissurer a priori son pouvoir constituant : « Si la logique transcendantale fonde vraiment la logique il n'y a pas de logique absolue (c'est-à-dire régissant l'activité subjective absolue). S'il y a une logique absolue elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendantale. » Et Cavailles d'en déduire que « si l'*epochè*, en séparant la conscience transcendantale d'une conscience insérée dans le monde, enlève à l'empirisme logique et au psychologisme leur aspect naïf et leur agressivité un peu scandaleuse, *ils restent sous-jacents au développement phénoménologique* (je souligne). »²

et science de l'être » (1983), repris modifié dans *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, p. 187-205.

1. Il s'agit, explique É. Rigal, « de constituer une 'autre' scène analytique, dont le père fondateur ne serait plus Frege revu et corrigé par Russell et par le Wittgenstein du *Tractatus*, mais le même Frege arraché à ses obscurités par le noème husserlien » (« Quelques remarques... », art. cité, p. 109). Sur cette interprétation analytique de l'intentionnalité, voir également É. Feron, « Autour de la notion d'intentionnalité : Phénoménologie et philosophie analytique », *Études phénoménologiques*, T. IV, n° 7, 1988, p. 32-80 ; et le livre de D. Fisette précieux par ses références, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Éd. de l'Éclat, 1994. Pour son renversement à partir de l'examen de la question du différend Frege / Husserl du point de vue de la « théorie représentationnelle » de l'esprit, se reporter à l'article de F. Rivenc, « Husserl avec et contre Frege », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1995, p. 13-38. Il n'est pas non plus interdit de penser que l'annexion de Husserl vise à tourner l'interdit quinien dans la mesure où l'introduction de la notion de sens noématique pourrait permettre l'incorporation des contenus intentionnels à l'onto-méthodologie quantificationnelle. – À un tout autre niveau, on relèvera la reprise par G. Genette de la thématique husserlienne de l'« intentionnalité » dans le cadre d'une analyse cognitive des phénomènes esthétiques, cf. G. Genette, *L'œuvre de l'art*, op. cit.

2. J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, 1976 (1947), p. 65-66 ; p. 547-548 des *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994. Dans un esprit très proche de la démonstration de C. Imbert (y compris dans l'usage de Wittgenstein), D. Lecourt avait su faire le meilleur usage de la dernière œuvre de Cavailles, « qui domin[e] de très haut l'ensemble des questions philosophiques posés par le statut de la logique nouvelle », pour développer la thèse selon laquelle « la doctrine husserlienne bute à son tour sur des difficultés majeures qui sont, en dernière analyse, la réplique exacte de celles que s'efforçaient de contourner les positivistes logiques » (op. cit., p. 221, p. 225). Pour un

Il est pour le moins intéressant de noter que Merleau-Ponty, pour avoir mené à son terme l'*autre parcours*, n'était pas loin de parvenir à la même conclusion. À savoir que la philosophie réflexive, dont relève encore la phénoménologie de Husserl, « parce qu'elle voudrait saisir immédiatement la chose en soi retombe sur la subjectivité » – et inversement. Ou pour le dire autrement : *la phénoménologie est une ontologie naïve (en) tant qu'on y part de la distinction « conscience » – « objet »*¹.

Contre-exemple thomiste

Que la disjonction entre les domaines de la physique mathématique et la connaissance perceptive ne puisse se résoudre par médiation logique est la conviction qui arme le projet véritablement prométhéen du mathématicien-philosophe Jean Petitot. Car, loin de renoncer à l'ambition de formaliser le concret, il s'agira de montrer qu'il suffit de prolonger le geste kantien de transposition de l'opération de légalisation objective des phénomènes (dans la première *Critique*) à leur origine (dans la théorie du « phénomène du phénomène » – selon l'indication majeure de l'*Opus postumum*, qui convertit l'ordre nouménal en fondement physique de la phénoménalité) en utilisant les développements récents de la *phusis* mathématique associée à l'œuvre de René Thom² pour être à même de réaliser la subsomption mathé-

commentaire rigoureux de l'« étagement » de ces questions dans la propre philosophie de Cavailles, voir le livre de Hourya Sinaceur, déjà cité, chap. 3 : « De la théorie de la science à la philosophie du concept ».

1. Voir respectivement les trois « Notes de travail » de Juin, Mai et Juillet 1959 publiées dans *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 252, p. 240 et p. 253.

2. *Notule Thom*. – Ainsi que l'a relevé G.-G. Granger dans son compte-rendu du recueil d'entretiens de René Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie* (Flammarion, 1983), Thom présente « une certaine hésitation à reconnaître complètement la composante platonicienne sous-jacente pourtant à une théorie qui dessine *a priori* la figure des catastrophes élémentaires... » (in *L'âge de la science*, 2, *Épistémologie*, Éditions Odile Jacob, 1989, p. 246). De fait : bien que son géométrisme platonicien entende se mettre au service d'une description purement phénoménologique, Thom doit renoncer à décrire une dynamique par son principe interne (d'où la violence de l'affrontement avec I. Prigogine). Il explique que « la théorie des catastrophes suppose (...) que les choses que nous voyons sont seulement des reflets et que pour arriver à l'être lui-même, il faut multiplier l'espace substrat par un espace auxiliaire et définir, dans cet espace produit, l'être le plus simple qui donne, par projection, son origine à la

matique (et non logique) des domaines où la dimension sémantique s'impose comme irréductible (les vivants, la perception, les langages naturels, les mythes...). Si ce schématisme généralisé présuppose la réduction des ontologies régionales à « l'objet comme forme et comme corrélat noématique des synthèses noétiques » ; il se donne l'ambition d'une réduction réciproque de la synthèse noétique à la légalité mathématique dans le cadre du développement des approches computationnelles de la cognition. Petitot comprend cette physicalisation du sens comme une *naturalisation de la phénoménologie*¹. Mais naturalisation très particulière, puisque – *détermination* mathématique oblige – l'objectivation du phénomène du phénomène, c'est-à-dire la phénoménalisation de l'être physique objectif, devra relever d'une morphodynamique *post-physique*...²

Quel que soit l'avenir de cette relève phénoménologique du néo-kantisme qui entend lever les apories récurrentes de la recherche husserlienne en reconduisant l'idéal de l'objectivité à une *herméneutique mathématique des formes de la réalité*, on notera l'instabilité du support dont elle s'autorise à s'hypothéquer sur le futur développement

morphologie observée » ; sur la même page, Thom compare les formes empiriques sensibles aux ombres de la caverne platonicienne (cf. *Paraboles et catastrophes*, op. cit., p. 85). I. Ekeland en conclut que « le projet de Thom était métaphysique plutôt que scientifique » dans la mesure où sa théorie ne requiert nullement qu'un « système dynamique ait une réalité physique » – bref, à force de *remplacer du visible compliqué par de l'invisible simple*, Thom aurait écrit « le *Timée* des temps modernes », cf. I. Ekeland, *Le Calcul, l'imprévu. Les figures du temps de Kepler à Thom*, Le Seuil, 1984, p. 124-125. Pour un point de vue plus « œcuménique » sur la révolution morphologique dont Thom serait partie prenante (aux côtés de Mandelbrot, Ruelle, Prigogine...) sous le signe de « la rupture avec la techno-science », cf. A. Boutot, *L'invention des formes. Chaos – Catastrophes – Fractales – Structures dissipatives – Attracteurs étranges*, Éditions Odile Jacob, 1993, en part. p. 261.

1. Cf. J. Petitot, « De la physique à la forme et au sens. Actualité de la philosophie transcendante », in *La philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Éditions Osiris, 1991, p. 87 pour la citation ; *Physique du sens. De la théorie des singularités aux structures sémi-narratives*, Éditions du CNRS, 1992 ; « *Topologie phénoménale* : Sur l'actualité scientifique de la *phusis* phénoménologique de Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la direction de F. Heidsieck, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 15, 1993, p. 291-319 ; « Phénoménologie computationnelle et objectivité morphologique », in *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger*, sous la direction de J. Proust et É. Schwartz, PUF, 1995, p. 212-248.

2. J. Petitot, « *Topologie phénoménale* : Sur l'actualité scientifique de la *phusis* phénoménologique de Merleau-Ponty », op. cit., p. 297.

d'une mathématisation des morphogenèses qualitatives. Loin de bénéficier en effet, comme Kant, d'une stabilisation de la physique mathématique¹ et de son domaine de validité, l'intervention de Petitot se situe en un moment de conflit qui n'est pas sans rappeler la célèbre querelle entre Newton (par l'intermédiaire de Clarke) et Leibniz sur la portée du principe de raison suffisante². Il n'est pas indifférent que celle-ci ait trouvé un second souffle au titre de cette « querelle du déterminisme »³ où mathématiciens du chaos, des catastrophes et de l'auto-organisation physico-chimique se sont opposés quant à l'identité rationnelle définissant la productivité scientifique (avec, en arrière fond, toute la question du rapport à l'expérimentation⁴). On est donc bien loin d'un *factum rationis* permettant de « conquérir une conception unitaire [souligné par l'A.] de l'objectivité physique et de la manifestation phénoménologique », et de constituer entre eux un tiers-terme phénoménologique⁵ à même de « légaliser » la réflexion husserlienne sur les essences morphologiques vagues par une interprétation computationnelle-géométrique de la corrélation noëse-noëme ... Est-il par ailleurs bien sûr que la vérité téléologique de l'affirmation selon laquelle « les Mathématiques sont l'avenir du Concept » repose

1. Stabilisation toute relative: la physique mathématique n'a cessé, depuis, d'avoir à se recomposer les apparences d'une unité catégoriale. C'est la grandeur de l'œuvre récente de Gilles Châtelet, *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie* (Le Seuil, 1993), que de raviver l'inventivité proprement philosophique de la création continuée à laquelle a donné lieu la physique mathématique. « Dégager la capacité d'expression (...) résidant dans la chose même où se trouve immergé l'activité mathématicienne, tel est – écrit Jean Toussaint-Desanti dans sa belle préface – le projet de Gilles Châtelet » (p. 14).

2. Voir la *Correspondance Leibniz-Clarke* présentée par A. Robinet, PUF, 1957.

3. Cf. *La Querelle du déterminisme*, sous la direction de K. Pomian, Gallimard, 1990. On versera également au dossier la glose « musilienne », proposée par J. Bouveresse, de l'article de Thom qui avait lancé le débat (« Halte au hasard, silence au bruit », *Le Débat*, n° 3, 1980, repris dans *La Querelle du déterminisme*): J. Bouveresse, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Éditions de l'Éclat, 1993, « Avertissement ».

4. Cf. R. Thom, « La méthode expérimentale: un mythe des épistémologues (et des savants?) », *Le Débat*, n° 35, 1985, p. 11-20.

5. J. Petitot, « Phénoménologie computationnelle et objectivité morphologique », art. cité, p. 223. On trouve sur la même page le parallèle entre les travaux de Thom et la gravitation universelle newtonienne.

en dernière analyse sur *la solution de problèmes techniques ...*¹ René Thom lui-même se prend à en douter².

Stratagème allusif

Nous ne cacherons pas que c'est plutôt du côté des travaux d'un Gilles Châtelet que nous percevons pour notre part la perspective d'un renouvellement en profondeur de la problématique « métaphysique » du physico-mathématique, celle-là-même dont ce chercheur se propose de dresser la phénoménologie heurtée. « Dans la connexion indéchirable du corps propre (comme germe de mouvement), du virtuel et du visible » selon le commentaire de J.-T. Desanti, il s'attache à réarticuler l'intuition et l'opération. Oresme, Leibniz, mais aussi Kant et surtout Schelling, Husserl et Erwin Straus, Galilée, Argand, Faraday, Grassmann, Maxwell et Hamilton, Einstein et de Broglie ... seront ainsi successivement mobilisés pour mettre en valeur une *gestuelle* induisant les expériences de pensée d'un rapport d'intimité noué avec les virtualités d'un champ pré-formel présent à l'intérieur même des sciences exactes. Conduisant « près de l'origine géométrique de la pensée », affirmant « un effet de catalyse de la métaphysique » dans la mathématique, échappant aux « paraphrases rationalisantes » comme aux « systèmes formels qui voudraient boucler une grammaire des gestes » sur un modèle d'exposition axiomatique, ces *expériences diagrammatiques* entées sur une pratique intuitive, conduites par des *stratagèmes allusifs* qui secrètent de la « naturalité » et de l'« évidence » irréductible à toute forme de vérification, pourront apparaître comme des manières d'*épokhè* phénoménologique: de mise entre

1. *Ibid.*, p. 248. Parce qu'« alors encore une fois se confirme[rait] le fait que le telos d'une authentique connaissance philosophique est de se convertir à terme en une connaissance scientifique mathématisée »... On croit savoir que G.G. Granger n'a guère été touché par la grâce de cette « confirmation » (voir *infra*, ma *Notice Granger*).

2. Dans un entretien récent au journal *Le Monde* (21-22/01/1995), R. Thom affirme que « la théorie des catastrophes est morte de sa belle mort. Sans doute – ajoute-t-il –, avais-je commis une erreur d'appréciation: certaines théories mathématiques se sont révélées moins fiables que je ne pensais (...) À mon avis, la théorie des catastrophes ne peut offrir que des prédictions qualitatives et pas de prédictions quantitatives (...) Tout ce que je peux espérer est de voir se répandre l'usage qualitatif d'un modèle. Mais cela me paraît encore bien optimiste, parce qu'une comparaison qualitative demeurera toujours de l'ordre de la *métaphore*... »

parenthèses de la causalité du monde et des symétries établies de l'espace étendu, enracinant la pensée dans la dynamique du corps. De là – et nous nous éloignons aussitôt de Husserl pour nous rapprocher de Bergson et de Simondon – l'insistance de Châtelet quant à « une vocation expérimentale intrinsèque du champ qui le soustrait aux prétentions de l'entendement (en ce sens il est irréductible à une saisie transcendante) »¹. C'est dire que la géométrie n'est pas science de l'étendue extrinsèque mais formalisation réactivante des virtualités physiques rendant « manifeste qu'un diagramme est à lui-même sa propre expérience. Les gestes qu'il capte et surtout ceux qu'il suscite *ne sont plus dirigés vers les choses*, mais participent d'une lignée de diagrammes, d'un devenir technique ... » que suscite toute actualisation qu'il accompagne. De sorte que « l'expérience de pensée radicale est une expérience de permutation des places de la nature et de l'entendement »² *qui associe virtualité et horizon à un vitalisme pensant*. Comme si la mathématique devenait *charnelle* lorsque le corps du mathématicien s'imisce dans le plan pour *forcer* un point quelconque à devenir singulier et faire surgir « la force de l'ambiguïté »³, *selon un processus de concrétion amplifiante et d'intensification de la détermination* qui fait surgir les polarités à partir desquelles s'enlève une dialectique spatiale ignorante de toute réconciliation.

Où l'analyste de cette « chimie spatiale » invitant aux compositions et aux décompositions de forces, *incorporant* le concept-opérateur dans son mouvement de combinaison et d'extraction des points, des plans, des espaces ... devait redécouvrir les attraits puissants de la *Naturphilosophie* : comme expérience ontologique – ou intuition *intellectuelle-matérielle-sensible* – commandant à la formalisation phénoménologique de l'individuation.

Où il s'agit d'inventer et de suivre un nouveau type d'intuition géométrique, ni intérieure ni extérieure mais immanente à la Nature comme cet Entendement invisible dont la productivité ne s'épuise pas dans son produit ; de produire une *idéographie dynamique* dont la fonction est d'injecter en ses « centres d'indifférence » la dynamique de l'orientation et la scansion de symétries brisées associées à la

1. G. Châtelet, *Les enjeux du mobile...*, op. cit., p.244.

2. *Ibid.*, p.36 (je souligne).

3. Se reporter au chap. 3 des *Enjeux du mobile*, op. cit., p.115-152 : « La force de l'ambiguïté : les balances dialectiques ».

conquête de dimensions, projetant « la sensibilité même de l'expérimentateur au cœur du champ »¹ ...

Hommage à Schelling (et à la science romantique), objection à Descartes, retour à Leibniz par les « mystérieuses » lignes de force de Faraday et l'« obscur » engendrement du « continu divers » poursuivi par Grassmann : « il[s] savai[en]t que la pensée n'était pas en tout cas encapsulée dans une cervelle, qu'elle pouvait être partout ... dehors ... dans la rosée du matin. »²

Ne saurait nous surprendre que semblable programme de recherche (risquons « idéal-matérialiste »), pour s'alimenter aux virtualités créatrices d'une indétermination nullement commise au « remplissage » mécanique, saisisse sa propre dimension de pensée dans l'*entrelacs* de la saisie gestuelle des dimensions de l'être. Que l'on nous avertisse que s'y joue la laïcisation toujours menacée de l'invisible³ est en revanche plus inquiétant. L'apparemment phénoménologique renverrait-il à un point secrètement « théologique » dont l'opération seule ferait vraiment question ?

On ne manquera pas le point en question à rappeler les termes d'un tout autre environnement, où la discipline opérative de la métaphore déroge de son statut scientifique⁴ pour recouvrer un profil apparemment plus littéraire. Il requiert effectivement – nous l'accordons

1. *Ibid.*, p.245.

2. *Ibid.*, p.39.

3. *Ibid.*, p.267-270 : « Vers le nœud comme laïcisation de l'invisible ». Au-delà du recours systématique à la notion d'« entrelacs », impossible de lire cette très belle description du nœud qui « éclate comme un événement » sans dehors ni dedans, opposant « une résistance farouche à toute homogénéisation extérieure », proposant « la perplexité de l'interaction avec soi », sans penser à la *prose du monde* du dernier Merleau-Ponty. Avec ceci, que je gardais pour la fin : « Torsades et nœuds forgent une discipline de l'intuition qui permet d'échapper à la niaiserie encombrante où s'enlise tout volume ou tout solide donné (...) C'est peut-être aussi une manière de contourner l'usure des métaphores toujours menacées par la convention : l'entrelacs permet précisément de saisir cet espace turbulent où la métaphore agrandit son empire en trouvant deux idées en une » (p.268).

4. Dans un document de travail intitulé « Principes épistémologiques et programme de recherche » (1994), G. Châtelet signale une possible convergence de son travail avec certaines recherches développées aux États Unis par Putnam, Boyd et Field. Il s'agit en effet pour ces auteurs de préciser des *non definitional fixing mechanisms* qu'ils associent à une *constitutive metaphor theory*, où la métaphore devient l'instrument d'exploration des aspects dynamiques et non conventionnels du langage fonctionnant comme catalyseur de l'intuition.

volontiers à Alain Badiou¹ – bien des élucidations supplémentaires du côté de l'ontologie.

L'à-dieu de la phénoménologie : Ce que cela donne

« Comment dégager une rationalité vraiment conceptuelle et pourtant non objectivante ? » Avec Jean-Luc Marion, on ne saurait nier que tout l'effort de la phénoménologie française depuis Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, dans une certaine mesure Ricœur, jusqu'à Michel Henry, Marc Richir, Didier Frank, mais aussi Jean-Louis Chrétien² ..., a tendu à investir et à investiguer ces « chantiers que Husserl, le premier et presque malgré lui, avait ouverts au-delà de l'objectivité constituable »³, au nom d'une « donation » qui s'était découverte « absolue » (*absolute Gegebenheit*) avec la suspension de l'apparaître de la phénoménalité propre à l'étant dans son pur être là-devant (*vorhanden*). C'est la levée de la « confusion catastrophique

1. Dans son compte-rendu des *Enjeux du mobile...* (« Les gestes de la pensée », à paraître dans *Les Temps Modernes*), A. Badiou renvoie G. Châtelet à la « classique pré-conception vitaliste » deleuzienne et à sa critique de cette dernière (dans le compte-rendu qu'il a proposé du *Pli. Leibniz et le baroque*). Cf. *infra* : « Que la vérité soit ».

2. Quelques jalons : J.-P. Sartre, *Essai sur la transcendance de l'Ego*, Vrin, 1992 (1936) ; E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1990 (1947) ; M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960 ; M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963 ; P. Ricœur, « Existence et herméneutique » (1965) in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, t.I, Le Seuil, 1969, et « De l'interprétation » (1983) in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t.II, Le Seuil, 1986 ; M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye, Nijhoff, 1976 ; D. Frank, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981 ; J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989 ; J.-L. Chrétien, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990.

3. C'est que depuis les *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905, Husserl « ne cesse de sonder l'inobjectivable alors même qu'il prétend à l'idéal de l'objectivité », cf. J.-L. Marion, « De l'histoire de l'être à la donation du possible », article cité, p. 186-187 ; et *Réduction et donation*, *op. cit.* On sait que la problématique husserlienne du temps, en (se) révélant (comme) l'originale de la conscience, a contraint le regard intentionnel à se prendre lui-même comme « objet » sous la forme d'une *intentionnalité plus originare* – non objectivante et donc « passive »... D'un tout autre point de vue, mais également cautionné par Marion : celui des prémisses d'une phénoménologie de l'art axée sur la réduction phénoménologique, voir F. Dastur, « Husserl et la neutralité de l'art », *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 19-29 (Dossier : Art et phénoménologie) ; et dans le même numéro D. Giovanangeli, « Husserl, l'art et le phénomène », p. 31-37.

de l'apparaître du monde avec l'essence universelle de l'apparaître »¹ qui se dit maintenant : *autant de réduction, autant de donation*², la réduction reconduisant (*re-ductio*) à la donation qu'elle suppose « parce que l'intuition se définit comme *originarement donatrice* (« ...die *originär gebende Anschauung* »), et nullement comme intuition (sur fond) de l'être ou de l'objectivité (...), pour n'exiger du phénomène que la seule légitimité de l'intuition donatrice »³. Lesté de son ambiguïté métaphysique ou « parousique », le « principe des principes » énoncé par Husserl peut ainsi échapper aux apories de la phénoménologie descriptive par la vertu d'une *réduction à l'originare* permettant d'élaborer à ce niveau « une nouvelle apophantique » de l'*autrement qu'être* – selon un intitulé lévinassien qui, dans sa lettre au moins, permettrait de croiser l'*Immanence de la vie* sans dehors de M. Henry avec l'*Appel de l'hors d'être* se révélant dans sa transcendance chez J.-L. Marion, sans oublier la *Chair* – ou un certain usage de la Chair, rapportée surtout à son expression husserlienne (et heideggerienne)⁴ – qui n'est jamais intégralement constituée, etc. C'est qu'à prendre pour thème la donation-révélation d'une phénoménalité qui ne se phénoménalise pas sur fond d'horizon mais en soi dans l'« Invisible » et

1. Cf. M. Henry, « Quatre principe de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, p. 10 (Numéro spécial consacré à *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion).

2. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 303. Voir encore la présentation de M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 3-26.

3. J.-L. Marion, « Réponses à quelques questions », *Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, p. 71, p. 74.

4. Cf. D. Frank, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.* ; *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986. Dans *Soi-même comme un autre* (Le Seuil, 1990), Dixième étude : « Vers quelle ontologie ? », P. Ricœur reprend cette thématique de la polarité chair / corps pour marquer les difficultés de l'épologie husserlienne du point de vue d'une phénoménologie herméneutique de soi visant à la constitution d'une ontologie de l'altérité (soi-même en tant qu'autre). Ainsi, « c'est parce que Husserl a pensé seulement l'autre que moi comme un autre moi, et jamais le soi comme un autre, qu'il n'a pas de réponse au paradoxe que résume la question : comment comprendre que ma chair soit aussi un corps ? » (p. 377). Cette aporie est celle de la « saisie analogique d'autrui » qui est au cœur de la Cinquième *Méditation Cartésienne*, à partir de laquelle Ricœur n'a cessé d'approfondir sa critique herméneutique de l'idéalisme husserlien. Entre de nombreux lieux, cf. « La Cinquième *Méditation Cartésienne* » in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, en part. p. 200-212 ; et « Phénoménologie et herméneutique », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t.II, *op. cit.*, p. 67-72. – Sur la Chair qui précipite la phénoménologie dans le mystère de l'Incarnation, se reporter aux p. 168-169 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*

l'« Invu », et à subordonner l'ontologie en tant qu'instance régionale à la phénoménologie dans la forme pure de sa déconstruction¹, « il est inévitable que, dans le doublet du donné et de la donation, dans leur identité finale ou première, dans la donation comme étant le donné – la donation et les opérations phénoménologiques qui l'accompagnent, comme la réduction, tombent finalement hors du Donné absolu, ou de leur identité, et restent comme sa condition négative ou sa *présupposition non-manifestée* »². Comme il est inévitable qu'« à donner un statut phénoménal à ce qui se tient en retrait du phénomène pour s'épargner d'effectuer le sens de cette énigme du « monde » vers laquelle tendait la dernière philosophie de Merleau-Ponty (une ontologie de la Nature comme voie vers l'ontologie), la nouvelle phénoménologie française développe une manière de phénoménologie négative qui renoue avec la pensée de l'Absolu divin ayant présidé, dans sa constitution positive-historique, au développement ultime de l'immanence en une « auto-transcendance ». Ce que Husserl devait découvrir par l'éclucidation des rapports de *motivation* de la réduction et la *consécration* de l'intention dans sa valeur téléologique, « méta-naturelle », non épistémologique, de *saut* (*Sprung*) et de *conversion* ou de *re-conversion* radicale (*Umkehr*) qui marquent l'entrée en phénoménologie, c'est en effet l'accès à une « omnisubjectivité transcendantale » orientée vers « l'idée polaire de l'unité totale absolue », vers Dieu comme *Polidee* et *Entelechie* – quand l'« absolu définitif et véritable » où « l'absolu » transcendantal (...) prend sa source radicale ... »³ devient Logos, Idée

1. On relèvera sans surprise, dans *Réduction et donation*, la grande place accordée à la discussion de la lecture des *Recherches logiques* proposée par J. Derrida dans *La voix et le phénomène*, *op. cit.* En particulier p. 62 : « ... Husserl, comme submergé par l'impératif, menaçant et jubilatoire ensemble, de gérer la surabondance des données en présence, ne s'interroge à aucun moment (du moins dans les *Recherches logiques*) sur le statut, la portée et même l'identité de cette donation. Ce silence revient à admettre (suivant la thèse de Jacques Derrida) que Husserl, laissant ininterrogée la donation dont il a pourtant accompli l'élargissement, ne la libère pas de l'écrou de la présence, donc la maintient en détention métaphysique. Heidegger au contraire ... »

2. F. Laruelle, « L'Appel et le Phénomène », *Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, p. 36.

3. Cf. E. Husserl, *Ideen I*, trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 274-275 : « L'absolu » transcendantal que nous nous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot... », et les textes cités et commentés par D. Souche-Dagues, in *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Nijhoff, 1972, p. 278-283. Voir encore G. Granel, *Le*

reconduisant la finitude à la signification absolue d'une *transcendance téléologique* découverte dans l'événement originaire de la *Selbstvergemeinschaftung*. Tel est le « chemin non confessionnel vers Dieu », le Dieu des inédits. On laissera ouverte ici la question de savoir si ce chemin, loin de mener « nulle part », n'est pas le moyen le plus rapide pour relier le point d'arrivée (l'Absolu transcendantal comme divinité) au point de départ (l'Absolu transcendantal comme subjectivité historique, avec l'intuition pure d'une « autre » transcendance que celle de la réalité qui ne laissait pas de troubler par sa parenté avec la vision des mystiques¹). C'est toute l'affaire de la *non-donnée de fait de l'idéalité qui a pourtant pour idée le pur être-donné dans une intuition intellectuelle*² ... l'idéalité de l'idéalité étant à la fois supra-temporelle et omni-temporelle³.

Quoiqu'il en soit du sens de cette transcendance de Dieu dans l'immanence de l'histoire constituée/constituante (déplacement de l'onto-théologie des classiques à celle des modernes ou pensée athée du sacré⁴), tel commentateur n'a pas tort d'avancer que « D. Janicaud, 'lecteur perplexé' de Lévinas, aurait pu éprouver la même perplexité face à Husserl lui-même ... »⁵ puisqu'il y a peut-être moins *tournant, dé-tournement théologique de la phénoménologie française, qu'auto-compréhension du re-tournement de l'immanence à l'appel de cette transcendance primordiale* qui avait fait accéder la phénoméno-logie à sa possibilité la plus accomplie : *nommer dans sa phénoménalité pure l'apparition de l'absolu et l'identifier au sujet absolu comme principe de tout phénomène*. Ce qui revenait à faire le pli de la transcendance dans une immanence telle que *son défaut* (Lévinas) *comme son absolutité d'être* (Henry) ne pourra jamais signifier autre chose que

Sens du Temps..., *op. cit.*, p. 224-233, sur l'ambiguïté de la révocation du Dieu classique dans les *Ideen*.

1. Husserl fait lui-même le rapprochement avec le « langage des mystiques » que son éloge de la vision intellectuelle semble impliquer, cf. *L'idée de la phénoménologie*, trad. franç., PUF, 1985, p. 88.

2. Cf. G. Granel, « L'inexprimé de la recherche », *op. cit.*, p. 72-74.

3. Voir E. Husserl, *Expérience et jugement*, § 64 c ; avec l'analyse de ces textes par J. Derrida dans son Introduction à *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962, p. 162-165.

4. Cf. J. Benoist, « Husserl : au-delà de l'onto-théologie ? », in *Les Études philosophiques*, 4, 1991, p. 433-458 ; repris dans *Autour de Husserl*, *op. cit.*

5. J. Colette, « Phénoménologie et métaphysique », compte-rendu du livre de D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, 1991, in *Critique*, n° 548-549, 1993, p. 64.

l'à-Dieu, qui est la donation par et pour la transcendance à partir de l'immanent. Fût-ce, en son départ, en l'espèce d'un *ego meditans* venant doubler la conscience-dans-le-monde d'un véritable absolu, dont on devra – vainement – chercher à rendre raison pour rendre compte de la transcendance de l'*alter ego* : c'est la « transcendance dans l'immanence » de Husserl¹ ; mais aussi en l'espèce de ce *moi* qui, pour servir d'entrée dans la relation à l'Autre, doit être le Même non pas relativement mais absolument : Lévinas ; ou encore d'un *ego* si fondamental qu'il ne peut être soumis à aucune condition, vérité originaire de l'être, fondement de tous les phénomènes : Henry. Et la foi de *se re-présenter* comme « l'expérience interne de la vie et de son essence », « le passage de la souffrance à la joie (...) trouvant cette possibilité dans la souffrance elle-même, dans le se souffrir soi-même comme essence de la jouissance de la vie »². C'est aussi qu'en dépit du caractère apparemment antithétique des philosophies de Michel Henry (une ontologie de l'immanence pure) et d'Emmanuel Lévinas (une éthique de la transcendance absolue)³, on sera amené à concevoir la foi comme ce moment d'indifférence, comme ce temps où il devient pratiquement indifférent de penser l'immanence comme le fond et la

1. Merleau-Ponty pourra ainsi évoquer une « 'théologie' (entre guillemets) de la conscience qui reconduit Husserl au seuil de la philosophie dialectique », in *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 202, n. 1. Dans *Sens et non-sens* (Nagel, 1948, p. 169, n. 1), Merleau-Ponty se refusait à « introduire derrière moi comme le fait Husserl (...) une 'transcendance dans l'immanence' parce que je ne suis pas Dieu et ne puis vérifier dans une expérience irréductible la coexistence des deux attributs ». Pour une présentation générale des rapports complexes de Merleau-Ponty au Christianisme, cf. V. Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Grasset, 1994, p. 156-166 ; on relèvera l'incidence de ces interrogations de Merleau-Ponty dans l'« Introduction à la nouvelle édition » de la *Philosophie au Moyen Âge* de Paul Vignaux (Éd. Castella, 1987).

2. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 510, p. 293 (et p. 832, le passage sur l'unité de la souffrance et de la joie comme unité de l'être lui-même) ; sur le détournement de l'*amor fati* nietzschéen chez Michel Henry, voir M. Haar, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », in *Philosophie*, n° 15, 1987, p. 48-50. Dans son dernier texte publié (« Phénoménologie de la naissance », *Alter*, n° 2 / 1994), Henry comprend « l'auto-temporalisation pathétique de la vie absolue » comme réversibilité du souffrir et du jouir qu'il oppose à l'irréversibilité de la temporalité extatique « dont la temporalisation est le monde » (p. 311).

3. Pour l'idée « que la transcendance lévinassienne et l'immanence henrienne [sont] comme l'envers et l'endroit d'une même intuition », voir maintenant F.-D. Sebbah, « Éveil et naissance. Quelques remarques à propos de M. Henry et E. Lévinas », *Alter*, n° 1 / 1993, et surtout « Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* », *Alter*, n° 2 / 1994.

révélation de la transcendance ou la transcendance comme l'appel de l'immanence. Le *pathos* de la phénoménologie ...

Il fallait aller jusque là dans l'inversion des valeurs ... conclut G. Deleuze à l'issue de sa réflexion sur « le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même », caractéristique de la Phénoménologie comme *science rigoureuse du fondement* : « Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture »¹ reconduisant à l'origine transcendante au monde qui s'accomplit dans la réduction. Avec l'« oublié » actif de la problématique de la constitution (et) de l'objectité pour cause de dépassement de la détermination métaphysique de la présence dans une donation sans donné, sinon la *donne de l'appel comme tel*², et comme tel révélé, l'indéterminité *ef-frayante* de la subjectivité absolue n'allait pas manquer d'être réinvestie de façon à rendre à la notion de transcendance sa signification théologique initiale marquée par le détachement vis-à-vis de tout être-donné sensible. Et en effet : sauf à encourir l'accusation d'« hégélianisme » – dès lors que l'on serait amené à affirmer l'idéalité immanente du monde comme « objectivation ultime de l'esprit absolu » (Fink, qui a pu s'autoriser de maint développements du dernier Husserl³) – Dieu, la figure phénoménologique de « Dieu », ne

1. Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 48-49. On relèvera l'hommage rendu à Sartre pour l'idée d'un champ transcendantal impersonnel qui redonne à l'immanence ses droits et permet de parler d'un *plan d'immanence* comme d'un empirisme radical dirigé contre l'orientation « kantienne » de la phénoménologie husserlienne, leitmotiv de *La Transcendance de l'Ego* ; pour la reprise de la problématique sartrienne du point de vue d'un « dialogue avec Husserl », cf. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, 1994, p. 300-307.

2. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, op. cit., p. 296 ; et p. 251-252 pour la citation de Heidegger (dans le *Nachwort* de 1943, ajouté à la quatrième édition de la conférence *Was ist Metaphysik?*, ensuite retiré) : « ...il appartient à la vérité de l'être que l'être 'siste' pleinement sans l'étant... » accomplissant le renvoi du Rien à l'être (« l'autre radical – face à l'étant »).

3. Comme celui-ci, exemplaire, daté de 1934 : « *L'absolu comme raison et l'absolu dans la temporalisation de la raison : le développement de la totalité monadique rationnelle : l'histoire au sens prégnant*. Cet absolu porte en soi comme temporalisé l'absolu comme 'non-raison', comme le système de l'être absolu dépourvu de raison, sans quoi le rationnel 'est impossible'. Ce sont les degrés du système absolument temporalisé (...) L'absolu n'est rien d'autre que la temporalisation absolue... », traduit du XV^e tome des *Husserliana* par S. Margel, in *Études phénoménologiques*, n° 19, 1994, p. 8-9.

pourra apparaître comme « l'étant-donné par excellence » qu'à mettre en évidence *l'étant abandonné* ¹.

Sauf le nom

En guise de première réponse à la question de Jacques Derrida : pourquoi J.-L. Marion, alors qu'il la *déclare* soustraite à tout contenu déterminable, détermine-t-il « la forme pure de l'appel » (et ainsi du don), comme appel « au nom du Père » ?² – qui n'est pas l'étant suprême, étant (donateur-)fondateur ou *causa sui* de la *theologia rationalis* ... Tout indique que Derrida appréhende ici la rechute dans une sorte de positivité théologique dé-niée, qui radicaliserait le diagnostic de ses premiers travaux sur la phénoménologie comme dernière « aventure de la métaphysique de la présence »³ à partir de ce qui pourrait se présenter comme l'échec de la « troisième réduction » dans sa volonté d'arracher la donation à tout ce qui pourrait re-donner de la présence. Projet derridien s'il en fut, dans son effet de reprise de la déconstruction de l'humanisme onto-théologique (y compris Heidegger), et souscrit en tant que tel⁴ : cette pensée du don qui ouvre l'espace dans lequel l'être et le temps se donnent et se donnent à penser comme « *es gibt Sein* » et « *es gibt Zeit* », ce don qui ne peut être comme don qu'en n'étant pas présent comme don, ce don qui n'existe pas et ne se présente pas, qui, s'il se présente, ne se présente plus, ce don impossible qui jamais ne se confondra avec la présence de son phénomène sinon comme la condition de son oubli, cet autre nom de

1. Cf. J.-L. Marion, « Métaphysique et phénoménologie : une relève pour la théologie », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* publié par l'Institut Catholique de Toulouse, XCIV/3, 1993, p.203 : « Bref, avec 'Dieu', il s'agit de l'étant-donné par excellence, de l'étant-abandonné. »

2. J. Derrida, *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Galilée, 1991, p.74. Derrida interroge ainsi un passage d'inspiration lévinassienne dans les dernières pages de *Réduction et donation*, *op. cit.*, p.295. Sur la même page de Marion : « Il ne s'agit évidemment pas ici d'invoquer l'autorité révélée pour élargir le champ de la phénoménologie, mais de confirmer qu'un autre appel – l'appel sans doute de l'autre – puisse destituer ou submerger le premier appel que lance la revendication de l'être » (je souligne).

3. La présentation à notre sens la plus « achevée » de l'ensemble de cette thématique se trouve dans un article de 1967 : « La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage », repris dans J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p.185-207.

4. J. Derrida, *op. cit.*, p.73.

l'impossible, donc, a orienté « expressément tous les textes » publiés « depuis 1972 environ »¹. Jusqu'à *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, qui pourrait bien contre-signer le Post-Scriptum à l'œuvre entière en ce qu'il inscrit la double déconstruction de Husserl et de Heidegger (ni *Je* constituant, ni *Dasein* ...) dans le sillage de la trace (sous rature) de la *théologie négative*. Ce qui fera écrire à J.-L. Marion – avant même cette dernière publication – que « nul n'a plus fermement que J. Derrida défini par avance la question qui occupe *Réduction et donation* » ; ce qui confirmerait son hypothèse d'un relais de la « déconstruction par la différence » par la « destitution à partir de la donation »².

Nous comprenons que *l'inessence du don* serait à même d'ouvrir autrement l'écriture générale de la supplémentarité sur ce « champs de forces non discursives »³ que la stratégie générale de la déconstruction exige (il n'y a pas de hors contexte) et dénie (il n'y a pas de hors texte) en tant que la présence doit en être constamment différée dans l'interprétation (toute réalité a la structure d'une trace différencielle, et à ce réel on ne se rapportera que dans une expérience interprétative). Autrement, puisque « l'énoncé de théologie négative se vide par définition, par vocation, de toute plénitude intuitive »⁴ susceptible de rompre avec l'illimité de la signifiante et de déterminer le sens de l'être comme présence signifiée, dans le mouvement même où il annonce et confirme « ce qui reste à penser au-delà du schème constructiviste ou destructionniste » – que signifie le *dé-* de *décons-*

1. Cf. J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987, p.587, n.1, et *Donner le temps*, *op. cit.*, p.10 : « Les prémisses de ce séminaire non publié (donné en 1977-1978 à l'ENS, sous le même titre) restaient impliquées, d'une façon ou d'une autre, dans les ouvrages ultérieurs qui furent tous voués, si on peut dire, à la question du don... » ; les figures du don ici recopiées ont été extraites du chap. 1 de *Donner le temps*.

2. J.-L. Marion, « Réponses à quelques questions », *loc. cit.*, p.69-70. Comme nous le verrons bientôt, le raisonnement pourrait être prolongé au niveau esthétique.

3. Cf. J. Derrida, « Signature Événement Contexte » (1971), repris dans *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p.392 et dans *Limited Inc.*, *op. cit.*, p.50. On se souviendra que la conférence sur « La différence » (1968) se terminait par cette question : « Comment penser le dehors d'un texte ? », repris dans *Marges...* ; de même que « La pharmacie de Platon » (1968) sur « les coups du dehors », repris dans *La dissémination*, Le Seuil, 1972. Avec mon commentaire dans « Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre » in *Nos Grecs et leurs modernes*, *op. cit.*, p.211-231.

4. J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, 1993, p.46-47.

truction¹. D'où l'effacement de son enracinement onto-théologique, et son identification au système d'écriture commandant à la fois à la réduction phénoménologique et à la mise en crise de son axiomatique ontologique et transcendantale² ...

Reste à savoir si, faute d'une hétérogenèse du donné à partir du Donnant – hétérogenèse matérielle n'étant que l'autre nom du Donnant³ du point d'une philosophie de la nature (soit la prise en compte d'une manière d'*intentionnalité interne à l'être même* pour « préparer une solution qui ne soit pas *immatérialiste* », selon le programme de Merleau-Ponty⁴) – ou d'un passage au « dehors » susceptible de mettre le langage « hors de soi » (de l'étaler en une « pure extériorité déployée » écrit Foucault, attentif à démarquer la *pensée du dehors* de toute forme de théologie négative⁵), on ne vérifiera pas ici encore que l'infini de la signifiante n'est jamais que l'« excédent » d'un donné, ou d'un pré-texte, qui aurait conservé dans l'immanence de la langue ses origines transcendantes. Sous couvert de différence à soi, n'est-ce pas « ce que disent les mystiques et les théologiens quand ils parlent d'une transcendance absolue qui s'annonce au-dedans » ? Ce serait donc bien *au nom du Père* que « non seulement le nom n'est rien, en tout cas pas la 'chose' qu'il nomme, pas le 'nommable' ou le renommé, mais risque aussi d'enchaîner, d'asservir ou d'engager

1. J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 271 ; p. 252-253 sur le « texte » et le « contexte ». Pour fonder cette lecture croisée, on citera ce passage, extrait de *Sauf le nom* : « Je voulais seulement rappeler que nous pré-comprenions déjà et donc que nous écrivons après avoir pré-compris la théologie négative comme une 'critique' (ne disons pas pour l'instant une 'déconstruction') (...) de l'ontologie, de la théologie et du langage » (p. 44-45).

2. J. Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 46-47 et p. 78.

3. Voir par exemple, dans la perspective « réaliste » de Raymond Ruyer selon laquelle la description phénoménologique a d'emblée valeur ontologique, R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, Vrin, 1974 ; et dans le sillage des recherches de M. Richir, J. Garelli, *Rythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Éditions Jérôme Millon, 1991, qui fait une large place à l'œuvre de Gilbert Simondon (avec le concept de « transduction », faisant appel à un système énergétique pré-individuel) et aux derniers écrits de Merleau-Ponty (par la reprise de la problématique des « Rayons de Monde »). Mais aussi, d'un tout autre point de vue, F. Guattari, *Chaosmose*, Galilée, 1991.

4. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours – Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, 1968, p. 91 [1956-1957 : « Le concept de nature »].

5. Cf. M. Foucault, « La pensée du dehors » (1966), repris dans *Dits et écrits*, *op. cit.*, T. I, p. 519-521.

l'autre, de lier l'appelé, de l'appeler à répondre avant même toute décision ou toute délibération, avant même toute liberté »¹.

Sans vouloir resservir la dénonciation par Michel Foucault de l'*assignation de l'originnaire* comme évasion de l'analyse des modes d'implication du sujet dans les discours², bien qu'elle retrouve ici une très ancienne actualité, ni *a fortiori* nous associer à ceux, nombreux, qui continuent de s'étonner que l'on puisse associer un certain volontarisme politique à la critique de la métaphysique de la subjectivité³, on devra avouer – avec Heinz Wismann – quelques difficultés à percevoir dans ces formules l'appel ou « l'hommage respectueux à une nouvelle, très nouvelle *Aufklärung* »⁴.

À moins que celle-ci ne soit que le surnom de la dernière dynastie de la représentation au moment d'à-Dieu de la phénoménologie – qui fut peut-être effectivement, *historiquement*, mais d'une histoire qui avait établi ses possibilités et ses impossibilités depuis les profondeurs du XIX^e siècle : « le principal mouvement de pensée de notre temps »⁵.

De l'impossibilité de la phénoménologie

Pour faire un pas de plus sans abandonner tout à fait le volet historique de ces considérations critiques, on pourra se demander, pour conclure sur un dernier retour à Husserl, si l'abandon de l'hypothèse de « l'annihilation du monde » en vue du développement d'une « phénoménologie de l'intersubjectivité » ; puis le maintien initial de cette « anthropologie intentionnelle » dans le cadre régi par l'opposi-

1. J. Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 84, p. 112.

2. Cf. M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », Appendice II à la réédition de *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 602 – pour la réponse à l'« objection » formulée par Derrida dans « Cogito et histoire de la folie » (cf. *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967). Mais on ne saurait nier que ces « modes d'implication », avec la réinscription des « pratiques discursives dans le champ des transformations où elles s'effectuent », déterminent rigoureusement la position de Derrida dans son échange avec Searle.

3. Contre Derrida, mais aussi contre Foucault, avec toute la question de l'État de Droit ; là-dessus, voir l'article à notre sens définitif de F. Ewald, « Une expérience foucauldienne : les principes généraux du Droit », in *Critique*, n° 471-472, *op. cit.*, p. 788-793.

4. Selon une formule de *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 261.

5. Selon l'expression de M. Henry, que nous détournons sciemment de son sens puisque ce dernier écrivait : « ... la phénoménologie apparaît de plus en plus comme ... », cf. *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990, p. 5.

tion sujet-objet ; sa « conversion » enfin dans une « compénétration intentionnelle » du monde tout entier comme ensemble égologique dont le caractère de part en part intelligible se soutient d'un Dieu sans aséité, quand la *parousia* se retourne sur elle-même, entraînant l'analytique de la finitude dans une métaphysique de la Vie (ou dans une mé-ontologie du Don qui donne ce qu'il n'a pas – sauf le nom, mais il *arrive à s'effacer* –, ce qu'il n'a plus depuis la Critique kantienne de la transparence de l'être dans la représentation) ... on pourra se demander, donc, si l'exigence dont est porteuse la phénoménologie, et son plus grand enseignement, ne requiert pas de la saisir autant « comme possibilité » (Heidegger, repris par la nouvelle phénoménologie française) que – « pour qui parvient à prendre le recul maximal relativement aux 'évidences' » – dans son *im-possibilité radicale*¹. Ce ne serait en rien diminuer l'originalité de la phénoménologie française que d'appréhender son mouvement d'élucidation du présent et d'exégèse de la tradition sous ce jour. Comme si, à chaque nouvelle tentative pour penser la donation comme *plus* originellement inconditionnelle dans une métaphore phénoménologique sans cesse élargie, son protocole reconduisait l'histoire de la philosophie moderne, kantienne et post-kantienne, qu'elle répète à son insu, à l'impossibilité des possibilités entrevues. Bouclant *de ce fait, par épuisement*, l'Odyssée de la métaphysique, elle maintient ouverte l'actualité d'une « possibilité plus réelle que l'effectivité », qui définit à sa manière *négative* l'urgence de nouvelles images de la pensée et permet de « comprendre

1. Cf. G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses* », art. cité, p. 48 : « Le plus grand enseignement de la phénoménologie (...) serait l'impossibilité de la phénoménologie ». Lebrun est ensuite, *bien sûr*, le premier à reconnaître qu'entre Foucault et la phénoménologie on ne saurait concevoir « une pure et simple rupture ». Et de mentionner l'origine husserlienne de l'« *a priori* historique », qui fonctionne comme une sorte de régulation eidétique, ainsi que l'effet de ressemblance jouant entre la réduction phénoménologique et la neutralité archéologique ... Et de reprendre l'idée d'un Foucault « phénoménologue ultime », offrant, selon l'expression de Dreyfus et Rabinow, « une phénoménologie pour mettre fin à toute phénoménologie » ... Autant de mouvements qui *relèvent* (de) l'*im-possibilité* de la phénoménologie. – Sur Gérard Lebrun, on signalera le Numéro spécial de la revue brésilienne *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*, 22, 1993 (avec en part. une étude comparative de P.E. Arantes confrontant *La patience du concept*, Gallimard, 1972, à *O Aveso da Dialectica*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988 [non disponible en français]).

pourquoi et jusqu'où a déjà eu lieu la percée vers un nouvel horizon »¹.

En vérité contemporain du mouvement d'« explication ontologique » des *limites de la phénoménologie* en lequel Merleau-Ponty avait fini par se reconnaître, ce nouvel horizon *déterritorialise la modernité* en laissant sur place le discours de l'origine et de la fin, alors qu'incapable d'oublier son histoire la métaphysique de la métaphysique menaçait de ressusciter « le pire de Husserl (...) sous la forme d'un renouveau jumelé du spiritualisme et du scientisme »².

Peut-être pourrait-on comprendre ainsi, *in aenigmate*, l'actualité du mot de Foucault ... *Une nouvelle pensée est possible, de nouveau la pensée est possible ... Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien...*

Une phénoménologie du concept pour mettre fin à toutes les phénoménologies ?

En première approche, on peut dire que l'image de la pensée guidant la « pédagogie du concept » développée par Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* se déploie à (re)partir de la différence de nature entre proposition scientifique et énoncé philosophique, concept et fonction.

Contre le logicisme, on commencera par faire valoir que le concept n'est pas propositionnel parce que les propositions se définissent par leur référence à des états de choses ou à des corps déjà constitués ; au contraire, un concept n'a d'autre objet que ses propres

1. J.-L. Marion, « De l'histoire de l'être à la donation du possible », *op. cit.*, p. 179, 186 et 187. Loin de nous l'idée de contredire *simplement* Marion affirmant : « La métaphysique se limite à l'effectif en ne cessant de fixer des impossibilités à la possibilité – la phénoménologie n'a de cesse qu'elle ne libère la possibilité des impossibilités prétendues ». On aurait même envie de surenchérisir, *mais au seul niveau de l'histoire de la philosophie*. En effet, à notre sens, ce n'est pas la « fin de la philosophie » mais l'*im-possibilité* de la phénoménologie qui a rendu possible, en France – à commencer par Pierre Aubenque et son *Problème de l'être chez Aristote* (PUF, 1962) cité par Marion en tant que pionnier du « modèle heideggerien de l'histoire de l'être » sans ou contre l'intention de Heidegger (p. 181) –, une nouvelle « herméneutique des textes de la tradition » (p. 180). C'est qu'elle doit renouveler leur constitution et explorer leurs tensions pour manifester « un visible jusqu'alors resté invu » (p. 187) par cette métaphysique que l'on aura au final « cartographiée » plus que « destituée ». Sauf à *se donner* son dépassement selon de tout autres principes : théologiques (cf. Descartes / Pascal).

2. G. Granel, « L'inexprimé de la recherche », *op. cit.*, p. 84.

composantes qu'il rend inséparables en lui, de sorte que sa consistance signifie son auto-référence, et sa création une auto-position de soi à quoi on le reconnaît en tant qu'*événement*. On reconnaîtra ainsi le concept à ce qu'il « est déjà passé dans le tiers exclu » en ce qu'« il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé ». Ce qui définit le mouvement infini, comme ce que signifie penser, c'est cet aller et retour qui fait revenir l'image de la pensée comme matière de l'être, comme cette Pensée-Nature, cette Pensée-Être « que la logique n'est capable que de *montrer* » et qui constitue le *plan d'immanence* de la philosophie. Aussi, *quand la pensée accède au mouvement infini qui la libère de la reconnaissance du vrai comme paradigme supposé, elle conquiert une puissance immanente de création et d'hétérogénéité qui opère comme une coupe du chaos et fait appel à une création de concepts pour donner consistance au virtuel sans l'actualiser* (par référence, sur un plan de référence scientifique). « Donner consistance sans rien perdre de l'infini », soulignent Deleuze et Guattari, c'est très différent du problème de la science qui cherche à donner des références au chaos, à condition de renoncer aux mouvements et vitesses infinis, et d'opérer d'abord une limitation de vitesse (...). La philosophie au contraire procède en supposant ou en instaurant le plan d'immanence : c'est lui dont les *courbures* variables conservent les mouvements infinis qui reviennent sur soi dans l'échange incessant ... » ; c'est lui que déterminent à chaque fois les concepts en traçant les ordonnées intensives de ces mouvements pour former des *contours* variables inscrits sur le plan. Se proposant comme une véritable description phénoménologique du concept, cette pédagogie difficile nous fait saisir que le concept est par lui-même une *expérience* ontologique – elle nous introduit dans cette « région » inobjective où l'être et la pensée font *un* – pour autant que l'immanence n'est pas rapportée à quelque chose (ce qui réintroduirait la référence ou le transcendant). Or, en confondant les concepts avec des fonctions propositionnelles, qui *représentent* autant de fonctions scientifiques *dépotentialisées*, et en posant la référence vide en valeur-de-vérité, de sorte que l'intension du concept est encore l'explicitation opératoire extensionnelle que vérifie sa « compréhension », la logique entend réduire la philosophie à une sorte de méta-théorie de l'information décalquée du calcul des propositions ; de ce fait « elle tue le concept

deux fois »¹ plutôt qu'une – et peut-être trois pour devoir rendre compte *logiquement* de la forme de *ce monde-ci*, que la construction doit postuler, mais qui est logiquement arbitraire² ... Inversement, c'est bien parce que la philosophie est un savoir sans objet et sans sujet que le concept est porteur d'une ontologie qui n'a pas pour corrélat « l'organisation du vécu comme système global de significations »³ (voir *Notice Granger*), mais « un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence... »⁴ – le plan d'immanence en tant qu'immanence non immanente à, pure immanence *de soi*, la Terre comme auto-affection dans l'immanence...

Contre la phénoménologie encore, avec laquelle Deleuze et Guattari ne cessent de s'expliquer dans la mesure où elle incarnerait

1. G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p.27, p.45, p.133.

2. *Notule Carnap*. – Sur l'échec de l'*Aufbau* carnapienne et la crise de l'analyticité, cf. G.-G. Granger, « Le problème de la construction logique du monde », *Revue internationale de philosophie*, n° 1-2, 1983 ; « *Logisch-Philosophische Abhandlung und Logischer Aufbau der Welt*: Le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap » (1985), repris dans *Invitation à lire Wittgenstein*, Alinéa, 1990. On ne voit pas que la « quasi-analyse » carnapienne (*Die Quasizerlegung*, 1923) relue par Joëlle Proust résolve le problème : en admettant que les énoncés introduits par Carnap dans la constitution de l'espace des couleurs ne fassent pas intervenir des contenus synthétiques mais se limitent à réfléchir « un aspect formel du langage descriptif utilisé », cette réflexion du formel n'en demeurerait pas moins irréductible au formel analytique. Cette réflexion se borne à manifester un *synthétique a priori* qui contredit au projet d'une substitution de la juridiction du formel à celle du sujet transcendantal de Kant... Cf. J. Proust, *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Fayard, 1986 ; sur cette question de l'analyticité, signalons l'importante correspondance Carnap-Gödel dont des extraits ont été traduits par J. Proust et G. Heinzmann dans « Carnap et Gödel : Échange de lettres autour de la définition de l'analyticité », *Logique et analyse*, n° 123-124, 1988. Depuis les *Principles* de Russell, la réaction anti-kantienne est bien « un premier pas absolument préalable à toute intelligence vraie du logicisme »... À noter encore, avec F. Rivenc, que Carnap ne se réclame pas seulement de Russell, mais aussi de la « mise entre parenthèses » husserlienne de la thèse du monde : au § 63 de l'*Aufbau*, où le « solipsisme méthodologique » est comparé avec l'*épokhè* phénoménologique (cf. F. Rivenc, « Logique, langage et philosophie », in *La philosophie anglo-saxonne, op. cit.*, p.212, n.1).

3. G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, éd. Odele Jacob, 1988, p.202. Pour une première confrontation des points de vue de Deleuze et de Granger sur la question des rapports entre science et philosophie, cf. H. Sinaceur, « Formes et concepts », in *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger, op. cit.*, p.93-119, *in fine*.

4. G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p.59, avec les références à Blanchot, Michaux, Foucault...

l'ultime dénaturation du plan d'immanence, on fera surtout valoir que le « *Renversement de la doctrine copernicienne* dans l'interprétation de la vision habituelle du monde »¹ est peu probant tant qu'il ne s'agit que de la « réduire » au profit de la *doxa* originaire (la Terre ne se meut pas) et du vécu d'un sujet transcendantal (le corps se mouvant dans la fonction intuitive originaire de la Terre comme « sol » dont l'oubli serait « biffure de et dans la subjectivité constituante ») auxquels on continue de référer l'immanence pour fonder l'intentionnalité sur les actes de transcendance de ce sujet². Du concept comme fonction, signification de la totalité potentielle du vécu, on dira donc qu'il ne fait l'expérience du monde qu'en *dénaturant* l'immanence dont il a encore besoin³. Ne doit-il pas en quelque sorte « décalquer » la condition transcendantale de l'expérience d'un réel que l'on peut à la limite poser comme *d'avant* l'individuation de la perception (la perception est irréductible à la représentation), mais qui ne se « réalise » que *d'après* sa (re)prise dans la forme constituante du « je » accompagnant *fondamentalement* tout vécu : comme son fondement permanent, identique et nécessaire, défini axiomatiquement par l'*acosmicité*, réellement par l'intégration du monde à la structure d'ipséité⁴ ? Le point important, c'est qu'à prendre au sérieux l'idée d'une contre-effectuation de la

1. Selon l'indication portée par Husserl sur la couverture du manuscrit publié sous le titre de « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », cf. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Minuit, 1989, p. 7-29 dans la trad. franç. de D. Frankl.

2. On sait qu'à l'issue de son analyse du *paradigme pascalien*, identifié à la quête d'un *lieu donateur de sens pour l'existence, l'être et la pensée de l'homme*, M. Serres reconnaissait dans le texte de Husserl « le cadre général dans lequel la philosophie de l'âge classique envisageait la question du point fixe. (...) Que cette terre première soit celle-ci même, ou l'Autre, n'est qu'une variation sur le résultat ; la recherche est la même d'un point fixe, ou d'un pôle », cf. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968, t. II, p. 710-712.

3. G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 134-136.

4. « Pour retrouver l'être du monde, résume R. Chambon, il est besoin de dépasser décisivement, et sa réduction à l'étant, et sa réduction à quelque aspect de la constitution du sujet » (*op. cit.*, p. 340). De là, l'importance accordée par cet auteur à l'œuvre de R. Ruyer : sa philosophie de la nature ferait définitivement craquer le cadre de la réduction phénoménologique par une « transposition naturaliste » de l'immanence comprise comme auto-affection (chap. V-VII). R. Chambon pourrait ici renvoyer à Deleuze (cf. *Différence et répétition*, PUF, 1968, chap. IV-V) ; comme au *dernier* Merleau-Ponty (des « Notes de travail » éditées en appendice du *Visible et l'invisible*) qui s'arrête, interrompu par la mort, où Deleuze d'une certaine façon re-commence : en dialogue avec Bergson. — On rappellera que les « Notes de travail » s'ouvrent sur ce constat : « — Notre état de non-philosophie — La crise n'a jamais été aussi radicale — »...

révolution copernicienne, on puisse se situer par rapport à la phénoménologie à la façon dont cette dernière, célébré le « génie philosophique » de Descartes, se rapportait au cartésianisme — comme à une entreprise dérivée, usurpant le caractère radical de son originarité faute d'avoir su renoncer à la butée symbolique d'une ipséité toujours déjà décidée en *Je* constituant ou en *Dasein*, réfléchi par une Terre qui-ne-se-meut-pas, qui voit s'accomplir la réduction à l'égard des objets du monde mais laisse ininterrogé l'être du sujet mondain opérant cette réduction¹. (« *Naturellement* — écrivait Husserl dans les *Ideen I*, § 86, je souligne — l'*hylétique* pure se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale ».) Et lorsque la « phénoménologie doit se faire phénoménologie de l'art (...) parce que l'immanence du vécu à un sujet transcendantal a besoin de s'exprimer dans des fonctions transcendantales qui ne déterminent pas seulement l'expérience en général, mais qui traversent ici et maintenant le vécu lui-même, et s'y incarnent en constituant des sensations vivantes », et qu'elle découvre la *chair* comme « être de la sensation » qui « porte l'opinion originaire distincte du jugement d'expérience » dans l'intentionnalité intérieure à l'être et la réversibilité spéculaire du monde et du corps, dans l'entrelacs du sentant et du senti, l'empiètement du visible et du sensible... — l'émergence du « *Logos* du monde *esthétique* » mène inévitablement à la découverte du monde comme *expression du corps-de-l'homme* (se) *percevant dans une circularité idéale au sein de laquelle le corps-sujet* (s') *apparaît source et aboutissement de la visibilité*² (du dernier Husserl au dernier

1. Dans l'horizon de la phénoménologie, Marc Richir aura été sans nul doute l'un de ceux qui ont été le plus loin dans le sens de l'affirmation de l'indétermination d'un *soi* « qui échappe, tout autant à la conscience et au soi qui y est représenté comme *ego* pur et transcendantal (Husserl), qu'à la cohésion du projet-de-monde (...) (Heidegger) », cf. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, 1987, p. 30. Pour l'origine finkéenne de cette problématique ouverte par l'*Entmenschung* (dés-humanisation), cf. M. Richir, « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *Épikhè*, n° 1, 1991, en part. p. 104-105 ; mais aussi J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 247, n. 64 — qui entend pour sa part « dégager le *Je* hors d'être » sous la forme de l'*interloqué* m'instituant en un *me* lorsque je m'éprouve interpellé « sans aucun autre pré-supposé que la pure forme de l'appel » (p. 297-302).

2. On connaît l'affirmation célèbre de Merleau-Ponty : « C'est l'opération expressive du corps commencée par la moindre perception qui s'amplifie en peinture et en art » (cf. « Le langage indirect et les voix du silence », *Signes*, *op. cit.*, p. 87), et la formule lapidaire du *Visible et l'invisible* : « La philosophie, c'est la foi perceptuelle s'interrogeant sur elle-même » (*op. cit.*, p. 139). C'est en raison de ce privilège

Merleau-Ponty, explicitant dans une Note de travail : « La structure du champ visuel, avec ses proches, ses lointains, son horizon, est indispensable pour qu'il y ait *transcendance*, le modèle de toute transcendance »¹). Pour tenter la sortie hors de l'évidence phénoménologique du stade du miroir², *milieu formateur de l'objet et du sujet*³, on pourra se demander si, loin d'être une notion dernière, ce n'est pas la chair elle-même « qui doit être portée, et passer dans d'autres puissances de la vie » dans la mesure où « la chair n'est que le thermomètre du devenir »⁴; où le « sol » appartient moins à la constitution de l'univers qu'à la tentative de « réduire » la Terre au territoire de la subjectivité du corps propre – « la Terre est constituée de chair et de corporéité » écrivait Husserl – *en arrêtant le mouvement de déterritorialisation sur place par lequel la terre dépasse tout territoire en l'ouvrant sur l'univers*.

(N'est-ce pas faute d'une telle ouverture *universelle et vitaliste* que les développements les plus récents de la phénoménologie française – à supposer qu'elle se soit confrontée à la tâche de « construire une doctrine sans l'être du Je » : Marion – ne visent qu'à offrir ... d'autres transcendances au Je⁵ ?)

de la perception naturelle que Deleuze refusera à la phénoménologie la possibilité de comprendre l'image cinématographique. En tant qu'il « supprime l'ancrage du sujet autant que l'horizon du monde », le cinéma est l'art anti-phénoménologique par excellence (cf. G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image mouvement*, Minuit, 1983, p. 84). Il est par trop évident que cette caractéristique *machinique – et donc anti-phénoménologique* – n'est pas étrangère à l'intérêt même de Deleuze pour le cinéma.

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 284 (Janvier 1960). La transcendance avait été auparavant définie par « l'identité dans la différence » (Décembre 1959, p. 279). On pourrait encore développer l'opposition Merleau-Ponty / Deleuze à partir de l'idée de corps comme « 'ténèbres bourrées d'organes', c'est-à-dire du visible encore » (p. 182) – et du Corps sans Organes.

2. *Ibid.*, p. 309 : « La chair est *phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps » (Mai 1960); cf. p. 183 pour l'idée d'un « narcissisme fondamental de toute vision ».

3. *Ibid.*, p. 193.

4. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 168-169.

5. « Mis hors d'être – écrit J.-L. Marion – (...), le Je peut s'offrir d'autres transcendances, voire s'offrir à d'autres transcendances, que la réduction, sans cesse radicalisée, comme une nouvelle apophantique, lui dégagera » (op. cit., p. 246-247, avec la n. 64 déjà mentionnée). On nous permettra de continuer à penser que ces « autres transcendances », nouvelles dans leur formulation, demeurent très anciennes dans leur inspiration ...

À repartir de là, de deux choses l'une, puisque Husserl même, comme Deleuze, semble bien retenir de la révolution copernicienne que « penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre »¹ qu'entre un sujet et un objet : ou la pensée est l'affaire d'une incarnation et d'une reterritorialisation (relative : de la Terre réduite au territoire, dans l'expérience primordiale de « ma chair »), et l'ontologie n'est possible qu'en tant que phénoménologie selon la célèbre formule de Heidegger ; ou la pensée fait de l'expérimentation de l'immanence et de la déterritorialisation (absolue : du territoire à la terre, dans le devenir non humain de l'homme) sa condition, *et la phénoménologie n'est possible que comme ontologie*. Ce sont deux logiques de la multiplicité qui s'opposent. Selon la thèse phénoménologique de l'Unité intentionnelle de l'être *au monde*, « toute multiplicité implique nécessairement une unité téléologique qui l'ordonne. Cette ordination est le garant de sa rationalité (...) aussi l'explicitation de la subjectivité transcendantale est-elle le fait de la philosophie première. »² Selon la thèse ontologique du Pli événementiel de l'être *du monde* où l'événement est « un opérateur de 'mise à niveau' l'un de l'autre de la pensée et de l'individuation »³, le devenir et la multiplicité étant un seul et même être, le multiple n'a plus d'unité à laquelle tout être est relatif ; le devenir n'a plus de sujet distinct de lui-même ; et si le sujet s'égalise au monde dont il est un point de vue constituant, le monde emporte avec lui la pensée comme hétérogène de la nature ... Alors – et l'on retrouve ici, mêlés à la perspective biocentrique de Raymond Ruyer, les thèmes de Gilbert Simondon, si importants dans la perspective deleuzienne d'un renouvellement du bergsonisme⁴ – *l'ontologie consiste à suivre la phénoménologie de l'être dans sa genèse et dans son concept*, « à accomplir la genèse de la pensée en même

1. *Ibid.*, p. 82.

2. A. de Muralt, *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, PUF, 1958, p. 321-322.

3. A. Badiou, « Compte rendu critique » de G. Deleuze, *Le Pli : Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, in *Annuaire philosophique 1988-1989*, Le Seuil, 1989, p. 162.

4. Cf. M. Buydens, *Sahara. L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, Première partie, chap. 1 ; J.-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, Variation I ; É. Alliez, *La signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*, Cerf, 1993, III : « Onto-éthologiques ». Sur Simondon, voir maintenant les Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie : *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, 1994.

temps que s'accomplit la genèse de l'objet », car « chaque pensée, chaque découverte conceptuelle, chaque surgissement affectif est une reprise de l'individuation première (...), dont elle est une résonance éloignée, partielle mais fidèle. (...) Selon cette perspective, l'ontogénèse deviendrait le point de départ de la pensée philosophique, elle serait réellement la philosophie première ... »¹ Comme le dit très bien A. Badiou, le concept doit devenir description des figures du multiple comme *tissu vivant* pour que Deleuze puisse penser créer une *philosophie-nature* recouvrant « une description en pensée de la vie du Monde, telle que cette vie, ainsi décrite, puisse inclure comme un de ses gestes vivants, la description elle-même ». La caractérisation du transcendantal comme virtualité ontologique du sensible lance ainsi une véritable *phénoménologie du concept* où le « concept doit traverser l'épreuve de son évaluation biologique »² pour atteindre à son infinité propre, à son état de *survol* absolu par rapport à ses composantes. Et Deleuze de renvoyer au *néo-finalisme* de Ruyer la description des concepts comme « surfaces et volumes absolus », êtres réels dont les formes « n'ont pas d'autre objet que l'inséparabilité de variations distinctes »³, *partes in unitate*. Le concept d'un oiseau, ou l'oiseau comme Événement sur le Plan de Nature, un oiseau de feu valant pour une nouvelle dimension du concept, « qui ne se confond ni avec l'essentialité formelle intelligible, ni avec la chose sensible, formée et perçue (...) pour instaurer un tout nouveau rapport entre les pensées et les choses, une vague identité entre les deux »⁴. Et Deleuze de rapporter cet *empirisme supérieur* au pas décisif que Husserl fit faire à la pensée en découvrant, sous l'idée de « singularité eidétique » et la perception de « *concreta* fluents », une région d'*essences matérielles et vagues*, c'est-à-dire vagabondes, *anexactes et pourtant*

1. G. Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, p. 26, p. 127, p. 163. Sous ce titre, F. Laruelle a publié la seconde partie inédite de la thèse de Simondon dont seule la première partie était parue, cf. *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1964 (réédition J. Millon, 1995).

2. A. Badiou, art. cité, p. 164, p. 166, p. 177.

3. G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 26.

4. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, 1980, p. 507-508. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 26 : « Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. »

rigoureuses appelant la construction de *concepts morphologiques, inexactes par essence et non par hasard*¹ ...

Procédant à une exposition directe de *ce* concept du concept, mobilisant un virtuel qui n'est pas moins réel que l'actuel (un plan d'immanence radical, sans commune mesure avec le jeu de la présence et de l'absence heideggeriennes), tout se passe comme si Deleuze achevait la course de la phénoménologie en libérant le radicalisme de son départ (le principe « descriptif » husserlien) de ses contraintes législatives et téléologiques. Car dans cette perspective, on ne voit plus pourquoi les essences vagues devraient constituer les linéaments d'une « protogéométrie », sauf à reconduire, sinon le primat de la science sur la philosophie, du moins le modèle logico-scientifique de ce discours où le réfléchissant reste secrètement contaminé par le déterminant² ; ni pourquoi coïncider les singularités eidétiques dans une position d'intermédiaire entre l'essence et le sensible, s'il s'agit de penser l'être du sensible dans l'hétérogénéité de la pensée, *et réciproquement* – et qu'« il n'est donc d'intermédiaire » que dans la mesure où l'intermédiaire est autonome, s'étend d'abord *lui-même* entre les choses, et entre les pensées ... », sous forme d'un flux multidimensionnel et impersonnel auquel l'identité du sujet, fût-ce dans la projection d'un vécu, a dû céder le pas³ quand toute la matière devient expressive *sur fond obscur d'animalité enveloppante et globale* (selon l'expression magnifique d'Alain Badiou). Renouvelant en profondeur la thèse du monisme ontologique, Deleuze développe ce que j'ai appelé ailleurs une *onto-éthologie* : pour en finir avec Dieu, pour en finir avec le jugement de ses tenants-lieu. Nul besoin dès lors, non plus, de rapporter l'art à une identité d'origine qui « donne » l'être de la sensation : à rendre sensible la Vie dans ses « zones d'indétermination », l'œuvre d'art nous enjoint plutôt de libérer la vie partout où elle

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 74 ; cité dans *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 454-455.

2. Marc Richir comprend cette tentative de réduction du « flou eidétique » comme l'*illusion transcendantale de la phénoménologie husserlienne*, cf. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, 1990, p. 193-212. Sur la pensée de la phénoménalisation comme activité judiciaire réfléchissante, et la généralisation au plan d'une phénoménologie transcendantale de l'esthétique kantienne, voir encore du même auteur, *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, Introduction. Pour une origine possible de cette problématique au plan esthétique, se reporter à *L'Imagination de Sartre* (1936).

3. Voir le commentaire de J.-Clet Martin, *op. cit.*, p. 40-47.

est prisonnière de « principes » extérieurs à elle. Ce qui constitue comme la version « sauvage » d'une esthétique transcendantale dont le réquisit serait fourni par l'idée sensible d'une indiscernabilité matérielle entre l'Art et la Vie : sans concepts donnés d'avance.

De la « vue pure » réclamée par Husserl à la vie pure de toute transcendance (l'« expérience du dehors »). – *C'est ainsi qu'à la phénoménologie de l'art comme dernière étape de la phénoménologie de l'évidence se substitue une méta-esthétique matérielle valant pour un nouveau commencement de l'ontologie rendu possible par l'impossibilité d'une phénoménologie dont on retient la radicalité du départ* – maintenant soustraite à l'influence du « positivisme phénoménologique » dénoncé par Merleau-Ponty comme au « credo parousiphorique » de la nouvelle phénoménologie française.

Notice Granger

Comment parler d'une *connaissance philosophique* si les concepts ne posent pas d'objets et que la philosophie n'est pas une science ? Par le rapport du concept philosophique au vécu, répond Gilles-Gaston Granger ; car « la totalité virtuelle d'un vécu » comme corrélat du concept permettra d'actualiser à un certain (méta)niveau la dualité opération-objet caractéristique de la démarche scientifique. Le concept philosophique sera donc conçu comme un *méta-concept* en tant que c'est nécessairement à un second niveau que *doit* s'actualiser la dualité, *posée* comme cette « condition de toute pensée conceptuelle » (*Pour la connaissance philosophique, op. cit.*, p. 201) qui se révélera comme « le leitmotiv le plus constant » de l'ouvrage (p. 70). Ce second niveau répond aux *conditions de signification* du vécu (p. 157). Il conditionne le renversement de la thèse phénoménologique en une herméneutique de l'interprétation substituant à l'analyse descriptive intuitivement fondée sur la sensibilité la construction d'une organisation totalisante permettant de « parler des concepts naturels en en découvrant la 'signification' » (p. 154). Pris dans un mouvement de réinterprétation *symbolique* de « l'Esthétique transcendantale comme *Sémiotique transcendantale* »¹, le méta-concept est ainsi une *représentation de*

1. G.-G. Granger, « Le notion de contenu formel » (1980), repris dans *Formes, opérations, objets*, Vrin, 1994, p. 35.

représentation qui fonde l'acte philosophique comme réflexion sur la langue naturelle, puisque – malgré qu'en ait Granger – c'est sur son analyse et sa critique que repose l'intégration des saisies immédiates d'un vécu complexe dans une hiérarchie de relations en faisant apparaître l'unité (p. 163, p. 195-196). L'identification de l'ontologie à un *savoir d'objet*, et son exclusion consécutive du champ philosophique, a pour effet de n'affirmer l'autonomie du discours philosophique *qu'en tant que métadiscipline universelle* destinée à *régler* le problème de la connaissance dans le cadre d'une philosophie du langage sachant distinguer : 1) langage ordinaire, 2) langage de la science, 3) méta-langue logique, 4) et méta-langue philosophique destinée à re-marquer sans cesse la coupure radicale entre objectivation et signification dont dépend son institution « symbolique ». La philosophie sera ainsi la métadiscipline *par excellence* parce que *toute* métadiscipline est, en ce sens, nécessairement « philosophique »¹ ...

Où l'on se surprend à penser que la fidélité revendiquée de l'auteur au thème de la *philosophia perennis* n'est peut-être pas le moyen le plus sûr pour sauver l'originalité de la pratique philosophique dans son décalage vis-à-vis du « contexte bureaucratique » qui la contraint, hélas, de plus en plus, à produire des « rapports » (p. 18). Surtout si c'est l'idée d'une *philosophie du style*, pour reprendre l'intitulé du livre de 1968, « qui détient les conditions propres de ce que Granger entend admettre, et refuser, comme philosophie »².

Que la vérité soit

« Mais la philosophie peut-elle, doit-elle, se tenir dans l'immanence d'une description de la vie du Monde ? Une autre voie, qui, c'est vrai, renonce au Monde, est celle du salut des vérités. »³ Ayant fait « l'autre choix ontologique, celui de la soustraction, du vide et du mathème », à

1. Cf. G.-G. Granger, « Qu'est-ce qu'une métadiscipline ? » (1986), *Formes, opérations, objets, op. cit.*, p. 111-126.

2. Selon l'analyse d'É. Schwartz dans sa postface à *La connaissance philosophique, op. cit.*, p. 328, qui rejoint ainsi les conclusions de l'article de G. Lebrun dans le même volume (« De la spécificité de la connaissance philosophique », p. 21-34). On sera gré à É. Schwartz de pas faire mystère de sa « perplexité » face aux derniers développements de Granger dans *La vérification* (Éd. Odile Jacob, 1993) et à un certain ton « ultra-marbourgien » ...

3. A. Badiou, art. cité, p. 184.

partir de l'assertion « mathématique = ontologie » investie de telle manière que le *geste platonicien* d'entame du poème par le mathème est extrait du monde de Platon¹, et ayant ainsi marqué son éloignement infini à la pensée-monde deleuzienne (l'Animal ou le Nombre ...), mais ayant aussi remarqué sa proximité infinitésimale quant au Vrai qui s'assigne à la singularité (ni adéquation ni structure, un immanentisme radical : la philosophie est sans objet et sans histoire, elle est *affirmation* et non interprétation), ayant donc élu Deleuze au rang de son Autre intime ..., Alain Badiou – dans son compte-rendu du *Pli* – se livre à une réexposition contrastante de sa propre pensée à laquelle nous allons emprunter la scansion de notre propre « méditation ».

Pensée dont on soulignera aussitôt l'*extrême contemporanéité*, parfaitement décrite par J. Rancière en termes de double refus des prêts-à-penser du jour : « Refus d'abord de s'installer dans la fin de la philosophie et le malheur des temps. (...) Refus d'autre part de suivre la vague du social, de céder au poids dominant de la pensée étatisée, cette pensée selon laquelle rien n'existe sinon des états de choses, des combinaisons de propriétés, et qui juge les pratiques et les discours selon qu'elles réfléchissent, démentent ou méconnaissent ces propriétés »² ...

Pensée dont l'ampleur et la force tiennent à la *décision* de tirer, du point exclusif de la question ontologique et de sa démarcation vis-à-vis de toute conception herméneutique, *toutes les conséquences de l'impossibilité de la phénoménologie* en se situant à la vertical de son impensé « religieux »³. D'un effet de Réel, on (re)commencera par tenir,

1. Cf. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, Le Seuil, 1988, p. 14 : « La thèse que je soutiens ne déclare nullement que l'être est mathématique, c'est-à-dire composé d'objectivités mathématiques. C'est une thèse non sur le monde, mais sur le discours. Elle affirme que les mathématiques, dans tout leur devenir historique, prononcent ce qui est dicible de l'être-en-tant-qu'être. » Notre présent sera ainsi déterminé par le *trajet* de la théorie des ensembles entre Cantor, Gödel et Paul Cohen. Voir également le *Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, chap. 10 : « Geste platonicien », pour la configuration anti-sophistique du mathème et la fin de l'âge des poètes.

2. Intervention de J. Rancière lors d'une rencontre organisée par le Collège International de Philosophie à l'occasion de la parution de *L'Être et l'Événement*, publiée dans *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, n°8, Éditions Osiris, 1989, p. 211.

3. Si « l'idée de la philosophie comme questionnement et ouverture prépare toujours (...) le retour du religieux. Appelons ici 'religion' l'axiome selon quoi une vérité est toujours prisonnière des arcanes du sens, et relève de l'interprétation, de l'exégèse » ..., cf. A. Badiou, « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par

« avec la philosophie analytique, (...) que la révolution mathématico-logique de Frege et de Cantor fixe à la pensée des orientations nouvelles. »¹ S'en déduit que l'usage morphologique des mathématiques pratiqué par Deleuze, leur inclusion sans médiation dans une « phénoménologie naturelle », scelle le destin de la philosophie deleuzienne et sa place dans l'histoire (ou dans la post-histoire : on a rompu avec l'intentionnalité) de la phénoménologie : la dernière (ou la première), en l'espèce d'une « phénoménologie du Pli » par quoi, à l'instar du *vinculum* leibnizien, « l'intériorité absolue est pliée en extérieur total »².

Encontre quoi Badiou va relancer sur Deleuze la pointe anti-phénoménologique la plus acérée qui soit, de sorte qu'au « trop tendre est la chair » succède un « *trop intime est le monde* », c'est-à-dire trop de substance encore pour penser :

– l'*événement*, qui ne sera pas une manière d'être du monde, mais *vérité de la séparation* au monde, seule cohérente avec la mathématicité du multiple en situation, toujours déjà compté-pour-un dans l'évidence de sa présentation. Comme ce qui est un-non-un est justement l'événement lui-même, son appartenance à la situation est indécidable en termes de partie de la situation : il est un signifiant surnuméraire dont l'ontologie mathématicienne n'a rien à dire, sauf à contredire à l'« axiome de fondation » interdisant de compter-pour-un des multiples s'appartenant à eux-mêmes. L'événement ne sera donc que par le nom, que par la décision de nommer « au bord du vide » cet autre événement qu'est « l'intervention » elle-même, dans « le curieux renvoi en miroir de l'événement et de l'intervention »³ ;

– le *vide*, forme de l'imprésentable « à partir de quoi » il y a présentation : son advenue est un pur acte de nomination. N'indiquant « rien », il est le *prénom de l'être dans la pure profération de l'arbitraire d'un pur nom propre par quoi l'ontologie commence* comme

'philosophie' ? », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, *op. cit.*, p. 35.

1. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, p. 8.

2. A. Badiou, « Le pli : Leibniz et le baroque », art. cité, p. 178, 181, 174. Sur les conditions de l'intégration d'une phénoménologie physico-mathématique au matérialisme spéculatif deleuzien, cf. É. Alliez, *La signature du monde*, *op. cit.*, p. 48 sq. (II : « Étiologie de la science »).

3. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, *op. cit.*, p. 232.

théorie du multiple pur : nom propre de l'être, « le vide est *nommé* comme multiple »¹ ;

– la *singularité* qui, se présentant mais n'étant pas représentée par l'état du compte, « ne supporte la préexistence interne, ni de l'Un (Essence), ni du Tout (monde). » Séparée de l'état, elle s'enlève du « vide comme *point* de l'être »² et requiert de la philosophie, selon le mot définitif d'Althusser, *le vide d'une distance prise*³ ;

– la *vérité*, dont l'absence d'objet renvoie « à ce qui fait *trou* dans un savoir (...) à partir de ce point surnuméraire qu'est le nom de l'événement »⁴, plutôt qu'à une *variation* du monde pour un point de vue qui doit prendre sur lui, dans son intériorité (dé)pliée en extériorité coextensive, la singularité de la variation indéfinie par la forclusion du vide (entre les points de vue) selon la loi de l'organicisme ontologique⁵. Il existe quatre types de vérités (scientifique, artistique, politique et amoureuse) qui forment les conditions génériques de la philosophie en ce qu'elle compossibilise, dans la forme de l'événement, ces procédures par un concept formel de la Vérité (« un espace conceptuel unifié où prennent place les nominations d'événements »)⁶ ;

– le *sujet*, délié par rapport à toute auto-appartenance à un être, une essence ou une substance, soustrait à la présentation (du multiple compté-pour-un dans une situation) en tant qu'il incorpore l'événement à la situation sur le mode d'une procédure de vérité excédentaire : *compte spécial, formule finie, occurrence ou différentielle locales*

1. *Ibid.*, p. 72 (Méditation quatre : « Le vide : nom propre de l'être »).

2. A. Badiou, « Le pli : Leibniz et le baroque », art. cité, p. 181.

3. Cité par Badiou dans son hommage à Althusser, cf. « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par 'philosophie' ? », art. cité, p. 35.

4. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, op. cit., p. 361 (je souligne) ; *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 16-17.

5. La difficulté étant que la continuité introduite par la négation du vide entre les points de vue tend à s'opposer à la singularité de la variation, cf. A. Badiou, « Le pli : Leibniz et le baroque », op. cit., p. 176.

6. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 17. Cité par F. Wahl dans sa Préface à *Conditions*, op. cit., p. 43, qui met en contraste cette définition forte de la philosophie avec les attendus de l'affirmation selon laquelle elle ne produirait aucune vérité. Wahl semble donc donner une certaine légitimité à la critique deleuzienne selon laquelle Badiou renouerait avec le destin d'une « vieille conception de la philosophie supérieure » qui entraîne le concept inconditionné à trouver dans les fonctions qu'il surplombe la totalité de ses conditions génériques (cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 143-144). Mais il avait auparavant posé qu'« il est impossible de reconnaître Badiou dans la reconstruction que Deleuze en fait ... » (p. 20).

d'une vérité infinie, le sujet ne se soutient d'aucune mention de l'objet. Il n'est que le support d'une *fidélité* à l'événement. Cette intervention-sujet revient à penser la *subjectivation* comme « émergence d'un opérateur, consécutive à une nomination intervenante », productrice de la saturation à l'être du vide convoqué, de sorte que l'« absolue singularité [du sujet], soustraite au sens, est *montrée* par l'in-signifiante du nom propre. (...) La subjectivation est le nom propre en situation de ce nom propre général. Elle est une occurrence du vide. »¹ Le Sujet est ainsi la *scission subjectivante des procédures génériques* de la Vérité soustraite au champ de forces infini de la Vie.

Au terme de l'exposé, en guise d'être et d'événement « il n'y a que le point et le nom. »² La Grande Logique du Signifiant aura ainsi suturé tout tracé phénoménologique³.

Encore faut-il s'assurer que la puissance constituante de l'axiomatique mathématique à l'égard de la philosophie ne sera pas mise en défaut par ce dont elle ne peut rendre compte-pour-un : les événements en tant que multiples s'appartenant à eux-mêmes. C'est toute l'importance de « l'axiome du vide » affirmant qu'*il existe un ensemble qui n'a aucun élément*, qu'il y a donc un « mathème de l'événement » (c'est le titre de la Méditation dix-sept), mais tel qu'on ne peut l'avérer que dans la rétroaction d'une *intervention nommante constituant les seules modalités de son dévoilement* (la multiplicité ne se présentant que comptée-pour-une dans la situation). Il vaut pour ouverture de l'historicité, trouée dans l'homogénéité de la nature (ne présentant rien de séparable, la nature est la normalité du multiple « ré-assuré par l'état ») réglée par l'axiome d'extensionnalité et la transitivité. Cette dernière propriété détermine « l'équilibre maximal entre appartenance et inclusion » à partir de la donnée ensembliste d'appartenance vérifiant que tout ce qui appartient peut être inclus pour être mis-en-compte ; tandis qu'il y a excès de l'inclusion sur l'appartenance de sorte qu'*aucun multiple n'est en état de faire-un de tout ce qu'il inclut*. C'est le « théorème du point d'excès ». Il soutient avec le vide un rapport essentiel de par sa position d'inclusion universelle, qui n'est pas sans rappeler la dialectique de la dernière phénoménologie : n'appartenant à nul multiple présenté comme-un,

1. *L'Être et l'Événement*, op. cit., p. 430-431.

2. A. Badiou, « Le pli : Leibniz et le baroque », art. cité, p. 183.

3. Cf. *L'Être et l'Événement*, op. cit., p. 364 : « ...mon but n'est pas une phénoménologie, c'est une Grande Logique ... »

mais étant l'être même de la présentation-multiple, « de tout ce qui n'est pas présentable s'infère qu'il est partout présenté dans son manque », comme un-non-un, errance dans toute présentation, auquel se rapporte la décision nommante pour décider qu'il est l'événement lui-même, qu'il intervient dans la situation... « Ce qui lui appartient, conclut Badiou, est le nom propre qui fait suture-à-l'être de la présentation axiomatique du multiple pur, donc la présentation de la présentation. » Or, le vide ne serait plus vide si lui appartenait son nom¹... Donc l'intervention de l'intervention.

L'intervention, ou l'invention du nom propre, in-signifiant, c'est-à-dire le nom réduit au signifiant de l'intervention, fonde ainsi son excès à l'axiomatique ensembliste sur le formalisme de la logique mathématique. Il détermine que *l'ensemble auquel seul le vide appartient ne saurait être le vide lui-même, car, au vide, rien n'appartient, pas même le vide*. Où l'on touche effectivement au roc de tout l'édifice, comme parle Badiou, car le zéro barré barre *l'immanence à elle-même du vide au seul profit de la transcendance du signifiant*. C'est pourquoi « le renvoi en miroir de l'événement et de l'intervention » est aussi « curieux » : bien que l'aller de l'événement à la décision renvoie à la ressource immanente du multiple présenté comme un, c'est-à-dire au multiple « inconsistant » qu'unifie l'opérateur du compte, prédomine le retour de la décision sur l'événement² qui garantit la transcendance du Signifiant *sur* le vide. Car c'est là le point essentiel – que le vide ne soit pas *chaotisant*, ni virtuel, ni potentiel... (Dans le cas contraire, la mise en œuvre philosophique de l'axiomatique mathématique-ensembliste manquerait l'histoire, qu'elle prétend libérer de l'emprise phénoménologique, dans le mouvement qui l'induit à *arrêter le devenir*... en renonçant au monde au nom d'un vide purement logique, et en s'inscrivant dans cette « tradition ouvertement subjective », cette tradition cartésienne dont se réclame, par Lacan, Alain Badiou³.) Mais par cet impossible renvoi en miroir, ne serions-nous pas *malgré tout* en train de vérifier que la différence de

1. *Ibid.*, Méditation sept – « Le point d'excès », p.95-107.

2. Voir l'intervention de J.-F. Lyotard publiée dans *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, *op. cit.*, en part. p.240 sq.

3. Cf. A. Badiou, « Dix-neuf réponses à beaucoup plus d'objections », in *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, *op. cit.*, p.259. Le thème des « méditations cartésiennes » est omniprésent dans le *Manifeste*. Cartésianisme contre spinozisme : c'est sans doute la clé qui commande en dernière analyse au rapport Deleuze / Badiou et au statut de la multiplicité.

l'ontologie à la mathématique, sinon la possibilité d'une ontologie non mathématique requise et suspendue par la décision initiale d'une *fondation soustractive* (« en direction du point de réel où l'axiomatique mathématique elle-même défaille » comme l'écrit F. Wahl), exige, pour prendre effet, la mise au jour d'une ontologie matérielle¹ doublée d'une phénoménologie conceptuelle (ou phénoménologie du concept) ? ...

Que la décision reste prise dans l'alternative : la Vie (en ce qu'elle n'est pas mytheme) ou la Bourse (celle du Capital qui compte-pour-un le multiple)², c'est ce que reprenait Foucault de l'enseignement de Canguilhem : « Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie. »³

Le dispositif Foucault

De Deleuze à Foucault (et de Foucault à Deleuze), c'est un même pouvoir-vital qui s'affirme dans une flexion nouvelle donnée à la philosophie. Car « la force de la vie, c'est bien ce dont il s'agit ici, pour autant que cette force ne soit pas essentialisée, c'est-à-dire mythiquement ramenée au statut d'une force vitale dont le 'pouvoir' préexisterait à l'ensemble des effets qu'il produit. »⁴ Or ce nouveau vitalisme, qui avait trouvé en Bichat sa première exposition (« Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu... »⁵), Foucault allait en redéfinir la portée dans *La volonté de savoir* à l'occasion de la découverte du modèle du *bio-pouvoir*. C'est que la vie ne surgit pas comme nouvel objet de pouvoir sans que la résistance à ce même

1. Lyotard dit très justement : « L'un puise dans le zéro, puise dans le non-consistant. Est-ce qu'on ne pourrait pas l'appeler 'matière' ? », une matière aussi brute que l'en-soi kantien est indiscernable... *loc. cit.*, p.232.

2. Badiou écrit : « Comment n'être pas pris dans l'alternative... », *op. cit.*, p.266.

3. M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, 1985, N° spécial Canguilhem ; cité et commenté par P. Macherey dans le sens d'un rapprochement Foucault-Spinoza. cf. « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p.203-221. Sur Canguilhem, voir maintenant les Actes du colloque organisé par le Collège International de Philosophie, *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, 1993.

4. P. Macherey, *op. cit.*, p.218.

5. M. Foucault, *La Naissance de la clinique*, PUF, 1963, p.147.

pouvoir ne prenne *pour sujet la vie*, qui devient alors, comme telle, porteuse de singularités de résistance. Si bien que « le diagramme [du pouvoir] comme détermination d'un rapport de forces n'épuise jamais la force, qui peut entrer sous d'autres rapports et d'autres compositions. Le diagramme – conclut Deleuze – est issu du dehors, mais le dehors ne se confond avec aucun diagramme, ne cessant d'en 'tirer' de nouveaux. »¹ Le dedans *du* dehors, selon un thème constant chez Foucault dont on sait tout ce qu'il doit à Blanchot, mais aussi à Michaux et plus généralement aux transgresseurs de la littérature². Sauf qu'il restait à déterminer les premières conditions d'effectuation sous lesquelles *la force a formé un Soi*, qui dérive certes des rapports (stratégiques) de pouvoir et des relations (stratigues) de savoir, mais n'en dépend pas : elle nous introduit dans un *milieu* différent, « non-formable et non-formé », « à partir de quoi l'être se plie » de telle manière que la force se découvre affect de soi par soi – et que « le dehors constitue par lui-même un dedans coextensif »³ ... Je cite ici encore Deleuze parce qu'il me semble qu'il a su saisir, au plus près de l'événement⁴, l'esprit de la rencontre de Foucault avec les Grecs, avec *ses Grecs*⁵, au gré de cette « remontée » qui allait l'amener à « réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi »⁶ : *Ils ont plié la force, ils ont découvert*

1. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, p. 95 ; cf. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 179-191 (*Histoire de la sexualité* I).

2. Judith Revel a très bien montré l'importance des études littéraires de Foucault culminant avec le *Raymond Roussel* (Gallimard, 1963) et l'article consacré à Bataille, « Préface à la transgression » (1963) – cf. *Dits et écrits, op. cit.*, T. I, p. 233-250 – dans la perspective de la production d'une subjectivité libérée des stratégies du pouvoir/savoir. Elle propose de regrouper ces figures de l'anomalie – dont *L'Ordre du discours* dit toute l'importance « pour le travail de tous les jours » (Gallimard, 1971, p. 22-23) – sous la notion de « folie du dehors », cf. J. Revel, « Scolies de Michel Foucault : de la transgression littéraire à la pratique politique », *Futur antérieur*, n° 14, 1992, p. 75-91 ; et « Histoire d'une disparition. Foucault et la littérature », *Le Débat*, n° 79, 1994, p. 82-90. De là sans doute ce privilège du langage sur le travail et la vie dans *Les Mots et les choses*, IIème Partie.

3. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 120-121.

4. Eu égard au programme annoncé dans *La Volonté de savoir*, qui ne laissait prévoir aucun « retour » aux Grecs.

5. Cf. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi*, Gallimard, 1984 (*Histoire de la sexualité*, II et III).

6. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 18. Pour une analyse de ce moment en termes de passage – à partir des cours du Collège de France – de la « gouvernementalité » (1979-1980) aux « techniques de soi » (1980-1981) et à l'« herméneutique de soi » (1981-1982), voir A. K. Marietti, *Michel Foucault*.

la force comme quelque chose qui pouvait être plié, et cela uniquement par stratégie, parce qu'ils ont inventé un rapport de forces qui passait par une rivalité des hommes libres (gouverner les autres à condition de se gouverner soi-même). *Mais, force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme ...* Où l'on découvre l'« herméneutique de soi » comme une *herméneutique du pli ontologique* qui ne passe par l'entrelacement du pouvoir et du savoir qu'à la condition de le dépasser, quitte à y retomber. De là, me semble-t-il, le risque *assumé* d'une « surévaluation de la liberté antique et de son canon esthétique, jusqu'à l'invisibilité du pouvoir de censure de la grande rationalité théorique »¹, puisqu'il s'agit de dégager la dimension irréductible d'une *ontologie de soi* par la problématisation du thème du *bios*, du *bios biôtos* considéré comme l'enjeu des « techniques de soi », une fois acquise l'évidence – à savoir son implication constante avec l'être-savoir contribuant à l'*objectivation* du sujet-se-faisant et avec l'être-pouvoir induisant des opérations de *rejet*. Ce qui expliquerait pourquoi nombre des critiques adressées au « Retour aux Grecs » des deux derniers ouvrages ne peuvent que jouer du Foucault généalogiste (du pouvoir) et archéologue (du savoir) contre le Foucault « herméneute » ... Peut-être n'a-t-on pas suffisamment souligné que cette herméneutique n'est pas du *sens* mais des *pratiques de vie* comme « vérité du désir » et « désir de vérité », ontologie de la vérité et vérité de l'ontologie comme pratique de l'être.

Pragmatique, cette ontologie historique se démarquera, d'un même mouvement – systématique et pratique – aussi bien de la phénoménologie dans sa quête d'une « expérience sauvage » qui ne se déprend de l'intentionnalité que pour la fonder dans une dimension plus originaire (toute expérience est prise dans des rapports de pouvoir et de savoir², fût-ce pour s'en échapper et y résister), que d'un huma-

Archéologie et généalogie, Nouvelle édition augmentée, LGF, 1985, p. 248-252 ; cf. M. Foucault, *Résumé des cours (1970-1982)*, Julliard, 1989.

1. M. Vegetti, « Foucault et les Anciens », *Critique*, n° 471-472, p. 930. Voir également, dans un esprit assez proche, H. Joly, « Retour aux Grecs. Réflexions sur les 'pratiques de soi' dans *L'Usage des plaisirs* », *Le Débat*, n° 41, 1986 (Numéro spécial Michel Foucault).

2. Sur ces chemins où l'on ne rencontre guère de phénoménologues – selon le mot de B. Barret-Kriegel. À l'exception notable de Merleau-Ponty (voir l'analyse de C. Lefort, « La politique et la pensée de la politique » (1963), repris dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, 1978, p. 73-104) ;

nisme et d'un juridisme abstraits voulant tout ignorer de la production historique des identités. (Il n'y a pas de Sujet de la Modernité, mais des processus de subjectivation individuelle et collective qui *ne* se règlent *pas* sur l'échange « démocratique » d'énoncés visant au « consensus rationnellement motivé » : ils ne valent que pour autant qu'ils commencent par inventer pour eux-mêmes de nouveaux régimes d'énonciation faisant événement en ce que, selon la rigoureuse analyse de J. Rancière, leur « logique de la démonstration est en même temps une esthétique de la manifestation »¹ ; voir *Notice post-démocratique*.) C'est en ce sens, et non pour faire sien « le projet de minorités privilégiées » (R. Rochlitz) ou développer une « nouvelle forme de dandysme » (P. Hadot), que Foucault pourra parler d'*esthétiques de l'existence*, marquant par là que – pour rester moderne : de la Révolution française à Mai 68 – « c'est la nouveauté du régime qui

mais aussi, certes dans une toute autre mesure, de Marc Richir : *Du sublime en politique*, Payot, 1991. On pourrait encore mentionner Paul Virilio, dont on a jusqu'à présent peu noté le fort ancrage phénoménologique : voir par exemple parmi ses dernières publications, *L'art du moteur*, Galilée, 1993, p. 181.

1. À rompre avec le niveau de généralité qui doit être ici le nôtre, on rencontrerait en effet les travaux menés de longue date par Jacques Rancière. Parmi ses dernières publications et interventions, *Aux bords du politique*, Éditions Osiris, 1990 ; et *La mésentente*, Galilée, 1994, dont la thématique – que je tendrai à qualifier de « post-foucauldienne » – avait fait l'objet, sous ce même titre, d'une communication au Colloque de Cerisy sur « La modernité en question chez J. Habermas et R. Rorty ». Rancière y poursuivait son analyse de l'interlocution sociale en termes de bouleversement des situations légitimes de communication : quand c'est la présupposition même de l'entente qui est en litige. « L'événement qui advient sur cette scène, c'est l'institution d'une subjectivation, d'un 'nous' qui est en droit d'argumenter [comme ce] sujet excédentaire qui se définit dans cet acte de langage »... On devra alors *opposer* les politiques de consensus, qui présupposent « la clôture de la scène des problèmes et de leur traitement », à la démocratie comme *mode de subjectivation du politique* (manuscrit communiqué par l'auteur). Contre Habermas et Rorty, on fera valoir qu'elle se joue toujours dans des situations « anormales » de communication, dans des situations qui instaurent des « cas » et déterminent « l'ouverture du monde où l'argumentation peut être reçue et faire effet, argumentation sur l'existence même de ce monde ». À la différence de Lyotard, on aura ainsi montré que « l'hétérogénéité des jeux de langage n'est pas un destin des sociétés actuelles qui viendraient suspendre le grand récit de la politique. Elle est au contraire constitutive de la politique... ». Conclusion : « Si l' 'esthétique' est (...) ce qui met en communication des régimes séparés d'expression (...) il n'y a donc pas eu 'esthétisation' de la politique à l'âge moderne, parce que celle-ci est esthétique en son principe », cf. J. Rancière, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 86, p. 79-80, p. 88.

compte, et non l'originalité de l'énoncé »¹. Ou encore : il n'est de pratique que particulière, non-universalisable, et de sujet qu'en tant que subjectivation de soi, expérimentation de vie suffisamment singulière dans son anonymat pour briser l'assujettissement de l'individu à la chaîne du pouvoir (de l'individualisation normative des sociétés disciplinaires² au *marketing* des sociétés de contrôle³). Reprendre donc la question du sujet, mais le sujet comme *mode* d'une liberté ontologique gagné sur sa réduction à un droit formel, faisant de la raison une éthique et non une morale (même communicationnelle) : si tel est bien la problématique de Foucault dans ses derniers entretiens – une flèche dans le cœur du temps présent ... –, force sera de constater que l'on retrouve ici le thème qui avait ouvert la recherche, dans *Maladie mentale et psychologie* (1954) : « Les dimensions psychologiques de la folie (...) doivent être situées à l'intérieur de ce rapport général que l'homme occidental a établi voici bientôt deux siècles de lui-même à lui-même (...) Ce rapport qui fonde philosophiquement toute psychologie possible n'a pu être défini qu'à partir d'un moment précis dans l'histoire de notre civilisation : le moment où la grande confrontation de la Raison et de la Dérison a cessé de se faire dans la dimension de la liberté et où la raison a cessé d'être pour l'homme une éthique pour devenir une nature. »⁴ Cette nature historique (à l'échelle de l'épistémè moderne) qui a laissé paraître la figure de l'homme dans son mode d'être singulier, indissociable du sol de possibilité des sciences humaines ...

On ne saurait donc être surpris que ces dernières, en leur versant le plus déterminé et déterministe (Piaget, Kohlberg), aient été aussitôt mobilisées pour asseoir les prétentions universalistes de la philosophie de la communication, et qu'une grande part de la discussion – dans sa part acceptée par Habermas comme ne relevant pas d'arguments « néo-conservateurs » ou ne conduisant pas à une position « auto-réfutative » selon ses propres critères de validité : mais ne faisaient-ils pas précisément l'objet de la « discussion » ? – ait tourné autour des

1. G. Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p. 190.

2. Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975 ; avec la lecture de F. Ewald, « Un pouvoir sans dehors » in *Michel Foucault philosophe*, *op. cit.*, p. 196-202.

3. Cf. G. Deleuze, *Pourparlers*, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », Minuit, 1990.

4. M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, 1954, p. 103.

amendements dont ces théories devaient faire l'objet¹. On nous permettra toutefois de réitérer ici, à rebours des analyses de Habermas², que le règne kantien des fins doit bien être d'une façon ou d'une autre *présupposé et naturalisé* en tant que contexte d'interaction morale et communauté de communication – tout indiquant que les objections « historicistes » de Hegel contre le formalisme kantien *portent* encore contre l'éthique kantienne intersubjectivement reformulée³.

Le sujet du droit

Un lecteur aussi exigeant que Claude Lefort ne saurait avoir tout à fait tort de saluer en Léo Strauss « un des penseurs les plus pénétrants de notre temps », un de ceux qui aura le plus fait pour la réflexion qui se risque à affronter le problème de la fondation des droits de l'homme⁴ : n'a-t-il pas contribué à montrer dans sa lutte contre l'historicisme positiviste que « le droit ne saurait apparaître comme immanent à l'ordre social, sans que déchoie l'idée même du droit »⁵ ? Mais Léo Strauss ne l'a-t-il pas fait en *nous* montrant aussi, bien au-delà de la seule conception classique du droit des Anciens, le caractère contraignant de l'opposition entre naturalisme et historicisme – ces « deux versants » que Lefort juge « également impraticables pour une pensée des droits de l'homme » ? Comment comprendre cette « idée d'une nature de l'homme, si vigoureusement proclamée à la fin du XVIII^e siècle », que notre auteur, à peine admise, doit détacher du « *sens* de l'ouvrage qu'inaugureraient les deux grandes

1. On nous dit qu'il faut comparer à cet égard les deux éditions de *Morale et communication*, seule la première ayant été traduite en français (Cerf, 1986). On trouve des échos de ces « pourparlers » dans *De l'éthique de la discussion*, trad. franç., Cerf, 1992.

2. Cf. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., chap. III, p. 51 : contre Kohlberg, le stade moral le plus élevé, le stade « postconventionnel », ne doit pas être conçu comme un stade naturel...

3. *Ibid.*, chap. I : « Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion ? ». Ce que pourrait indiquer la citation de Horkheimer qui conclut l'article : « Pour dépasser le caractère utopique de la conception kantienne d'une constitution parfaite, nous avons besoin de la théorie matérialiste de la société » (p. 32).

4. C. Lefort, « Droits de l'homme et politique » (1980), repris dans *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981, p. 45.

5. C. Lefort, « Droits de l'homme et État-Providence » (1984), repris dans *Essais sur la politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Le Seuil, 1986, p. 54.

Déclarations, américaine et française » ? Ne pourrait-on imaginer que « si l'on ne saurait effectivement isoler la représentation de la *nature* de l'homme », si « elle n'est pas détachable de l'assignation à soi du 'naturel' »¹, c'est bien parce que – comme l'indiquait Foucault – la *raison* est devenue constitutive de la nature de l'homme, interdisant du même coup de faire de celle-ci une nature en soi puisqu'elle détermine ce doublet historico-transcendantal qu'on n'a appelé *l'homme* qu'au sortir de l'âge classique... Claude Lefort est, comme on sait, ce penseur qui aura, avec la plus grande rigueur, cherché à penser le politique à partir de cette *analyse du vécu* inspirée de la phénoménologie de Merleau-Ponty² et de son « nouveau libéralisme » ; analyse du vécu dont l'auteur des *Mots et les choses* avait entendu marquer quel réseau serré la liait aux pensées de type positiviste ou eschatologique qu'elle contestait sans jamais se risquer à interroger la constitution du postulat anthropologique, puisqu'on veut restaurer dans l'empirique la dimension oubliée d'un transcendantal conçu comme sa forme originaire (l'homme comme sujet) ... Contre le Marx critique des Droits de l'homme dans *La Question juive*, ce n'est donc pas sans motif que l'on mettra en avant leur dimension *symbolique*, distinguée de l'idéologique, selon une phénoménologie de la question démocratique toute entière occupée à mettre en lumière *le paradoxe d'une épreuve de la transcendance au sein de l'immanence* dont on veut

1. *Ibid.*, p. 51.

2. Que l'on prenne l'Avant-propos des *Essais sur la politique* : « Penser, repenser le politique, dans le souci de prendre en charge les questions qui sourdent de l'expérience de notre temps (...) nous nous portons à la rencontre du politique par un mouvement délibéré, certes, mais qui se trouve lui-même dans la dépendance du mouvement que nous faisons, ici et maintenant, sous une forme autrefois inconnue, de notre mode d'existence politique... » (p. 7-8). H. Poltier, qui commente ce passage, a tout à fait raison de reconnaître ici l'argument de l'impossibilité de la réduction phénoménologique tel qu'il a été développé par Merleau-Ponty dans *La Phénoménologie de la perception* (où la *description* se substitue à la réduction), cf. « Une pensée de la liberté » in *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, sous la direction de C. Habib et C. Mouchard, Éditions Esprit, 1993, p. 25. De même dans *Le travail de l'œuvre. Machiavel* : « Le rétablissement de la vérité sur Machiavel interesse ici et maintenant l'établissement de la vérité sur le politique » (Gallimard, 1972, p. 131). Mais il faut également faire appel à un second groupe de textes définissant « une nouvelle réflexion sur l'histoire et la politique » à partir de *l'état de la société* : « Cet état, pour le définir, il faudrait connaître les besoins des hommes, les droits et les pouvoirs qu'ils ont acquis à une époque donnée, en vertu souvent de leurs luttes anciennes et qui leur sont devenus naturels... », cf. « La politique et la pensée du politique » (1963), repris dans *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 52.

croire qu'il suffit à porter l'État démocratique au-delà des limites traditionnelles de l'État de droit ¹.

Ainsi identifié au lieu symbolique du social et à sa « chair » ², le politique exigera une nouvelle philosophie qui saura abandonner les positions en surplomb et les figurations d'un lieu de la vérité primordiale, dont les sciences sociales, dans leurs courants aujourd'hui (philosophiquement) dominants, se sont rendues indissociables (Rawls, Habermas, Kardiner...), pour faire l'épreuve d'un écart entre le *dedans* et le *dehors* de la société. Selon C. Lefort en effet, « la démocratie, en tant que matrice symbolique des rapports sociaux, est et reste en excès sur les institutions par lesquelles elle se manifeste. » ³ De là le *style* si particulier de cette pensée ⁴, que pourrait expliquer la nature mixte de l'analyse du vécu : « elle s'adresse à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là, échapper à cette naïveté, la contester et lui quérir des fondements » ⁵. Sans faire de ceux-ci, pourtant, une référence dernière. C'est que l'on sait aussi que – pour en finir avec toute naïveté – l'essence de la démocratie est d'être « constamment en quête de ses fondements » ⁶, et les droits de l'homme « en excès sur toute formulation advenue » ⁷. L'homme apparaissant *comme celui dont l'essence est d'énoncer ses droits*, on pourra toutefois se demander si cette phénoménologie (du retour du) politique n'est pas l'ultime grande tentative pour faire

1. Cf. M. Abensour, « Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort », in *La Démocratie à l'œuvre*, op. cit., en part. p. 128-136.

2. Sur la « chair du social » et le passage du *corps* à la *chair* permettant de mesurer la nouveauté de la représentation qui surgit au XIX^e siècle, voir *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992, p. 71, p. 126-127...

3. M. Abensour, op. cit., p. 133.

4. Pratiquement tous les articles réunis dans le recueil d'hommages déjà cité s'attachent à cette dimension de l'œuvre de Lefort. Les articles de J. Neefs et P. Pachet y sont exclusivement consacrés.

5. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 332.

6. C. Lefort, P. Thibaud, « La communication démocratique », in *Esprit*, n°9-10, 1979, p. 34; cité par M. Abensour.

7. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, op. cit., p. 67. C'est qu'« à partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement. (...) Or, là où le droit est en question, la société, entendons l'ordre établi, est en question. » « Réformistes » et « révolutionnaires » seront ainsi renvoyés dos à dos, également « aveugles à la fonction symbolique du pouvoir et obsédés par l'appropriation de sa fonction de fait ».

valoir le sujet « homme », *de droit*, comme le fondement universel de sa propre finitude, selon le régime d'une éthique du Même toujours à reconquérir sur une historicité menaçante – Humanisme et Terreur, entre totalitarisme et nationalisme... – portée par la dramaturgie symbolique, originaire, sacrificielle, de la *mort du roi*, « symbole d'une transcendance ineffaçable » ¹.

En quoi cette pensée travaille peut-être moins à la constitution d'une phénoménologie du droit – elle ne saurait à notre sens se déployer que dans le cadre d'une *philosophie des pratiques de l'histoire* ayant rompu avec le préjugé essentialiste : « le droit n'existe pas » selon l'expression définitive de François Ewald ² –, qu'elle n'est elle-même travaillée par la question des droits dont la phénoménologie peut se prévaloir, alors qu'il devient toujours plus évident que « le sujet de droit, en tant qu'il se fait, c'est la vie, comme porteuse de singularités, 'plénitude du possible', et non l'homme, comme forme d'éternité » ³, règne d'une humanité rendue égale à elle-même par l'accord raisonnable des parties.

(À ce sujet, on relèvera que Simone Goyard-Fabre, présentant le dossier *État de droit* réalisé par les *Cahiers de philosophie politique et juridique* qu'elle dirigeait, confie au lecteur un sentiment largement contradictoire : de *certitude* quant au démenti définitif infligé par le retour des thèses de l'État de droit « aux proclamations tonitruantes de 'la mort de l'homme' lancées à l'entour des années 1970 » ; mais aussi d'*inquiétude* : « une inquiétude lourde parce qu'on ne sait plus très bien

1. Cf. C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » (1981), repris dans *Essais sur le politique*, op. cit., p. 293-300.

2. F. Ewald a su remarquablement montrer à quelles conditions l'historicité est le principe constituant du droit, ainsi réconcilié avec une histoire à partir de laquelle il est possible et nécessaire d'étudier son évolution la plus contemporaine : du droit civil au droit social prenant pour objet la vie. Cf. F. Ewald, *L'État providence*, Grasset, 1986 ; « Justice, égalité, jugement », in *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, n° 8, 1985 ; voir aussi « Pour un positivisme critique : Michel Foucault et la question du droit » in *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 3, 1986.

3. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 97. – Il faut ici au moins mentionner la tentative (plus originale que véritablement concluante ?) de Blandine Barret-Kriegel pour établir – d'un point de vue vitaliste se réclamant de Spinoza, mais aussi au nom d'une « philosophie de la loi naturelle » d'inspiration lockienne – l'indépendance des droits de l'homme vis-à-vis d'une conception humaniste de l'homme comme sujet « cartésien », cf. *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, 1989.

ce qu'est l'homme dont l'État de droit a vocation à assurer la protection... »¹.)

Notice post-démocratique

S'élevant contre un historicisme et un positivisme critiques qui s'est donné pour tâche d'étudier « les différentes problématisations du droit », les tenants de l'« humanisme juridique » se bornent le plus souvent à reprendre – non sans paradoxe – la distinction straussienne entre faits et valeurs pour garantir l'essence transcendante du droit à l'égard du fait (contre le « risque de dissolution historiciste du droit » : cf. A. Renaut, L. Sosoe, *Philosophie du droit*, op. cit., p. 56-68 ; à l'opposé, pour une analyse de la pratique juridique en termes de « reproduction sociale », voir P. Bourdieu, « La force du droit », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, septembre 1986). Mais comment ne pas percevoir, sous cette extension du juridique – avec l'identification de la démocratie à un État de droit censé légitimer l'existence d'une sorte de court-circuit du politique entre la matière du social, la forme du droit, et un régime déterminé de l'opinion –, l'affirmation de la figure libérale de l'État Expert ? Pour n'avoir d'autre finalité que la disparition de la politique, il supprimerait tout intervalle entre le droit et le fait en posant le règne du droit comme identique à la suppression du tort... C'est l'hypothèse de Jacques Rancière, qui reconnaît dans la vérité de ce procès de légitimation, et de « transformation du droit en idée du droit », celle d'un hégélianisme rampant comme forme idéale de l'adéquation entre État gestionnaire et État de droit. Où « cette prétendue soumission de l'étatique au juridique est bien plutôt une soumission du politique à l'étatique par le biais du juridique, l'exercice d'une capacité de déposséder la politique de son initiative par laquelle l'État se fait précéder et légitimer » (cf. J. Rancière, *La méésentente*, op. cit., p. 151). Faut-il préciser que ce nouveau régime pourrait n'être que le dernier avatar de l'identité du règne du droit et de celui de la marchandise découverte par le marxisme il y a un siècle et demi, alors que Marx tendait à faire de l'idéologie par excellence la

1. S. Goyard-Fabre, « L'État de droit. Problématiques et problèmes », in *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 24, 1993, p. 20.

combinaison nécessaire de l'humanisme, du juridisme et de l'économisme ? (Comme le fait remarquer É. Balibar, on oublie trop souvent que « c'est bien à partir de Marx que l'humanisme et l'anti-humanisme apparaissent, non comme des essences éternelles, mais comme des positions théoriques déterminées », cf. É. Balibar, « L'objet d'Althusser », art. cité, p. 93 ; sur l'actuelle conjuration de Marx et de son héritage, voir l'opportune mise au point de Jacques Derrida dans *Spectres de Marx*, Galilée, 1993). Mesurée à l'aune d'une « adéquation sans reste entre les formes de l'État et l'état des relations sociales », réglée par le rapport spéculaire de la norme juridique à la libre-entreprise, c'est l'idée d'une démocratie sans démos qui progresse dans l'identification déclarée de la politique à la gestion du capital et au marché¹. C'est la post-démocratie que J. Rancière nous donne à penser comme relevant d'une « constitution policière de la communauté » (p. 60), en distinguant la « police », prise en un sens neutre et élargi d'organisation des pouvoirs, de distribution des places et des fonctions, de système des légitimations..., de la « politique » entendue comme « l'activité qui remet en question cette distribution, qui la renvoie à sa contingence, à son absence de fondement », pour autant qu'elle est guidée par la supposition de l'égalité et l'ouverture à ses modes de subjectivation (ou de désidentification à l'ordre hiérarchique de la distribution des corps en fonctions : « toute subjectivation est une désidentification » et une « refiguration du champ de l'expérience »). Sous couvert de règne sans partage du droit comme fondement d'une démocratie consensuelle, on assisterait donc à l'exclusion hors de l'espace politique de l'instance polémique qui confronte la logique de l'égalité avec celle de l'ordre policier et empêche le système des formes gouvernementales de se refermer sur lui-même. Jacques Rancière nous donne ainsi à penser cette « fin de la politique » comme l'achèvement d'une philosophie politique dont le « retour » humanitaire marque le degré zéro de la politique et de la philosophie.

1. Pour une critique forte de l'ingénierie consensuelle d'une Démocratie-Marché productrice d'un Homme Moyen, cf. G. Châtelet, « Du Chaos et de l'Auto-organisation comme néo-conservatisme festif », *Papiers du Collège International de Philosophie*, n° 25, 1994.

Rejouer la science ?

En se proposant sous les auspices du salut, ou du supplément d'âme, requis par la « rationalité instrumentale » des procédures technico-scientifiques, l'exploration du grand thème de la rationalité communicationnelle avait contribué à stabiliser l'image exemplaire du dialogue des scientifiques. Selon celle-ci, ces derniers « s'entendent » sur un mode permettant de dégager les normes auxquels ils sont soumis, d'en identifier la visée, et de dresser par contraste un autre type d'entente qui serait en fait soumis au même modèle de régulation supposé¹. C'est cette identité normative qu'est venu saper un ensemble de travaux issus du champ des études ethno-méthodologiques sur la science (bien implantées en Angleterre et aux États-Unis), et d'abord ceux du Centre de Sociologie de l'Innovation (CSI) de l'École des Mines dirigé par Michel Callon et Bruno Latour. On s'y propose d'appliquer un principe de symétrie généralisée à la question de la nature et à celle de la société² au profit de l'exploration d'un « objet » historique nouveau : « le collectif d'humains et de non-humains ».

Dans *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, intervention dans le champ philosophique autorisée par une « anthropologie élargie des sciences et des techniques » aussi distante de la tradition épistémologique française que de la sociologie des communautés scientifiques, Bruno Latour met en scène et en question la *constitution moderne* telle qu'elle s'est montée à partir de la « séparation entre le pouvoir scientifique chargé de représenter les

1. Voir par exemple J. Lenoble, « Droit et communication : J. Habermas » in *La force du droit. Panorama des débats contemporains*, sous la direction de P. Bouretz, Éd. Esprit, 1991, p. 169.

2. Cf. B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, La Découverte, 1988 (1979); M. Callon (éd.), *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, La Découverte, 1991; *La science telle qu'elle se fait*, sous la direction de M. Callon et B. Latour, La Découverte, 1991 (1982). Pour une présentation générale des travaux de cette école, et sa dette vis-à-vis de nombreux thèmes développés par M. Serres (en particulier ceux de « traduction » et de « distribution »), se reporter à l'article de F. Chateauraynaud, « Forces et faiblesses de la nouvelle anthropologie des sciences », *Critique*, n° 529-530, 1991, p. 459-479. On connaît par ailleurs l'importance de la référence aux travaux de Latour dans les milieux proches d'une pragmatique « postmoderne » du savoir scientifique; de façon inaugurale, cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, 1979, p. 44; avec la réponse ironique de Latour aux avancées des postmodernes, dans *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991, p. 67-70.

choses et le pouvoir politique chargé de représenter les sujets ». La modernité se serait ainsi donnée une constitution qui sépare et répartit, place d'un côté le sujet de droit, de l'autre l'objet de la science, en se situant dans la « vieille matrice anthropologique » qui allait fournir la mesure du *travail de purification*; mais parallèlement, la singularité de cette constitution est de rendre impensable le trait caractéristique de ladite modernité. C'est toute la question de la prolifération des hybrides, des médiateurs et des intercesseurs, avec le déploiement des collectifs et la mobilisation systématique de la nature au cœur de relations sociales désormais hantées par des quasi-objets, résultat du *travail d'hybridation*. Aussi, si « les Indiens ne se trompaient pas quand ils disaient que les Blancs avaient la langue fourchue », c'est la croyance en une constitution que ces derniers ne cessent pourtant d'annuler *en renvoyant la transcendance à une immanence dont elle nie l'existence et même la possibilité mais dont ils vivent*, qui, un temps, « a rendu les modernes invincibles »¹. Mais les hybrides sont devenus si nombreux, les tiers-mondes humains et non humains si proliférants, « que plus personne ne voit comment les absorber dans l'ancienne Terre promise de la modernité. De là – ajoute B. Latour – l'hésitation soudaine des postmodernes »². Elle n'a fait que renforcer Latour dans sa conviction que le relationnisme whiteheadien pourrait offrir à ce nouvel espace de subversion la métaphysique qu'il appelle pour échapper définitivement aux sirènes d'un « collecto-centrisme » attrape-tout³.

Cette approche anthropologique non-anthropomorphique, en interdisant la forme standard d'une science pure, affaire de l'épistémo-

1. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 46, p. 57; voir également *Irréductions in Les Microbes. Guerre et paix*, Éditions A. M. Métailié, 1984.

2. *Ibid.*, p. 180.

3. B. Latour va très loin en ce sens puisqu'il écrit que « pour être sûr d'échapper à ces trois périls – mise en société, mise en langage, mise en nature – il faut sortir de l'ambiguïté du mot 'collectif', abandonner tout risque de 'collecto-centrisme' ainsi que les notions d'acteur, d'action, de sujets, d'objets, d'humains et de non-humains qui ont servi provisoirement à échapper au kantisme. Il faut donc oser, comme Whitehead, commencer avec la métaphysique malgré l'embargo prononcé contre elle par la philosophie analytique comme par le constructivisme, qu'il soit social ou symétrique » (mais il s'agit alors de ce que l'auteur appelle le « principe de symétrie restreint »), cf. B. Latour, « Les objets ont-ils une histoire ? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique », dans *L'effet Whitehead*, sous la direction d'I. Stengers, op. cit., p. 201.

logie, et de ses écarts humains trop humains relevant de la sociologie, prétend remettre en chantier la question de la rationalité scientifique par la mise-en-histoires du « grand partage ». Est-il pour autant possible d'échapper à la conclusion relativiste radicale, dominante dans les écoles anglo-saxonnes, faisant des sciences une entreprise sociale comme les autres, productrice de croyances et d'opinions comme les autres ? Dans *L'invention des sciences modernes*¹, Isabelle Stengers se propose de reconnaître dans la construction de cette distinction l'exigence politique constitutive des sciences modernes. Ainsi analysées, les pratiques scientifiques ne requièrent plus un supplément d'âme, mais une mise-en-politique explicite qui exige le diagnostic des pouvoirs conférant une autorité générale à certains énoncés scientifiques. C'est que cette validation ne peut se donner comme « fondation scientifique » qu'en tendant à détacher ces énoncés des lieux toujours singuliers et activement sélectifs où se sont inventées les épreuves et expérimentés les événements qui les ont différenciés de l'opinion ... À renvoyer « l'invention des sciences modernes à l'ordre de l'événement et non du droit », et à concevoir le pouvoir comme ce qui « qualifie le réseau et en donne les limites », l'auteur est amené à conjuguer les risques de l'anthropologie des sciences avec cette autre manière de penser le politique tentée par Félix Guattari (auquel le livre est dédié, ainsi qu'à Bruno Latour – « au nom d'une rencontre qui n'a pas eu lieu ») : du politique comme hétéro-génèse, *foyer de relance processuelle* « qui intègre ce que la cité avait séparé, les affaires humaines (*praxis*) et la gestion-production des choses (*technè*) »².

Notice *Entre le temps et l'éternité*

L'invention des sciences modernes n'est pas sans lien avec les travaux publiés par Isabelle Stengers en collaboration avec Ilya Prigogine (prix Nobel de chimie en 1977 pour ses contributions à la thermodynamique du non-équilibre), travaux dont l'importance tient à la réponse positive donnée à cette unique question : la notion d'événement a-t-elle un sens (en) physique ? C'était tout l'enjeu de *La Nouvelle Alliance* établie contre l'idéal déterministe

1. I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, La Découverte, 1993.

2. *Ibid.*, p. 176, p. 143, p. 184.

de la rationalité classique – qui désignait la nature comme l'héritière de la puissance du Dieu créateur¹ – à partir de la découverte et de l'étude des *systèmes dynamiques instables*. S'y imposait l'idée d'un *ordre par fluctuation* dont la *complexité* menait à transformer la notion même de loi physique pour donner sa chance à un nouveau type de causalité, productrice « loin de l'équilibre » d'un effet *singulier* non réductible au principe de raison suffisante (entre « cause pleine » et « effet entier ») par sa *sensibilité* au « bruit » (le « bruit » aléatoire qui module les flux)². Loin de l'équilibre, en effet, « c'est à partir du régime collectif d'activité et non a priori et une fois pour toutes que se décide ce qui est [bruit] insignifiant et ce qui doit être pris en compte. »³ Autrement dit, pour reprendre l'énoncé de Spinoza, au-delà du seuil d'instabilité nous ne savons pas a priori de quoi la matière est capable. La question n'est donc pas celle du passage du déterminisme à la probabilité – comme le croit D. Janicaud, qui a tôt fait d'y détecter une augmentation de l'emprise sur les choses de la Science nouvelle (assimilée au savoir postmoderne décrit par J.-F. Lyotard) pour en conclure à un nouveau scientisme⁴ –, mais de la réversibilité à une irréversibilité dont la signification est d'un temps producteur de nouveau. Étant posé que le temps irréversible ne peut naître aucunement, *réellement*, d'une réalité réversible, « ou bien nous arriverons à identifier le temps irréversible à tous les niveaux, ou bien nous ne le comprendrons nulle part » (I. Prigogine, I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Fayard, 1988, p. 12). D'où un déplacement significatif par rapport à *La Nouvelle Alliance*, puisque la démonstration qui fait l'objet d'*Entre le temps et l'éternité* sera conduite selon les trois moments privilégiés de la dynamique classique, de la mécanique quantique et de la

1. « Elle correspond à l'image insomniaque d'un musée monstrueux, incapable de produire la moindre distinction, d'oublier le moindre détail, répétition maniaque de ce qui a été dans ce qui est » ..., cf. I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Folio-Essais, 1986 (1979), Préface à la seconde édition, p. 25.

2. Voir l'entrée « Complexité » signée par I. Stengers, dans *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, sous la direction d'I. Stengers, Le Seuil, 1987, p. 331-351 ; et l'ouvrage plus récent de G. Nicolis et I. Prigogine, *À la rencontre du complexe*, PUF, 1992.

3. I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, op. cit., Appendice II ajouté à la seconde édition, p. 430.

4. Cf. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, II, 2 (« La science entre la puissance et l'alliance »), p. 212-234.

cosmologie, afin de nous faire « entrevoir la possibilité d'une cohérence nouvelle articulée autour de ce devenir que la physique d'hier définissait comme un obstacle » (p. 15) à son être apriorique.

On prendra immédiatement la mesure du problème au niveau de ces deux dernières « sciences de pointes » qui se sont substituées à la dynamique classique en tant que « sciences fondamentales » : c'est par rapport à elles que « se joue aujourd'hui la question du temps comme elle se jouait, à la fin du XIX^e siècle par rapport à la dynamique classique ». *Et le parallèle est d'autant mieux fondé qu'elles en sont les héritières directes du point de vue de la question du temps. C'est le cas de la mécanique quantique, qui ne paraît conférer un rôle si essentiel à l'acte d'observation que pour indiquer que ce serait nous, observateurs, voyeurs et donc manipulateurs, qui introduirions par nos mesures les probabilités et l'irréversibilité dans un monde en soi déterministe et réversible. La voie d'accès la plus confirmée au monde microscopique renverrait donc encore le temps irréversible, le temps tout court, à une phénoménologie de la conscience intime du temps... On pouvait en revanche imaginer que la cosmologie, pour avoir dû s'ouvrir dès le début du siècle à la conception d'un temps évolutif à partir d'une singularité initiale placée à l'origine de l'univers, allait se trouver en mesure de donner sens à l'irréversibilité. On sait qu'il n'en fut rien en raison de la symétrie des relations instituées par la relativité générale entre la matière et l'espace-temps. La matière-énergie étant ainsi nécessairement donnée une fois pour toutes, Einstein pourra, « dès 1917, un an seulement après la formulation de la théorie de la relativité », proposer « un premier modèle faisant (...) de l'Univers une entité statique, close sur elle-même, une sphère de volume fini, intemporelle, véritable incarnation de l'idéal d'intelligibilité qui guida toute sa vie » (p. 152).*

Au vu de la complexité des problèmes examinés – ils n'engagent rien de moins que l'identité de la science moderne et contemporaine –, on ne peut, à l'instar des auteurs d'*Entre le temps et l'éternité*, que se résoudre à faire retour à l'énoncé leibnizien du principe de raison suffisante. Marquant l'équivalence entre la « cause pleine » et l'« effet entier », il fonde la réversibilité du rapport dès lors que « l'effet intégral peut reproduire la cause entière ou son semblable » (Leibniz, *Dynamica*, Prop. V). Si c'est bien là le fil d'Ariane de la dynamique classique, on mesure aussitôt la difficulté à laquelle Boltzmann allait se trouver confronté pour rendre compte en termes dynamiques de

l'irréversibilité thermodynamique : son interprétation probabiliste ne pouvait que renvoyer l'irréversibilité à la pauvreté macroscopique de nos observations, alors qu'au niveau de l'objet le mouvement de chaque particule se devait de composer un système réversible. Ce qu'allait explicitement formaliser l'hypothèse de Smoluchowski : si nous continuions notre observation pendant un temps *immensurablement* long, tous les processus se révéleraient réversibles. Voilà pour le contexte dans lequel la découverte des comportements dynamiques chaotiques allait avoir une importance inestimable en permettant de définir « cette représentation classique comme relative à un cas particulier ».

En effet, si les systèmes chaotiques sont bien caractérisés par un horizon temporel au-delà duquel aucune trajectoire déterminée ne peut leur être attribuée, « les limites de validité du principe de raison suffisante ne sont pas liées à celle du sujet qui observe, mais aux propriétés intrinsèques de l'objet observé » (p. 107) et à la singularité des points de bifurcation qui ne manquent pas d'affecter le caractère manipulable et contrôlable de l'expérience. Il est toutefois ici essentiel de noter qu'un milieu loin de l'équilibre peut adopter un comportement cohérent, source d'auto-organisation déterminée, de collision en collision, par ces « corrélations intrinsèques à longue portée » que traduisent l'exemple des tourbillons de Bénard¹. L'évolution du système crée ainsi un flux de corrélations qui donne son sens à la flèche du temps cinétique. Le point fort de la démonstration de Prigogine et Stengers consiste à montrer que *ce processus vaut aussi à l'équilibre*, où les collisions créent des corrélations, mais où « l'équilibre (...) empêche la flèche du temps, toujours présente au niveau microscopique, d'avoir des effets macroscopiques. » Le renversement de perspective est complet puisque « l'état d'équilibre apparaît désormais comme singulier en ce qu'il occulte (...) ces aspects singuliers de l'état de la matière, toujours présents au niveau microscopique, que sont les corrélations à longue portée et la flèche du temps » (p. 118-120).

1. On sait qu'au-delà d'un certain seuil de température (« instabilité de Bénard ») se forment des tourbillons qui distribuent en « cellules » régulières la couche liquide chauffée en permanence. Pour une description des cellules de Bénard en termes de naissance de la complexité (avec la mise en place des notions de *rupture de symétrie*, de *corrélation*, de *turbulence*, d'*évoluton chaotique* et de *structure dissipative*), cf. *Entre le temps et l'éternité*, op. cit., p. 52-61 et G. Nicolis, I. Prigogine, op. cit., p. 13-21.

La question devient : est-il possible, et à quelles conditions, de transposer en mécanique quantique (la théorie microscopique par excellence) le raisonnement qui nous a menés, à partir de la dynamique classique, de la notion de trajectoire réversible à une évolution dynamique *intrinsèquement* probabiliste ? L'« approximation » est en effet la même : quand Boltzmann rapportait l'irréversibilité aux caractères grossièrement macroscopiques de nos observations, irréversibilité et probabilités sont maintenant renvoyées au caractère *classiquement* macroscopique de nos instruments par la mécanique quantique ... Le dualisme est ici « quantiquement » fondé sur l'acte d'observation, qui va devenir le véritable concept primitif de cette mécanique identifiant sur le mode de la double négation irréversibilité et description phénoménologique. Et de fait, si « un objet conçu comme intrinsèquement réversible rend inintelligible la possibilité de sa propre observation », l'observation devra être décrite pour sa part « comme une modification irréversible de ce qui est observé » (p. 144, p. 124). Ce que vérifie l'équation de Schrödinger, réversible et déterministe, à laquelle est soumise la « fonction d'onde » décrivant un ensemble d'états stationnaires superposés, sans interaction les uns avec les autres, correspondant aux orbites (stationnaires) des électrons autour du noyau. Mais il faut encore envisager un second aspect du modèle atomique correspondant aux transitions de l'électron d'une orbite à l'autre. Einstein montra qu'il était nécessaire, pour obtenir la loi de Planck, d'introduire deux types de transitions : les transitions *induites* par un champ extérieur, l'atome ne pouvant être toujours considéré comme un système isolé ; et les transitions *spontanées* signifiant « qu'un électron excité peut être caractérisé, tout comme un noyau radioactif, par un *temps de vie* (...) qui définit comme imprévisible le moment précis où un électron retombera vers son état fondamental » (p. 126). Ce qui revient à doubler l'*idéalis*ation de type dynamique relative à des cas limites d'une *description* de type cinétique de l'événement quantique dont la symétrie temporelle brisée est relative au *processus dissipatif* résultant du couplage de l'atome avec son champ. Nous en arrivons à une situation analogue à la perspective décrite par la dynamique classique (où l'équilibre empêche la flèche du temps de produire des effets « observables »), dans la mesure où *le succès de la description réversible de la mécanique quantique ne fait que traduire la particularité de l'interaction entre l'atome et le champ magnétique* : la faible valeur de ce que les physiciens

appellent la « constante de structure fine » fait de l'atome « une structure stable qui n'est marquée que de manière quasi-imperceptible par le devenir irréversible auquel il participe. » On sait que selon la perception des cosmologues, nous vivons dans un univers « tiède » dont l'histoire se confond avec un refroidissement progressif « où peuvent exister et être isolées les structures stables que sont les atomes » (p. 143-144).

S'il est par trop évident que cet élément thermodynamique joue un rôle fondamental en cosmologie, on se doit de rappeler aussitôt que sa description par le modèle standard basé sur la théorie de la relativité générale demeure *intrinsèquement réversible et déterministe* en tant qu'elle dépend du « principe cosmologique » qui stipule un univers uniforme et isotrope où la matière détermine la « courbure » de l'espace-temps. Tributaire d'une hypothèse phénoménologique dominée par la géométrie, l'évolution cosmologique est dite *adiabatique* en ce qu'elle est censée conserver l'entropie universelle d'une matière-énergie *donnée* – et non produite par un processus irréversible de création. Remontant vers le passé de l'infiniment chaud, nous aboutirons à la situation singulière d'un point sans étendue dans lequel la densité et la température de la matière, la courbure de l'espace-temps, prennent une valeur infinie « où » se trouve concentrée la totalité de la matière-énergie. État physiquement si inconcevable que l'on voit mal comment il permettrait de rendre compte de « l'évolution de notre univers riche en entropie en termes d'une évolution adiabatique, conservant l'entropie. À un moment donné un mécanisme créateur d'entropie a dû jouer un rôle essentiel » (p. 157). Le problème de l'origine de l'Univers exigeait de ce seul fait de sortir du cadre du Programme Cosmologique d'Einstein pour lier sans retard irréversibilité et création. La symétrie entre matière et espace-temps s'en trouvera rompue : produit d'une création irréversible et d'un *mécanisme d'instabilité dissipatif*, « la matière se distingue de l'espace-temps en ce qu'elle est porteuse de l'entropie de l'univers. (...) À la singularité initiale se substitue ainsi l'instabilité d'un Univers primordial vide, dont l'espace-temps se courberait en rayonnant la matière comme un atome excité rejoint son état fondamental en rayonnant la lumière » (p. 189). Car le vide sera défini du point de vue de la mécanique quantique où *l'énergie du vide ne s'annule pas* ... Ce vide quantique n'est pas une privation mais une fluctuation marquée du sceanu du multiple en tant qu'elle contient en puissance toutes les

particules possibles qui, sans cesse, surgissent pour disparaître aussitôt faute de catalyser une énergie positive équivalente à la masse de ces particules. Mais on retiendra que les fluctuations quantiques du vide peuvent entraîner l'instabilité créatrice de l'Univers (vide) et briser la structure spatio-temporelle (purement géométrique) si apparaît une particule virtuelle de masse supérieure à un seuil déterminé, correspondant à la masse des « mini-trous noirs ». À l'instar du processus de nucléation présidant à la cristallisation d'un liquide, se déclenche un *processus coopératif hautement non linéaire* transformant l'énergie négative du champ gravifique en énergie positive de matière qui aura pour conséquence une courbure de l'espace-temps entraînant à son tour la matérialisation d'autres particules ... Mais avec l'évaporation des trous noirs, « l'expansion exponentielle se transforme en une expansion adiabatique, celle du modèle standard, qui se poursuit aujourd'hui », selon un schéma en tout point similaire à la situation rencontrée avec les états d'équilibre. Que les fluctuations du vide quantique impliquent un temps irréversible latent, et « la flèche du temps n'est pas créée mais actualisée par la fluctuation qui déclenche la naissance de cet Univers. Le temps précède l'existence » (p. 163, p. 166)¹. Le devenir *pré-existe* à l'être, qu'il déclenche, mobilise, en son mouvement proto-ontologique d'hétérogenèse.

Au terme de la mise en perspective de ces trois découvertes majeures – instabilité des particules élémentaires, structures de non-équilibre, caractère historique de l'Univers – qui conjuguent les notions d'instabilité et d'événement en donnant un sens non phénoménologique à la flèche du temps, les conditions d'une seconde révolution que l'on hésite à qualifier de « copernicienne » se trouvent définies par la rupture du « principe de raison suffisante », « fil conducteur qui mène de la physique galiléenne à la mécanique quantique et à la relativité, comme le cercle mène de Ptolémée à Copernic » (p. 175). Or cette révolution, cette ouverture systématique des sciences « dures » à la question du devenir, si elle signifie la réintégration de l'essentiel de l'utopie bergsonienne au sein même de l'objectivité physico-mathématique, ne prescrit-elle pas l'élargissement de la causalité dans le sens d'une

1. Les démonstrations les plus « techniques » sont présentées dans l'Appendice III (« L'origine de l'Univers : singularité ou instabilité ? »); voir également l'Appendice V d'*A la rencontre du complexe* (« Le processus irréversible primordial »).

véritable création de l'actuel à partir du virtuel, *d'une historicisation de la physico-chimie au lieu d'une physicalisation de la vie ?*

Présences de l'art

Où l'on touche à cette autre critique de la « compétence communicationnelle » en tant que fondation ultime de la raison proposée par Jean-François Lyotard après qu'il eût fait droit au différend et à la question de sa mise en phrases¹. Elle entend se replacer dans le contexte de la « crise des fondements » et suivre le déplacement de son enjeu à l'horizon de l'hégémonie du mode « techno-scientifique » (selon l'expression de Habermas). La réduction du donné au construit est alors assimilée à un *crime contre la donation sensible et ses modes exclusifs que sont l'espace et le temps*, crime auquel participe la raison communicationnelle en ce qu'elle ne retient un « dehors » de la sphère argumentative que référé dans l'argumentation. Il s'ensuit que l'absorption des conditions de la vérité par celles du consensus manque le modèle cognitif auquel cette pragmatique transcendantale prétend se tenir puisque la science même, « aussi technicisée qu'elle soit », présuppose « quelque chose comme une puissance ou une potentialité d'événements » – à savoir ces *données nouvelles* productrices des dissensus susceptibles de déstabiliser les théories jusque là admises. Aussi la science « induit nécessairement une ontologie, même si en tant que science elle n'a rien à en dire »².

Et J.-F. Lyotard de conclure, « en kantien », qu'il n'y a de réflexivité fondatrice que prise dans un abord de la donation manifestant, selon les formes spatiales et temporelles, la « réceptivité », l'« affecti-

1. Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 29 : « Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore ». Dans un esprit assez proche de certains thèmes du *Différend*, on signalera l'article de B. Cassin, « 'Parle si tu es un homme' ou l'exclusion transcendantale », in *Les Études philosophiques*, n°2, 1988, p. 145-155, qui reprend une communication prononcée au colloque sur *Le non-sens commun* organisé à Urbino par J.-F. Lyotard (1987). L'auteur renvoie de la façon la plus convaincante les « communicateurs » (Apel, Habermas, Rorty) à la *scène primitive* du livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote où s'élabore la fondation anti-sophistique du principe de non-contradiction.

2. J.-F. Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », in *Encyclopédie philosophique universelle, I. L'Univers philosophique*, sous la direction d'A. Jacob, PUF, 1989, p. 741.

tivité », la « passibilité », c'est-à-dire un *sentiment esthétique* dont la modalité d'apparition et le domaine d'exercice ne sont plus finalisés par la tâche de détermination conceptuelle des objets mais *adonnés à la présentation présentante*, avant le clivage sujet-objet (et la distribution en toi-moi¹). « C'est ainsi que l'esthétique critique, en même temps qu'elle s'inscrit dans le déclin de la métaphysique, ouvre ou rouvre la voie de l'ontologie : l'enfance qu'elle révèle est un abord à et de l'être, une présence de l'Autre dans le Même, qui n'est de l'ordre ni de la réfutation argumentative ni de l'hypostase métaphysique (y compris l'évidence subjective) »² – ni de la formalisation scientifique (y compris sa matérialité sensible).

Mais voilà que déjà cette recharge esthétique de l'ontologie se trouve déterminée à *répéter* la thématique heideggerienne de la donation de l'être et de son retrait au bénéfice de l'arrondissement techno-logique (*Gestell*) : selon la double modalité du beau et du sublime kantien, qui vont être pris dans un procès de *fondation de la postmodernité considérée comme l'état présent de la crise des fondements* (la mort d'une enfance).

C'est que le beau serait comme la forme d'apparaître de la différence ontologique, l'autre nom de la réduction phénoménologique mise-en-œuvre. Expérience de la présentation sans objet représenté soumis au contrôle de l'entendement, le plaisir esthétique est universel et nécessaire sans concept en ce qu'il s'en tient aux formes libres et flottantes manifestant la « présence-absence de l'être, 'avant' la représentation de l'étant. [Car] L'être chez Kant ne trouve accès qu'à la pensée la plus nue, au plus humble du jugement, dans l'imagination minimale d'un trait ici, d'un rythme maintenant. » « Le beau, précise encore J.-F. Lyotard, est 'seulement' de l'espace et du temps sentis. »³ En ce sens, il appelle une *anamnèse phénoménologique du visible dans la franche, dans la sainte présence du voici* : un art de la présence.

1. Cf. J.-F. Lyotard, « Sensus communis », in *Cahier du Collège International de Philosophie*, n°3, Osiris, 1987 ; *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, chap. 8 : « Le partage du goût ». La communication transsubjective du jugement de goût, antérieure en droit à la constitution des sujets individuels (une « enfance de la communauté »), relèverait d'une *transitivité* immédiate (au sens de Merleau-Ponty) contredisant à toute tentative de fondation « esthétique » de l'intersubjectivité.

2. J.-F. Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », *op. cit.*, p. 743.

3. *Ibid.*, p. 744.

En-deçà de l'opposition sujet-objet, il rend possible une *anamnèse ontologique de la pensée par la dé-couverte de l'âme comme touche de la présence faisant entendre que l'œuvre est une retouche* : « Quelque chose qui essaie de retenir et rendre la touche et qui n'y parvient jamais parce que la touche donne lieu et moment en un autre espace-temps que celui de la maintenance et du rendu »¹. La présence de l'art ne fait que réfléchir le sentiment d'affinité de l'âme et de la forme qui « n'est autre que le champ, la chair, la manière de la donation ... »², qui excède la seule présentation des figures. Il faudra donc revenir sur la condamnation de la phénoménologie et la dénonciation de la suffisance de son discours en chiasme qui finit par dédoubler le visible en invisible pour « maintenir la philosophie unitaire en mettant l'Être à la place du Je »³ ; il faudra donc en revenir à cette phénoménologie du visible et de l'invisible – dont témoigne la référence omniprésente au dernier Merleau-Ponty⁴ –, congédiée dans les toutes premières pages de *Discours, figure* (1971) pour faire droit au montage et aux opérations du désir, quand la leçon de Freud prenait le pas sur celle de Husserl⁵.

Pour voir plus qu'un signe des temps dans cette relève phénoménologique de l'« utopie freudienne », la question est inévitable : cette

1. J.-F. Lyotard, *Que peindre ? Adami Arakawa Buren, op. cit.*, p. 18 ; et p. 62 : « Avant que le temps successif prépare au nombre, en tant que schème, il est rythme musical comme forme libre. Avant que le quadrangle prépare l'espace de la géométrie, il est dessin flottant, monogramme... »

2. *Ibid.*, p. 63. « Pas de frontière à franchir entre un objet et un sujet dans leur clôture respective, mais franchise instantanée. Le paysage ne s'expose pas, il se pose en état d'âme » (p. 62). Pierre de touche de *Que peindre ?*, ces pages, d'explication de l'enjeu de l'analyse kantienne du beau, entendent dégager le « champ de visibilité » de l'esthétique moderne.

3. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, 1971, p. 19, n. 14. Rapporté à Merleau-Ponty – il fait « une philosophie de la chair savante » (p. 22).

4. On renverra ici au bel hommage de Henri Maldiney au Merleau-Ponty fou de *Cézanne*, « Cézanne et Sainte-Victoire. Peinture et vérité » (in *L'art, l'éclair de l'être*, Éditions Comp'Act, 1993) sur la puissance des blancs, le Vide et le Rien, l'imprésentable dont tout dépend pour rendre « visible l'invisible : l'être, mais dans son retrait » (p. 30) ... Ce texte présente en effet des similarités saisissantes avec les grands thèmes de *Que peindre ?* Pour une bonne introduction à la question des rapports entre le « précatégoriel » kantien et le « préreflexif » merleau-pontien sous-jacents au texte de Lyotard, voir encore J. Garelli, « Le lieu d'un Questionnement », *Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, p. 107-143.

5. J.-F. Lyotard, *Que peindre ?*, p. 60-61 : « Je ne pourrais travailler l'anamnèse du visible sans faire l'anamnèse de *Discours, figure*. C'est un livre qui fait écran à l'anamnèse du visible. Il refuse à la phénoménologie la capacité d'être radicale en la matière... »

pensée n'est-elle pas encore trop pieuse, trop édifiante selon le mot de Lyotard relayé par J. Rogozinski dans sa communication au Centre Sèvres, malgré l'effort pour penser l'âme comme la « matière » qui advient dans l'avènement d'un sensible qui ne fait pas monde, mais sentiment ? Selon le motif d'une intentionnalité inverse et d'un caractère d'*altérité* indiquant « la réalité exotique de l'art », c'est après tout Emmanuel Lévinas qui nous a révélé la *réalité sans monde* de « l'intériorité même des choses qui, dans l'œuvre d'art, prennent une personnalité » avec l'arrachement au monde donné de la perception et la passivité foncière de la qualité sensible célébrant « l'événement de la sensation en tant que sensation, c'est-à-dire l'événement esthétique », alors que « derrière la luminosité des formes par lesquelles les êtres se réfèrent à notre 'dedans' – la matière est le fait même de l'*il y a* » ...¹ Mais dans le sens d'un recours systématique au lexique de la révélation pour dire une apparition littéralement *absolue* excédant dans son advenue toute phénoménalité, et d'une relève du « présupposé icôniste » de l'éthique lévinassienne², c'est surtout avec Jean-Luc Marion qu'il faudra compter. Car il ne sera pas facile de défaire ce qu'il a si patiemment noué : de la Croix comme prototype d'une *monstration iconique de l'invisible en tant qu'invisible dans le visible* ; avec « l'icône de Dieu, invisible par excellence », dont la révélation constitue le paradigme de l'icône esthétique en tant qu'en peinture, comme ailleurs, l'invisible *se donne et se reçoit*, mais ne se produit pas. Soit le Fils dans sa charité, « icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15), comme renversement de la logique idolâtrique de l'image-spectacle ayant conduit à la « crise du visible lui-même (...) par le modèle strictement technique de production du visible selon l'ordre du prévu ». Figure exemplaire d'une situation phénoménologique « où l'intentionnalité ne s'accomplit plus en une objectivité, voire accomplit

1. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1981 (1947), p. 86-92. Pour une lecture des enjeux de cette esthétique dans la perspective d'une genèse de la pensée de Lévinas, cf. J. Colléony, « Lévinas et l'art : *La réalité et son ombre* », *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 81-90 ; et D. Payot, « La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde », in *L'art au regard de la phénoménologie*, Colloque de l'École des Beaux Arts de Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, p. 173-193.

2. Cf. D. Payot, article cité, p. 187. Ce « présupposé » rend compte de la « grande difficulté » qu'avait affronté Lévinas en son écriture : « avoir à dire dans le lexique de la phénoménologie un événement qui précisément excède, en tant qu'apparaître, les limites ou la conditionnalité commune du phénomène » (p. 184).

la mise en cause de son propre statut de *Je* », la communion en sa sublime croisée s'y trouve répondre à notre plus actuelle situation, d'une communication sans communication, par une *kénose de l'image*¹ ...

Conduit par d'autres biais à redécouvrir les vertus de ce que J.-L. Marion nomme « l'empire phénoménologique de l'invisible » et à explorer ses ressources supposées contre le nihilisme, la réponse de Lyotard tient dans son refus maintenu de l'*icônisme*. N'atteste-t-il pas en effet d'un phénoménal retour de l'épiphanie destiné à traduire l'apparente négativité (dans la forme de l'apparaître : comme phénomène) dans l'absolue positivité de la révélation de sa différence ? De là, me semble-t-il, cette inlassable déconstruction du sens et des enjeux de l'expérience du sublime, qui lui font au passage inscrire la Chair comme « infinitude du sensible » – que l'on veut voir *s'enlever et disparaître* dans la défaillance de l'imagination avec l'expérience sublime, quand, « à la limite extrême du déchirement, il ne reste plus rien que les conditions du temps et de l'espace » (Hölderlin) – sous le signe de cette illusion métaphysique dénoncée par Kant² : « Kant fut plus prudent. Il met [la matière] au compte d'un X. Il sait que nous n'en saurons rien, que mise en forme. Modèle de toute résistance, surgissant impromptue dans le cours des formes. L'art témoigne de ces événements. »³ C'est pourquoi le manifeste de *La présence* sur lequel s'ouvre *Que peindre ?* recherche du côté de la matière plutôt que de la forme – une matière immatérielle, une présence non présentable, un en-soi sans soi : « la présence, cet interstice qui (...) n'est pas la

1. J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, La Différence, 1991, p. 102, p. 64, p. 45. Bref, « notre carcéral 'monde d'images' n'admettrait aucune échappée vers le moindre lieu libre, si ne l'avait une fois pour toutes transpercé la lance qui ouvrit le côté du Christ » (p. 153). Sur l'icône et l'idole, cf. *L'Idole et la distance*, Grasset, 1977, et *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982.

2. Voir la réponse de Lyotard à l'exposé de J. Rogozinski (« Lyotard : le différend, la présence ») lorsque ce dernier « imagine » une *Urform* infinie du sensible comme ce qui se découvre dans la défiguration sublime du monde, dans *Témoigner du différend. Autour de Jean-François Lyotard*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Éditions Osiris, 1989, p. 105-106. L'intelligence de la discussion exige de se rapporter à l'article de J. Rogozinski, « Le don du monde », in *Du Sublime*, Belin, 1988, p. 179-210. On pourra également se reporter au second texte de Lyotard sur les séries monoryennes (« Esthétique sublime du tueur à gages » in *L'assassinat de l'expérience par la peinture. Monory*, Le Castor Astral, 1984), où la *chair* se trouve congédiée par la « techno-science capitaliste » : « quand il n'y a plus de sensibilité ».

3. J.-F. Lyotard, *Que peindre ?*, op. cit., p. 23.

présence de l'être »¹ – ce qui résiste encore, ce qui *doit* résister encore à la défaillance de l'imagination comme *faculté de la forme* (*Einbildungskraft*), captée par Kant sous le nom de sublime. Le sublime signifie le *désastre des formes* et le *sacrifice de la nature* (en tant que libre production des formes) *sur l'autel de la loi morale*². Le sublime, ou la crise du beau. Or, insiste J.-F. Lyotard, ce retrait de « la donation de l'Autre selon les formes spatiales et temporelles, [donation] qui constitue le fondement de la modernité critique et romantique », ce refoulement de l'esthétique en l'espèce d'un sacrifice ontologique si absolu qu'il fasse faire le deuil des conditions mêmes de l'espace et du temps, qui se retirent tandis que la raison avance au-delà de l'intuition sensible pour s'élever à l'absolu, eh bien, cette *an-esthésie* générale, dans la troisième *Critique*, ne requiert aucune légitimation, aucune déduction critiques – car le sublime est en vérité l'*analytique* d'un « état de l'esprit, incontestable *de facto*, (...) que le juge critique doit prendre en compte. »³ Ce qui *arrive* en effet avec la révélation de la destination suprasensible du sujet maintenant requis par la loi morale, c'est avant tout le deuil du sensible occasionné par l'excès du concept sur toute présentation (le *Da* de *Darstellung*), ramenée de ce fait à une représentation (*Vor-stellung*) de l'Idée. C'est donc la *fin de la phénoménologie* comme science naturelle de l'apparaître dans les formes de la donation à laquelle l'*Esthétique transcendantale* avait ouvert la voie (une « théorie générale de la sensibilité »). Cette voie que le vieux Kant allait explorer pour elle-même avec la possibilité d'une phénoménalité pure, non objective, apparition sans apparence unifiée dans l'*Esthétique du beau*, avant d'être saisi par la mise en défaut de l'intuition sensible et la faillite de l'imagination dans l'*Analytique du sublime*. Si l'imagination est bien la *faculté du phénoménologique*⁴, c'est la « déroute » de la phénoménologie qui

1. *Ibid.*, p. 17. Voir également « Après le sublime, état de l'esthétique », in *L'inhumain*, *op. cit.*, p. 151-155.

2. Cf. J.-F. Lyotard, « L'intérêt du sublime », in *Du Sublime*, *op. cit.*, p. 172-175 (repris modifié dans les *Leçons sur l'Analytique du sublime*, *op. cit.*, chap. 7). Pour Rogozinski, la pensée kantienne du sublime « tourne court », « se précipite dans l'impasse », etc., du fait de l'exclusion de la nature au profit de nos Idées morales (*op. cit.*, p. 203).

3. J.-F. Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », *op. cit.*, p. 746-748 (V – *L'anesthésie*).

4. Cf. É. Escoubas, dans le Liminaire au « Dossier : Art et phénoménologie » présenté par la revue *La part de l'œil*, n° 7, 1991, p. 11.

s'exerce par le sentiment de l'oubli de l'être, et l'oubli de cet oubli, au bénéfice de l'arraisonnement techno-scientifique de l'espace-temps réduit aux résultats de calcul de l'entendement... C'est « la dénatura-tion de l'être qui rend caduc le poème, et qui permet le moyen. »¹ Bref, sous le nom de sublime s'annoncerait le « fondement de la 'postmodernité' comme manque du fondement esthétique, ou 'anesthésie'. »²

Et la phénoménologie, portée par la « crise des fondements » culminant dans le Crime parfait de la pensée par logiciels et simulacres (logiques, argumentatifs, synthétiques...) qui nous a fait perdre la Terre, depuis la Crise husserlienne donc, de se projeter comme phénoménologie de l'art pour *neutraliser* la subsomption absolue de l'Être dans la Méthode par « la mise hors circuit du moment kantien de l'*Analytique transcendantale* » (É. Escoubas) ; la phénoménologie *en manque* « compensant », dans les conditions les plus surnaturelles qui soient³, la perte de l'espace-temps par la mise au jour de l'essence phénoménologique de l'art, par la remise à jour des données

1. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, *op. cit.*, p. 92.

2. J.-F. Lyotard, « Argumentation et présentation : la crise des fondements », *op. cit.*, p. 749. Il y aurait donc une double expression de la crise portant sur les conditions de l'espace et du temps – « moderne : il ne reste plus que les conditions de l'espace et du temps, et postmoderne : il ne nous reste même plus l'espace et le temps », cf. « Quelque chose comme communication... sans communication », in *L'inhumain*, *op. cit.*, p. 127. Il va sans dire qu'appliquées aux œuvres d'art, avec la question du partage entre beau et sublime, ces deux expressions ne vont cesser de se chevaucher. Ce que met en « forme » le jeu des interlocuteurs dans *Que peindre ?* La position la plus récente du Lyotard « esthéticien » tend d'ailleurs à cesser d'opposer le beau et le sublime ; il rejoint ainsi – en principe par de tout autres voies que celles de l'*épokhè* phénoménologique de toute détermination répondant à l'an-archie présente dans la « sauvagerie » des phénomènes – les conclusions de M. Richir quant à l'impossibilité de distinguer autrement qu'abstraitement, du strict point de vue phénoménologique, les « cas » du beau et du sublime, cf. M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, *op. cit.*, Introduction, et « La vérité de l'apparence » in *La part de l'œil*, p. 229-236. Dans « Esthétique sublime du tueur à gages » (1981), Lyotard, via Monory, attirait l'attention sur le fait essentiel de la post-modernité comme caducité de la division entre beau et sublime, incorporation du sublime dans le beau... (*L'assassinat de l'expérience par la peinture*, *op. cit.*, p. 149 sq.).

3. Outre *La Croisée du visible*, voir encore l'article déjà mentionné de J.-L. Marion sur « Le phénomène saturé » (in *Phénoménologie et théologie*, *op. cit.*) : se donnant comme *phénomène absolu* dans la sublimité de sa révélation théophanique, il constituerait « une dernière possibilité de la phénoménologie » (p. 128). À moins que l'indistinction de la phénoménologie de l'art et de la phénoménologie de la religion ne scelle la fin du cycle – de l'*im-possibilité* – de la phénoménologie.

transcendantes de la visibilité : « mettre au clair dans un pur voir »¹ portant avec lui son propre arrachement à la « situation » ... alors que se faisait sentir le besoin urgent d'une « esthétique sans nature sensible »². Ce programme, seulement esquissé par Husserl, sera – comme on le sait – repris par Merleau-Ponty au titre de sa dernière philosophie, quand il explorera l'hétérogénéité de l'invisible au visible comme sa possibilité même. La visibilité du visible qui, par définition, ne peut être vue sera élevée au rang de *principe* de la « transcendance pure, sans masque ontique » : comme cet « invisible [qui] est là sans être objet »³. Est ainsi mis en jeu le *retrait – ou le retour ... – du transcendantal dans la transcendance* de l'art comme *visibilité de l'invisible comme tel*. À l'instar de Jean-Luc Nancy évoquant le grand motif de « *l'image visible du Dieu invisible* » tel qu'on le trouve dans la définition du Christ selon Origène⁴, on ne pourra qu'apporter une réponse négative (c'est-à-dire positive) à l'interrogation de Jacques Derrida, citant cette note dans le contexte d'un travail sur le dessin intitulé *Mémoires d'aveugle* : « Est-il fortuit que nous retrouvions, pour en parler, le langage de la théologie négative ou des discours occupés à nommer le retrait du Dieu invisible ou du Dieu caché ? ... »⁵ *Oui*, il n'est pas fortuit que ...

1. Selon la formule de Husserl dans une lettre à Hofmannsthal du 12 janvier 1907, qui se concluait par l'affirmation d'une étroite parenté entre le voir phénoménologique et le « voir esthétique dans un art 'pur' » : tout deux exigeant « une stricte mise hors circuit de toute prise de position existentielle », traduit par É. Escoubas dans *La part de l'œil...*, p.13-15. Mais on chercherait en vain une analyse systématique de cet art pur chez le fondateur de la phénoménologie. Dès 1930, Emmanuel Lévinas avait entendu montrer que la détermination husserlienne de l'être comme objectivité avait obéré toute tentative « pour introduire dans la constitution de l'être les catégories qui ne proviennent pas de la vie théorique », cf. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1970, p.189 sq.

2. J.F. Lyotard, *Que peindre ?*, op. cit., p.109.

3. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.282-283 : « Principe : ne pas considérer l'invisible comme un *autre visible* 'possible', ou un 'possible' visible pour un autre (...) L'invisible est là sans être objet, c'est la transcendance pure, sans masque ontique » (janvier 1960).

4. Cf. J.-L. Nancy, *Les Muses*, Galilée, 1994, p.144-146.

5. J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1990, p.57-58. Et à la suite : « La mémoire des *dessins-d'aveugles*, c'est trop évident depuis longtemps, s'ouvre comme une mémoire-Dieu. Elle est théologique de part en part, jusqu'au point, tantôt inclus, tantôt exclus, où le trait qui s'éclipse ne peut même pas se dire au présent, car il ne se rassemble en aucun présent... ». Pour une reprise (laïque ?) de cette approche « phénoménologique » du dessin et de l'invisibilité de la ligne en son « pouvoir

Mais revenons à Lyotard.

On ne s'étendra pas ici sur les réserves « philologiques » ou « historiographiques » suscitées par cette lecture *philosophique* de *L'Analytique du sublime* : L'entendement n'est pas la raison, il est disqualifié *au même titre* que l'imagination par la raison pratique dans sa destination supra-sensible ; — Mais précisément, répondra J.-F. Lyotard : *notre* entendement a franchi l'interdit proprement critique, il a su produire hors de l'intuition sensible des objets correspondant à ses concepts. Et puis, que serait le romantisme sans la théorie kantienne du sublime « chue d'un désastre obscur », censée mettre la nature en « coupe sombre » ? — Une esthétique formaliste contenant, dès son apparition, le principe de sa sublime disparition ? ... Au-delà de ces réserves, il faut signaler que le texte kantien autorise une tout autre interprétation du sublime, *ontologique et non plus méthodologique*, qui a pu – non sans légitimité au vu du jeu d'écriture¹ (entre beau et sublime, présence s'exceptant de la représentation et présence exceptée de la présentation, modernité et postmodernité) requis par une esthétique que l'on a dit « du nuage »² (esthétique moderne, postmoderne, moderne comme postmoderne, postmoderne comme moderne ? Post-avant et post-arrière : c'est, nous dit-on, toute la question des « avant-gardes ») – paraître *sublimiser* l'imprésentable présence lyotardienne en s'essayant à présenter positivement l'absolu d'une abstraction³. Comme nom propre de l'Être (É. Escoubas) et temps propre de l'art à la limite de l'offrande (J.-L. Nancy), pure épiphanie de l'étant comme tel (Ph. Lacoue-Labarthe) pour les tenants heideg-

constituant », cf. F. Dastur, « À la naissance des choses : le dessin », in *L'art au regard de la phénoménologie*, op. cit., p.73-95.

1. Avec, exemplairement, les « Vous », « Lui », « Elle », « L'autre » ... de *Que peindre ?*

2. Cf. H. Meschonnic, *Modernité Modernité*, Gallimard, 1993, p.244-261 : « Philosophie du post-moderne ou philosophie du nuage ».

3. Sur la « présentation négative » (le mot est de Kant, comme celui d'« abstraction »), signe de la présence de l'absolu dans le sublime ne faisant « signe que d'être soustraite aux formes du présentable », voir les *Leçons sur l'Analytique du sublime*, op. cit., p.185-188. En arrière-fond, l'exemple kantien de l'interdiction des images par la loi mosaïque que Lyotard sera amené à privilégier sur l'autre exemple donné par Kant, à savoir l'inscription du temple d'Isis – la mère *Nature* : « Je suis tout ce qui est, qui était et qui sera, et aucun mortel n'a levé mon voile. » Une compréhension « affirmative » du sublime conduit à renverser l'ordre des priorités entre le prescriptif mosaïque et le constatif grec : au bénéfice de la *présentation de ceci qu'il y a de la présentation*, cf. Ph. Lacoue-Labarthe, « La vérité sublime », in *Du Sublime*, op. cit., p.97-147.

geriens de l'Ouvert ne reculant pas devant le « pathétique » du sublime ; à moins qu'il n'y aille du pressentiment d'un art de la sensibilité pure (O. Chédin) et du sentiment de l'infinitude de la chair vive de l'être (J. Rogozinski), ou de la découverte du sens du fini dans une nouvelle idée de liberté, plus « sauvage » que la liberté éthique (F. Proust) ...¹ Mais à prendre au sérieux l'objection de principe qu'oppose J.-F. Lyotard à ces tentatives de *sublimation ontologique* en dénonçant l'illusion transcendantale qui les porte à confondre dans la nostalgie de la modernité entendement et raison, et à assimiler une esthétique figurale qui défie le concept à une esthétique abstraite qui défie la forme², met en crise le sentiment esthétique, annonce le thème spéculatif de la fin de l'art et les issues abstractionnistes et minimalistes de la peinture « avant-gardiste », qui tire le trait du retrait ..., – ne sera-t-on pas conduit à renvoyer également la narration postmoderne au *dogmatisme à son tour surnaturel* d'une représentation systématique de « la nécessaire détermination complète des choses », *critiquée* tout au long de la *Dialectique transcendantale* ? L'oubli de l'être (heideggerien) dépendrait-il de l'oubli (néo-kantien) de la distinction critique entre l'Idée et le Concept, entre « sens mathématique » et « sens physique », « usage régulateur » et « usage constitutif » du principe de raison – « après que nous avons suffisamment montré qu'il n'avait aucune valeur comme principe constitutif des phénomènes en soi » (*Critique de la raison pure*, A 516 / B 544) ?

Chacun commençant à soupçonner que « le discours du post-moderne mime le post-moderne (...) en ce qu'il est un *performatif* du post-moderne »³ – auquel il ne restera plus qu'à résister par les voies immatérielles d'une *phénoménologie négative* (alléguant, sous un nom ou sous un autre, l'imprésentable dans la présentation elle-même⁴) : sa mimique transcendante ou transcendantale...

1. Pour les articles d'É. Escoubas (« Kant ou la simplicité du sublime »), Ph. Lacoue-Labarthe (« La vérité sublime »), J.-L. Nancy (« L'Offrande sublime »), J. Rogozinski (« Le don du monde »), cf. *Du Sublime*, op. cit. ; O. Chédin, *Sur l'esthétique de Kant*, Vrin, 1982 ; F. Proust, *Kant. Le ton de l'histoire*, op. cit.

2. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, op. cit., p. 97-99.

3. H. Meschonnic, op. cit., p. 246.

4. Le postmoderne étant alors en dernière analyse pour Lyotard « ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même », cf. J.-F. Lyotard, « Réponse à la question : qu'est-ce que le post-moderne ? » (1981), repris dans *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986, p. 32.

Abandonnant ici les variations généalogiques comme les ressources analytiques auxquelles pourraient donner lieu cet impossible chiasme, c'est sur l'exhibition de ce *cercle* que je choisis provisoirement de conclure.

Qu'une certaine détermination de notre « présence » au présent y reste prise – c'est ce qui ne saurait sérieusement faire question : comme limite d'une phénoménologie nous exposant au principe de son « impossibilité ».

Paris

27 janvier 1995

INDEX DES NOMS

- ABÉLARD (P.) : 33.
ABENSOUR (M.) : 36, 94 n. 1, 3 et 6.
ADAM (Ch.) : 33.
ALBERT LE GRAND : 23, 24.
ALFÉRI (P.) : 21.
ALLIEZ (É.) : 77 n. 4, 83 n. 2.
ALQUIÉ (F.) : 29, 34, 35.
ALTHUSSER (L.) : 15, 35 n. 1, 82 n. 3, 83 n., 84 n. 3, 97.
ANDRÉ LE CHAPELAIN : 28.
ANSELME DE CANTERBURY : 33.
APEL (K.-O.) : 107 n. 1.
ARANTES (P.E.) : 70 n. 1.
ARENDT (H.) : 36, 37.
ARGAND (J.R.) : 57.
ARISTOTE : 27, 30 et 30 n. 2, 33, 49, 71 n. 1, 107 n. 1.
ARMOGATHE (J.-R.) : 34 n. 1.
AUBENQUE (P.) : 29 n. 2, 32, 71 n. 1.
AUBONNET (J.) : 33.
AUDARD (C.) : 38, 39 n. 1.
AUSTIN (J.L.) : 31 n. 4, 38 n. 2, 45.
AVERROÈS : 26-27.
AVICENNE : 26.
AZOUVI (F.) : 33.

BACON (F.) : 39.
BADIOU (A.) : 14, 19 n. 1, 20 n. 1, 22 n. 3, 30 n. 1, 31 n. 2, 48, 60 et 60 n. 1, 77 n. 3, 78 et 78 n. 2, 79, 81 n. 3, 82 et 82 n. 1 et 3, 83 et 83 n. 1 à 3, 84 n. 1 à 6, 85 n. 1 à 3, 86 et 86 n. 1 et 3, 87 n. 2.
BALIBAR (É.) : 15, 97.
BALMÈS (A.-D.) : 33.

BARBARAS (R.) : 50 n. 1.
BARRET-KRIEGEL (B.) : 89 n. 2, 95 n. 3.
BATAILLE (G.) : 88 n. 2.
BEAUFRET (J.) : 29.
BELAVAL (Y.) : 35.
BÉNARD : 103 et 103 n. 1.
BENJAMIN (W.) : 36.
BENOIST (J.) : 7, 50 n. 2, 63 n. 4.
BERGSON (H.) : 48 n. 1, 58, 74 n. 4.
BERKELEY (G.) : 40 et 40 n. 1.
BERNET (R.) : 65 n. 1.
BERNHARDT (J.) : 40.
BEYSSADE (J.-M.) : 34.
BIARD (J.) : 21 et 21 n. 1, 33.
BICHAT (X.) : 87.
BLANCHOT (M.) : 29, 73 n. 4, 88.
BLOCH (O.) : 36 n. 1.
BOÈCE DE DACIE : 26.
BOLLACK (J.) : 32 et 32 n. 2.
BOLLACK (M.) : 32 n. 2.
BOLTZMANN (L.) : 102, 104.
BOULNOIS (O.) : 20 n. 2, 21, 33, 34.
BOURDIEU (P.) : 96.
BOURETZ (P.) : 98 n. 1.
BOURGEOIS (B.) : 36.
BOUTOT (A.) : 55 n.
BOUTROUX (É.) : 11 n. 1.
BOUVERESSE (J.) : 37 n. 1, 41, 46 n. 2, 56 n. 3.
BOVELLES (C. DE) : 33.
BOYANCÉ (P.) : 32 n. 2.
BOYD (R.) : 59 n. 4.
BRAGUE (R.) : 21, 22, 30, 31 et 31 n. 1.

- BRÉHIER (É.) : 21.
 BREUVART (J.-M.) : 40 n. 4.
 BROGLIE (L. de) : 57.
 BRUNO (G.) : 34.
 BRUNSCHVIG (L.) : 21.
 BRUNSCHWIG (J.) : 29 n. 2, 30.
 BRYKMAN (G.) : 40 et 40 n. 1.
 BURIDAN (J.) : 33.
 BUYDENS (M.) : 77 n. 4.
- CAJETAN : 33.
 CALLON (M.) : 98 et 98 n. 2.
 CANGUILHEM (G.) : 87 et 87 n. 3.
 CANTOR (G.) : 82 n. 1, 83.
 CANTO-SPERBER (M.) : 38 n. 1.
 CARNAP (R.) : 40, 41 et 41 n. 2, 73 n. 2.
 CARRAUD (V.) : 34 n. 2.
 CASSIN (B.) : 14, 20 n. 1, 29 n. 2, 30 et 30 n. 2, 31 n. 3, 32, 107 n. 1.
 CASSIRER (E.) : 35.
 CAVAILLÈS (J.) : 41 et 41 n. 1, 49, 52 n. 3, 53 et 53 n. 2, 54 n.
 CAVELL (S.) : 38 et 38 n. 3.
 CESSÉLIN (F.) : 40 n. 4.
 CÉZANNE (P.) : 109 n. 4.
 CHAMBON (R.) : 68 n. 3, 74 n. 4.
 CHANTEUR (J.) : 36 n. 1.
 CHATEAURAYNAUD (F.) : 98 n. 2.
 CHÂTELET (F.) : 12 n. 1, 41.
 CHÂTELET (G.) : 56 n. 1, 57-58 et 58 n. 1 à 3, 59 n. 1 à 4, 60 n. 1, 97 n. 1.
 CHÉDIN (O.) : 116 et 116 n. 1.
 CHENU (M.D.) : 21.
 CHRÉTIEN (J.-L.) : 60 et 60 n. 2.
 CLARKE (S.) : 56 et 56 n. 2.
 COHEN (H.) : 35.
 COHEN (P.) : 82 n. 1.
 COLETTE (J.) : 63 n. 5.
 COLLÉONY (J.) : 110 n. 1.
 COMETTI (J.-P.) : 38 n. 2.
 CORBIN (M.) : 33.
 COSTABEL (P.) : 33, 34.
 COURTINE (J.-F.) : 20 et 20 n. 2 et 3, 35, 52 n. 4.
 COURTINE-DENAMY (S.) : 37.
- COUSIN (V.) : 21 n. 1.
 CROCE (B.) : 34.
- DAMASCIUS : 33.
 DANIELOU (J.) : 33.
 DANTE ALIGHIERI : 27, 28.
 DANTO (A.) : 37 n. 2.
 DASTUR (F.) : 60 n. 3, 115 n.
 DAVID-MESNARD (M.) : 30 n. 1.
 DAVIDSON (D.) : 37.
 DEGUY (M.) : 46 n. 2.
 DELEDALLE (G.) : 38.
 DELEULE (D.) : 39.
 DELEUZE (G.) : 12 n. 2 et 3, 14, 29 n. 1, 40 et 40 n. 4, 48, 65 et 65 n. 1, 71, 72-73 et 73 n. 1, 3 et 4, 74 n. 3 et 4, 76 n., 76 n. 1 et 4, 77 et 77 n. 1, 3 et 4, 78 et 78 n. 3 et 4, 79 et 79 n. 1, 82, 83, 86 n. 3, 87, 88 et 88 n. 1 et 3, 91 n. 1 et 3.
 DENNETT (D.) : 37.
 DERRIDA (J.) : 14, 23 n. 1, 29 n. 1, 31 et 31 n. 4, 46 n. 2, 62 n. 1, 63 n. 3, 66 et 66 n. 2 à 4, 67 et n. 1, 3 et 4, 68 n. 1 et 2, 69 n. 1 à 4, 97, 114 et 114 n. 5.
 DESANTI (J.-T.) : 51 n. 2, 52 n. 4, 56 n. 1, 57.
 DESCAMPS (C.) : 7.
 DESCARTES (R.) : 29, 34 et 34 n. 1, 59, 71 n. 1, 75.
 DESCOMBES (V.) : 15, 20 n. 4, 31 n. 1, 45 n. 3.
 DEWEY (J.) : 37 n. 2, 38 et 38 n. 2.
 DOUAILLER (S.) : 11 n. 1.
 DREYFUS (H.) : 70 n. 1.
 DROIT (R.-P.) : 11 n. 1.
 DUMMET (M.) : 37.
 DUMONCEL (J.-C.) : 40 n. 4.
 DUNS SCOT (J.) : 33.
 DUPUY (J.-P.) : 39 n. 1.
- ECKHART (J.) : 23, 27, 28, 33 et 33 n. 1.
 EINSTEIN (A.) : 57, 102, 104, 105.
 EISLER (R.) : 35.
 EKELAND (L.) : 55 n.

- EMERSON (R. W.) : 38, 39 n. 1.
 EMPÉDOCLE : 32.
 ENGEL (P.) : 40 n. 1, 46 n.
 ENGLISH (J.) : 36.
 ÉPIURE : 32.
 ESCOBAS (É.) : 112 n. 4, 113, 115, 116 n. 1.
 EWALD (F.) : 69 n. 3, 91 n. 2, 95 et 95 n. 2.
- FARABI (Al-) : 26.
 FARADAY (M.) : 57, 59.
 FAYE (J.-P.) : 19 n. 2 et 3, 22.
 FERON (É.) : 53 n. 1.
 FERRY (J.-M.) : 46 n. 1.
 FERRY (L.) : 13, 14, 19 n. 1, 35.
 FESTUGIÈRE (A.J.) : 32.
 FICHANT (M.) : 35.
 FIELD : 59 n. 4.
 FINK (E.) : 65.
 FISETTE (D.) : 53 n. 1.
 FODOR (J.) : 37.
 FOOT (Ph.) : 38 n. 1.
 FOUCAULT (M.) : 9, 12 n. 3, 14, 19 n. 1, 20, 23 n. 1, 24, 29 et 29 n. 1 et 3, 31 n. 1, 47 et 47 n. 5, 68 et 68 n. 5, 69 et 69 n. 2 et 3, 70 n. 1, 71, 73 n. 4, 87 et 87 n. 3 et 5, 88 et 88 n. 1, 2, 4 à 6, 89 n., 89 et 89 n. 1, 91 et 91 n. 1, 2 et 4, 93, 94 n. 5, 95 n. 2 et 3.
 FRANK (D.) : 74 n. 1.
 FRANK (M.) : 45 n. 2, 47 n. 1, 60 et 60 n. 2, 61 n. 4.
 FREGE (G.) : 30 et 30 n. 2, 37, 52, 53 n. 1, 83.
 FRÉMONT (Ch.) : 35.
 FREUD (S.) : 109.
- GALILÉE : 57.
 GALPÉRINE (M.-C.) : 33.
 GANDILLAC (M. de) : 21 et 21 n. 2, 33.
 GARELLI (J.) : 68 n. 3, 109 n. 4.
 GARNIRON (P.) : 36.
 GAUCHET (M.) : 14 n. 1.
 GENETTE (G.) : 37 n. 2, 53 n. 1.
- GENTILE (G.) : 35 n. 1.
 GHAZALI (Al-) : 26.
 GILSON (É.) : 21 et 21 n. 1.
 GIOVANANGELI (D.) : 60 n. 3.
 GLOVER (J.) : 38 n. 1.
 GÖDEL (K.) : 73 n. 2, 82 n. 1.
 GOODMAN (N.) : 37 n. 2, 45.
 GOUHIER (H.) : 29.
 GOULET (R.) : 33.
 GOYARD-FABRE (S.) : 95, 96 n. 1.
 GRANEL (G.) : 19 n. 2, 35 n. 1, 37, 47 n. 4, 48 et 48 n. 3, 52 n. 1, 62 n. 3, 63 n. 2, 71 n. 2.
 GRANGER (G.-G.) : 54 n. 2, 55 n. 1, 57 n. 1, 73 et 73 n. 2 et 3, 80 et 80 n. 1, 81 et 81 n. 1.
 GRANGER (M.) : 38 n. 3.
 GRASSMANN (H.) : 57, 59.
 GRIFFIN (J.) : 38 n. 1.
 GUATTARI (F.) : 12 n. 2, 29 n. 1, 65 n. 1, 68 n. 3, 71, 72-73 et 73 n. 1 et 4, 74 n. 3, 76 n. 4, 77 n. 4, 78 n. 3 et 4, 79 n. 1, 100.
 GUEROUT (M.) : 29, 35.
- HAAR (M.) : 64 n. 2.
 HABERMAS (J.) : 19 n. 1, 39 n. 1, 46 n. 1, 90 n. 1, 91, 92 et 92 n. 1 à 3, 94, 98 n. 1, 107 et 107 n. 1.
 HABIB (C.) : 93 n. 2.
 HADOT (P.) : 32, 33, 90.
 HAMILTON (W.R.) : 57.
 HEGEL (G.W.F.) : 29, 35-36 et 36 n. 1, 92 et 92 n. 3.
 HEIDEGGER (M.) : 13, 19, 36, 53 n., 60 n. 2, 61 n. 4, 62 n. 1, 65 n. 2, 66, 67, 70, 71 n. 1, 75 n. 1, 77.
 HEIDSIECK (F.) : 55 n. 1.
 HEINZMANN (G.) : 73 n. 2.
 HENRY (M.) : 22 n. 3, 60 et 60 n. 2, 61 et 61 n. 1 et 2, 63, 64 et 64 n. 2 et 3, 69 n. 5.
 HENRY (P.) : 32.
 HÉRACLITE : 32.
 HERSANT (Y.) : 34.
 HILBERT (D.) : 41, 52.

- HINTIKKA (J.) : 37.
 HOBBS (Th.) : 39, 40.
 HOFMANNSTHAL (H. von) : 114 n. 1.
 HÖLDERLIN (F.) : 111.
 HÖNNEFELDER (L.) : 20 n. 2.
 HORKHEIMER (M.) : 92 n. 3.
 HUGONNARD-ROCHE (H.) : 21.
 HUSSERL (E.) : 29, 36, 47 n. 4, 48 et 48 n. 2 et 3, 49-50 et 50 n. 2, 51 et 51 n. 1, 52 et 52 n. 1 et 4, 54, 57, 58, 60 et 60 n. 2 et 3, 61 et 61 n. 4, 62 et 62 n. 1 et 3, 63 et 63 n. 1, 3 et 4, 64 et 64 n. 1, 65 et 65 n. 1 et 3, 67, 69, 71, 74 n. 1 et 2, 75 et 75 n. 1, 76, 77, 78, 79 n. 1, 80, 109, 114 et 114 n. 1.
 HYPOLYTE (J.) : 35.
 IBN RUSHD, voir AVERROËS.
 IMBERT (C.) : 30 et 30 n. 2, 37, 38 n. 3, 48 et 48 n. 3, 49 n. 1, 51, 52 et 52 n. 4, 53 n. 2.
 IRIGOIN (J.) : 33.
 JACOB (P.) : 37, 45 n. 1.
 JACOBI (F.H.) : 36 n. 1.
 JAL (P.) : 33.
 JAMBET (Ch.) : 21.
 JANICAUD (D.) : 19 n. 1, 22 n. 3, 29 n. 1, 40 et 40 n. 2, 63 et 63 n. 5, 101 et 101 n. 4.
 JARCZYK (G.) : 36.
 JOLIVET (J.) : 21 et 21 n. 1.
 JOLY (H.) : 89 n. 1.
 JUDET DE LA COMBE (P.) : 32.
 KANT (I.) : 30 n. 1, 35, 54, 56, 57, 73 n. 2, 92 n. 3, 108, 111, 112, 115 n. 3, 116 et 116 n. 1.
 KARDINER (A.) : 94.
 KÉPLER (J.) : 55 n.
 KLIBANSKI (R.) : 29 n. 1.
 KOHLBERG : 91, 92 n. 2.
 KOJÈVE (A.) : 35.
 LABARRIÈRE (P.-J.) : 36.
 LACAN (J.) : 86.
 LACHENAUD (G.) : 33.
 LACOUE-LABARTHE (Ph.) : 115 et 115 n. 3, 116 n. 1.
 LAKS (A.) : 32, 33.
 LARDREAU (G.) : 21.
 LARMORE (Ch.) : 33, 37.
 LARUELLE (F.) : 62 n. 2, 77 n. 1.
 LATOUR (B.) : 98 et 98 n. 2, 99 et 99 n. 1 à 3, 100.
 LAUGIER (S.) : 38 n. 2 et 3, 39 n. 1, 45 n. 1.
 LAZARUS (S.) : 15.
 LE DŒUFF (M.) : 39.
 LE GOFF (J.) : 24.
 LEBRUN (G.) : 29 n. 2, 70 n. 1, 81 n. 2.
 LECOURT (D.) : 37 n. 1, 52 n. 2.
 LEFEBVRE (J.-P.) : 36.
 LEFORT (C.) : 89 n. 2, 92 et 92 n. 4 et 5, 93 et 93 n. 1 et 2, 94 et 94 n. 1, 2, 4, 6 et 7, 95 n. 1.
 LEGEAIS (R.) : 39 n. 1.
 LEIBNIZ (G.W.) : 35, 56 et 56 n. 2, 57, 59, 60 n. 1, 74 n. 1, 77 n. 3, 83 n. 2, 84 n. 2 et 5, 85 n. 2, 102.
 LENOBLE (J.) : 98 n. 1.
 LÉVINAS (E.) : 60 et 60 n. 2, 63, 64 et 64 n. 3, 110 et 110 n. 1, 114 n. 1.
 LIBERA (A. de) : 20, 21 et 21 n. 3, 22 et 22 n. 1, 23-24, 25-28, 33 et 33 n. 1.
 LORIES (D.) : 31 n. 4, 37 n. 2.
 LUBAC (H. de) : 33.
 LYOTARD (J.-F.) : 9, 14, 22 n. 2, 30 n. 1, 47 n. 2, 86 n. 2, 87 n. 1, 90 n. 1, 98 n. 2, 101, 107 et 107 n. 1 et 2, 108 et 108 n. 1 à 3, 109 n. 1 à 3 et 5, 110-111 et 111 n. 2 et 3, 112 et 112 n. 1 à 3, 113 n. 1 et 2, 114 n. 2, 115 et 115 n. 1 et 3, 116 et 116 n. 2 et 4.
 MACHEREY (P.) : 87 n. 3 et 4.
 MACHIAVEL (N.) : 35 n. 1, 93 n. 2.
 MACINTYRE (A.) : 37.
 MAGGIORI (R.) : 35.

- MAGNARD (P.) : 33, 36 n. 1.
 MAÏMONIDE (M.) : 26.
 MAINE DE BIRAN : 33.
 MALDINEY (H.) : 109 n. 4.
 MALEBRANCHE (N.) : 33.
 MALHERBE (M.) : 38 n. 2, 39.
 MANDELBROT (B.) : 55 n.
 MARGEL (S.) : 65 n. 3.
 MARIETTI (A.K.) : 88 n. 6.
 MARION (J.-L.) : 19 et 19 n. 2, 30 n. 1, 34 et 34 n. 1 et 2, 36 n. 1, 50, 60 et 60 n. 2 et 3, 61 et 61 n. 1 à 3, 62 n. 1, 65 n. 2, 66 et 66 n. 1 et 2, 67 et 67 n. 2, 71 n. 1, 75 n. 1, 76 et 76 n. 5, 110, 111 et 111 n. 1, 113 n. 3.
 MARITAIN (J.) : 21.
 MARQUET (J.-F.) : 35.
 MARTIN (J.-C.) : 21, 22, 77 n. 4, 79 n. 3.
 MARTINEAU (E.) : 21.
 MARX (K.) : 22 n. 3, 35 et 35 n. 1, 93, 96, 97.
 MAXWELL (J.C.) : 57.
 MERLEAU-PONTY (M.) : 37 n. 3, 40 n. 4, 47, 48 et 48 n. 1, 49 n. 2, 50 n. 1, 54 et 54 n. 1, 55 n. 1 et 2, 59 n. 3, 60 et 60 n. 2, 62, 64 n. 1, 68 et 68 n. 3 et 4, 71, 74 n. 4, 75 n. 2, 76 et 76 n. 1 à 3, 80, 89 n. 2, 93 et 93 n. 2, 108 n. 1, 109 et 109 n. 3 et 4, 114 et 114 n. 3.
 MESCHONNIC (H.) : 46 n. 2, 115 n. 2, 116 n. 3.
 MICHAUX (H.) : 73 n. 4, 88.
 MICHON (C.) : 21.
 MONORY (J.) : 111 n. 2, 113 n. 2.
 MONTEFIORE (A.) : 46 n. 2.
 MOREAU (P.-F.) : 36 n. 1.
 MOST (G.) : 33.
 MOUCHARD (C.) : 93 n. 2.
 MOULIER (Y.) : 35 n. 1.
 MURALT (A. de) : 21, 77 n. 2.
 MUSIL (R.) : 56 n. 3.
 NAGEL (Th.) : 37.
 NANCY (J.-L.) : 9, 30 n. 1, 114 et 114 n. 4, 115, 116 n. 1.
 NARCY (M.) : 30 n. 2, 32.
 NEEFS (J.) : 94 n. 4.
 NEF (F.) : 21.
 NEGRI (A.) : 35 n. 1.
 NEGRI (T.) : 39 n. 1.
 NEWTON (I.) : 56.
 NICOLIS (G.) : 101 n. 2, 103 n. 1, 106 n. 1.
 NIETZSCHE (F.) : 19.
 O'BRIEN (D.) : 32.
 OCKHAM (G. d') : 33.
 OLYMPIODORE : 33.
 ORESME (N.) : 57.
 ORIGÈNE : 114.
 OSMO (P.) : 35.
 PACHET (P.) : 94 n. 4.
 PARMÉNIDE : 32.
 PARMENTIER (A.) : 40 n. 4.
 PARMENTIER (M.) : 35.
 PASCAL (B.) : 34 et 34 n. 2, 71 n. 1.
 PASTEUR (L.) : 99 n. 3.
 PAUL (saint) : 28, 110.
 PAUTRAT (B.) : 21.
 PAVEL (T.) : 29 n. 1.
 PAYOT (D.) : 110 n. 1 et 2.
 PEARS (D.) : 29 n. 1.
 PEILLON (V.) : 64 n. 1.
 PEIRCE (Ch.S) : 38 et 38 n. 2.
 PETITOT (J.) : 52 n. 1, 54, 55 et 55 n. 1 et 2, 56 n. 5, 57 n. 1.
 PHILONENKO (A.) : 35.
 PIAGET (J.) : 91.
 PIC DE LA MIRANDOLE (J.) : 34.
 PINCHARD (B.) : 21, 33, 34.
 PLANCK (M.) : 104.
 PLANTY-BONJOUR (G.) : 39 n. 1.
 PLATON : 13, 27, 32, 67 n. 3, 82.
 PLOTIN : 32.
 POLTIER (H.) : 93 n. 2.
 POMIAN (K.) : 56 n. 3.
 POULAIN (J.) : 47 n. 3.
 POUSSEUR (J.-M.) : 39.

- PRIGOGINE (I.) : 54 n. 2, 55 n., 100, 101 et 101 n. 1 à 3, 103 et 103 n. 1, 106 n. 1.
 PROCLUS : 32.
 PROUST (F.) : 30 n. 1.
 PROUST (J.) : 45 n. 3, 55 n. 1, 73 n. 2, 116 et 116 n. 1.
 PSEUDO-PLUTARQUE : 33.
 PUTNAM (H.) : 37, 59 n. 4.
- QUINE (W.V.O.) : 37, 45 et 45 n. 1 et 3.
- RABINOW (P.), voir DREYFUS (H.).
 RAJCHMAN (J.) : 47 n. 2.
 RANCIÈRE (J.) : 82 et 82 n. 2, 90 et 90 n. 1, 96, 97.
 RAVAISSON (F.) : 11 n. 1.
 RAWLS (J.) : 38, 39 n. 1, 94.
 RÉCANATI (F.) : 38 n. 2.
 RENAUT (A.) : 12-13, 14, 19 n. 1, 35, 96.
 REVEL (J.) : 88 n. 2.
 RICHIR (M.) : 60 et 60 n. 2, 68 n. 3, 75 n. 1, 79 n. 2, 90 n., 113 n. 2.
 RICŒUR (P.) : 20 n. 3, 39 n. 1, 60 et 60 n. 2, 61 n. 4, 62 n. 3.
 RIGAL (É.) : 37, 48 et 48 n. 3, 53 n. 1.
 RIVENC (F.) : 41 n. 2, 53 n. 1, 73 n. 2.
 ROBINET (A.) : 33, 35, 56 n. 2.
 ROCHLITZ (R.) : 39 n. 1, 90.
 ROCHOT (B.) : 33.
 ROGOZINSKI (J.) : 47 n. 1, 110, 111 n. 2, 112 n. 2, 116 et 116 n. 1.
 RORTY (R.) : 37, 38 et 38 n. 2, 46 n., 90 n. 1, 107 n. 1.
 ROSIER (I.) : 21.
 ROUCAUTE (Y.) : 39 n. 1.
 ROUILHAN (Ph. de) : 37.
 ROUSSEL (R.) : 88 n. 2.
 RUDOLPH (E.) : 33.
 RUELLE (D.) : 55 n.
 RUSSELL (B.) : 40 n. 3, 41 n. 2, 53 n. 1, 73 n. 2.
- RUYER (R.) : 68 n. 3, 74 n. 4, 77, 78.
 RYLE (G.) : 37 et 37 n. 3.
- SAFFREY (H.D.) : 32.
 SARTRE (J.-P.) : 13, 14, 60 et 60 n. 2, 65 n. 1, 79 n. 2.
 SAVONAROLE (J.) : 34.
 SCHELLING (F.W.J.) : 35, 57, 59.
 SCHRÖDINGER (E.) : 104.
 SCHWARTZ (É.) : 55 n. 1, 81 n. 2.
 SCHWYZER (H.-R.), voir HENRY (P.).
 SEARLE (J.R.) : 31 et 31 n. 4, 69 n. 2.
 SEBBAH (F.-D.) : 64 n. 3.
 SEBESTIK (J.) : 37.
 SELLARS (W.) : 37.
 SERRES (M.) : 32 n. 1, 35, 74 n. 1, 98 n. 2.
 SHUSTERMAN (R.) : 37 n. 2.
 SILBERMAN (R.) : 35 n. 1.
 SIMONDON (G.) : 58, 68 n. 3, 77 et 77 n. 4, 78 n. 1.
 SIMONT (J.) : 14.
 SINACEUR (H.) : 41 n. 1, 52 n. 3, 54 n., 73 n. 3.
 SMOLUCHOWSKI : 103.
 SOLÈRE (J.-L.) : 21.
 SONTAG (G.) : 33.
 SORABJI (R.) : 38 n. 1.
 SOSOE (L.) : 13, 96.
 SOUCHE-DAGUES (D.) : 62 n. 3.
 SOULEZ (A.) : 37.
 SPINOZA (B.) : 36, 87 n. 3, 95 n. 3, 101.
 STENGERS (I.) : 14, 40 et 40 n. 2, 99 n. 3, 100 et 100 n. 1 et 2, 101 et 101 n. 1 à 3, 103.
 STRAUS (E.) : 57.
 STRAUSS (L.) : 92.
 SUAREZ (F.) : 20.
 SZONDI (P.) : 32 n. 2.
- TANNERY (P.), voir ADAM (Ch.).

- TEMPIER (É.) : 25, 26, 28.
 THÉOPHRASTE : 33.
 THIBAUD (P.) : 94 n. 6.
 THOM (R.) : 52 n. 1, 54 et 54 n. 2, 55 n., 56 n. 3 à 5, 57 et 57 n. 2.
 THOMAS D'AQUIN (saint) : 26.
 THOREAU (H.D.) : 38 et 38 n. 3, 39 n. 1.
 TIBERGHEN (G.A.) : 34.
 TOGNON (G.) : 34.
 TOSEL (A.) : 35 et 35 n. 1.
 TOUSSAINT (S.) : 34.
 TROUILLARD (J.) : 33.
 TWARDOWSKI (K.) : 36.
- VAYSSE (J.-M.) : 51 n. 2.
 VEGETTI (M.) : 89 n. 1.
 VERBEEK (T.) : 34.
 VERMEREN (P.) : 11 n. 1.
 VEYNE (P.) : 29 n. 2.
 VICO (G.B.) : 34.
- VIGNAUX (P.) : 21, 64 n. 1.
 VIRILIO (P.) : 90 n.
 VUILLEMIN (J.) : 31, 39 n. 1.
- WAHL (F.) : 84 n. 6, 87.
 WAHL (J.) : 40 n. 4.
 WÉBER (É.) : 21, 33.
 WEST (G.) : 47 n. 2.
 WESTERINK (L.G.) : 32, 33.
 WHITE (S.) : 45.
 WHITEHEAD (A.N.) : 40 et 40 n. 2 et 4, 99 n. 3.
 WIGGINS (D.) : 38 n. 1.
 WILLIAMS (B.) : 38 et 38 n. 1.
 WISMANN (H.) : 32, 36, 69.
 WITTGENSTEIN (L.) : 37 et 37 n. 1, 53 n. 1 et 2, 73 n. 2.
 WOOLGAR (S.) : 98 n. 2.
- ZARKA (Y.Ch.) : 39.
 ZUM BRUNN (É.) : 33.

TABLE DES MATIÈRES

Liminaire	11
Notice Anti-Pensée 68	12

I. CONDITIONS D'UNE HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Notice Penser au Moyen Âge.....	19
Notice historique.....	29

II. POSITIONS DE LA PHILOSOPHIE

Du primat de la démocratie sur la philosophie.....	45
D'un autre état des lieux	47
Leçon de chose	48
Contre-exemple thomiste.....	54
Stratagème allusif	57
L'à-dieu de la phénoménologie : Ce que cela donne	60
Sauf le nom.....	66
De l'impossibilité de la phénoménologie	69
Une phénoménologie du concept pour mettre fin à toutes les phénoménologies ?.....	71
Notice Granger	80
Que la vérité soit.....	81
Le dispositif Foucault.....	87
Le sujet du droit	92
Notice post-démocratique	96
Rejouer la science ?.....	98
Notice Entre le temps et l'éternité	100
Présences de l'art.....	107
Index des noms.....	119
Table des matières	127

Éric Alliez

De l'impossibilité de la phénoménologie

A la base de cet ouvrage, un Rapport destiné à présenter un tableau aussi complet que possible de la philosophie contemporaine en France ; ce qui impliquait, en prenant en compte ses différentes composantes, d'établir un diagnostic et de tenter quelque chose comme une intervention. L'examen de la division quasi-officielle du monde philosophique en deux blocs, phénoménologique et analytique, et ses prolongements en France – avance de la philosophie analytique, mais dans le sens d'une pratique "post-analytique" de la philosophie; renouveau des recherches phénoménologiques, mais "tournant théologique" de la phénoménologie française – permet de dégager quelques surprenants effets en retour sur le roman historique de leur constitution.

Tout se passant comme si le principe même de ce partage obéissait à un axiome de complémentarité entre la "phénoménologie" de l'échec du formalisme logique et l'"analyse" de la rupture d'intentionnalité de la phénoménologie en sa réalité théologique et son *impossibilité* philosophique.

Au bilan, une lecture incontournable de la philosophie française de ces vingt dernières années dont on trouvera ici la première exposition systématique.

Éric Alliez, né en 1957, est docteur d'État en philosophie. Professeur associé à l'Université de l'État de Rio de Janeiro, et Directeur de programme à l'étranger au Collège International de Philosophie.



9 782711 612444

ISBN 2-7116-1244-9

96 F