

L'impuissance de l'apparaître

Grégori Jean (Université Côte d'Azur)

Résumé: En lieu et place du "retour aux choses mêmes" prôné par Husserl, la phénoménologie française oscille aujourd'hui, dans un paysage philosophique surdéterminé par la question du "réalisme", entre une description "traumatologique" de l'événement et une herméneutique infinie destinée à l'y rendre "résilient". La présente étude tente de comprendre, de manière critique, un tel état de chose, en le reconduisant à ce qui apparaît rétrospectivement, chez Husserl lui-même mais, finalement, dans l'ensemble de la philosophie transcendantale, comme un présupposé voire un dogme qui exige d'être analysé comme tel: celui d'une impuissance de l'apparaître.

Mots-clés: Apparaître, réalisme, événement, trauma, herméneutique, arrière-monde.

Abstract: Instead of the "return to the things themselves" advocated by Husserl, French phenomenology today oscillates, in a philosophical landscape overdetermined by the question of "realism", between a "traumatological" description of the event and an infinite hermeneutic intended to make it "resilient". The present study attempts to understand, in a critical way, such a state of affairs, by bringing it back to what appears retrospectively, in Husserl himself but, ultimately, in the whole of transcendental philosophy, as a presupposition or even a dogma that requires to be analysed as such: that of an powerlessness of the appearing.

Keywords: Appearing, realism, event, trauma, hermeneutics, backworld

Introduction

Au § 62 des *Méditations cartésiennes*, Husserl indique que la phénoménologie “ne fait rien d’autre [...] que d’élucider le sens qu’a ce monde pour nous tous avant la moindre réflexion philosophique”, “un sens que l’on peut dévoiler philosophiquement, mais qui jamais ne peut être modifié” (HUSSERL, 1994, p. 202) — un sens, dira-t-il un peu plus tard en évoquant notre “réalisme naturel” spontané, que la tâche de la phénoménologie serait même de *sauvegarder* contre toute modification (HUSSERL, 1993, p. 85-86). Pourtant, à près d’un siècle de distance, et à la lumière de ce qu’est devenue la phénoménologie française, de tels énoncés rendent indéniablement un son étrange: comme le soulignait il y a déjà plus de vingt ans J. Benoit, tout se passe comme si elle avait été prise d’une telle “frénésie de la limite” et nous avait habitués “à travailler dans des conditions” si “extrêmes” qu’elle semble désormais indissociable d’une *húbris* philosophique, laquelle suscite en retour le déploiement d’une myriade de structures herméneutiques destinées à tenir à distance un réel devenu par principe traumatique (BENOIST, 2001, p. 24). La question se pose par conséquent: que nous est-il arrivé, à nous autres phénoménologues, et qu’est-il arrivé à la phénoménologie pour qu’elle en soit venue à considérer comme allant de soi une telle inversion de sa tâche et de ses prérogatives?

C’est à cette question nous voudrions ici tenter de répondre, mais en prenant pour fil conducteur *une question en apparence tout autre* — et qu’avait su formuler M. Henry au § 4 d’*Incarnation*: celle de savoir si le traitement traditionnel de l’apparaître — qu’il nomme “apparaître du monde” — ne remettrait pas tout simplement en cause ce qu’il nomme alors “le principe fondamental de la phénoménologie”.

L’apparaître du monde n’est pas seulement indifférent à tout ce qu’il dévoile, il est incapable de lui conférer l’existence. [...] Le dévoilement dévoile, découvre, “ouvre”, mais ne crée pas (*macht nicht, öffnet*). L’étant, ce qui est, se donne dans son dévoilement même comme indépendant du pouvoir qui le dévoile, comme antérieur à lui. Le “il y a”, le “il est” ne peut dire ce qui “est”, ce que “il y a”, et cela parce qu’il n’est jamais en mesure de le poser dans l’existence. Comment ne pas apercevoir qu’une telle situation met gravement en cause le principe fondamental de la phénoménologie? Selon celui-ci, en effet, c’est la phénoménalité qui délivre l’être. C’est d’apparaître et pour autant seulement que l’apparaître apparaît que quoi que ce soit est susceptible d’être. En cela consiste la préséance de la phénoménologie sur l’ontologie. Cette préséance est rompue dans le cas de l’apparaître du monde, s’il est vrai que celui-ci est impuissant à poser dans l’être ce à quoi il donne d’apparaître. [...] Ici le principe “autant d’apparaître, autant d’être” n’est pas seulement mis en cause, il est proprement renversé. C’est cet extraordinaire paradoxe qu’il faut regarder en face (HENRY, 2000, p. 60-61).

Commençons donc par prendre acte de l’objection adressée ici par Henry à ce qu’il nomme la “phénoménologie historique”: son tort serait de s’être érigée en doctrine d’un apparaître qui ne “crée pas” (*macht nicht*) ce qu’il “dévoile” (*öffnet*) — et ce faisant, de s’être condamnée à n’envisager l’apparaître que comme une instance grevée par ce qu’il nomme un peu plus loin une “indigence ontologique” fondamentale, comme un champ *ontologiquement stérile* par conséquent ou, comme nous le dirons ici, “impuissant” — impuissant à “faire être ce qu’il dévoile”. Là donc où, traditionnellement, nous serions enclins à considérer que la phénoménologie ne s’institue comme telle que pour autant que l’apparaître qu’elle prend en charge ni ne “cause” ni ne “produit” l’apparaissant mais se contente de lui fixer des conditions qui sont celles de ses “possibilités”, Henry avance qu’il y aurait là un manquement auquel, *en tant que phénoménologues*, nous devrions trouver à redire — parce qu’un tel dispositif mettrait “gravement en cause le principe fondamental de la phénoménologie”.

Bien entendu, nous ne souhaitons gommer ni la brutalité ni même, peut-être, la naïveté d’un tel reproche; mais notre hypothèse est qu’en dépit de cette naïveté — qui n’est sans doute pas tout à fait feinte —, et de cette évidente brutalité — qui appartient au *style* même de Henry —, une telle déclaration, *pour autant qu’on la déplie et qu’on la laisse résonner*, est seule susceptible de projeter sur ce qu’aura finalement été la phénoménologie, sur ce qu’elle est devenue mais aussi sur ce qu’elle doit, à nos yeux, *devenir*, une lumière suffisamment directe pour nous le rendre intelligible.

1. L'improductivité de l'apparaître dans la philosophie transcendantale — un premier dogme de la phénoménologie

Admettons-le d'emblée: si l'expression henryenne de "phénoménologie historique" est parfois agaçante — comme s'il n'avait pas historiquement existé *des* phénoménologies fort différentes —, cet agacement s'aiguise davantage encore dès lors que l'on comprend que Henry ne désigne pas seulement par là l'ensemble de la *phénoménologie*, mais aussi la tradition philosophique dont la phénoménologie revendique l'héritage — à savoir *la philosophie transcendantale elle-même*. Et de fait, si le § 4 d'*Incarnation* met directement en cause la stérilité ontologique de la phénoménalité propre au "monde" heideggérien, c'est bien à la *Critique de la raison pure* qu'il en fait remonter le principe:

La thèse réitérée de la *Critique*, c'est que la formation phénoménologique du monde [...] est à jamais incapable de poser par elle-même la réalité qui constitue le contenu concret de ce monde (HENRY, 2000, pp. 68-9).

Ce qu'avance donc Henry ici, c'est que la stérilité ou l'improductivité de l'apparaître plus haut dénoncée est ce que la phénoménologie hériterait de Kant, et constituerait le tribut qu'elle continuerait de payer à sa fidélité délétère au kantisme — et ceci en dépit de ses tentatives, dès lors infructueuses, de rompre avec lui et de se situer *au-delà* ou *par-delà* la révolution copernicienne.

Cette fausse rupture, nous en connaissons le principe, et la résumerons en un mot. De manière générale en effet, le geste inaugural de la phénoménologie — enveloppé dans le concept phénoménologiquement axiomatique d'"*a priori* corrélationnel" — aura finalement consisté à assumer par rapport au kantisme une double posture. D'une part, hériter de la révolution kantienne opérée dans la conception philosophique du phénomène — le phénomène ne sera plus considéré comme une *apparence* (*Schein*) voilant ou exprimant une *essence* qui, située au fondement de sa propre apparition, se tiendrait au-delà d'elle et d'une manière telle que le sujet devrait tenter de s'y ménager un accès non phénoménal, mais comme une *apparition* (*Erscheinung*) rapportée à des *conditions* portées par la subjectivité, dès lors transcendantale, à laquelle il apparaît. Mais d'autre part, neutraliser l'ensemble des duplicités que cette conception nouvelle du phénomène impliquait pour Kant et les dénoncer, comme le fait Husserl au § 43 d'*Ideen I*, comme "une erreur principielle" et une "manière de voir" totalement "absurde" (HUSSERL, 2018, p. 128): neutralisation, d'abord, de la duplicité du sens d'être de l'apparaissant — on n'opposera plus la "chose dans le phénomène" à la "chose en elle-même" mais on se donnera pour tâche de vivre le phénomène comme celui de la chose même; neutralisation ensuite, aussi et surtout de *la duplicité de l'apparaître lui-même* — distribuant de part et d'autre du caractère fini ou infini de la subjectivité un apparaître relativisant et un apparaître absolu.

La première tâche que dessine donc Henry, en reconduisant l'impuissance de l'apparaître, à ses yeux constitutive de l'idée de la phénoménologie historique, à l'indigence ontologique que Kant lui reconnaissait dans le mouvement même par lequel il instituait la philosophie transcendantale, serait ainsi d'évaluer cette transgression "standard" du kantisme, serait de montrer combien, en dépit de cette fausse rupture, la phénoménologie sera demeurée fidèle à l'un de ses dogmes fondamentaux: celui, justement, de l'improductivité de l'apparaître. Et en effet: quand bien même l'apparaître que prend en charge la phénoménologie est par principe supposé échapper à la duplicité du fini et de l'infini, quand bien même ce à quoi il permet d'apparaître échappe lui-même à la supposée opposition de la chose dans le phénomène et de la chose en soi, son œuvre se trouve toujours conçu comme une opération consistant à *dévoiler*, à *rendre manifeste* et *ce faisant* susceptible d'être *reçu* ou *intuitionné* ce qui se trouve alors identifié comme un apparaissant — *et non, quoique cela puisse vouloir dire pour le moment, de le faire être*. Or la difficulté est qu'une telleréceptivité, loin de pouvoir constituer le lieu d'une neutralisation de ces duplicités, est au contraire ce qui, chez Kant, *marque la finitude de notre intuition par opposition à ce que nous pouvons penser de ce que serait une intuition infinie*. De ce point de vue, la soumission de la phénoménologie à ce premier dogme — celui de la *finitude de l'intuition* ou de la *réceptivité de l'apparaître*, au sens subjectif du génitif

— la condamne donc à demeurer, dans son traitement de l'apparaître, dans une ambiguïté constitutive: *neutraliser, au nom de son "retour" épistémique aux "choses mêmes", la finitude de l'apparaître qui conduisait Kant à distinguer la chose pour nous et la chose en soi, tout en reconnaissant à l'apparaître qu'elle se donne alors pour tâche de décrire une propriété qui chez Kant constituait néanmoins la marque fondamentale de sa finitude — à savoir sa dimension réceptive ou intuitive, par opposition à la "productivité" ou à la "puissance" qu'aurait à ses yeux impliquée son infinité.* En ce sens, le propre de la "phénoménologie historique" aura été de n'être une théorie de l'apparaître qu'en assumant, au sens fixé par Kant au § 8 de l'"Esthétique transcendantale", son caractère "dérivé" et "non originaire" — *et de s'être ainsi conçue comme une doctrine de l'impuissance de l'apparaître, d'un apparaître qui ne se rapporte à l'étant qu'en tant qu'il ne le cause pas, ne l'engendre pas, ne le produit pas, mais se trouve seulement capable de le recevoir pour ainsi dire d'ailleurs.*

2. Réalisme, traumatisme, et herméneutique — un deuxième dogme de la phénoménologie

Cette idée de la phénoménologie comprise comme "doctrine de l'impuissance de l'apparaître", il s'agirait bien entendu de l'éprouver en retraçant l'histoire — et nous n'en évoquerons brièvement, et très schématiquement, que deux moments qui nous permettront d'en préciser le sens et d'en mesurer l'étendue ou l'emprise.

Soit ce que Husserl dit de l'usage du concept de "constitution" au moment des *Recherches logiques*, dans une lettre adressée à Hocking le 25 janvier 1903 — lettre assez fameuse sur laquelle W. Biemel avait jadis attiré l'attention dans son article de 1957 sur "Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl": "L'expression qui revient tant de fois, que des "objets" se "constituent" dans un acte, signifie toujours la propriété que possède l'acte de *rendre représentable l'objet*; il ne s'agit pas de constituer au sens propre." (BIEMEL, 1959, p. 46). Que la conscience "constitue" ses objets ou, pour le dire autrement, que l'apparaissant soit "constitué" dans et par l'apparaître ne signifie donc pas qu'il lui doive *d'être* — qu'il s'y trouve produit ou engendré, "constitué au sens propre" — mais seulement qu'il y trouve les conditions de sa "présentabilité" pour un destinataire dont on pourra dès lors dire en effet qu'il se les "représente" — mais qu'il se les représente en tant qu'il se contente de les *recevoir*. Et c'est ce qu'avancera à son tour Heidegger en héritant du concept kantien d'"imagination productrice" et en soulignant, dans le *Kantbuch*, qu'elle n'est "aucunement 'créatrice' dans l'ordre ontique" — comprenons: qu'elle n'engendre par l'étant —, mais se contente de *former ou de configurer le rapport que le Dasein entretient avec ce que, justement, il ne produit pas "au sens propre"* (HEIDEGGER, 1953, p. 190-191). Bien entendu, l'on pourra toujours discuter pour déterminer s'il s'agit là d'une phase de la pensée de Husserl antérieure au tournant transcendantal, ou se demander si cette improductivité de la structure transcendantale vaut à l'identique pour tout type d'étant — et par exemple pour les idéalités mathématiques (PRADELLE, 2020); il n'en reste pas moins que — telle est du moins la thèse de Henry, à laquelle nous nous rangerons ici —, qu'avant comme après le tournant transcendantal, "constituer" ne se dit jamais, en phénoménologie, "au sens propre", quel que soit le type d'étant que l'on considérera par ailleurs. Qu'il s'agisse, comme le dit assez poétiquement Henry au § 4 d'*Incarnation*, "du ciel qui se couvre ou de l'égalité des rayons du cercle, d'une chèvre ou d'un hydravion, d'une image, d'une chose réelle, ou encore de la formule qui contiendrait le secret de l'univers" (HENRY, 2000, p. 60), l'apparaître dévoile mais ne fait pas être, et la préséance de la phénoménologie sur l'ontologie n'est en ce sens jamais qu'épistémique, et non ontologique. Or, qu'on le déplore ou non, cette simple thèse suffit à expliquer pourquoi sont finalement si lassants les débats qui, ces dernières années, ont occupé la phénoménologie contemporaine relativement à la question du *réalisme* en phénoménologie: on fait souvent comme si le problème était de déterminer si l'étant manifeste ou non un excès ontologique sur la manière dont nous le recevons, comme si être réaliste en phénoménologie consistait, pour employer les termes de J-F. Lavigne, à reconnaître son appartenance à un "être si absolument extérieur à l'univers du sens constitué" qu'il se montre en lui-même, dans sa "transcendance effective", comme "*antérieur au sens*" (LAVIGNE, 2009, p. 36, p. 68, p. 71). Mais toutes ces thèses — qu'on trouverait déjà, du reste,



explicitement formulée par Sartre ou Merleau-Ponty — *ne sont que de peu de poids dès lors qu'elles ne se trouvent avancées que sous la condition du caractère définitivement stérile ou improductif de l'apparaître*: que l'apparaissant se révèle ou non réductible à ce que nous en intuitionnons, cette intuition ne consistera jamais qu'à en opérer un *dévoilement* (à le saisir dans son *sens* et non à l'engendrer dans son *être*), et de telle sorte que la "puissance" de configuration qu'on sera ou non enclin à reconnaître à la subjectivité (la puissance, donc, de lui "donner un sens"), ne sera jamais que *l'envers de son impuissance à l'engendrer ou à le "produire"*. Une première conclusion s'imposerait alors: qu'elle revendique ou non l'étiquette d'idéalisme, *toute la phénoménologie historique demeure de toute façon réaliste* — non pas en raison des caractères de "transcendance" effective que tel ou tel phénoménologue reconnaît avec plus ou moins d'emphase à l'étant qu'il reçoit ou intuitionne mais, de manière beaucoup plus sobre et profonde, parce que tel est le seul sens que la phénoménologie, comme doctrine de l'impuissance de l'apparaître, se donne le droit de reconnaître à la corrélation.

Mais notre hypothèse est que ce qui vaut ici pour Husserl et pour Heidegger vaut également et, à vrai dire, *a fortiori* pour leurs continuateurs. Que les phénoménologies post-heideggériennes prennent en effet la forme de ce que nous appellerons très simplement "phénoménologies du 'monde'" — lesquelles subordonnent la réception de l'étant à l'ouverture d'un infini horizontal — ou des "phénoménologies de l'événement" — qui appréhendent l'infini comme ce qui excède l'horizon lui-même et n'y entre que par effraction —, c'est toujours sous la condition de cette même impuissance de l'apparaître — et d'une manière telle que, loin de la relativiser, elles auront bien plutôt consisté à l'accentuer. Nous nous contenterons ici de nous arrêter un instant sur un bref passage *d'Étant donné*, dans lequel J.-L. Marion ressaisi parfaitement ce motif et son sens "kantien":

Kant pose [...] l'horizon en général comme la condition d'apparaître [des] phénomènes, qu'il accueille et restreint à la fois. Ce qui signifie qu'avant toute percée phénoménale vers la visibilité, d'avance l'horizon attend, le premier; et que chaque phénomène, en apparaissant, se borne en fait à actualiser une portion de l'horizon, autrement resté transparent ou vide. Quand surgit parfois ici une question, elle porte sur l'identité de cet horizon (MARION, 2005, p. 292).

On perçoit bien, à la lecture de ce passage, où situer le point de bascule: alors que l'horizon — comme infini horizontal — excédait *a priori* tout étant qui se manifestait sous sa condition tout en n'ayant pour prérogative que de rendre possible la manifestation de ce qu'il ne faisait pas être, il s'agirait désormais d'excéder cette condition horizontale elle-même en direction d'une instance infinie qui, rendue à sa positivité — un infini non plus horizontal mais actuel —, l'excéderait à son tour et, ce faisant, la déborderait dans la mesure même où elle commencerait par le *saturer*. Mais le point important est que, de nouveau, cet "infini positif" qui fait *effraction* et vient trouer, dans un "excès événementiel", l'infini potentielle de l'horizon, *n'est justement tel qu'à la lumière de sa réception*: c'est pour autant que l'apparaître lui-même n'est plus à la mesure de l'apparaissant, c'est pour autant par conséquent que quelque chose survient en se soustrayant "à tout horizon de sens" préétabli que *l'événement se trouve reçu comme tel*, et que le "sujet" lui-même, en une passivité "plus passive que toute passivité" ou une "trans-passibilité", s'y "reçoit" (ROMANO, 1998, p. 56; LEVINAS, 1990, p. 31) — et ceci quel que soit par ailleurs l'événement considéré (Dieu, autrui, l'œuvre d'art, et finalement le réel lui-même comme "impossible"). Loin donc de rompre avec le premier dogme kantien, les "phénoménologies de l'événement" le renforcent bien plutôt et vont à vrai dire jusqu'à *redoubler l'impuissance dont l'apparaître s'y trouvait affublé*: ce qui s'y atteste en effet, ce n'est plus seulement son impuissance à faire être ce qui apparaît, mais c'est jusqu'à *son impuissance à recevoir l'apparaissant lui-même* dès lors qu'il excède "infiniment" les conditions ordinaires de sa manifestation et les "limites" qu'elles lui imposent. D'où la possibilité d'identifier, dans le prolongement du premier, quelque chose comme un *second dogme de la phénoménologie*: parce que le premier dogme la condamnait à maintenir une finitude ontologique de l'apparaître en lieu et place de la neutralisation, à laquelle elle se destinait, de toute duplicité phénoménologique du fini et de l'infini, il devenait impossible pour elle, afin de rétablir

●
●

pour ainsi dire l'équilibre, de ne pas tenter d'y réinjecter de l'infinité; mais tout type de réinjection de l'infinité dans l'apparaître — comme horizon ou comme événement — n'aura alors consisté, dans la phénoménologie historique, qu'à en *infiniter la réceptivité* qui, chez Kant, signait justement sa finitude et, ce faisant, à redoubler son impuissance.

Or c'est ce second dogme qui, à nos yeux, aura conduit la phénoménologie contemporaine à osciller en permanence entre deux pôles qui, finalement, ne cessent de renvoyer l'un à l'autre: celui du *trauma* d'abord puisque, sur le fond de cette impuissance redoublée, tout ce qui nous apparaît "vraiment" ne le peut que dans la violence d'une "effraction" qui excède et finalement sidère notre subjectivité — telle est la "frénésie de la limite" dont parlait J. Benoit; celui de *l'herméneutique* ensuite, puisque la tâche qui nous est alors assignée est, selon la "voie longue" dont parlait Ricoeur, de "métaboliser" phénoménologiquement un tel trauma — de *recoudre* patiemment la déchirure originelle de la phénoménalité du monde. Ce que dit alors d'autrui J-L. Marion dans *De surcroît* vaudrait pour tout phénomène saturé — ou pour tout événement: c'est parce que "tout ce que j'en percevrai [...] en termes de significations et d'intention restera toujours et par définition en retrait et en déficit par rapport à son visage", que "je ne pourrai supporter le paradoxe et lui rendre justice qu'en me consacrant à son herméneutique infinie" (MARION, 2001, p. 155). Mais si trauma et herméneutique renvoient ainsi l'un à l'autre, c'est justement sous la condition du dogme fondamental de l'impuissance de l'apparaître et de son redoublement dans la thèse selon laquelle il n'y aurait jamais d'infini, en phénoménologie, que de la *réceptivité*.

Ces quelques analyses, évidemment sommaires, nous permettent d'ores et déjà de tirer une première conclusion: en dépit de la volonté phénoménologique affichée de "dépasser la révolution copernicienne" en opérant un "recouvrement" des deux termes de la duplicité kantienne de l'apparaître, et en y dénonçant une "erreur principielle" et une "manière de voir" totalement "absurde", c'est toujours et exclusivement depuis son premier versant que ce "dépassement" s'est opéré: la seule prérogative de l'apparaître serait en effet de rendre possible la réception ou l'intuition de ce qui apparaît, jamais de le produire ou de l'engendrer. De sorte que les différentes phénoménologies, depuis la théorie husserlienne de la "constitution" jusqu'aux diverses promotions phénoménologiques du monde et de l'événement, ne furent jamais que *différentes manières de reconnaître puis d'infiniter* son impuissance ou sa stérilité ontologique — jusqu'à devoir osciller entre la promotion phénoménologique d'une traumatologie universelle et les tentatives herméneutiques de nous en préserver ou de nous en guérir.

Admettons le bien-fondé d'un tel diagnostic, admettons que cette situation soit suffisamment insatisfaisante pour que nous souhaitions en sortir, admettons donc qu'il nous faille entreprendre un renversement des dogmes fondamentaux de la phénoménologie et ainsi nous saisir d'une manière *proprement phénoménologique* d'une certaine *puissance de l'apparaître*, et posons-nous la question simplement: à quoi pourrait bien *ressembler* une telle phénoménologie?

De fait, il faudrait commencer par indiquer ce qui, dans le champ phénoménologique contemporain, en constitue *déjà* des incarnations concrètes. Chez Michel Henry par exemple, cette critique des deux dogmes donne positivement lieu, en marge de toute phénoménologie horizontale, événementielle ou herméneutique, à l'exhibition d'un certain type de phénoménalité ("la vie") dont le propre serait justement de ne plus dévoiler mais bien d'*engendrer* ou de *générer* l'apparaissant vivant dans sa propre capacité à être l'origine réel de l'agir réel (HENRY, 1996). De la même manière, seul un diagnostic quant à la stérilité ontologique de l'apparaître traditionnel permet d'expliquer et de fonder la légitimité du tournant "cosmologique" que R. Barbaras tâche aujourd'hui d'imprimer à la phénoménologie — non pas toutefois en direction d'une phénoménologie de l'agir d'un vivant arraché à l'inertie du monde, mais d'une phénoménologie de l'agir du monde lui-même en tant qu'il est vivant — en tant donc, pour ne citer qu'un passage de *Dynamique de la manifestation*, que "la puissance du monde [est] surpuissance, c'est-à-dire

puissance de faire être”, “puissance ontogénétique” opposée à notre *désir* impuissant à engendrer ce qu’il vise (BARBARAS, 2013, pp. 246-7; JEAN, 2021). Mais si cette opposition entre une phénoménologie de la vie *du sujet* et une phénoménologie de la vie *du monde*, ou, pour le dire dans des termes kantien qui ne sont nullement anecdotiques, entre une phénoménologie de la *liberté* et une phénoménologie de la *nature*, s’avère structurante dans un certain pan du champ phénoménologique contemporain, elle ne se présente jamais que comme deux solutions possibles à un problème qui leur préexiste et qui peut, et doit recevoir un traitement qui en est indépendant.

3. Renverser les dogmes? La phénoménologie et le problème des “arrière-mondes”

Posons donc la question frontalement: pourquoi, au nom de quoi et dans quel but renverser les deux dogmes de la phénoménologie et rompre avec l’impuissance à laquelle Kant l’avait pour ainsi dire *a priori* assignée?

Un tel rappel sonnera sans doute un peu étrange à des oreilles averties par D. Janicaud, mais il nous faut plus que jamais y revenir: la phénoménologie se présente dès l’origine comme une mise en cause philosophique radicale de ce que nous avons pris l’habitude de nommer, parfois un peu à la légère, des “arrière-mondes” (JANICAUD, 1990). Husserl comme Heidegger, à tout le moins, en étaient convaincus, et c’est sur cette même conviction que s’ouvre explicitement *L’être et le néant* (SARTRE, 1943). Or si cette mise en cause phénoménologique des arrière-mondes se présente comme radicale, c’est justement parce qu’elle ne se fonde fort heureusement pas sur une critique psychologique ou culturelle de la croyance, mais sur la transgression épistémologique du kantisme plus haut analysée et, ce faisant, sur la refonte en profondeur du concept kantien de phénomène qu’elle suppose: si le phénomène n’est pas la conversion subjective-transcendantale de l’être en soi en être pour nous, mais l’accès à l’étant tel qu’il est en lui-même, s’il n’est pas d’autre *lieu pour* ou d’autre *accès à* l’être que son apparaître. Nous avons plus haut rappelé les déclarations fameuses de Husserl au § 43 d’*Ideen I*, où la duplicité kantienne de l’apparaître se trouve déclarée “totalement absurde”; et en ce sens, les énoncés vertigineux selon lesquels “dieu ne peut rien changer” au fait, par exemple, que la chose ne se donne jamais que “par esquisses”, pas plus qu’il ne peut changer quoi que ce soit “au fait que $1+2 = 3$, ou au fait que subsiste n’importe quelle vérité d’essence” (HUSSERL, 2018, p. 131), n’expriment nulle *Schwärmerei* phénoménologique, nulle transgression de l’assignation kantienne à un point de vue humain en direction d’un point de vue divin — laquelle supposerait d’accepter le principe de cette duplicité avant d’orchestrer le franchissement de la limite qui en sépare les termes —, mais la nécessaire remise en cause de cette duplicité elle-même et de la légitimité d’un tel désir de transgression. Voilà pourquoi, selon l’excellente formule du § 79 d’*Ideen I*, le propre de la phénoménologie est de neutraliser *a priori* la possibilité de se trouver “impliquée dans un conflit antinomique avec l’idéal de la connaissance parfaite” (HUSSERL, 2018, p. 239), et voilà pourquoi, en neutralisant cette antinomie, elle opère la clôture de notre expérience d’une manière telle que, ne la reconnaissant justement plus comme “la nôtre”, elle établit son caractère pour ainsi dire “incomparable”. Aussi, loin de nous ménager un accès à Dieu comme idéal de connaissance, elle rend seule possible de cesser d’évaluer notre rapport au réel à l’aune de cet idéal (JEAN, 2020, p. 123), et c’est précisément à la lumière d’un tel geste — et conformément à ce que nous nommerons ici, et sans doute faute de mieux, un “principe d’immanence” —, que devrait être relue l’histoire même de la phénoménologie, et éprouvée la pertinence de ses prétendues “avancées”.

Mais précisément, comment ne pas voir que les phénoménologies du monde comme de l’événement, jusque dans l’aller-retour permanent entre l’une et l’autre auxquelles nous condamnons leurs versions traumatologique et herméneutique, n’auront cessé de s’éloigner de cet esprit initial de l’eidétique phénoménologique? Comment ne pas reconnaître, comme Sartre l’avait bien vu dès 1943, qu’elles n’auront cessé de réinjecter dans l’apparaître de telles duplicités ou, plus techniquement, qu’elles n’auront cessé d’intérioriser dans un apparaître supposé univoque la grande duplicité du fini et de l’infini, et d’en dialectiser

les termes d'une manière telle que les choses et le monde n'auront cessé d'en recevoir une doublure qui les rend méconnaissables (SARTRE, 1943, p. 11)? En admettant que cette histoire se tienne tout entière sous le joug d'une impuissance de l'apparaître, une dernière question nous est alors livrée, à laquelle il nous faut pour finir tenter de répondre: en quoi cette impuissance de l'apparaître fut-elle — à vrai dire dès le départ, et en dépit de la transgression épistémologique du kantisme qu'elle accomplissait —, une manière pour la phénoménologie de ne *pas* assumer le principe de clôture immanente de l'expérience et d'abandonner *a priori* la mise en cause des arrière-mondes qu'elle entendait incarner? Ou pour le dire positivement: en quoi seule une phénoménologie se déployant sous la condition de la reconnaissance d'une puissance ou d'une fécondité ontologique de l'apparaître pourrait seule, à supposer bien entendu qu'on en accepte le projet, se déployer conformément à ce que nous nommons plus haut un "principe d'immanence"?

Ce principe d'immanence, nous avons tenté plus haut de montrer en quoi il guidait déjà, dans son intention, le dépassement épistémologique du kantisme. Seulement, au § 8 de l'Esthétique transcendantale, dans lequel cristallisent de manière très condensée les décisions kantienne, ce n'est pas seulement la question de savoir si la chose que nous intuitionnons est la "chose même" ou sa "représentation" qui conduit Kant à reconnaître une *duplicité de l'apparaître* — mais d'abord et avant tout celle de déterminer si l'apparaître possède ou non une dimension *ontologiquement productive*:

Notre mode d'intuition [...] est appelé sensible parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'objet de l'intuition soit donné par lui (mode qui, pour autant que nous pouvons en juger, ne peut convenir qu'à l'Être suprême), mais il dépend de l'existence de l'objet, et par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet est affectée par l'objet. Ce mode d'intuition ne cesse pas d'appartenir à la sensibilité parce qu'il est dérivé (*intuitus derivatus*) et non originaire (*intuitus originarius*), et (...) par conséquent il n'est pas intuition intellectuelle comme celle qui, d'après la raison que nous venons d'exposer, semble n'appartenir qu'à l'être suprême (KANT, 1980, p. 810).

Or si nous comparons la transgression phénoménologique de la révolution copernicienne à cette seconde lecture du § 8 de l' "Esthétique transcendantale", nous ne pouvons que revenir à notre constat initial: la thèse de l'*a priori* corrélationnel — selon laquelle le phénomène est le phénomène de la chose en soi —, aura bien consisté à neutraliser la duplicité kantienne de l'apparaître *sur un plan épistémologique* — l'étant que nous intuitionnons est l'étant tel qu'il est en lui-même, non pas l'étant tel qu'il ne serait que "pour nous" —, mais elle n'en aura pas moins conduit la phénoménologie à conserver à l'apparaître lui-même ce qui, chez Kant, en marquait *ontologiquement* l'irréductible finitude — à savoir sa réceptivité ou son *improductivité*. D'où la justesse du diagnostic henryen selon lequel, tout en rompant avec Kant, la phénoménologie serait restée tributaire de ce dogme fondamental: l'apparaître ne consiste jamais qu'à opérer un *dévoilement* de l'étant, et la "puissance" de configuration qu'on est ou non enclin à lui reconnaître, et qui fait sans doute toute la saveur et la complexité des phénoménologies du monde, de l'événement, et de leur clignotement traumatico-herméneutique, n'est jamais que *l'envers de son impuissance ontologique à l'engendrer ou à le "produire"* — à le faire non pas seulement *apparaître* (éventuellement tel qu'il était avant même qu'il lui soit donné de se montrer), mais bien *être, tout simplement être*.

Or n'est-ce pas cette impuissance ontologique qui, immanquablement, conduit la phénoménologie à dessiner en creux la place vide d'une transcendance absolue avec laquelle, épistémologiquement, elle avait pourtant rompu en déclarant justement toute transcendance relative au phénomène? Aussi nous serait-il possible de répondre à notre dernière question: ce qu'il est légitime de reprocher à une phénoménologie construite sur le dogme d'une impuissance de l'apparaître, c'est de s'engager sur un chemin qui, tôt ou tard, la conduira inévitablement à comparer notre expérience, à l'évaluer ou à la mesurer à l'aune de ce qu'elle n'est pas. Alors de nouveau elle reçoit des limites, de nouveau elle reçoit un dehors, de nouveau elle se trouve confrontée au danger d'une *Schwärmerei* que l'*a priori* corrélationnel avait pour vertu de neutraliser — et de nouveau, pour le dire dans les termes du § 79 d'*Ideen I*, la phénoménologie se trouve "impliquée dans un conflit antinomique"; non certes dans un conflit antinomique avec "l'idéal de la connaissance

parfaite” — car c’est précisément ce conflit qu’est supposé régler le dépassement épistémique du kantisme — mais dans un *conflit antinomique avec l’idéal de la productivité de l’apparaître* — qu’une bonne partie de la phénoménologie contemporaine s’évertue alors à réintégrer dans l’apparaître improductif en évoquant des expériences extrêmes que, pour le dire brutalement, *nous ne faisons tout simplement pas*.

D’où la conclusion programmatique qu’il nous est peut-être possible de formuler ici: une phénoménologie se donnant pour tâche de déployer rigoureusement toutes les conséquences de l’axiome de l’*a priori* corrélationnel et de la critique des arrière-mondes qu’il suppose et implique, une phénoménologie qui, se faisant, se donne pour tâche de respecter le principe d’immanence dont cet axiome est porteur — une telle phénoménologie, donc, se doit de transgresser le kantisme non pas seulement d’un point de vue épistémique, mais aussi d’un point de vue “ontologique” ou, pour le dire autrement, non pas seulement relativement à la connaissance — ce qu’a toujours tenté d’accomplir la tradition phénoménologique — mais également à la puissance — ce qu’elle n’aura justement jamais tenté. À la déconstruction de la pertinence, dans une philosophie de l’apparaître, de la distinction épistémique de l’infini et du fini — déconstruction dont le caractère inabouti aura condamné la phénoménologie contemporaine à la réintérioriser de mille manières dans l’apparaître lui-même —, il s’agirait par conséquent — avec la conviction que cela seul permettra d’éviter ces dérives — d’adjoindre la déconstruction de la pertinence ontologique de cette opposition — en cessant cette fois de considérer comme valable la distinction du caractère productif et improductif de l’apparaître. Ainsi la phénoménologie pourrait-elle se donner les moyens, non pas seulement, comme le dit Henry, de préserver son “principe fondamental”, mais aussi et surtout de ne pas trahir ce qui en constitue l’esprit — et qui, à nos yeux, se trouve enveloppé dans ce que nous avons nommé son “principe d’immanence”.

Bibliographie

BARBARAS, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.

BENOIST, J. (2001). *L’idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne.

BIEMEL, W. (1959). “Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl”, In: BÉRA M., *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957)*. Paris: Minuit.

HEIDEGGER, M. (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*. trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard.

HENRY, M. (1996). *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.

HENRY, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.

HUSSERL, E. (1993) *Notes sur Heidegger*. trad. fr. D. Franck. Paris: Minuit.

HUSSERL, E. (1994) *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. trad. fr. M-B. de Launay. Paris: PUF, “Épiméthée”.

HUSSERL, E. (2018) *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. trad. fr. J-F. Lavigne. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de philosophie”.

JANICAUD, D. (1990) *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L’éclat.



JEAN, G. (2020) *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*. Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie.

JEAN, G. (2021) *Les puissances de l'apparaître. Étude sur Michel Henry, Renaud Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*. Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie.

KANT, I. (1980) *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J-L. Delamarre et F. Marty In : *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, "La Pléiade", t. I.

LAVIGNE, J-F. (2009) *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*. Paris: Vrin, "Problèmes et Controverses".

LEVINAS, E. (1990) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche, "Biblio-Essais".

PRADELLE, D. (2020) *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*. Paris: PUF, "Épiméthée".

MARION, J-L. (2001) *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaires de France.

MARION, J-L. (2005) *Étant donné*. Paris: PUF, "Quadrige".

ROMANO, C. (1998) *L'événement et le monde*. Paris: PUF, "Épiméthée".

SARTRE, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.