

## Le texte de la phénoménologie

Inga Römer (Université Grenoble Alpes)

**Résumé:** Les approches divergentes qui sont aujourd'hui réunies sous le nom de "phénoménologie" pourraient nous faire penser que ce mouvement est surtout et peut-être seulement unifié par une commune référence à certains textes, par une tradition partagée. Mais si tel est le cas, l'interprétation des textes ne représenterait-elle pas, pour la phénoménologie, un détournement de sa démarche originelle et une aliénation de son objet, elle qui avait commencé comme une recherche des "choses mêmes"? L'article défend l'idée que l'interprétation des textes appartient à la phénoménologie en tant que telle, et qu'elle lui est même nécessaire si elle veut être à même de réaliser son ambition critique.

**Mots-clés:** phénoménologie, herméneutique, texte, interprétation, différence, Ricœur, Derrida, Heidegger, Levinas

**Abstract:** The diverging approaches that are nowadays united under the name "phenomenology" might make us think that this movement is mostly and maybe only unified by the reference to a shared tradition of certain texts. But if this is so, is the interpretation of texts not an alienation of the very object of phenomenology, a phenomenology that started out as the search for the "things themselves"? The article argues for the idea that the interpretation of texts belongs to the very core of phenomenology as such, to a phenomenology that truly fulfills its critical ambition.

**Key words:** phenomenology, hermeneutics, text, interpretation, difference, Ricœur, Derrida, Heidegger, Levinas



Qu'est-ce que la phénoménologie? Plus de cent ans après la parution des *Recherches logiques* de Husserl, les réponses à cette question sont tellement diverses que l'on ne trouvera guère une seule thèse que tous les phénoménologues soutiendraient à l'unanimité. La désignation 'phénoménologie' ne serait-elle aujourd'hui davantage qu'une simple homonymie, une simple égalité de nom? Certes, cette désignation est apparemment fort plurivoque, mais elle semble néanmoins se dire "relativement à une unité", selon la célèbre formule aristotélicienne au début du livre IV de la *Métaphysique* (1003a). Dans le cas de la phénoménologie, cette unité est le rapport de tous les phénoménologues à un héritage commun: une certaine histoire intellectuelle qui nous est accessible par des textes, les textes de Husserl, de Heidegger, des phénoménologues francophones ainsi que d'autres phénoménologues à travers le monde. Si la plurivocité de la phénoménologie ne se dissout pas en simple homonymie, c'est manifestement en raison de ce rapport commun à des auteurs qui appartiennent à une histoire intellectuelle commune, documentée dans des textes et accessible par ces textes.

Or il semble que l'on tombe ici sur un paradoxe, qu'on peut formuler de la manière suivante: comment comprendre qu'une phénoménologue qui cherche à aborder les 'choses mêmes', se tourne pourtant vers des textes dans lesquels il est question de ces 'choses mêmes'? Ne passe-t-elle pas d'ores et déjà à côté de son propos si elle lit des textes au lieu de regarder, d'écouter et de toucher les choses mêmes? Plus généralement, la phénoménologie contemporaine ne tombe-t-elle pas, au moins en partie, dans l'oubli d'elle-même lorsqu'elle se convertit tacitement en herméneutique des textes<sup>1</sup>?

Notre propos ici sera de montrer que cela n'est pas le cas. Notre hypothèse est la suivante: l'herméneutique des textes est un moment nécessaire d'une phénoménologie qui serait véritablement à la hauteur de sa propre prétention critique.

Une première partie mettra au jour les deux écueils entre lesquels la phénoménologie doit s'affirmer. Une seconde partie esquisse l'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique, dans laquelle l'herméneutique des textes occupe une place centrale. La conclusion indiquera trois implications de cette idée d'une phénoménologie par rapport à sa compréhension de la 'chose même'.

## 1. La phénoménologie entre Charybde et Scylla

La phénoménologie se trouve confrontée au défi de naviguer entre Charybde et Scylla: elle s'exposerait d'un côté à l'objection de la naïveté, si elle se limitait à la simple visée de la chose même; mais d'un autre côté elle serait menacée de dissolution si elle admettait que la phénoménalité de la chose même aurait en réalité toujours déjà un caractère de langage, de signe, d'écriture et, en fin de compte, de textualité. D'où le dilemme suivant: ou bien la phénoménologie est naïve ou bien elle n'est plus la phénoménologie, mais une philosophie analytique du langage, une herméneutique ou une déconstruction. Ce premier mouvement de notre réflexion sera consacré à la mise au jour de ces deux écueils. Ce ne sera que dans la seconde partie que nous proposerons une troisième voie.

L'acte de naissance de la phénoménologie est porté par le mot de Husserl, 'Aux choses mêmes!' La voie pour atteindre les choses mêmes est la réduction phénoménologique: en mettant entre parenthèses tous les préjugés sur l'existence et la nature des choses qui apparaissent, le phénoménologue pourrait atteindre une "visée pure (*reine[s] Schauen*)", qui aurait comme fin "la saisie du sens de la donation absolue (*das*

---

<sup>1</sup> Le propos du dernier congrès de la "*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*" ("Société allemande pour la recherche phénoménologique") peut être compris comme une expression de ce soupçon. Le thème, qui réunissait les phénoménologues du 27 au 29 septembre 2022 à la Friedrich-Schiller-Universität Jéna, était "*Zurück zu den Sachen selbst. Die Praxis der Phänomenologie*" ("Retour aux choses mêmes. La pratique de la phénoménologie"). L'organisateur Lambert Wiesing avait incité tous les intervenants à se consacrer aux choses mêmes et à s'abstenir d'intervenir sur des auteurs et des textes.

*Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit*)” (Husserl 1950, 9). On ne compte plus les critiques mobilisant l’objection de la naïveté contre la réduction phénoménologique ainsi comprise. L’essence de ces critiques peut être exprimée de la manière suivante: une visée prétendument pure du sens de la chose même est confrontée au risque d’appliquer, au sein même de la réduction, un certain nombre de concepts et de préjugés irréflectifs. Presque toute l’Ecole de Francfort, d’Adorno jusqu’à Habermas, de plus en plus influencée par la philosophie analytique du langage, a adressé cette objection à la phénoménologie husserlienne: une visée prétendument pure du sens de la chose même court le risque de comprendre cette chose précisément depuis le langage et les concepts qui dominent dans la société actuelle<sup>2</sup>. Il est bien connu que Heidegger n’a pas échappé à cette objection: certes, Heidegger aurait vu que les phénomènes sont d’abord et le plus souvent déguisés par ce qu’il appelle dans *Être et temps* le ‘On’ et le ‘bavardage du On’; mais on a pu stigmatiser le fait que les idées d’angoisse, d’être pour la mort’ et de ‘vouloir avoir conscience’ n’étaient guère à même d’atteindre la perspective critique qu’ils avaient cherché en vain chez Husserl<sup>3</sup>. D’une certaine manière, la conversion heideggérienne à l’authenticité serait même encore moins critique que la réduction phénoménologique husserlienne, car une telle conception suggérerait une critique des modes de pensée dominants, alors même qu’elle reproduirait en réalité des préjugés irréflectifs, des préjugés venus seulement d’ailleurs que du ‘On’. En somme la phénoménologie, à travers la réduction au sens de la donation absolue, ou la conversion existentielle à l’authenticité, reste naïve tant qu’elle se limite à une pure visée du sens ou à une compréhension authentique de la chose même. Ces deux voies, husserlienne et heideggérienne, ne permettent pas d’atteindre les choses mêmes en tant qu’elles se montrent à partir d’elles-mêmes; elles s’empêchent tout au contraire dans le réseau des concepts transmis, irréflectifs et socialement dominants. Ainsi va le verdict à l’encontre de la phénoménologie. C’est Scylla qui menace d’avaler les phénoménologues en raison de leur naïveté.

Le pôle opposé à cette objection de naïveté s’annonce déjà dans ce que nous venons d’esquisser: il se trouve dans une réponse à cette objection, une réponse qui transforme pourtant la phénoménologie en autre chose qu’elle-même. Elle deviendrait alors une philosophie analytique du langage, une herméneutique philosophique de la forme que l’on pouvait trouver notamment chez Gianni Vattimo et Richard Rorty, ou bien une déconstruction de type derridien. Parmi ces différents projets de transcender la phénoménologie vers autre chose qu’elle-même, nous allons nous concentrer sur Derrida. L’explication derridienne avec la phénoménologie de Husserl semble être la plus approfondie, en ce qu’elle aborde d’une façon détaillée ce que Husserl avait jadis appelé “un absolu ultime et véritable (*letzte[...] und wahrhaft Absolute[...]*)” (Husserl, 1976, p. 182 [163], trad. Lavigne, 2018, p. 246): la conscience du temps. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida cherche à montrer qu’il ne peut y avoir de phénoménologie pure, mais que toute prétendue phénoménalité a toujours déjà un caractère d’écriture et de texte. Husserl décrit la conscience originaire du temps de la manière suivante: une impression originaire me frappe, je la retiens dans un souvenir immédiat, une rétention; et l’impression originaire et la rétention appartiennent pour Husserl à une perception qui a lieu dans un présent élargi. Cet événement vécu de perception pourrait ensuite être exprimé dans le langage, une expression qui serait pourtant secondaire vis-à-vis de la perception vécue. Or Derrida pense que les analyses phénoménologiques minutieuses de Husserl devraient en réalité l’amener à un autre résultat. Le présent de l’impression originaire ne serait accessible *que* dans la rétention. Elle ne

<sup>2</sup> Il suffira ici de rappeler la critique d’Adorno, formulée notamment dans *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*: “Le monde entre guillemets est une tautologie du monde existant: l’époque phénoménologique est une fiction. – L’époque suppose la solitude absolue mais, dans tous ses actes, elle se réfère explicitement au monde – en tant que ‘sens’ de ces actes – qu’elle enjoint de faire disparaître. On peut y déceler le reflet d’une contradiction fondamentale de l’état de la société dont la phénoménologie dresse une carte avec autant de fidélité que d’inconscience. L’individu y est devenu un récepteur impuissant, complètement dépendant d’une réalité prédéfinie, qui ne cherche qu’à s’adapter.” (Adorno, 1997, p. 200 sq. (trad. p. 230 sq., légèrement modifiée))

<sup>3</sup> On pensera notamment aux écrits classiques d’Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno, 2003), et de Günther Anders, *On the Pseudo-concreteness of Heidegger’s Philosophy* (Anders, 2006).



serait pour ainsi dire phénomène que dans la rétention. Une telle rétention ne serait pourtant plus une perception, et son objet ne serait pas un phénomène présent mais plutôt une absence, l'absence de quelque chose qui nous a déjà échappé, qui a déjà glissé des mains. La présence du présent de l'*Augenblick* serait en réalité un clin d'œil, littéralement un clin d'œil différé dans le temps, dans lequel la rétention constitue le présent visé comme un présent toujours déjà absent. Et cette constitution toujours déjà rétrospective se fait nécessairement par des signes, des signes encastrés dans l'écriture transmise ainsi que dans ses déterminations différentielles. Dans la terminologie de Derrida, cela veut dire que la "différance est toujours plus vieille que la présence" (Derrida, 1967, p. 76). Là où Husserl pense avoir affaire à un phénomène pur devant les yeux de l'intuition, il n'y aurait en réalité qu'une absence, une absence remplie par le mouvement de la *différance* et ainsi par une forme originaire d'écriture et de texte. Des signes ne renverraient qu'à des signes, et jamais à un phénomène donné en lui-même. Le bateau de la phénoménologie s'écrase sur l'écueil de Charybde; ses éclats se sont dispersés ou plutôt disséminés dans le mouvement de la *différance* et de sa textualité dynamique, une textualité qui peut être déconstruite sans fin.

Ulysse avait perdu quelques hommes avec Scylla lorsqu'il naviguait au sein du détroit, mais il avait fini par traverser ce trou d'aiguille. La phénoménologie partagera-t-elle ce sort? Sera-t-elle capable de mener son bateau entre ces deux écueils de la naïveté, d'un côté, et de la dissolution de la phénoménalité en textualité, de l'autre?

## 2. L'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique

Dans l'histoire de la phénoménologie, les spécifications de l'approche phénoménologique se sont souvent décidées à partir d'une interprétation de la description husserlienne du temps. C'est ce que nous venons de voir avec Derrida, que son interprétation emmena pourtant en dehors de la phénoménologie. Si nous nous mettons à la recherche d'une troisième voie entre les deux écueils esquissés dessus, il est question du point de départ. Où pouvons-nous trouver des repères?

Même si nous ne la suivons pas à la lettre, c'est l'œuvre de Paul Ricœur qui nous servira ici de point d'appui. Son interprétation des analyses husserliennes du temps développées dans le troisième tome de *Temps et récit*, mais également ses réflexions sur le rapport entre phénoménologie et herméneutique dans *Du texte à l'action*, nous permettront d'amorcer notre réflexion. Nous pensons que c'est précisément le rapport entre ces deux versants de la pensée ricœurienne qui pourrait nous orienter, même si Ricœur lui-même ne semble pas les avoir liés explicitement. La phénoménologie husserlienne du sens de l'expérience ainsi que la phénoménologie du langage chez le dernier Merleau-Ponty nous serviront ensuite à préciser cette perspective d'une phénoménologie critico-herméneutique, conçue comme une troisième voie entre les deux écueils mis au jour. En quoi alors, Ricœur peut-il nous orienter dans notre recherche?

Selon Ricœur, nous sommes toujours déjà portés par un fondement obscur de facticité qu'il appelle l'"appartenance", un terme inspiré par la notion de *Zugehörigkeit* chez Gadamer. Cette appartenance précède la distinction entre un pôle subjectif et un pôle objectif<sup>4</sup>. Nous sommes situés d'une manière temporelle, historique, spatiale et corporelle, et nous existons à partir d'un fond de traditions transmises auxquelles nous appartenons de façon confuse. Tandis que Ricœur se contente plutôt de désigner cette appartenance à travers les termes de "relation d'inclusion" ou encore de "condition ontologique" (Ricœur, 1986, pp. 49-50), on pourrait dire d'une façon phénoménologique que celle-ci est vécue dans des *Stimmungen*, des

<sup>4</sup> "Celui-ci [le concept d'appartenance, I.R.] désigne directement la condition indépassable de toute entreprise de justification et de fondation, à savoir qu'elle est depuis toujours précédée par une relation qui la porte. Disons-nous une relation à l'objet? Précisément non. [...] [L]a problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance." (Ricœur, 1986, p. 49)

tonalités affectives ou des ambiances. Même si cette notion est issue notamment de l'œuvre de Heidegger, on la trouve également parfois chez Husserl. Dans les manuscrits du groupe C, Husserl évoque une notion de *Stimmung* qui serait liée aux couches les plus profondes de la conscience du temps<sup>5</sup>. Nous avons proposé ailleurs une interprétation de ces passages (Römer, 2010, p. 98). Husserl semble s'y approcher d'une idée de la *Stimmung* qui serait le fond affectif diffus, en dessous de toute distinction entre le vécu et son objet, et duquel surgit toute impression originale spécifique qui passerait ensuite à la rétention. La *Stimmung* serait ainsi la description phénoménologique de la manière dont ce fond diffus est vécu, ce fond diffus que Ricœur appelle 'appartenance'.

Lorsqu'une impression originale m'affecte, elle est vécue comme surgissant de ce fond diffus de l'appartenance, vécu comme *Stimmung*. D'après l'analyse husserlienne, ce qui m'affecte dans une impression originale est retenu dans une rétention, une mémoire immédiate. À l'encontre de Derrida, qui comprend la rétention comme une différence semblable au ressouvenir, Ricœur interprète cette rétention dans les termes d'une modification de ce qui est donné dans l'impression originale, d'un écoulement temporel vécu au sein duquel surgit pour la première fois le sens de quelque chose<sup>6</sup>. Pour notre propos, il conviendra de souligner trois moments.

Il s'agit tout d'abord de quelque chose qui se produit d'une façon *passive*, sans aucun apport actif de notre part. Surgit ensuite, dans cette modification passive, une première différence que Ricœur comprend comme une "distanciation" encore passive et inséparable de l'appartenance<sup>7</sup>: on peut comprendre cette distanciation première comme la différence entre l'impression originale, qui surgit du fond vécu dans la *Stimmung*, et la rétention de quelque chose 'en tant que cela'. Ce sens du retenu, enfin, n'est pas encore un sens qui aurait son lieu déterminé dans le système différentiel du langage et de l'écriture. Tout dépend du fait que l'on distingue ce sens de l'expérience, avec Husserl, d'une signification langagière qui aurait son lieu dans un tel système différentiel du langage et de l'écriture. Le sens phénoménologique de l'expérience, qui surgit pour la première fois dans la rétention, est d'abord, comme l'écrit Husserl d'une façon générale à propos du "commencement radical" de "la théorie descriptive de la conscience", une "expérience pure et, pour ainsi dire, encore muette dont il s'agit d'abord d'exprimer de manière pure le sens spécifique (*reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist*)". (Husserl, 1973, p. 77, trad. De Launay, 1994, p. 83 sq.) Le retenu de la rétention est un 'quelque chose' d'identique, tandis que le sens de ce 'quelque chose' est un sens propre à l'expérience encore muette. Ce dernier appelle son expression au sein du système des déterminations différentielles du langage et de l'écriture, dont il se distingue tout en étant inséparable de lui<sup>8</sup>. C'est ici qu'intervient une deuxième distanciation, une distanciation explicite que Ricœur lui-même distingue de la première distanciation au sein de l'appartenance. Cette deuxième distanciation est une distanciation active et explicite qui vise à exprimer, dans le langage, le sens de l'expérience encore muette. Or, à quel langage et à quels concepts cette distanciation active peut-elle recourir?

<sup>5</sup> Husserl écrit: "Die hierhergehörige Frage der Abhebung und der Bedeutung der Gefühle und das Gefühl in der Einheit der Urimpression (der totalen) als Stimmung, aber in der Weise der strömenden Konstitution mit ihren Gestalten der Unveränderung und Veränderung". (Husserl, 2006, p. 351)

<sup>6</sup> Nous résumons ici et dans la suite quelques éléments de notre interprétation de Ricœur proposée ailleurs. Le texte de Ricœur auquel nous nous référons est Ricœur, 1985, pp. 43-82. Notre interprétation circonstanciée se trouve dans Römer, 2010, pp. 254-264.

<sup>7</sup> "Parce que la distanciation est un moment de l'appartenance [...]". (Ricœur, 1986, p. 57)

<sup>8</sup> Cette distinction entre un sens de l'expérience encore muette et le système établi du langage et de l'écriture peut être comprise comme une distinction diacritique phénoménologique de deux moments inséparables et pourtant distincts. Nous nous appuyons ici sur la méthode diacritique employée par László Tengelyi qui s'appuie lui-même sur une idée de Merleau-Ponty (cf. Tengelyi, 2014, p. 300 sq.).



La tentative spontanée de dire ce sens de l'expérience mobilisera d'abord des concepts qui me sont les plus familiers. Ce sont les concepts qui sont les plus répandus et les plus dominants à mon époque et dans mon milieu. Comment le phénoménologue peut-il éviter la naïveté de se laisser déterminer par les concepts les plus dominants de son entourage? Il semble qu'il y ait aux moins deux exigences méthodologiques à même de contrer cette naïveté.

La tâche spécifique du phénoménologue est d'abord de consacrer une attention particulière à la *résistance* du sens de l'expérience vis-à-vis des concepts employés. Il n'est pas question ici du projet impossible de comparer le concept à la chose même et d'en mesurer la pertinence, mais plutôt de l'attention à des expériences qui s'attestent dans des phrases comme 'ce n'est pas ceci', 'ce n'est pas tout à fait ceci', prononcées lorsque nous cherchons les mots adaptés à notre expérience. De telles expériences nous signalent que les concepts et les figures de pensées qui nous sont familiers ne sont pas tout à fait pertinents pour exprimer le sens de l'expérience. Mais une fois repéré, comment éviter ce risque de se livrer entièrement à des concepts de notre époque, qui nous sont familiers, comme à notre milieu?

Ici le phénoménologue peut avoir recours à une deuxième exigence méthodologique: il peut avoir recours à un *détour critique par des textes et leurs interprétations*. Les concepts de notre époque se présentent d'abord tout naturellement comme les seuls possibles, une évidence trompeuse que nous pouvons mettre en question si nous nous tournons vers l'interprétation des textes. Ce peuvent être des textes de l'histoire, de la littérature, des lettres, de la théologie ou de la psychanalyse, genres de textes que Ricœur a privilégiés dans son travail herméneutique. *A priori*, aucun type de texte ne serait exclu. Le critère de pertinence serait seulement la question de savoir si un texte, par son interprétation, peut nous ouvrir à des figures de pensée capables de mettre en question les figures dominantes à notre époque et dans notre environnement proche. En ceci le mode d'emploi d'un appareil technique serait moins pertinent à étudier qu'un texte relevant des disciplines évoquées, sans que l'on puisse pour autant exclure *a priori* certains genres de textes. Or le critère pour décider si un texte peut exercer cette fonction critique serait la question de savoir s'il ouvre ou non sur d'autres constellations de concepts et d'autres figures de pensée à même de nous aider à exprimer mieux et autrement le sens de l'expérience. C'est ainsi que les textes de l'histoire de la philosophie, comme de l'histoire de la métaphysique et de sa critique, semblent avoir une importance toute particulière pour une phénoménologie critico-herméneutique: leurs interprétations introduisent à des constellations de concepts et à des figures de pensée distinctes de celles qui dominent à notre époque, et elles le font avec une portée fondamentale qui dépasse la réinterprétation de tel ou tel moment particulier.

Résumons les quatre moments que nous venons de mettre au jour. Le premier moment est le fond de l'appartenance qui est vécu dans une *Stimmung*. Deuxième moment: à partir de cette *Stimmung* je suis affecté par une impression originaire. Troisièmement, cette impression originaire est retenue passivement 'en tant que quelque chose', sachant que ce 'en tant que quelque chose' de la rétention est le sens d'une expérience encore muette qui appelle son expression. En nous appuyant sur Ricœur, nous avons parlé à cet égard d'une première distanciation, encore passive et inséparable de l'appartenance vécue elle-même. Le quatrième moment est représenté par une deuxième distanciation, active celle-ci, qui cherche dans le langage, les écrits ainsi que dans les interprétations des textes, des constellations de concepts et des figures de pensées à même d'exprimer mieux et autrement le sens de l'expérience.

Or contrairement à ce que notre présentation a pu suggérer pour des raisons didactiques, ces quatre moments ne se trouvent nullement dans une relation purement linéaire. Nous avons plutôt affaire à une relation réciproque complexe, dans laquelle les moments évoqués ultérieurement imprègnent ceux mentionnés auparavant. La *Stimmung*, par laquelle est vécu le fond d'appartenance, dépendra déjà des concepts et des figures de pensées qui me sont familiers; le sens de l'expérience qui surgit dans la rétention de 'quelque chose' dépend de la *Stimmung* diffuse ainsi que des concepts et des figures de pensées que je





connais déjà, sans qu'il se réduise pour autant à eux; et les concepts ainsi que les figures de pensée avec lesquels j'opère se voient transformés par le défi du sens de l'expérience qui requiert leur modification pour les rendre plus pertinents. Ce ne sont là guère plus que de simples indications, qui demanderaient des analyses phénoménologiques approfondies.

Dans le cadre d'une réflexion qui ne vise qu'à introduire l'idée d'une phénoménologie critico-herméneutique, revenons maintenant à la question principale: comment cette conception peut-elle contourner les deux écueils mis au jour dans la première section?

D'un côté, l'approche esquissée ne dissout pas l'expérience dans la textualité de la *différance*. Il y a quelque chose en-deçà de cette textualité qui n'est pas seulement une absence et une place vide, mais qui est sens de l'expérience encore muette qui appelle son expression. D'un autre côté, cette phénoménologie critico-herméneutique ne tombe pas dans la naïveté d'une visée pure ou d'une compréhension authentique. La résistance du sens de l'expérience vis-à-vis de son expression langagière est une des deux instances critiques, l'autre est représentée par les interprétations des textes qui nous permettent de confronter le sens de l'expérience avec d'autres constellations de concepts et d'autres figures de pensée que celles qui nous sont les plus familières, à notre époque et dans notre milieu.

Or la phénoménologie critico-herméneutique est-elle suffisamment critique? Le phénoménologue ainsi compris n'a-t-il pas, comme Ulysse, échappé à de redoutables écueils que pour arriver finalement, même si c'est après un long détour par l'étranger, chez lui-même? N'est-il pas condamné à retrouver toujours et seulement son Ithaque, même si cette *Heimat* lui apparaît désormais à la lumière de l'étranger qu'il a traversé à travers le long détour de l'interprétation des textes? Il n'est pas impossible que la tradition phénoménologique connaisse cet Ulysse, voyageur magistral à l'étranger, et pourtant revenant toujours à son Ithaque. Rappelons ce que Hans-Georg Gadamer écrivit sur son maître Martin Heidegger:

La relation pensante que Heidegger entretient avec l'histoire de la philosophie est caractérisée par la violence d'un penseur qui est poussé par ses propres questions, et qui cherche à se retrouver partout lui-même (*Heideggers denkendem Umgang mit der Geschichte der Philosophie haftet die Gewaltsamkeit eines Denkers an, der von seinen eigenen Fragen getrieben wird und überall sich selbst wiederzuerkennen sucht*). (Gadamer, 1987, p. 307)

C'est Levinas qui peut nous fournir le moyen de répondre à ces doutes. Il nous rappelle que nous ne sommes pas seulement marqués par une tradition et ses textes, mais que notre existence même consiste à répondre à autrui, autrui qui nous a toujours déjà appelé à lui répondre par un discours sensé au lieu de le combattre avec des gestes de pouvoir et de manipulation. Dans sa phénoménologie du langage, Levinas parvient à une idée qui peut être féconde pour notre réflexion<sup>9</sup>. Il s'agit de la proposition, et du double sens qu'elle peut avoir. La proposition est pour Levinas quelque chose de profondément ambigu. Si je me rends attentif à la résistance du sens de l'expérience vis-à-vis de mes concepts, et si je mesure l'écart entre ce sens et les concepts non seulement courants, mais relevant également de l'interprétation des textes, je peux tenter d'exprimer ce sens de l'expérience dans une proposition. Or cette proposition, dans laquelle je comprends 'quelque chose en tant que quelque chose', est profondément ambiguë. Elle peut en effet être un acte de pouvoir, par lequel je déclare et pose 'ceci en tant que cela'. La proposition dans ce sens serait une identification "kérygmatisque" qui "proclame et consacre ceci en tant que cela" (Levinas, 1978, p. 62), comme dans la proclamation chrétienne. Mais la proposition peut également être une proposition au sens d'une suggestion. Dans ce second sens de la proposition, je propose à autrui une interprétation de quelque chose. Mon interprétation, que j'ai mise à l'épreuve de la résistance de l'expérience ainsi que des textes de diverses disciplines et de l'histoire de la philosophie, n'est pas encore suffisamment critique si je ne l'ai pas formulée comme une proposition à autrui. Une telle proposition est une contribution au

<sup>9</sup> Nous avons proposé une interprétation plus approfondie de la phénoménologie du langage de Levinas dans Römer, 2022.



discours que je suggère à autrui, une contribution en attente de sa réponse et prête en retour à lui répondre par une réponse sensée et non par un geste de pouvoir. Une phénoménologie herméneutique qui serait véritablement critique ne se contenterait pas du long détour par les interprétations, mais concevrait toute compréhension comme provisoire, et comme une proposition de compréhension des choses et du monde faite à autrui. Le phénoménologue ne rentre pas chez lui; il s'ouvre à jamais à la réponse d'autrui. Au mythe d'Ulysse Levinas substitue le récit d'Abraham:

Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. (Levinas, 1994, p. 191)

### 3. En guise de conclusion: Qu'est-ce-que 'la chose même' de la phénoménologie?

Pour finir, retournons d'abord à notre question initiale: la phénoménologie ne tombe-t-elle pas dans une contradiction lorsqu'elle vise une confirmation de la chose même par l'intuition, tout en s'appuyant sur des interprétations de textes? Nous espérons avoir montré qu'il n'en est rien. Tout au contraire, l'interprétation des textes est plutôt un moment nécessaire pour une phénoménologie qui se voudrait véritablement critique. En ce sens il n'est nullement contradictoire non plus pour le phénoménologue d'interpréter les textes de l'histoire de la phénoménologie elle-même, car ces interprétations font partie de cette même exigence critique que nous avons tenté de mettre au jour. Nous sommes maintenant en mesure d'apercevoir le double sens de notre titre "Le texte de la phénoménologie": si elle suit jusqu'au bout son propos critique, la phénoménologie a également – mais pas seulement – des textes comme *objets* de sa propre interrogation, au sens d'un *genitivus objectivus*; mais, plus de cent-vingt ans après sa naissance elle *est* également elle-même un texte, ce qui pourtant ne pose aucun problème à son identité, si bien que la formule implique aussi un *genitivus subjectivus*.

Or que pouvons-nous dire concrètement sur la célèbre 'chose même' de la phénoménologie, si on l'interroge depuis une phénoménologie critico-herméneutique comme celle que nous venons d'esquisser? Nous nous contenterons d'évoquer trois éléments de réponse à cette question, qui ne serviront qu'à indiquer la voie vers une réflexion plus approfondie.

Tout d'abord, les analyses qui précèdent sur la nature d'une phénoménologie critico-herméneutique exigent qu'on s'abstienne d'un mot fondamental, d'un *Grundwort*, pour désigner la chose de la phénoménologie. Ni la conscience, ni l'être, ni la vie, ni le *verbum interius*, ni la réalité ne peuvent être considérés comme la chose de la phénoménologie. La 'chose' de la phénoménologie, et il faut entendre ce mot au sens le plus large possible, n'est que ce qui se montre à travers la compréhension du sens et les interprétations, à travers ce qui leur résiste et qui demande toujours à être à nouveau exprimé dans le discours qui se tient entre l'appel et la réponse à autrui.

Cela veut dire ensuite qu'en principe, *toute* chose peut être un objet de la recherche phénoménologique. L'analyse critique de l'expérience d'une chose qui résiste aux concepts employés, et la confrontation de cette expérience à des figures de pensée relevant de l'interprétation des textes, peut être appliquée à toute chose dès lors qu'elle attire notre attention. Il y a là une ouverture thématique qui contribue sans doute en partie au succès effectif de la tradition phénoménologique, surtout à notre époque.

Néanmoins, et c'est le troisième point, la phénoménologie en tant que philosophie amène enfin à des questions de métaphysique, même s'il n'est pas sûr qu'elle puisse, et jusqu'à quel point, y apporter des réponses. Peut-on dégager les déterminations de certains types de choses, ainsi que de la chose en tant que chose, de la chose tout court, dans son universalité? Comment aborder les questions de la totalité des choses, ainsi que de leur ordre éventuel? La phénoménologie est aux prises avec de telles questions



qui font partie des plus anciennes de l'histoire de la philosophie – et aujourd'hui ces problèmes de la métaphysique connaissent justement une renaissance importante.

Une phénoménologie critico-herméneutique ne se contente pas d'un simple regard naïf. Mais elle ne se laisse pas non plus tacitement déterminer par les questions, les concepts et les figures de pensée de son époque; elle ne dissout pas la chose même dans le langage et la textualité. En évitant les deux écueils que nous avons mis au jour, elle se confronte au défi des textes de diverses disciplines, de l'histoire de la phénoménologie et, plus généralement, de la philosophie tout court, mais en maintenant son exigence de viser la chose même et non pas un signe ou le moment d'un texte. La 'chose même' de la phénoménologie se révèle dans l'écart qu'elle maintient entre le sens de l'expérience encore muette, et son expression dans un langage qui vise ce sens sans tomber dans l'illusion d'une adéquation parfaite. C'est par cette voie que la phénoménologie peut répondre à sa propre exigence critique.

## Bibliographie

ADORNO, T. (1997). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften t. 5, Francfort sur le Main, Suhrkamp. (*Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance. Etudes sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie*, traduit par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011).

ADORNO, T. (2003) *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften t. 6, Francfort sur le Main, Suhrkamp. (*Jargon de l'authenticité : De l'idéologie allemande*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989).

ANDERS, G. (2006). *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger. On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy*, traduit de l'anglais par Luc Mercier. Paris: Sens & Tonka.

ARISTOTE. (1989/2008) *Aristoteles' Metaphysik. Bücher I(A) – VI(E). Griechisch-Deutsch*, traduction révisée de Hermann Bonitz, texte grec de l'édition par Wilhelm Christ, Hamburg, Felix Meiner Verlag. (*Métaphysique*, présenté et traduit par Marie-Paule Dumnil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion).

DERRIDA, J. (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Puf.

GADAMER, H.G. (1987) "Die Geschichte der Philosophie (1981)", in *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke t. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 297-307.

HUSSERL, E. (1950/2000) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana t. II, éd. par Walter Biemel, La Hague, Martinus Nijhoff (*L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit par Alexandre Lowit, Paris, Puf, "Epiméthée"; cette traduction ne contient pas l'esquisse du cours rédigée par Husserl que nous avons citée).

HUSSERL, E. (1976/ 2018). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, Husserliana t. III/1, éd. par Karl Schuhmann, La Hague, Martinus Nijhoff (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique pures*, traduit par Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, "nrf").

HUSSERL, E. (1973/1994). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana t. I, éd. par Stephan Strasser, La Hague, Martinus Nijhoff (*Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, traduit par Marc De Launay. Paris: Puf).

HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana. Materialien t. VIII, éd. par Dieter Lohmar. Dordrecht : Springer.

LEVINAS, E. (1967) “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, pp. 187-202.

LEVINAS, E. (1978). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Hague, Martinus Nijhoff., Kluwer Academic, Le Livre de Poche “biblio essais”.

RICOEUR, P. (1986) “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, in *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Editions du Seuil, pp. 43-81.

RICOEUR, P. (1985). *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

RÖMER, I. (2010). “Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur”. In: *Phaenomenologica*, vol. 196. Dordrecht et. al.: Springer.

RÖMER, I. (2022) “Qu’est-ce qu’une signification éthique ? Le ‘chiasme’ entre Derrida et Levinas”, in *Temps – éthique – métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques*. Dixmont: Mémoires des Annales de phénoménologie, pp. 113-137.

TENGELYI, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg im Breisgau/München: Alber.