

Introduction : La phénoménologie française vers la métaphysique

Etienne Bimbenet

Université Bordeaux Montaigne

Alex de Campos Moura

Universidade de São Paulo (USP)



Les articles réunis ici entendent répondre à un étonnement. La phénoménologie française depuis quelques années fait une place de choix à la métaphysique. Comme le déclarait récemment Renaud Barbaras, « le propre de la phénoménologie est [...] d’envelopper en son cœur, au titre de sa condition la plus profonde, des dimensions qui ressortissent à ce que l’on nomme ontologie ou métaphysique » (Barbaras, 2013 : 8-9). Nous nous sommes progressivement habitués à ce type de déclarations comme si elles allaient de soi ; mais c’est néanmoins une situation nouvelle et remarquable, qui demande réflexion : pourquoi une telle préoccupation anime-t-elle aujourd’hui une bonne partie des phénoménologues français ?

La phénoménologie historique avait pourtant signifié, au moins à deux reprises, qu’elle se construirait à l’écart de toute métaphysique. Il y avait d’abord l’héritage husserlien. La phénoménologie s’était instituée, dès les *Recherches logiques*, comme une théorie de la connaissance indexée sur les seuls vécus de conscience, indépendamment de toute présupposition extérieure à ces vécus. C’est pourquoi elle entendait d’emblée mettre entre parenthèses tout ce qui pouvait excéder la description de ces vécus, à commencer par la question métaphysique de la chose en soi. Comme la programmat Husserl, la théorie phénoménologique de la connaissance, disait-il, « ne contient [...] pas la moindre affirmation portant sur une existence réelle ; par suite, aucune affirmation métaphysique, ni aucune affirmation provenant des sciences de la nature, et spécialement de la psychologie, ne peut en elle faire fonction de prémisse » (Husserl, 1969 : 23). Quelques années plus tard il appartiendrait à la réduction phénoménologique de formaliser, en l’élevant à la hauteur d’une méthode générale, cette éviction de toute croyance à l’égard de l’être, ou de toute assertion relative à ce qui est indépendamment de son apparaître pour nous. C’était donc une question de principe, et comme

l'article premier de la phénoménologie en train de s'inventer : son vœu d'innocence épistémique lui faisait tourner le dos à toute investigation sur la structure dernière de la réalité.

Mais il y avait par ailleurs l'héritage de Heidegger, relisant l'histoire de la philosophie depuis le thème de la « fin de la métaphysique ». Des présocratiques jusqu'à l'époque présente, c'est l'ensemble de la pensée occidentale qui était interprétée sous le prisme d'une métaphysique entendue comme oubli « ontique » de l'être, occultation « onto-théologique » de l'ontologique. Pour bien des phénoménologues depuis Heidegger, il allait dès lors de soi que la métaphysique était désormais derrière nous. Et parce que le verdict était prononcé par la phénoménologie, celle-ci s'exemptait implicitement de cette accusation. C'est ainsi que, dans l'Avant-propos du recueil collectif de 1984 intitulé *Phénoménologie et métaphysique*, Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour déclaraient « l'exterritorialité métaphysique de la phénoménologie » (Marion et Planty-Bonjour, 1984 : 7). Le thème était directement reçu de Heidegger et de la définition « historique » de la métaphysique que celui avait léguée à ses successeurs : « À l'évidence, depuis que la métaphysique a trouvé sa fin, soit comme un achèvement avec Hegel, soit comme un crépuscule avec Nietzsche, la philosophie n'a pu se poursuivre authentiquement que sous la figure de la phénoménologie » (*Ibid.*). Pour une seconde raison, donc, bien différente de la première et pourtant convergente dans ses effets, la phénoménologie telle qu'elle se pratiquait après Husserl et Heidegger devait légitimement se considérer comme « non-métaphysique ». Sa méthode, comme sa situation dans l'histoire de la philosophie, devait normalement la prémunir de toute ambition systématique, regardant la quête d'un fondement absolu de l'expérience.

Comment comprendre alors qu'un certain nombre des phénoménologues français d'aujourd'hui puissent si facilement, soit assumer une telle quête, dans le cadre de ce qui ressemble dès lors à une « philosophie première » ; soit, plus sobrement, prendre au sérieux l'idée d'un discours phénoménologiquement instruit sur le réel, envisagé comme ce qui existe indépendamment de nos vécus de conscience ou de nos moyens de connaissance ? Manifestement une telle ambition, ou de telles préoccupations, ne sont plus déclarées irrecevables, ou naïves ; un verrou a sauté, et c'est ce que les articles réunis ici doivent nous aider à comprendre. On verra alors que deux motivations ressortent clairement, qui semblent justifier cette nouvelle tournure étrangement métaphysique prise par une certaine phénoménologie française.

La première motivation est externe. Elle résulte de la montée en puissance depuis une vingtaine d'années du courant du « réalisme spéculatif » (Quentin Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier), ou encore du « Nouveau réalisme » (Markus Gabriel, Maurizio

Ferraris). En réfléchissant sur la donation prékantienne (ou prémoderne) d'un être au-delà du phénomène, en demandant que soit à nouveau pensé ce qu'il y a au-delà de la pensée, ce courant philosophique très débattu somme implicitement la phénoménologie de s'expliquer sur l'interdit inaugural d'aller y voir du côté de ce qui est, indépendamment du sujet connaissant. C'est ainsi que le réalisme, avec en son centre le noyau métaphysique de la chose en soi, est devenu pour la phénoménologie une question. C'est même une question qui lui est directement adressée lorsque Meillassoux, par exemple, stigmatise l'enfermement principal de la phénoménologie dans la corrélation de l'esprit et de l'être, et donc l'impossibilité pour elle de penser autre chose qu'un *être pour nous*. Le reproche est brutal, mais il est salutaire. Comme dit Grégori Jean dans l'article qui suit (« The other of correlation (small prolegomena to any future phenomenological metaphysics »), la question posée par Meillassoux est tout à la fois « excellente », et « pauvrement posée ».

Elle est excellente, d'abord, parce qu'elle somme les phénoménologues de s'expliquer sur le tournant « idéaliste-transcendantal » pris par la phénoménologie husserlienne, et sur la possibilité pour elle de rendre compte de notre réalisme spontané. Dans les *Ideen I* en effet le monde ne repose plus en soi, il ne précède plus son apparition dans une conscience. Il dépend désormais d'une conscience qui en constitue le sens, intégralement et sans reste ; la réduction phénoménologique signifie la reconduction de la transcendance du monde à l'immanence de la conscience. Avec cette transformation du monde naturel en corrélat intentionnel de la conscience transcendantale, la croyance réaliste semble avoir perdu son contenu essentiel, c'est-à-dire l'autonomie et l'indépendance du monde à l'égard du sujet de l'expérience. Mais pour excellente qu'elle soit, la question est en même temps pauvrement posée. Elle oublie en effet, comme le remarque Grégori Jean, que la corrélation de l'être et de ses modes d'apparition, avant d'être une thèse ou une doctrine, est pour la phénoménologie d'abord un « axiome », c'est-à-dire un point-de-départ méthodologique. En amont de son tournant idéaliste-transcendantal, la phénoménologie décide de ne décrire que ce qui nous apparaît en tant qu'il nous apparaît ; elle convient de s'en tenir aux modes de donation de l'être ; mais une telle décision ne l'empêche nullement de décrire la manière dont nous apparaît ce qui outrepassé l'apparaître et se donne comme indépendant de nous. La phénoménologie ne conteste pas la dimension métaphysique de l'expérience, sa prétention à viser des « choses en soi » ; elle se contente de décrire *cette prétention elle-même*, d'explicitier les actes subjectifs par lesquels nous visons ce qui repose en soi au-delà de son apparaître dans une conscience. Et c'est bien du reste ce qu'elle n'a cessé de faire tout au long de son histoire : depuis Sartre et Merleau-Ponty jusqu'à aujourd'hui, la phénoménologie a toujours su rendre compte de notre réalisme spontané, en le

décrivant depuis ses conditions de possibilité intentionnelles ou subjectives. Comme le montre Claude Romano dans son article (« Idéalisme/réalisme : une distinction métaphysique ? »), il appartient à la description phénoménologique de la perception, donc à la description des vécus de conscience perceptifs, de montrer que de tels vécus s'excèdent constitutivement en direction d'un réel sans nous. Et c'est justement en s'attachant à la description de ces vécus, donc en plongeant dans la corrélation de l'être et de ses modes d'apparaître, que l'on peut montrer tout ce qui dans la corrélation fait signe vers un dehors de la corrélation : vers la transcendance ou, comme dit Meillassoux, « l'ancestralité » du perçu. La dispute du réalisme aura ainsi contribué à faire revenir au premier plan la question de la « réalité », de « l'extériorité » ou de « l'existence » du monde, une donnée irréductible (et irréductiblement métaphysique) de l'expérience que Husserl avait peut-être évacuée un peu rapidement.

Un second motif, cette fois-ci interne au mouvement phénoménologique, explique l'importance prise aujourd'hui par la question métaphysique. La phénoménologie française procède d'une histoire particulière, d'ascendance cartésienne. Elle a rarement pris la forme qu'avait programmée Husserl, celle d'une théorie de la connaissance, mais la plupart du temps en revanche celle d'une démarche réflexive sur les sujets que nous sommes. S'aperçoit en effet en France, depuis le XIX^{ème} siècle, un fil continu de pensées classiquement considérées comme spiritualistes, mais qu'on peut dire « post-cartésiennes » en ce qu'elles héritent de ce problème : comment faire droit philosophiquement à l'obscurité de l'union de l'âme et du corps ? Comment réfléchir, c'est-à-dire faire remonter à la lumière de la conscience, l'indémêlable insertion de l'esprit dans les choses ? Pour chacun de ces penseurs, philosopher veut dire donner voix à l'expérience, « muette encore »¹, de l'union : au « fait primitif » de l'effort chez Maine de Biran ; à l'habitude puis à la grâce chez Ravaisson ; à l'intuition empathique, chez Bergson ; à l'incarnation chez Gabriel Marcel ; à la perception chez Merleau-Ponty ; à l'autoaffectation chez Michel Henry. À chaque fois l'esprit, approfondissant son enracinement dans l'être corporel ou sensible, finit par toucher l'absolu de la Nature ou de la Vie. Et à chaque fois, en prolongement du problème cartésien de l'union, l'esprit s'absolutise non par la pensée pure mais par une réflexion sur ses conditions de possibilité corporelles, affectives ou sensibles. C'est en descendant « dans son propre sous-sol » (Merleau-Ponty, 2000 : 281), comme dit Merleau-Ponty, qu'il finit par toucher le roc du principe. Il suit une

¹ Cf. la phrase de Husserl plusieurs fois reprise par Merleau-Ponty : « Le début, c'est l'expérience pure, et pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens » (Husserl, 1986 : § 16, p. 33).

« méthode », au sens précis que Ravaisson donnait à ce mot (Ravaisson, 1997 : 23) – un cheminement réflexif, une procession intérieure, en direction de la naturante naturante en nous.

Il y a là, comme le montre Camille Riquier dans son article (« La phénoménologie française, ou résistances de la métaphysique »), une « tradition dite mineure qu'on a souvent négligée », celle d'un « cogito incarné » et appelé à s'approfondir en direction d'une révélation de type métaphysique. Or c'est exactement ce chemin que suit aujourd'hui, par exemple, Renaud Barbaras. Prenant pour point de départ notre expérience perceptive et incarnée, il tente d'en exhiber transcendentalement les conditions de possibilité. La corrélation de l'étant transcendant et des modes subjectifs de son apparaître s'approfondit alors sous la forme d'une corrélation plus originaire ou plus vraie, celle du monde et du désir, et ultimement celle de « l'archi-mouvement » du monde et de « l'archi-événement » de son apparaître. Comme on le voit dans son article (« O absoluto fenomenológico »), la description de la perception est devenue discours sur les structures dernières de l'être et de l'apparaître ; sous ses versants à la fois cosmologique et métaphysique, la phénoménologie est devenue philosophie première.

De deux manières différentes, donc, la phénoménologie française réinvestit aujourd'hui des thèmes métaphysiques : du côté de l'absolu de la « chose en soi », c'est-à-dire d'un être « décorrélé » de l'esprit ; mais également du côté de la quête d'un mode d'être ultime. Les préoccupations naguère théologiques d'un certain nombre de phénoménologues français (Levinas, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ou Jean-Luc Marion) (Janicaud, 2009) ont pris aujourd'hui un visage différent, davantage tournées vers l'éclaircissement du sens dernier de l'être (*metaphysica generalis*), que vers un fondement divin de l'expérience (*metaphysica specialis*). La tournure prise par les études henryennes actuelles, plus volontiers ontologiques que théologiques, témoigne exemplairement de ce nouveau visage pris par l'absolu phénoménologique (Jean, 2015). Reste pourtant que cet absolu insiste, et c'est une question de savoir pourquoi. Même si cette pente métaphysique ne concerne pas aujourd'hui toute la phénoménologie française, elle fait néanmoins écho au tournant théologique dont Dominique Janicaud, en 1990, avait dressé le constat ; elle conforte l'idée d'un *tropisme absolutiste* propre à la phénoménologie.

Or sur ce point Janicaud n'en avait peut-être pas dit assez. Chez les différents phénoménologues qu'il avait en vue, le discours rationnel et rigoureux de la phénoménologie avait été « pris en otage » (Janicaud, 2009 : 74) par des convictions religieuses ou mystiques extrinsèques ; il était utilisé « pour en inverser ou en compromettre les acquis effectifs » (*Ibid.* : 127). La réduction venait simplement cautionner une révélation préalablement acquise ; mais en elle-même et avant ce détournement de son sens originel, la phénoménologie était indemne

de tout engagement absolutiste. Est-ce si sûr pourtant ? La phénoménologie se présente au premier abord à partir de son domaine : l'apparaître des différents types d'étants, récapitulé en ses structures essentielles. Sauf que ce domaine qu'elle investit résulte en réalité d'un geste philosophique plus essentiel, de type transcendantal : avant d'être une doctrine de l'apparaître la phénoménologie vise un savoir originaire et pur de toute présupposition, un savoir auto-évident capable de fonder sur un sol inébranlable l'édifice de nos connaissances. Elle vise le commencement radical. Mais c'est dire alors que pèse sur son domaine (l'apparaître ou le phénomène) une inquiétude constante, et ce depuis le premier jour. Si la phénoménologie, comme dit Janicaud, est « moins une école qu'un foisonnement d'hérésies » (*Ibid.* : 141), c'est parce que chaque nouveau phénoménologue aura tenté de faire valoir contre les précédents une version plus radicale (plus pure, plus originaire, plus exempte de présuppositions) de cet apparaître. Husserl fait valoir une sphère phénoménale purifiée des présuppositions naturalistes et causales à l'œuvre dans la psychologie empirique ; Heidegger et après lui Merleau-Ponty contestent l'objectivisme husserlien et l'orientation théoricienne de sa méthode ; Levinas rejette en bloc le régime tautologique du Même à l'œuvre aussi bien dans l'égologie husserlienne que dans l'ontologie heideggérienne ; Michel Henry vise un apparaître vital ou pathique plus fondamental que l'apparaître intentionnel ou extatique ; Jean-Luc Marion repense le donné phénoménal depuis un appel plus originaire qui, faisant du sujet un « appelé », un « convoqué » ou un « interloqué », inverse le sens de l'intentionnalité husserlienne, etc. Enfin pour la plupart de ces auteurs, et comme le montre Charles Bobant dans son article (« French phenomenology of art and metaphysics »), l'œuvre d'art, à commencer par la peinture, aura constitué un objet de réflexion privilégié ; or là encore la phénoménalité apparaît traversée par un inéluctable mouvement de surenchère : c'est comme si l'apparaître ordinaire (perceptif), ne suffisant pas, devait nécessairement être concurrencé par un apparaître plus profond, plus vrai, plus radical, représenté par l'œuvre d'art.

Ces hyperboles successives, ces conditions de possibilité de plus en plus originaires, travaillent bien *de l'intérieur* la phénoménologie. Car c'est bien chaque fois la phénoménalité qu'elles interrogent, à la fois pour en révéler les ressources, en sonder les limites, et pour la relancer sur des voies plus radicales. Cela signifie que l'absolutisme (sous ses versants théologique ou métaphysique) n'est pas forcément, comme le posait Janicaud, une conviction extérieure à la phénoménologie et qui viendrait détourner cette dernière de sa probité originelle. La plupart du temps au contraire il participe de la rigueur même (fondationnaliste ou autocritique) de son programme. Et c'est bien ce à quoi nous assistons en ce moment. La métaphysique vers laquelle tendent un certain nombre de phénoménologues actuels n'est pas

une « embardée » incontrôlée (Janicaud, 2009 : 64), mais plutôt un approfondissement méthodique et raisonné de la sphère phénoménale. C'est bien cette sphère et elle seule qui, réinterrogée à la fois dans ses limites externes (du côté d'un réel extra-phénoménal ou en soi) et dans sa profondeur interne (du côté de son fondement vital ou cosmologique), produit aujourd'hui un questionnement métaphysique. Tant que la phénoménologie restera animée par son « pathos de la radicalité » (Benoist, 2001 : 38), la corrélation de l'être et de ses modes d'apparaître, qui est son domaine attitré, restera pour elle une source d'inspiration inépuisable.

Références

- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris : J. Vrin.
- Benoist, J. (2001). *L'Idée de la phénoménologie*. Paris : Beauchesne
- Husserl, E. (1969). *Recherches logiques*, tome II, 1, trad. fr. H. Elie et A. L. Kelkel et R. Schérer. Paris : PUF.
- Husserl, E. (1986). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas. Paris : J. Vrin.
- Janicaud, D. (2009). « Le Tournant théologique de la phénoménologie française ». In : *La Phénoménologie dans tous ses états*. Paris : Gallimard.
- Jean, G. (2015). *Force et Temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*. Paris : Hermann.
- Marion, J.-L. et Planty-Bonjour, G. (dir.) (1984). *Phénoménologie et métaphysique*, Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2000). « L'œuvre et l'esprit de Freud ». In : *Parcours deux*. Lagrasse : Verdier.
- Ravaisson, F. (1997). *De l'Habitude*. Paris : Payot et Rivages.