

# La phénoménologie française ou résistances de la métaphysique<sup>1</sup>

Camille Riquier

Institut Catholique de Paris (ICP)



Reception date: 01/2024

Acceptance date: 03/2024

**Abstract:** Starting again from Descartes' philosophy, our intention in this article is not to leave phenomenology, but to return to it in order to shed new light on how it encounters metaphysics and revives it. It is a question of inscribing French phenomenology in another history of metaphysics, one that is underground and unofficial and which lives, in truth, from that very thing that completes the other or which the other completes. Initially, we will focus on Jean-Luc Marion's reading of Descartes from the paradigm offered by Heidegger. Secondly, we would like to replay the confrontation between Descartes and Pascal. Only in the third stage, then, will we be able to return to how metaphysics, most often assumed as such from its Cartesian configuration, has worked under the surface of the phenomenology its French representatives received from Husserl and Heidegger. Levinas can often serve as an exemplary figure.

**Keywords:** phenomenology; metaphysics; modernity

**Abstrait:** Partant à nouveau de la philosophie de Descartes, notre intention dans cet article n'est pas de quitter de la phénoménologie mais, par ce biais, d'y revenir afin d'apporter un nouvel éclairage sur la manière dont elle rencontre la métaphysique et la relance. Il s'agit d'inscrire la phénoménologie française dans une autre histoire de la métaphysique, souterraine et officieuse et qui vit, à vrai dire, de cela même qui achève l'autre ou que l'autre achève. Dans un premier temps, nous privilégierons la lecture que Jean-Luc Marion propose de Descartes depuis le paradigme offert par Heidegger. Dans un second temps, nous voudrions plutôt rejouer la confrontation entre Descartes et Pascal. Ce n'est donc qu'en un troisième temps que nous pourrions revenir sur la manière dont la métaphysique, le plus souvent assumée comme telle depuis sa configuration cartésienne, a travaillé en sous-main la phénoménologie que ses représentants français avaient reçue de Husserl et de Heidegger. Levinas pourra d'ailleurs nous servir bien souvent de figure exemplaire.

**Mots clés :** phénoménologie ; métaphysique ; modernité

Un collectif intitulé *Phénoménologie et métaphysique* avait compté pour la génération à laquelle j'appartiens. Il reprenait les actes d'un colloque tenu en 1982 à l'Université de Poitiers sur *L'idée de la phénoménologie*. Dans l'avant-propos, Jean-Luc Marion partait d'un constat marqué à ses yeux du sceau de l'irréversible : « À l'évidence, depuis que la métaphysique a trouvé sa fin, [...] la philosophie n'a pu se poursuivre authentiquement que sous la figure de la phénoménologie » (Marion et Planty-Boujour, 1984 : 7). C'est ainsi que, dès nos premières

<sup>1</sup> Cet article a été originellement publié dans Römer, I. and Schnell, A. (2020). *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie & Métaphysique*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

années d'étude, nous avait été transmis par l'enseignement de nos maîtres un faire-part de décès qui entérinait la mort de la métaphysique. Ses possibilités étaient épuisées, toutes dûment enregistrées et menées à réel ou sur le point de l'être. Son histoire était achevée. Vouloir y séjourner, c'était se condamner à répéter le passé au lieu de se préparer au coup d'après. Il fallait au contraire plaider pour une « extraterritorialité métaphysique de la phénoménologie » et y travailler afin d'offrir à la philosophie la seule issue favorable. Ce faisant, c'est la question d'une survie de la métaphysique qu'une telle tâche empêchait de se poser et que notre génération s'est pourtant proposée de formuler à nouveaux frais, quitte à emprunter des voies très différentes et parfois opposées les unes aux autres. En ce qui me concerne, j'y fus invité par Bergson. Il était entendu qu'il fallait veiller à ce que la métaphysique ne retombât pas dans les ornières de son ancienne structure onto-théo-logique. Mais, précisément, sa philosophie évitait en partie ce risque en ce qu'il me faisait entrevoir un autre sens possible de la métaphysique que les avancées heideggériennes avaient, par leur éclat même, contribué à occulter (voir Riquier, 2009).

Cet autre sens de la métaphysique, il m'a semblé qu'il se poursuivait au sein de la phénoménologie française, en sorte que, par-delà sa rupture déclarée avec Bergson, il témoignerait en faveur d'une continuité plus profonde. Car il faut commencer par rappeler que la phénoménologie n'a pas toujours cherché à s'affranchir de la métaphysique, ni élevé aussi haut sa prétention à lui succéder. Sans jamais interrompre le dialogue, la phénoménologie s'est le plus souvent proposée à elle comme une ressource nouvelle. Craignant secrètement qu'en arrivant après la métaphysique, elle pouvait aussi bien finir avant elle, ne devait-elle pas estimer que sa meilleure chance était encore de la réformer à son contact ? C'est ainsi qu'avant qu'on ait eu à formuler avec Jean-François Courtine « la fin de la fin de la métaphysique », Levinas pouvait douter de son agonie et ne pas renoncer à en faire : « l'annonce de la fin de la métaphysique est prématurée, écrit-il dans une réponse à une lettre de José Etchevaria. Cette fin n'est pas certaine du tout. Du reste, la métaphysique – relation avec l'étant s'accomplissant dans l'éthique – précède la compréhension de l'être et survit à l'ontologie. » (Levinas, 1994 ; voir Benoist, 2015).

En partant à nouveau de la philosophie de Descartes, notre intention n'est pas de quitter de la phénoménologie mais, par ce biais, d'y revenir afin d'apporter un nouvel éclairage sur la manière dont elle rencontre la métaphysique et la relance. Il s'agit d'inscrire la phénoménologie française dans une autre histoire de la métaphysique, souterraine et officieuse et qui vit, à vrai dire, de cela même qui achève l'autre ou que l'autre achève. Qu'on nous pardonne ce long détour par lequel nous sommes nous-même passé et qui côtoie sans cesse l'œuvre de Jean-Luc Marion. Dans un premier temps, nous privilégierons la lecture que celui-ci propose de Descartes

depuis le paradigme offert par Heidegger. *Le prisme métaphysique de Descartes* (1986) sera privilégié à deux titres. Parce que Marion y récapitule ses travaux antérieurs par la double figure onto-théo-logique qu'il dévoile dans la pensée de Descartes et qui lui permet de l'inscrire dans l'histoire de la métaphysique. Parce qu'il prend appui, en dernier lieu, sur Pascal et sur sa théorie des trois ordres afin de circonscrire la métaphysique en tant que telle, c'est-à-dire de lui assigner son lieu propre, – l'ordre de l'esprit, – et, aussi bien, de la dépasser depuis l'exil théologique que lui permet l'ordre de la charité. Par la suite, nous ne chercherons aucunement à contester la pertinence du modèle onto-théo-logique ni la relative efficacité de son application à la pensée cartésienne. Dans un second temps, nous voudrions plutôt rejouer la confrontation entre Descartes et Pascal, qu'il est possible de lire différemment, afin de réactiver un autre sens de la métaphysique, tel qu'il trouve bien son amorce en Descartes lui-même et qu'il a été repris et prolongé siècle après siècle par quelque auteurs qui s'exercèrent en marge du cartésianisme officiel, ou plus exactement *sous* celui-ci, de façon souterraine et même contre celui-ci, à rebours – littéralement *à contre-sens*, – écrivant sa propre histoire de la métaphysique dans le revers de celle qui, au même moment, s'intronisait l'unique héritière des Grecs et seule métaphysique possible. Il sera dès lors possible de retrouver un certain nombre d'auteurs qu'une vision partielle et tronquée de l'histoire de la métaphysique a jeté trop aisément dans la non-philosophie, ceux-là même dont la phénoménologie française nous semble avoir pris la suite, quoi qu'elle ait pu ou voulu l'ignorer. Ce n'est donc qu'en un troisième temps que nous pourrions revenir sur la manière dont la métaphysique, le plus souvent assumée comme telle depuis sa configuration cartésienne, a travaillé en sous-main la phénoménologie que ses représentants français avaient reçue de Husserl et de Heidegger. Levinas pourra d'ailleurs nous servir bien souvent de figure exemplaire.

### 1. Marion et la fin de la métaphysique

Une métaphysique future n'est pensable qu'en se relevant de ses chutes. Dans le passé, devant l'imminence de ses morts annoncées, n'en a-t-il pas été de même, contrainte chaque fois à la métamorphose pour continuer à vivre, quitte à se nourrir des critiques qui visaient à la récuser ? Or, à moins d'ignorer aujourd'hui les critiques qui lui ont été adressées et d'entreprendre une métaphysique spéculative qui se délecterait de sa propre agonie, comme celle de Ray Brassier qui assume un nihilisme radical, débridé voire agressif (Brassier, 2017), faire de la métaphysique doit s'envisager *après* que Heidegger en a proclamé la fin, de manière fracassante et en un sens irréversible, – celui de l'histoire de l'être, et de son oubli, qui commence

avec les Grecs et qui s'achève avec Hegel et Nietzsche comme ultimes figures destinales. Comme l'écrit Levinas, une « série d'oublis successifs » a conduit la métaphysique à se prolonger dans la science et dans la technique, laquelle « n'a d'attention que pour les étants, qui se les subordonne, qui veut les conquérir, qui cherche la puissance sur les étants » (Levinas, 1995 : 140). Si fin il y a (*Ende*), elle est celle de son accomplissement (*Vollendung*) telle qu'elle lui a permis à terme de donner toute sa mesure et d'épuiser toutes ses possibilités, – en tant que projet de fondation de l'étant. Et si métaphysique il doit y avoir autrement, on devine déjà qu'elle ne pourra qu'être la contestation de son triomphe en tant qu'elle a trouvé sa parfaite réalisation dans l'arrondissement technique.

Dans le cours qu'il donna en 1999 sur «la métaphysique», dont le thème était au programme de l'agrégation, Marion avait glissé, en passant et sans appuyer, qu'un philosophe ne se trompe pas sur ce qu'il a vu, encore qu'il n'ait pas tout vu. Nous le prenons au mot. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre la vérité en philosophie ? Non « pas seulement un terme, un horizon, mais un milieu, telle l'atmosphère ou mieux la lumière » (Ricœur, 2001 : 66) dans laquelle les philosophes baignent. Et nous restions saisi par la rigueur avec laquelle Heidegger a dégagé l'essence de la métaphysique. En tant qu'elle articule une onto-logie et une théo-logie, celles-ci devaient être reconduites à leur «logie» respective, c'est-à-dire au *logos* lui-même, en tant qu'il rend raison et cherche le fondement (*Grund*) de deux manières différentes quoiqu'indissociables : soit de façon transitive dans la théologie (*begründen*), sur le mode de la causation, en ce qu'il s'agit de fonder activement la totalité de l'étant par un étant suprême ou par ce qui peut en tenir lieu ; soit de façon intransitive dans l'ontologie (*ergründen*), sur le mode de l'approfondissement, en ce qu'il s'agit de fonder l'étant en tant qu'étant en s'avancant jusqu'au fond de son éternité – comme *ousia*, *objectum*, etc. Ainsi, en vertu de son projet de fondation et sa constitution onto-théo-logique, la métaphysique ne parviendrait pas à penser d'autre différence que la différence ontique, entre deux modes de fondation, l'étant suprême d'un côté et de l'autre l'étant en général, manquant au profit de l'étant et de son règne la question de l'être, lequel (*Abgrund*) se dérobe essentiellement au fondement et requiert pour être pensé d'opérer un pas en retrait hors de la métaphysique.

Dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), Jean-Luc Marion se demande dans quelle mesure la pensée de Descartes relève de la métaphysique et si elle n'y échappe pas par quelques parties d'elle-même. Le paradigme heideggérien lui sert de prisme et lui permet d'y voir une métaphysique à double fondement. Autrement dit, le modèle onto-théo-logique reçoit une nouvelle confirmation de sa pertinence mais à la condition d'être complexifié, par redoublement de lui-même, – en raison, chez Descartes, de la prétention qu'ont l'*ego* et Dieu à

être, chacun pour lui-même, le premier principe de sa philosophie. Cette mise en concurrence oblige en effet Marion à constater, au milieu de la troisième méditation, une rupture dans l'ordre des raisons, puisqu'après avoir conduit l'*ego* à Dieu, qui lui était d'abord venu à l'idée comme infini, il repart ensuite de Dieu comme *causa* (« cause efficiente et totale »).

Dès lors, une première onto-théo-logie se déploie selon l'*ens ut cogitatum* et a l'*ego* pour foyer. On retrouve en son sein la double manière de fonder : i) comme ontologie, tout étant est *en tant qu'objectum*. Dans la mesure où il est placé sous le regard de l'esprit (*intuitus*) et jugé à l'aune de ses critères de clarté et de distinction, il est fondé (*er-gründen*) en tant que *cogitatum* ; ii) comme théologie, l'étant, dans la mesure où il est en tant que représenté, est fondé (*begründen*) dans le *cogito* et celui-ci est la raison fondatrice par efficence de ses idées. L'*ego* y est *cogitatio sui* et a alors la fonction d'étant par excellence en tant qu'il rend possible tous les autres étants au titre de ses pensées et qu'il les fonde en les produisant par sa *cogitatio*. Dans un tel schéma, Dieu est un étant parmi d'autres, puisqu'il est représenté, comme il arrive dans la V<sup>e</sup> méditation où, bien qu'infini, il se rend comparable à une idéalité mathématique.

Mais parce que Descartes a toujours aussi bien contesté que l'*ego* pût être l'étant suprême, une seconde onto-théo-logie vient redoubler la première, qui se déploie selon l'*ens ut causatum*. L'idée d'infini est alors la passerelle permettant de passer de l'une à l'autre, emportant frauduleusement avec elle des concepts scolastiques qui poussent Descartes à changer de régime de discours et à parler en termes de causalité. Parce que l'idée d'infini est à la fois pensable et impensable, concevable mais sur le mode de l'incompréhensibilité, l'*ego* est reconduit à Dieu comme à sa cause efficiente. Comme ontologie, tout étant, dans la mesure où il est requis de rendre raison de son être, est fondé (*er-gründen*) en tant que *causatum* et Dieu lui-même n'échappe pas à la règle qui, à défaut d'être cause de soi, doit toutefois avoir une raison pour laquelle il n'a pas de cause ; comme théologie, l'étant, dans la mesure où il est en tant que causé, est fondé (*begründen*) par Dieu qui, étant suprême, a créé toutes choses. À ce titre, l'*ego* redevient dans un tel schéma « un *ens ut causatum* de droit commun » (Marion, 1986 : 134).

Mais là ne s'épuisent pas les bénéfices que Marion tire d'une telle interprétation. Puisqu'après avoir permis de conclure que Descartes appartient à l'histoire de la métaphysique et qu'il en oriente le destin, elle lui fournit aussi le crible capable de retenir les éléments qui seraient déjà hors-métaphysique : la liberté de l'*ego* et l'infini de Dieu qui, situés à la charnière des deux onto-théo-logies, ne s'intègrent dans aucune. Néanmoins, ces restes non-métaphysiques n'ont pu se révéler à ses yeux que depuis d'une toute autre lumière, celle que lui apporte Pascal et par lequel il conclue sa lecture de Descartes. Assumant son exil théologique, Pascal aurait destitué par avance la métaphysique sans avoir eu besoin de la récuser. Il lui a suffi de

l'abandonner à sa logique propre et à son destin. Plus encore : la théorie pascalienne des trois ordres reprendrait à sa façon les trois objets de la métaphysique, – le monde, l'âme et Dieu, – mais en y introduisant une hétérogénéité et une distance telle entre eux que leur relation est abolie et qu'ils ne peuvent faire suite à l'intérieur de la métaphysique en s'enchaînant selon l'ordre des raisons. La chair, l'esprit et la charité, chacun relève d'un ordre de grandeur hétérogène, qui le rend à ce point incommensurable aux autres que la distance infinie qui sépare les deux premiers – chair et esprit – ne donne qu'une *figure* de la distance infiniment infinie, car surnaturelle, qui sépare les deux derniers, – l'esprit et la charité. Marion peut ainsi conclure que Pascal ne récuse pas la méthode cartésienne mais lui assigne son domaine propre, en même temps qu'il donne à la métaphysique son lieu légitime, – l'ordre de l'esprit, – et qu'il ne rend illégitime qu'à s'élever dans l'ordre troisième, celui de la charité, où la vanité de la philosophie, « inutile et incertaine », devient alors manifeste : « entre l'évidence et la charité, il faut choisir. Ce qui sépare Pascal et Descartes n'est rien que ce choix » (Marion, 1986 : 324).

Si la métaphysique transgresse certes l'ordre de la chair, c'est pour être aussitôt transgressée à son tour par une seconde transgression qui opère, avant l'heure, une traversée hors de la métaphysique. Pascal, en franchissant d'emblée les limites de la métaphysique, permet à Marion de poser celles-ci et d'assigner Descartes à résidence, – exception faite de l'infini qui pointe d'emblée hors l'être.

Ce chapitre consacré à Pascal, le dernier de l'ouvrage, est crucial. Il révèle et peut-être trahit le site depuis lequel Marion entend déployer une phénoménologie non-métaphysique, celle qui lui ouvre l'horizon de la donation, et lui permet de se rendre attentif aux phénomènes dont le sens n'est pas constituable par un *ego*. C'est alors l'idée d'infini telle qu'elle échappe à la conscience intentionnelle qui lui fournit l'un des paradigmes pour penser le phénomène saturé. Si, par la suite, Marion peut s'expliquer avec Husserl et Heidegger dans *Réduction et donation* (1989) comme dans *Étant donné* (1997) et investir leur langage, c'est qu'il parle depuis un lieu que ceux-ci ne connaissent point et qu'assurément ses pensées les plus profondes lui sont venues d'ailleurs, – de Descartes encore et surtout. Si le dernier chapitre sur Pascal est crucial aussi en raison de l'importance qu'il a pris parmi ses élèves : pour Vincent Carraud, dans *Pascal et la philosophie* (Carraud, 1992), où il gagne en extension, dans la confrontation directe et systématique qu'il opère entre Pascal et Descartes afin de conclure comme lui que Pascal n'est pas philosophe ; pour Dan Arbib, dans *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Arbib, 2017), où il gagne en intensité, par un surcroît de précision, en remplaçant l'idée d'infini dans l'histoire de la métaphysique, convaincu que la frontière entre métaphysique et non-métaphysique passe à l'intérieur de l'idée d'infini elle-même, conservant ainsi chez Descartes une

détermination équivoque. Leurs recherches sont remarquables et leur apport précieux ; mais chez l'un comme chez l'autre les acquis principaux de Marion demeurent, – sur la frontière à fixer entre métaphysique et non-métaphysique.

## 2. L'autre (sens de la) métaphysique et l'esquisse cartésienne des trois ordres

N'est-il pas possible à notre tour, comme au travers d'un kaléidoscope qu'on aurait basculé légèrement de la droite vers la gauche, de reconfigurer différemment l'histoire de la métaphysique ? Celle-ci garderait néanmoins tous ses éléments, en sorte que depuis les mêmes coordonnées qu'a proposé Marion, une autre configuration des termes en présence pourrait simplement dessiner en creux un autre sens de la métaphysique, gros de promesses. Il y aurait dès lors une autre histoire de la métaphysique dont manque encore le récit, qui se serait poursuivie à l'ombre de la grande mais qui n'en aurait pas moins eu sa cohérence propre. Et c'est cette histoire que la phénoménologie française devait rejoindre inopinément afin d'œuvrer avec elle de façon conjointe, loin de s'être substituée à elle. Même si le regard nous semble nouveau, on comprend qu'en voyant (peut-être) ce que Marion n'avait pas vu, faute d'avoir tout vu, notre intention, loin d'être critique, est au fond toujours celle qui présidait à notre travail sur Bergson : élargir la table du banquet philosophique, en y intégrant cette tradition dite mineure qu'on a souvent négligée, et dans laquelle sa propre pensée m'apparaissait de plus en plus devoir s'inscrire.

Que Jean-Luc Marion veuille donc nous autoriser à revenir triplement sur son interprétation de Descartes et de Pascal, que nous concédons avoir résumé à grands traits un peu grossiers. Y revenir une première fois pour assumer une autre définition de la métaphysique, contraire à la première, qu'il ignore délibérément mais telle que lui-même ne peut s'en défaire, puisqu'il en mobilise les concepts malgré lui ; une deuxième fois pour trouver dans Descartes lui-même ce que Marion avait cherché dans Pascal, à savoir les limites de la métaphysique que celui-là connaissait déjà, loin de les ignorer. Cela nous permettra de tracer une esquisse cartésienne des trois ordres, sur les pointillés de laquelle Pascal a repassé en lui donnant la radicalité qu'on connaît ; et une troisième fois pour montrer que Descartes n'avait pas seulement posé les limites de la métaphysique ; il avait rendu possible par avance leur transgression, en intégrant au sein de la philosophie, – dans l'ordre de l'esprit, – cela même qui prétend lui échapper, dégageant ainsi une autre voie pour la métaphysique, en laquelle la phénoménologie française allait bien plus tard s'engager.

(i)

Marion estime que le paradigme onto-théo-logique est le seul concept rigoureux de la métaphysique dont nous disposons et que celle-ci, avant qu'Heidegger n'en fixe le sens, n'était qu'une simple erreur de catalogage des œuvres d'Aristote, – comme ironise Levinas. Pourtant il devait concéder dans un article plus tardif (Marion, 2001), qu'un autre sens continuait d'avoir cours, celui-là même investi par Levinas, mais que lui-même jugeait trop flottant et indéterminé conceptuellement pour avoir une quelconque valeur opératoire : celui de la transgression, du dépassement, du passer outre, bref de la transcendance elle-même, celle même qui permet à Pascal d'écrire que « l'homme passe l'homme ».

Nous ne saurons dire avec assurance si cette définition était déjà celle dont se servait Kant dans sa *Lettre à Marcus Herz* quand il parlait de faire une « métaphysique de la métaphysique » (Kant, 1985 : 5 [Akademieausgabe, Band X : 269]) et que devait reprendre Heidegger aussi longtemps qu'il conférait au terme un usage positif, en l'enracinant dans l'existence du *Dasein*. Mais c'est assurément le sens qu'il conserve dans la tradition réflexive française issue de Descartes, par exemple chez Merleau-Ponty (« Le métaphysique dans l'homme »), ou encore chez Bergson. Peu importe d'ailleurs que pour l'un la métaphysique soit un effort pour dépasser l'attitude naturelle et pour l'autre « un effort pour dépasser la condition humaine » (Bergson, 2011 : 218.), c'est le geste métaphysique qui importe, en tant qu'il porte sur le dépassement lui-même, laissant libre de variation le choix de l'instance que l'on dépasse, comme de l'instance vers laquelle on (se) dépasse. Il repose tout entier sur « le méta » qui fait proprement de la métaphysique une *trans*-physique. C'est encore ce qui invitait Ricœur à reprendre de Stanislas Breton ses « réflexions sur la fonction méta ». Et c'est de façon assumée le sens que Levinas lui accorde à son tour, la métaphysique ne consistant qu'à dépasser, et qu'il finira par revêtir par-delà Kant de sa première formulation platonicienne qu'est l'*épékeina tes ousias* – au-delà de l'essence : « La critique de la raison pure n'a pas aboli comme non-sens, le sens même du *méta* de la métaphysique. Elle sonnait le glas de la métaphysique en tant que recherchant au-delà de l'expérience des identités saisissables dans une éternelle présence » (Levinas, 1996 : 18). Et Levinas poursuivait ainsi : « La véritable signification de la fin de la métaphysique, de Kant à Heidegger, [...] suffit-il pour dénoncer, comme non-sens la transcendance en tant que telle, le *meta* même de la métaphysique ? » (Levinas, 1996 : 19)

Un tel emploi du terme, par sa récurrence même, n'a plus rien d'erratique sitôt qu'on l'envisage dans son mouvement, que chaque auteur poursuit en se rendant capable de surenchérir sur le geste du précédent, transgressant la transgression elle-même, voire en se rendant

capable de surenchérir sur son propre dépassement comme ce fut le cas pour Levinas, passant d'un livre à l'autre, d'un être autrement à un autrement qu'être. Et il faut remarquer à cet égard que le chapitre que Marion consacre à Pascal s'intitule : « dépassement » et qu'en ce sens il n'échappe nullement à la métaphysique, qu'il pratique même à l'excès, puisqu'il s'agit pour lui de radicaliser le geste de Levinas en le répétant, – par-delà l'horizon de l'objet, par-delà l'horizon de l'être afin d'accéder au phénomène réduit à son donné pur. On notera alors que la phénoménologie française, ainsi réinvestie voire subvertie par la métaphysique, effectuera une inversion complète du sens opératoire de la réduction phénoménologique, laquelle n'aura plus du tout pour fonction de supprimer la transcendance, mais au contraire d'en réitérer plus sûrement le geste, jusqu'à l'affolement total, – « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ».

Mais plus encore, un tel sens de la métaphysique n'a rien d'indéterminé. Sa détermination, qui privilégie le geste de transgression et qui, pour Levinas, est désir et « aspiration à l'extériorité radicale », suffit à infléchir la métaphysique dans une tout autre direction que celle qu'elle a le plus souvent adoptée. Certes, les deux sens de la métaphysique ont pu se maintenir à l'intérieur d'une même philosophie, qui a conservé alors l'ambiguïté foncière du terme, en se proposant d'édifier la science de ce vers quoi elle se dépassait et peut-être que Levinas n'a pas lui-même échappé à l'équivoque quand il considérait l'éthique comme une « philosophie première ». Mais cette ambiguïté n'empêche pas ces deux sens d'être irréductibles l'un à l'autre. Ils ne sont pas *à côté* l'un de l'autre, pour la raison simple qu'ils marchent en direction *contraire* l'un de l'autre. Cet autre sens de la métaphysique doit en effet s'entendre en effet moins comme une signification que comme une direction, en sorte que celle qui est prise par l'une est résolument l'inverse de l'autre, qui la prend à revers. Il n'y a pas de transaction possible. Le premier sens, obvie, qui lui accorde le titre de science, est tout orienté vers un projet de fondation ; la métaphysique cherche une assiette, une assise où s'asseoir et se tenir ferme afin d'obtenir assurance et réassurance. Le second sens est au contraire la subversion même, transgressif dès son premier geste, se libérant du primat de l'idée ou du concept où le *cogito* croit parfois gagner une tranquille assurance, en échappant à cela même sur quoi elle avait cru pouvoir s'appuyer comme à son fondement. Il est l'inquiétude même, l'instabilité foncière. Si la métaphysique entend constituer un système ; comprise en son second sens, « la métaphysique est le contraire du système » (Merleau-Ponty, 1996 : 115).

Et elle dessine une tout autre voie, qui marche en sens contraire de la précédente. Et son histoire s'est faite dans l'ombre et à rebours de l'histoire de la métaphysique telle que son destin l'avait scellé depuis Parménide, quoiqu'elle dût pourtant déjà s'écrire de l'intérieur de la philosophie grecque, dès Platon partagé entre la voie de « l'Être » et la voie du « Bien » (Levinas,

2010 : 105). C'est surtout celle qui s'écrit de l'intérieur de la philosophie moderne, avec Descartes, en tant que celui-ci échappe au projet de fondation qui l'anime et à la forme systématique (onto-théo-logique) qu'il a pu conférer à sa métaphysique. Cette histoire qui se jouait pour Bergson entre la voie de l'intuition et la voie du système, se jouera pour Levinas entre la voie de l'infini et « la voie de la totalité » (Levinas, 2010 : 86). La métaphysique procédera alors pour Levinas essentiellement selon un procédé d'inversion et de renversement qui se rencontrait déjà chez Bergson, selon le même geste propre à « invertir les termes » (Levinas, 2010 : 38.) de l'ancienne métaphysique : la métaphysique a-t-elle toujours posé l'être sur fond de néant ? Il s'agira alors de « promouvoir une notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouverture, qui ne permet pas d'échappée » (Levinas, 1998 : 28) et que Levinas saisira dans la notion d'*il y a*. La métaphysique a-t-elle toujours réduit l'altérité à la figure du même ? Il s'agira alors que l'Autre précède le Même, comme l'éthique précède l'ontologique. La métaphysique a-t-elle toujours fait du temps une diminution de l'éternité ? Il s'agira alors « de penser le temps non pas comme une dégradation de l'éternité, mais comme relation à *ce* qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisse pas assimiler par l'expérience » (Levinas, 1998 : 9-10): le temps, comme dia-chronie et impossibilité de synchroniser les instants qui la composent, sera *plus* que l'éternité et non pas *moins*. Ces exemples suffisent à donner consistance et cohérence à cette autre métaphysique dont l'histoire reste à raconter.

(ii)

Il faudrait donc pouvoir montrer que Descartes est celui qui a rendu possible cette histoire, comme la source principale dont elle provient, encore qu'il ait pu dans le même temps contribuer à l'histoire dominante de la métaphysique. Il n'est pas nécessaire de s'élever avec Pascal en un lieu non-métaphysique, depuis lequel seul les limites de la métaphysique cartésienne se rendraient visibles. Car loin de les avoir ignorées, il faut considérer que Descartes fut aussi le premier à les avoir tracées avec netteté et qu'il fut aussi bien le premier à rendre possible leur éventuelle transgression, en demeurant au sein même de l'ordre de l'esprit, – où sa philosophie est prétendument confinée, – par cela même qui le dépasse.

Avant d'écrire ses *Méditations métaphysiques*, Descartes avait pris en effet soin de séparer trois domaines, rappelant encore à ses objecteurs qu'en recherchant la vérité il n'entendait s'engager que dans un seul : celui qui relève de l'ordre de la connaissance. Et dans cet ordre, le bon usage qu'il réclame de notre libre-arbitre est « tenir fermement la résolution de ne jamais donner son jugement sur les choses dont la vérité ne m'est clairement pas connue » (AT IX : 49). Toutefois, un tel principe était chez Descartes doublement limité, – par le bas et par le haut comme il le précisera dans ses quatrièmes réponses à Arnauld : lorsqu'en effet il disait que

nous ne devions « donner créance qu'aux choses que nous connaissons évidemment » (AT IX : 191 [*Réponses aux quatrièmes objections*]), il devait en excepter par le haut « les choses qui regardent la foi » et par le bas « les actions de notre vie ». C'est dire qu'en se proposant de tout remettre en doute ce n'était bien qu'à propos des choses que l'on peut connaître (ordre de l'esprit), et qu'il écartait aussi bien « les choses qui regardent la foi » – la théologie, l'ordre de la charité – exceptant aussi bien ce qui relève des « actions de notre vie » – la morale, ordre de la chair.

A) Traçons plus nettement avec Descartes la première frontière, telle qu'elle sépare par anticipation l'ordre de la chair de l'ordre de l'esprit (que nous désignons ainsi qu'en ce qu'elle fait déjà signe vers Pascal) :

Au reste [...] j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne pas la croire moins fermement (tant que nous ne voyons point de raisons au contraire) que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes, ainsi que je l'ai expliqué dans le *Discours de la Méthode* (AT IX : 116-117 [*Réponses aux secondes objections*])

En effet, dans sa quatrième méditation Descartes affirmait que notre volonté était d'autant plus libre, et non pas moindre, qu'elle était éclairée par l'entendement. En sorte que le meilleur usage que l'on pouvait faire de sa liberté était de s'abstenir de juger dans l'attente d'obtenir une idée claire et distincte. Où l'on voit que la volonté, formellement infinie et tout entière dans chacun de ses actes, ne doit finalement servir qu'à trancher, c'est-à-dire à prendre part au jugement quand il est besoin de combler le hiatus qui sépare l'esprit de l'évidence complète. Ainsi compris, l'idéal de connaissance que Descartes poursuit serait au fond de pouvoir se passer du concours de la volonté, comme si l'entendement laissé à lui-même, en disposant de tout le temps qui lui serait nécessaire, finirait par faire toute la clarté et la distinction sur ses idées et par se décider lui-même. Telle est d'ailleurs la voie que prendra Spinoza qui, de façon conséquence, se débarrassera de la volonté comme faculté illusoire : « car, écrit Descartes, si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serai jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. » (AT IX : 46 [*Méditation quatrième*])

Mais ce n'est pour Descartes qu'un idéal qu'on atteint rarement (et qu'il n'atteint peut-être qu'une seule fois avec la preuve ontologique). Et cela ne serait possible que si nous pouvions, dans l'ordre de l'esprit, résorber toutes choses dans l'idée de Dieu avant de les en faire sortir, comme le prétend Spinoza. Mais Descartes ne peut aller aussi loin, fût-ce précisément parce qu'il distingue la contemplation de la vérité et l'usage de la vie. Et qu'on ne peut user de son libre-arbitre de la même manière ici et là. Car il est bien évident que dans la vie pratique, l'urgence de l'action m'oblige à choisir et à décider sur des choses que je n'entends que confusément, ce qui m'invite au risque. Autrement dit, l'idéal de clarté et de distinction est un principe qui vaut en théorie mais non en pratique, n'ayant jamais un temps infini qui me donnerait le loisir de suspendre indéfiniment mon jugement. L'action est là, « ne souffrant aucun délai » (Descartes, AT VI : 25 [*Discours de la méthode*, troisième partie]), et c'est pourquoi la volonté intervient, pour trancher ce que l'entendement ne peut dénouer. Comme l'écrit Descartes quelque part, il est nécessaire de s'alimenter sans savoir si la nourriture absorbée est comestible ou non. Ainsi dans l'usage de la vie, les choses m'apparaissent très clairement, mais sont trop nombreuses pour être appréciées avec distinction, en sorte qu'il me faut suivre le probable à défaut de me régler sur le vrai. Nous ne sommes plus si loin de « l'esprit de finesse » tel que le définira Pascal. Et bien que Descartes s'est donné une morale par provision pour s'assurer de ses actions, il demeure une frontière infranchissable où le régime de nos idées, sitôt qu'elles nous portent à l'action, sont vouées à la *clarté* certes mais à la *confusion* aussi, par quoi l'édifice construit par Descartes ne manque pas d'être inquiété et fragilisé par le bas, concluant d'ailleurs sa dernière méditation par ces toutes dernières lignes qui n'ont rien de triomphales : « Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières ; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature » (AT IX : 72 [*Méditation sixième*])

A) Traçons à présent la seconde frontière, telle qu'elle délimiterait l'ordre de l'esprit et l'ordre de la charité :

Encore qu'on dise que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous le croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle. D'autant qu'il faut distinguer entre la matière ou la chose à laquelle nous donnons notre créance et la raison formelle qui meut notre volonté à la donner, car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté et de l'évidence. Et quant à la

matière, personne n'a jamais nié qu'elle peut être obscure, voire l'obscurité même (AT IX : 115 [*Réponses aux secondes objections*]).

De façon aussi nette, Descartes sépare la foi et les vérités révélées de la recherche de la vérité qu'il entend poursuivre. Car s'agissant des choses divines, il est entendu que les dogmes révélés sont choses très *obscures* – des mystères – et que ces obscurités suffiraient d'ailleurs à ce que nous puissions en douter. Toutefois, si la matière est obscure, « la raison formelle qui meut notre volonté à donner » notre créance est, quant à elle, très claire. Mais ce qui « excite [alors] la volonté à croire » n'est plus la lumière naturelle, mais bien la grâce divine, – cette lumière intérieure, par laquelle Dieu nous éclaire surnaturellement et nous donne une « confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui » (AT IX-2 : 36 [*Principes*, Partie I, art. 25]). La grâce divine seule y pourvoit quand l'évidence manque en sorte que ce n'est que par elle que nous pouvons ajouter foi aux choses obscures, quoiqu'obscures. Sans elle, ajoute Descartes, l'incroyant aurait bien tort de les croire, péchant pour user mal de sa raison. Et en montrant le Bien, notre volonté est surnaturellement éclairée et d'autant plus libre qu'elle incline en effet vers lui. Et nous ne sommes plus si loin des *Écrits sur la grâce* de Pascal. L'article 25 des *Principia* de Descartes, par son titre, donne à cette ligne de partage sa formule la plus simple : « Et qu'il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit ».

Telle est l'autre frontière infranchissable au-delà de laquelle le régime de nos idées se trouve dans une situation exactement inverse de la précédente. Du moins je me hâte de l'avancer, avant qu'on me réfute. Si nous circulons dans l'usage de la vie parmi des idées certes *claires* mais toujours *confuses*, à cause de leur trop grand nombre, en matière de vérité révélée, il faut nous confier à l'autorité de l'Église pour obtenir des idées certes *distinctes*, par les dogmes fixes qu'elle nous propose de croire, mais irrémédiablement *obscures* – des mystères incompréhensibles. C'est dire que le doute méthodique n'a pas sa part au-delà de cette limite pas plus qu'il n'en avait en-deçà de l'autre. En sorte que loin de s'enfermer dans l'ordre de l'esprit, Descartes construit une métaphysique dont il connaît déjà les limites et je ne vois pas qu'il ne puisse souscrire à cette pensée de Pascal, qui enjambe les trois ordres : « il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut » (Pascal, 1962 : 170).

Cette lecture de Descartes n'est pas neuve. Elle est celle, remarquable, de Jean Laporte et quelques-autres avant lui, qui insistaient déjà sur son « séparatisme » (Laporte, 1945 : 315). Mais nous comprenons également que Jean-Luc Marion ne pouvait s'en tenir là. Si ce dernier fut conduit à étudier sa pensée, c'est qu'il lui était apparu « comme un auteur en retard

d'interprétation » : d'une part, parce que « le rapport à Descartes à la pensée médiévale restait [...] encore largement ininterrogé » (Marion, 2012 : 73) et, d'autre part, parce que son inscription dans l'histoire de la métaphysique n'était pas même encore envisagée. Et nous croyons comme lui que l'interprétation de Descartes à chaque époque correspond « à l'état de la philosophie française en général » (*Ibid.*, p. 71), et qu'il arrive souvent en effet que les audaces interprétatives de l'historien précèdent et préparent celles que s'autorise le philosophe. Mais pour cette raison, le livre de Laporte m'était précieux puisque sans que Sartre, Merleau-Ponty ou Ricœur ait connu son livre qui ne paraissait qu'en 1945, on peut supposer qu'il cristallisait en lui un moment dans l'histoire de l'interprétation de Descartes, qui devait correspondre à la manière dont la phénoménologie française le comprenait alors. Par ailleurs, les résultats que Marion devait obtenir sur le statut de la métaphysique chez Descartes réforment certainement les anciennes interprétations mais ne les annulent pas nécessairement. Et nous-même ne sommes revenus sur elles que depuis les leçons cartésiennes que nous avons reçues de Marion. Cela nous a paru d'autant plus permis que sa ligne interprétative, par Ferdinand Alquié qui fut son maître, nous semble pouvoir remonter jusqu'à Jean Laporte.

### 3. Le soubassement métaphysique de la phénoménologie française

Il est temps d'en venir au dernier point où nous voulions conduire, que nous continuons d'entendre depuis l'interprétation que Marion a proposée de Descartes. Et c'est évidemment le point décisif et le plus étonnant aussi, puisqu'après avoir non seulement posé les limites de la métaphysique (onto-théo-logique), Descartes est aussi le premier à avoir envisagé leur transgression, avant donc Pascal et offrant à ses successeurs des brèches qu'ils leur appartiendront de creuser et d'explorer, tirant peu à peu le fil du *cogito* cartésien pour qu'il ramène la phénoménologie française elle-même.

A) Revenons sur la frontière inférieure. Nul ne sait exactement la morale définitive que Descartes aurait fondée véritablement, en remplacement de sa morale par provision. Il demeure qu'en dépit de la limite qu'il avait tracée, Descartes continue d'être inquiété par « les actions de la vie » qu'il n'a pu mettre tout à fait à l'écart. Elles reviennent dans la philosophie elle-même, – *i.e.* à l'intérieur à l'ordre de l'esprit, – par une transgression métaphysique qui subsiste en elle et par où elle s'échappe par le bas, – à savoir le sentiment de l'union de l'âme et du corps.

En effet la distinction réelle qu'il a assurée entre les deux substances dans la VI<sup>ème</sup> méditation ne l'a pas dissuadé de renoncer à leur union réelle et tout aussi substantielle que l'expérience lui donnait pour irrécusable, quoiqu'elle fût difficile à concevoir. L'union est une notion primitive à laquelle nous ne pouvons accéder que par les sens et pour laquelle nous n'avons qu'une *idée claire et confuse*. En un sens, elle ne s'obtient qu'à rebours, en sens inverse de la façon dont l'entendement connaît l'âme et le corps *distinctement*. Parce que l'entendement ne servirait en effet qu'à *obscurcir* ce qui est très clair et manifeste pour les sens, l'union ne se conçoit qu'« en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination » (AT III : 692). Autrement dit, l'union et la distinction ne peuvent être conçues *en même temps*, – et par cette brèche effectuée en bas, qui reconduit à « l'usage de la vie » et à tout ce qui relève des idées *claires et confuses*, Descartes ouvre en creux l'espace pour la possibilité d'une autre métaphysique qui, parce qu'elle marche en sens contraire, se dressera contre la métaphysique officiellement reçue (Malebranche, Spinoza, Leibniz).

C'est cette première brèche, ignorée par Husserl dans sa lecture de Descartes, que la première génération de phénoménologues français a choisi d'explorer par approfondissement successifs, en accusant le geste de transgression à peine amorcé ici afin de penser un « cogito incarné » : Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur dont la voie conduit à Barbaras. Tous se proposent de penser cela même que Descartes s'était contenté de vivre et qu'il n'arriva que difficilement par l'hypothèse de la glande pinéale.

B) Si nous nous tournons à nouveau vers la frontière supérieure, il apparaît que, malgré la séparation stricte que Descartes entendait établir entre elles, la théologie est toujours là qui inquiète la philosophie de l'intérieur par l'idée d'infini que le *cogito* accueille en lui, qu'il peut entendre mais non pas comprendre, – obscurité résiduelle au sein de l'idée divine que Descartes s'efforcera peu à peu de résorber, preuve après preuve, jusqu'à obtenir la clarté complète par l'argument dit ontologique, quitte à assimiler l'idée de Dieu à une idée géométrique.

Si la métaphysique officielle ne retiendra de Dieu que son idée ainsi rendue à sa totale intelligibilité, en revanche par cette brèche effectuée en haut, Descartes ouvrait l'espace pour qu'une autre métaphysique, à nouveau, lui résiste. Elle consisterait à remonter la pente qu'il avait descendue et à revenir à l'idée d'infini qui, laissée à elle-même, irait plutôt à rebours de cette exigence de clarté. Elle révélait une transcendance qui faisait exception dans le *cogito*, en le débordant, en l'excédant cette fois-ci par le haut.

C'est cette seconde brèche, que devait ignorer tout autant Husserl dont le *cogito* était décidément plus étroit que celui de Descartes, que la seconde génération de phénoménologues

français va choisir d'explorer en procédant elle-même par transgressions successives : Levinas, Marion, Henry. Ainsi, Levinas a pu en ce sens, sans être infidèle à Descartes, que « le psychisme est originellement le théologique » (Levinas, 1998 : 39).

Il faudrait néanmoins compliquer le schéma pour qu'il soit tout à fait juste, car pas plus que la première génération n'a manqué l'échappée vers le haut et n'a ignoré Autrui, la seconde n'a délaissé l'échappée vers le bas et ignoré le corps. C'est là que notre hypothèse est d'ailleurs la plus risquée, et nous prions le lecteur de ne la prendre encore qu'à titre programmatique. Elle a néanmoins trouvé un début de confirmation chez les auteurs que nous avons pu étudier de plus près (Sartre et Levinas) ; elle amènerait assurément un surcroît de précision au statut de la métaphysique tel qu'il faut l'entendre dans le sens renouvelé, mais déjà ancien, que nous lui donnons. Si la métaphysique est pour la phénoménologie française une trans-physique qui se refuse par principe au projet même de fondation, on doit pouvoir repérer en effet en chacun de ses représentants ce que J. Wahl avait nommé une « trans-descendance » et une « trans-ascendance ». Certes, c'est le *cogito* incarné et jeté au monde qui fut d'abord privilégié, mais Sartre, sitôt qu'il décrit le rapport à Autrui doit l'envisager « tantôt en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende) » (Sartre, 2009 : 448-449). En un certain sens, l'oscillation entre ces deux mouvements y est chez lui encore faible. De telle sorte qu'il faut supposer qu'à mesure que la phénoménologie française approfondissait l'exploration du *cogito*, par leur geste commun et chaque fois réitéré de radicalité, cette oscillation devait gagner en amplitude, dans la mesure exacte où ses auteurs se sont lus les uns les autres. Ainsi Levinas profite des acquis de Sartre et de Merleau-Ponty et, quand bien même il entend privilégier surtout le rapport à Autrui, il doit prolonger la métaphysique dans les deux directions à la fois, dont il accuse le double mouvement en l'approfondissant davantage. On notera d'ailleurs que *Totalité et infini* était dédié à Mme et M. Wahl, dont le *Traité de métaphysique* (1957), fût-ce par l'importance qu'il a eu pour cette génération, mériterait d'être un jour republié. En tout cas, il s'agit pour Levinas aussi d'approfondir le *cogito* sans quitter la philosophie, en demeurant intérieur à l'ordre de l'esprit dont il éprouve les limites afin d'obtenir une « rationalité élargie » telle qu'elle déborde la « logique de notre connaissance » (Levinas, 1998 : 38). Installé à son tour dans le *cogito* cartésien, il peut dès lors transgresser le *cogito* husserlien par le bas, dans un mouvement de trans-descendance, – et louer Descartes d'avoir affirmé « le caractère irrationnel de la sensation » qui n'est pas « pensée mutilée » (Levinas, 2010 : 143), faute d'être animée par une conscience intentionnelle. C'est cette sensation indépendante, qui est jouissance de la vie, que Levinas avait déjà rejointe depuis

l'horreur de l'*il y a*, en explorant ce que Descartes avait seulement indiqué du doigt, – un cogito sensible et incarné. Par là il creusait plus profond que Sartre puisqu'il devinait sous le monde des ustensiles au niveau duquel celui-ci s'était maintenu (tributaire en cela de Heidegger), un monde plus primordial, celui des nourritures. Non pas que Sartre ait ignoré le monde sensible, mais en considérant la sensation comme une abstraction, il l'expulsait hors de la subjectivité et s'empêchait de la vivre et d'en jouir. Il savait d'ailleurs que « tout occupé » à penser ce qu'il sent, il « ne le sen[tait] plus qu'à moitié » et qu'il était « un désert » (Sartre, 1983 : 342) face au sensible. Mais plus encore, Levinas transgresse le cogito par le haut, comme désir dans un mouvement de « transascendance » (Levinas, 2010 : 24), en s'attachant à l'idée d'infini mise en lui et qui lui fournit la situation de face-à-face par où le visage se manifeste et soumet l'*ego* à l'injonction éthique. C'est « cette double lecture du *cogito* cartésien à l'œuvre dans la pensée de Lévinas » (Benoist, 2000 : 108) que Jocelyn Benoist avait, le premier, parfaitement vue. S'il semble encore hésiter à y voir la possibilité « de rouvrir, hors métaphysique, la question du sujet aujourd'hui » ou, au contraire, de penser celui-ci « à nouveaux frais » « en un sens autre de la métaphysique » (Benoist, 2000 : 106), il tranchera dans un autre article en faveur de la seconde possibilité.

Allons plus loin. Si métaphysique il y a, il semble qu'il ne soit pas nécessaire de séparer, aussi nettement, deux *cogito* chez Levinas : soit un « cogito sensible » situé en deçà de l'intentionnalité, soit « un cogito blessé » situé au-delà et ouvert à autrui. Car la métaphysique consisterait plutôt dans ce double mouvement de trans-descendance et de trans-ascendance. Et nous serions renvoyé, par l'intermédiaire de J. Wahl, à la définition exacte que Bergson lui avait donnée (Bergson, 2011 : 211. Nous ne formulons ici que du probable, dans l'attente d'une confirmation par l'étude des textes. La filiation de Levinas à Bergson, souvent occultée, mériterait en effet d'être elle-même mieux étudiée tant elle fut profonde. Et on devrait prendre en compte la résistance que Levinas éprouvait malgré tout, comme Bergson avant lui, à employer le terme de « sujet », auquel il préférerait lui aussi celui de « moi » ou de « personne ». Car cette tradition réflexive française doit se reconnaître en ce que sa reprise inlassable du *cogito* n'a jamais fait de celui-ci un *sujet* au sens d'un fondement, n'étant au mieux qu'une *subjectivité*, ce qui dans tous les cas n'est jamais à lui-même son propre fondement, mais plutôt un milieu entre deux limites extrêmes qu'elle s'efforce de rejoindre. C'est ce geste de double transgression qui définit cette autre métaphysique, qui a précédé la naissance de la phénoménologie et qui peut-être survivra à sa mort.

Loin de renvoyer à un sens indéterminé de la métaphysique, celle-ci, fermement comprise, traverse la longue chaîne des *cogito* qui s'est élevée à partir de Descartes. Elle lui assure

sa continuité en se glissant dans la doublure de la métaphysique onto-théo-logique ; et dans son ombre, comme Pénélope, elle ne se lassait plus de défaire la nuit ce que celle-ci avait fait le jour. C'est cette solidarité inaperçue qui me frappait et que je me suis efforcé de souligner. Michel Henry pouvait s'y accrocher par un certain chaînon (Biran), Marion par un autre (Pascal) et Barbaras encore un autre (Bergson), tous devaient être reconduit à la source cartésienne d'où la chaîne entière était sortie. Dès son commencement, cette métaphysique devait renoncer à l'horizontalité du rapport qui accordait le sujet à l'objet ou l'objet au sujet. Plongée par le *cogito* dans le milieu de l'être, elle était traversée par un mouvement qu'elle devait s'efforcer de poursuivre en oscillant entre les deux infinis qui le débordaient. Elle est toute en verticalité.

Et la raison principale qui a dû nous convaincre de ne pas penser hors de la métaphysique, Marion lui-même, après Heidegger, devait nous la fournir, tirant de leurs prémisses une conclusion tout opposée à la leur. C'est qu'en effet sa fin n'est pas sa mort mais son triomphe, par où elle est enfin achevée ; et que loin d'être aujourd'hui en agonie, elle a descendu hors des murs de l'Université pour être partout présente sous la forme du *Gestell* (cf. Vioulac, 2009). Et je ne vois pas qu'en effectuant un pas en retrait (Heidegger) ou un pas de côté (Marion), on ne puisse jamais la disqualifier. Ce n'est pas en tournant le dos à l'adversaire qu'on le fera disparaître. En abandonnant la métaphysique à elle-même, on lui laisse au contraire le champ libre et nous nous rendons complice de son règne. Le sophisme de Heidegger, qui a égaré, avait été d'affirmer qu'en s'opposant à la métaphysique, on lui demeure encore tributaire par la manière de se poser face à elle, et que pour cette raison on ne pouvait la surmonter qu'en se retirant et en ramenant la pensée à la rencontre de l'Être qu'elle avait oublié. Nul doute en effet que cette seconde métaphysique continue de dépendre de la première, jusqu'aux termes en discussion, puisque celle-ci est, qu'on s'y oppose ou qu'on s'y résigne, celle qui domine. Mais on ne secouera pas le joug métaphysique qui nous incline par une feinte purement théorique. Par sa fonction méta- et le double geste transgressif qui la caractérise, cette autre métaphysique se définit essentiellement comme *résistance*. Et loin de nous promettre « la sérénité » (*Gelassenheit*) en laissant le monde capitaliste et technique à lui-même « comme ne nous atteignant pas dans ce que nous avons de plus intime et de plus propre » (Heidegger, 1990 : 145), elle est pétrie d'une mortelle inquiétude, ne pouvant sans honte y garder une « égalité d'âme » face aux innombrables injustices économiques et sociales qui s'y perpétuent. On ne dépasse pas la métaphysique une fois pour toutes et il n'est pas assez de tous, et de tous les philosophes aussi, pour réitérer chaque fois le geste qui s'y oppose. En cela, Pascal, pas plus que Heidegger, ne suffit à préparer notre exil hors métaphysique. Quand on affirme qu'on peut la disqualifier une fois pour toutes, « c'est comme si je disais, écrivait Péguy, que je vais balayer le devant de ma

porte une fois pour toutes » (Péguy, 1914 : 1449). Rien n'est jamais définitivement acquis et, après Pascal, il était nécessaire qu'un autre prenne le relais, et d'autres ensuite. Il fallait que le chemin cartésien fût repris chaque fois à nouveaux frais. Car si la métaphysique du *Gestell* a rendu inhabitable notre monde, nous n'avons alors pas d'autres choix que de lui résister, de patienter au sens strict, de souffrir en supportant, de ronger son frein (« se manger les sangs » disait-on du temps de Péguy) et de faire de la métaphysique une résistance : « il ne s'agit pas de convaincre, il s'agit de vaincre [...] ou plutôt il s'agit de n'être pas écrasé » (Péguy, 1914 : 1451).

## Références

- [AT III] Adam, C. et Tannery, P. (eds.) (1899). *Oeuvres de Descartes, Tome III : Correspondance : janvier 1640 - juin 1643*. Paris : Léopold Cerf.
- [AT VI] Adam, C. et Tannery, P. (eds.) (1902). *Oeuvres de Descartes, Tome VI : Discours de la méthode et Essais*. Paris : Léopold Cerf.
- [AT IX] Adam, C. et Tannery, P. (eds.) (1904). *Oeuvres de Descartes, Tome IX : Méditations et Principes*. Paris : Léopold Cerf.
- Arbib, D. (2017). *Descartes, la métaphysique et l'infini*. Paris : PUF.
- Benoist, J. (2000). « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes ». In : J.-L. Marion (dir.), *E. Lévinas, Positivité et transcendance*, suivi de *Lévinas et la phénoménologie*. Paris : PUF.
- Benoist, J. (2015). « Apologie de la métaphysique ». In : D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris : Vrin, 45-59.
- Bergson, H. (2011). « Introduction à la métaphysique ». In : *La Pensée et le Mouvant*. Paris : PUF.
- Brassier, R. (2017). *Le Néant déchaîné. Lumières et extinction*, tr. A. Daures. Paris : PUF.
- Carraud, V. (1992). *Pascal et la philosophie*. Paris : PUF.
- Heidegger, M. (1990). *Sérénité*, tr. A. Préau. In : *Questions III*. Paris : Gallimard.
- Kant, E. (1985). *Lettre à Marcus Herz du 11 mai 1781*, tr. J. Rivelaygue, Œuvres philosophiques. Paris : Gallimard.
- Laporte, J. (1945). *Le rationalisme de Descartes*. Paris : PUF, 2000

- Levinas, E. (1994). « Réponse à une lettre de José Etchevaria ». In : *Liberté et commandement*. Paris : Livre de Poche.
- Levinas, E. (1995). *Dieu, la mort et le temps*, éd. J. Rolland. Paris : Livre de Poche.
- Levinas, E. (1996). *Transcendance et intelligibilité*. Genève : Labor et Fides.
- Levinas, E. (1998). *Le Temps et l'Autre*. Paris : PUF.
- Levinas, E. (2010). *Totalité et Infini*. Paris : Livre de Poche.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF.
- Marion, J.-L. (2001). « La science recherchée et toujours manquante ». In : J.-M. Narbonne et L. Langlois (éd.), *La métaphysique, son histoire, son destin*. Paris : Vrin.
- Marion, J.-L. (2012). *La Rigueur des choses*. Paris : Flammarion.
- Marion, J.-L. et Planty-Boujour, G. (dir.) (1984). *Phénoménologie et métaphysique*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1996). « Le métaphysique dans l'homme ». In : *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard.
- Pascal, B. (1962). *Pensées*. éd. Lafuma.
- Péguy, C. (1914). *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, posthume.
- Ricœur, P. (2001). *Histoire et vérité*. Paris : Seuil.
- Riquier, C. (2009). *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris : PUF.
- Sartre, J.-P. (2009). *L'Être et le Néant*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983). *Carnets de la drôle de guerre*. Paris : Gallimard, 1995.
- Vioulac, J. (2009). *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*. Paris : PUF.