



## Recensions (décembre 2015)

Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, coll. « Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », 2014, 354 pages. Prix (paperback) : 34, 95 US\$. ISBN : 9780810129566.

Comment repenser notre rapport aux émotions dans le champ de la philosophie morale et politique actuelle ? La méthode phénoménologique léguée par Husserl peut-elle fournir des outils en vue d'une approche critique de nos imaginaires sociaux contemporains ? L'ouvrage d'Anthony J. Steinbock se propose d'explorer le potentiel critique de la phénoménologie en explicitant la dimension intrinsèquement morale des émotions, notamment par le biais d'un élargissement de la conception de la personne, couramment restreinte aux seules dimensions perceptives et judicatives (p. 3). C'est dans ce contexte phénoménologique d'une interrogation sur la « personne » que A.J.S. élabore une phénoménologie des émotions qui vise à expliciter la dimension fondamentalement relationnelle, interpersonnelle des émotions. Par émotions morales, il ne s'agit donc pas de restreindre la description des émotions au champ pratique de l'agir moral, ni de les évaluer à l'aune de leur (in)adéquation à un ensemble de normes et de standards sociaux. Comprendre la dimension morale des émotions, c'est, selon l'Auteur, tenter d'explicitier le rôle essentiel qu'elles jouent dans la constitution interrelationnelle de tout individu et, par là, espérer sortir de l'opposition récalcitrante entre la raison et la sensibilité, entre le rationnel et l'irrationnel — opposition entérinée depuis la Modernité<sup>1</sup>. En ce sens, l'ouvrage de A.J.S. poursuit un objectif

---

<sup>1</sup> À ce propos, A.J.S. écrit ceci : « As Max Scheler observed, modernity no longer understood the emotional sphere as a meaningful symbolic language; it was no longer allowed to govern the sense and meaning of our lives. Instead, emotions were regarded as blind process running their course in nature; as such, they required a rational technology for restraining them so that human activity could be truly spiritual, cognitive, and meaningful » (p. 4).

plus large, celui de replacer la problématique des émotions au centre des débats philosophiques concernant la liberté, le pouvoir ou encore la critique.

C'est que, comme le montre A.J.S., la problématique des émotions apparaît être largement devenue l'apanage de la psychologie. Dans cette perspective, l'auteur de *Moral Emotions* met en garde contre une interprétation psychologisante de l'approche phénoménologique. Si celle-ci se trouve requise pour l'examen des émotions morales, ce n'est pas parce qu'elle offrirait une version originale de l'exercice autobiographique. Plutôt, c'est pour son potentiel critique que la méthode phénoménologique mérite d'être sollicitée. Comment comprendre ce potentiel critique ? Sans doute A.J.S. n'est-il pas le premier à souligner la fécondité d'une méthode qui suspend notre adhérence naturelle au monde. L'*epochè* ne biffe pas le monde ; elle est une opération (*Leistung*) à travers laquelle c'est notre façon même de considérer le monde comme allant de soi (*as taken for granted*) qui se trouve suspendue. Au sein de cette suspension, c'est la familiarité de notre expérience qui est amenée à être considérée sous un nouvel angle et qui découvre le monde de la vie comme tel (*Lebenswelt*). Ainsi entendue, la méthode phénoménologique, loin d'être solipsiste, suggère au contraire un renouvellement de l'attention aux multiples modes de donation du monde et de l'expérience.

Toutefois, si l'on peut estimer que l'accomplissement de l'*epochè*, dans la pensée de Husserl, trouve son impulsion dans une démarche réflexive entamée par la conscience, la conversion morale que A.J.S. lui fait subir relativise nettement cet ancrage<sup>1</sup>. Plus clairement, le potentiel critique d'une phénoménologie des émotions résiderait précisément dans la dimension fondamentalement morale des émotions. Ainsi, par exemple dans l'expérience de la honte, je suis, selon l'Auteur, donné à moi-même au sein même de mon rapport à autrui. Dans l'expérience de la honte, je ne suis pas moi-même l'instigateur de cette modalité de donation spécifique. C'est autrui qui initie ce que A.J.S. nomme alors une « réduction morale ». Celle-ci se caractérise par sa dimension de surprise, de spontanéité qui émerge au sein du rapport à autrui et à l'occasion de celui-ci. En d'autres termes, à travers ce

---

<sup>1</sup> Bien que A.J.S. ne l'évoque pas, on pourrait montrer que l'appréhension, par Husserl, de la *Phantasie* comme une sorte tout à fait particulière de modification neutralisante engage déjà ce dernier sur la possibilité que l'accomplissement de la modification de neutralité ne soit pas du seul fait de la conscience. En effet, les travaux de Natalie Depraz dans *Transcendance et Incarnation* (Paris, J. Vrin, 1995) établissent déjà, dans le corpus husserlien, la présence d'une réduction intersubjective à laquelle l'imagination participerait activement.

que A.J.S. appelle « emotions of self-giveness » (l'orgueil, la honte et la culpabilité), je suis révélé à moi-même d'une manière telle qu'il m'est impossible d'effectuer cette donation de mon propre chef. Ce qui est donné au sein du rapport à autrui, je ne pourrais le produire moi-même. C'est bien en ce sens que A.J.S. peut parler de « révélation » : il y a quelque chose que je découvre au sein de cette réduction morale et, bien que ce quelque chose soit « moi-même », il m'est impossible d'y accéder par la réflexion. L'introspection ne peut donc suffire seule à accomplir la réduction morale étant donné que celle-ci ne peut être amorcée que par ce qu'elle rend justement explicite : la dimension morale, interrelationnelle de toute existence. Ce qui est alors suspendu dans la réduction morale, c'est la cohérence familière de mon expérience selon laquelle je me rapporte couramment à moi-même et aux autres. Parce qu'elle brise le cours habituel de mon existence, la réduction morale échappe à toute tentative d'anticipation. Mais elle engage également la possibilité, voire la nécessité, d'une reprise ou d'une réorientation de la dynamique du moi sur la base même de ce qu'elle aura fait apparaître. Ainsi, par exemple, lorsque je ressens de la culpabilité, je n'expérimente pas simplement les effets d'une faute commise. Plus fondamentalement, ce qui est en jeu, c'est la manière à chaque fois unique dont ma dépendance à l'autre apparaît et réactualise la perception courante que j'ai de moi-même et des autres. C'est cette réactualisation spontanée que la relation à autrui fait surgir et qui recèle, au sein même du quotidien apparemment le plus ordinaire, un potentiel critique.

Il faut alors comprendre en quel sens le potentiel critique de la phénoménologie constitue une réévaluation de la place des émotions dans le cadre de la philosophie à l'égard, notamment, de la psychologie. En effet, selon A.J.S., l'approche psychologique des émotions se donne comme point de départ la perspective d'un individu autonome, pris en lui-même et pour lui-même. De la sorte, elle voilerait la constitution interpersonnelle et dès lors morale de tout individu. À cet égard, il faut mettre en évidence le rôle important joué par l'analyse phénoménologique du phénomène de l'orgueil (*Pride*). Au contraire de la honte et de la culpabilité, l'orgueil n'est pas « self-revelatory », bien qu'il induise un rapport singulier du moi à lui-même. Plutôt, l'orgueil désigne selon A.J.S. une attitude subjective qui se caractérise par une résistance du moi à l'égard des autres et de leurs contributions dans mon existence. Dans l'orgueil, le moi se vit comme auteur et fondement de son existence ; les autres semblent être rejetés au dehors de ce qui fait la spécificité et la singularité profondes du moi.

Cependant, si l'orgueil consiste bien en une attitude subjective, celle-ci est aussi fondée sur ce que A.J.S. nomme des *lures for pride*. Ces « leurres »

— que nous ne prendrons pas le temps de décrire en détail ici — désignent un ensemble de conditions, d'« expériences basiques » personnelles et esthétiques qui structurent notre rapport au monde<sup>1</sup>. Au niveau de la personne, on retiendra ici la dimension absolument unique de tout individu, son caractère à chaque fois singulier, mais aussi insubstituable. Cette dimension absolue de toute personne peut donner lieu à une attitude orgueilleuse lorsqu'elle engendre une survalorisation du moi à l'égard des contributions d'autrui, c'est-à-dire lorsqu'un individu se considère comme « self-grounding », comme auto-suffisant, littéralement, comme se donnant à lui-même sa propre fondation. Au niveau esthétique, l'auteur de *Moral Emotions* met en évidence qu'un certain rapport au corps peut également susciter un comportement orgueilleux. Entendu en ce sens, il s'agit plutôt de définir une attitude dans laquelle le corps est appréhendé comme un objet dont on dispose, que l'on s'approprie comme allant de soi et dont la vulnérabilité apparaît oubliée et oblitérée.

Comme on peut le voir, l'analyse phénoménologique de l'orgueil, notamment à travers la description des *lures for pride*, s'institue comme une critique à l'égard d'une conception de la personne pleinement auto-suffisante, qui « se bâtirait toute seule » — à l'image du modèle capitaliste du *self-made man* de la fin des années 80 (p. 59). L'analyse phénoménologique de l'orgueil ne décrit donc pas simplement un type d'attitude adopté ponctuellement par les individus ou un profil psychologique particulier. Elle dévoile plus largement une vision étriquée et limitée de la personne laquelle, à lire A.J.S., occuperait une place prépondérante dans nos imaginaires sociaux contemporains<sup>2</sup>. En effet, d'après l'Auteur, ceux-ci se caractérisent par une évacuation des émotions de la sphère de la personne. Ainsi décrit-il la situation actuelle dans la conclusion de son ouvrage : « If there is a "crisis", it is not in Reason, but in the fact that the emotions have been excluded from the meaning of person, and made the subset of Reason, or sensibility, which amounts to the same thing » (p. 274). Par conséquent, ce n'est pas un hasard si *Moral Emotions* débute directement par l'étude de l'orgueil. Il s'agit bien de définir celui-ci comme une émotion morale, c'est-à-dire, en comprenant par là un style déterminé des relations sociales qui

---

<sup>1</sup> Pour une description détaillée des *lures for pride*, cf. p. 35-44.

<sup>2</sup> A.J.S. définit de la manière suivante ce qu'il entend par imaginaire social : « That configuration of convictions and practices, institutional procedures, customs and techniques of living, as well as ideas and pre-reflective experiences that articulate interactions in the social sphere. In effect, the social imaginary orders and expresses how we interact with one another » (p. 268).

s'exprime comme une résistance, un refus de considérer la participation des autres à l'individualité propre du moi.

Il faut alors faire remarquer deux points importants. D'une part, l'analyse des *lures for pride* permet de mieux clarifier de quelle façon l'attitude subjective orgueilleuse peut être décrite comme un style d'existence naturel qui, parce qu'il conditionne et structure notre expérience quotidienne, ne semble pas devoir être remis en question de prime abord. Sur ce point, on comprend que ce style d'existence « naturel », pris comme allant de soi, suggère des implications importantes sur la conception de la liberté qui peut lui être associée. Mais plus largement, l'analyse des *lures for pride* indique de quelle façon l'auteur de *Moral Emotions* définit l'orgueil comme un *a priori* historique. D'autre part, il faut indiquer en quel sens le choix précis des émotions décrites par A.J.S. est significatif. En effet, A.J.S. se propose de décrire trois types d'émotions : les émotions de donation de soi (*emotions of Self-giveness*); les émotions de possibilité (*emotions of Possibility*) et les émotions d'altérité (*emotions of Otherness*). Ces émotions morales ont toutes comme enjeu commun de dévoiler le caractère intrinsèquement relationnel de la personne. Elles rendent compte, chacune, des multiples niveaux d'expérience personnelle à travers lesquels nous sommes sans cesse confrontés à la présence d'autrui. Elles définissent pour chaque cas des modalités variées du rapport à l'autre, qu'il s'agisse de la confiance (*Trust*), de l'humilité (*Humility*) ou encore de l'espoir (*Hope*). À ce titre, les émotions telles que la honte (*Shame*), la culpabilité (*Guilt*) et le repentir (*Repentance*) jouent un rôle évocateur. Elles sont des occasions privilégiées où peut s'opérer une réduction morale de la personne, c'est-à-dire la possibilité de la resituer avec et parmi les autres dans un contexte non seulement interpersonnel, mais plus largement collectif, inter-générationnel.

Ce dernier point nécessite d'être développé si l'on veut saisir la portée d'une phénoménologie des émotions morales.

Tout d'abord, l'enjeu d'une phénoménologie des émotions, prenant appui sur les acquis des synthèses passives husserliennes, est de pouvoir dépasser le dualisme de la raison et de la sensibilité. L'analyse génétique des divers modes de temporalisation propres à chacune des émotions permet à A.J.S. d'établir que les émotions ne sont pas de simples accidents ponctuant notre existence et dont il faudrait domestiquer, bon gré mal gré, l'impact positif ou négatif par la raison. Les émotions participent fondamentalement à la constitution et au développement de la personne humaine, en tant que personne morale. Elles font signe vers la dépendance foncière qui lie les individus les uns vis-à-vis des autres et c'est en vertu de cette dépendance

que l'expression « émotions morales » pourrait presque s'apparenter à un pléonasme.

Par suite de quoi, la phénoménologie des émotions a pour but de distinguer la structure propre et originale des émotions, en sortant du cadre dans lequel Husserl les inscrivait dans les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> *Recherches logiques*. Effectivement, dans la phénoménologie statique des *Recherches logiques*, les affects en général, les sentiments, sont pensés selon des rapports de fondation (*Fundierung*). Plus explicitement, bien que Husserl leur attribue un caractère intentionnel, elles nécessitent, en tant qu'actes non objectivants, d'être fondés dans des actes objectivants. Cela signifie, selon Husserl, que les actes de la sphère axiologique et affective, pour pouvoir fournir un objet et en objectiver le sens, requièrent d'être fondés dans des actes épistémiques<sup>1</sup>. En ce sens, il s'agit, pour A.J.S., de déterminer de quelle façon la structure des émotions est indépendante des actes épistémiques et du modèle de la fondation qui leur est assigné par Husserl. Sur ce point, la mise au jour des modes de temporalisation propres à chaque émotion traitée représente un apport significatif des analyses de *Moral Emotions*. Établir les caractères eidétiques des émotions, ce n'est pas s'astreindre à une recherche, aussi inutile qu'illusoire, d'invariants culturels universels. Il s'agit plus rigoureusement de cerner les implications morales — et donc sociales — d'une irréductibilité des émotions à des faits purement contingents.

Enfin, on ne peut selon nous correctement appréhender le projet d'une phénoménologie des émotions morales que si on le replace dans le contexte plus large d'une phénoménologie « générative ». Bien que le terme de « générativité » (*Generativity*) n'apparaisse qu'à deux reprises dans l'ouvrage *Moral Emotions*, c'est une thématique que l'on retrouve en filigrane dans les multiples analyses de l'ouvrage, étroitement associée aux implications pratiques de la « réduction morale » (cf. p. 56, 57, 60 et p. 156). On peut relever, dans l'économie de *Moral Emotions*, au moins deux contextes qui rendent compte de façon suggestive de l'importance du thème de la générativité pour la réduction morale. Le premier cas concerne l'une des manifestations possibles de l'attitude orgueilleuse, qui consiste en une limitation de l'horizon temporel d'un individu à son seul vécu, occultant

---

<sup>1</sup> Steinbock écrit ceci à propos de la problématique de la fondation : « The objectivation act is what allows the non-objectivating act to have this intentional structure, to have an act ». Il précise ensuite : « Thus, emotional acts are founded in more basic essential intentional epistemic acts, giving the latter a peculiar privilege: "a perceiving, phantasying, judging, or the like, founds a stratum of valuing which overlays it completely" » (p. 8).

ainsi l'historicité de son expérience, c'est-à-dire son inscription dans un champ relationnel et social plus vaste tel que la famille. A.J.S. évoque dans ce cas une « historicité générative » (*generative historicity*) qu'il décrit dans ces termes : « Instead, we share a "generatively communal time" that transcends the iterative quality of remembering, where the latter is itself encompassed by historical memory through generations that can be reiterated through birth and through narrative. What is subjectively arbitrary here is the limitation of temporality to self-temporalization »(p. 56). Le second cas procède de l'analyse du phénomène du repentir (*Repentance*), lorsque A.J.S. se demande si l'on peut faire l'expérience du repentir à la place de quelqu'un. Si A.J.S. répond clairement par la négative, il montre néanmoins comment on peut, en tant que représentants d'une nation, d'un monde commun (*Homeworld*), faire preuve d'un repentir collectif. L'auteur de *Moral Emotions* donne ainsi l'exemple du « Sud » exprimant son repentir face à la traite des Noirs, réduits en esclavage (p. 156). L'émergence d'une personne collective rend alors compte de l'inscription des individus dans une temporalité plus étendue que celle de sa génération, celle des cultures et des traditions qui se perpétuent et se modifient générativement. Il faut donc comprendre que la prise en compte, par l'individu, de son ancrage au sein d'un enchaînement de générations porte la possibilité d'une réduction morale. Autrement dit, c'est l'appartenance à un complexe de liens relationnels synchroniques et diachroniques que la réduction morale peut réactualiser à travers des contextes pratiques divers.

Par conséquent, il serait erroné de considérer que la réduction morale définie par A.J.S. s'opérerait uniquement et strictement dans le champ des relations intersubjectives. Selon nous, la réduction morale fait signe vers une interrogation plus globale sur les normes, les coutumes et les valeurs qui définissent et travaillent les conditions sociales d'existence d'une société donnée. Déjà dans un ouvrage paru il y a vingt ans, *Home and Beyond. Generative phenomenology after Husserl*<sup>1</sup>, l'Auteur dégagait, dans le corpus husserlien, un ensemble de textes, issus des années 1920 et des années 1930, qui faisaient état de la problématique de la générativité, c'est-à-dire d'une préoccupation spécifique de Husserl quant à la formation historico-sociale du sens<sup>2</sup>. Prise alors comme fil conducteur de sa recherche et comme

---

<sup>1</sup> Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995.

<sup>2</sup> Les textes de Husserl traitant du thème de la générativité correspondent aux volumes V et XXIX des *Husserliana*. Comme le montre Laurent Perreau, on trouve aussi trace du thème de la générativité dans les *Méditations cartésiennes*, mais

méthode, A.J.S. tentait d'élaborer, sur la base même des écrits de Husserl, une phénoménologie générative appliquée au monde social et confrontée à la question de la normalité de l'expérience sociale<sup>1</sup>. En ce sens, on peut estimer que les analyses de *Moral Emotions* se situent dans le prolongement d'une réflexion sur le monde social, dont le concept central de la « personne » est appréhendé sur le plan de la générativité.

Comme le rappellent tous deux Natalie Depraz et Laurent Perreau, *Home and Beyond* représente, dans l'immense littérature secondaire consacrée à la phénoménologie husserlienne, une étude précieuse dont le mérite fut d'avoir mis au jour un pan jusque là ignoré des préoccupations du dernier Husserl sur l'historicité du social<sup>2</sup>. Toutefois, Laurent Perreau, emboîtant sur ce point le pas à Natalie Depraz, souligne que le statut de la générativité, dans le corpus husserlien, demeure seulement thématique. Il faudrait donc se garder, comme le fait A.J.S., d'élaborer une « phénoménologie générative », c'est-à-dire d'entendre par là la constitution d'une méthode distincte et autonome que l'on devrait ranger aux côtés des phénoménologies statique et génétique. Comme telle, une pareille méthode générative offrant un accès inédit aux phénomènes constitue un pas de plus qu'Husserl n'aurait pas franchi<sup>3</sup>. Laurent Perreau regrette notamment que A.J.S. signe aussi promptement l'incapacité de la phénoménologie génétique à rendre compte de la spécificité du monde social, séparant par là plus qu'il ne faudrait la générativité des phénoménologies statique et génétique. Une telle perspective aurait comme conséquence de conférer à la générativité une place surdéterminante au point d'occulter tout l'aspect problématique et complexe de la phénoménologie de Husserl. Comme l'indique en ce sens Natalie Depraz :

---

également dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Cf. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Berlin, Springer, 2013.

<sup>1</sup> Comme il l'indiquait alors lui-même : « I would like to develop a transcendental phenomenological philosophy of the social world that is, as one says today, non-foundational, and I wish to do this by working on the basis of Husserl's writings » (cf. Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*, *op. cit.*, p. 3). Concernant la thématique de la normalité et de l'anormalité, voir la section 3 de l'ouvrage, p. 125-169.

<sup>2</sup> Cf. Natalie Depraz, « Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*. Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* », dans *Alter*, 5, 1997, p. 413-414. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, *op. cit.*, p. 331-334.

<sup>3</sup> Cf. Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, *op. cit.*, p. 331.

Sans l'analyse statique, de type descriptif, il n'y aurait pas de pertinence à une analyse générative ; de même, sans une analyse génétique, qui dégage la construction de l'individuel, il serait dépourvu de sens de chercher à faire fructifier les structures historiques et communautaires<sup>1</sup>.

On peut, nous concernant, regretter que l'usage du soubassement génératif de *Moral Emotions* demeure à l'état latent, peu explicité et exploité, surtout lorsqu'il est question de déterminer le potentiel critique de la phénoménologie husserlienne dans le champ moral des émotions. Plus précisément, ce qui nous pose question, c'est l'indétermination quant à l'usage critique du concept de générativité auquel est pourtant conféré un statut important pour une compréhension renouvelée et élargie de la personne. Comme nous l'avons souligné, il apparaît que le thème de la générativité recèle des implications pratiques importantes dans l'effectuation de la réduction morale. Et pourtant, force est de constater que A.J.S. ne thématise pas davantage ces implications et ne nous offre que peu d'éléments pour déterminer l'impact critique dont pourrait être porteuse la thématique husserlienne de la générativité. Faut-il y voir une sorte de retour en arrière sur la thèse forte défendue par l'auteur de *Home and Beyond* d'une nouvelle méthode phénoménologique dans le chef de la phénoménologie générative ? Nous laisserons volontairement la question ouverte. Nous ferons simplement remarquer que les enjeux sociaux, critiques et politiques, qui sont censés être au cœur de la démarche de *Moral Emotions*, ne sont abordés de manière plus systématique que dans la conclusion, laissant le lecteur littéralement « sur sa faim ». En effet, le dialogue entamé dans la conclusion par A.J.S. avec le travail de Claude Lefort sur l'ère de l'idéologie nous offre un aperçu de la façon dont, dans nos sociétés postmodernes, le potentiel de transformation des émotions est annihilé par un pouvoir homogène et ainsi réduit à la pure manifestation individuelle d'un sentiment intérieur. Autrement dit, au lieu d'être impliquées dans un engagement effectif dans lequel s'instituerait leur dimension morale, les émotions deviennent le lieu d'un prétendu engagement, purement déclaratif, et seulement destiné à exprimer ce que « je » ressens. Selon A.J.S., cette situation résulte directement de la manière dont la Modernité a entériné l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel, reléguant les émotions à un statut exclusivement individuel et dès lors non significatif sur le plan social et politique. C'est à ce diagnostic que la démarche de *Moral Emotions* entend répondre par la mise en évidence des potentialités d'une réduction morale

---

<sup>1</sup> Natalie Depraz, « Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond*. Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* », art. cit., p. 414.

spécifique aux émotions. Pour autant, on peut se demander si une phénoménologie des émotions morales ne devrait pas également être attentive à l'instrumentalisation idéologique récurrente dont nos émotions font l'objet, que ce soit dans le champ des débats et des stratégies politiques, dans la surenchère émotionnelle qui préside au traitement d'une information instantanée dans la sphère médiatique, ou encore dans le domaine du management d'entreprise. Il nous semble que l'appauvrissement de la signification morale des émotions passe aussi par leur surinvestissement à des niveaux divers.

Enfin, et c'est un point que nous n'avons pas soulevé jusqu'à présent, *Moral Emotions* s'inscrit dans une démarche phénoménologique propre, que l'on peut appréhender comme le renouvellement d'une phénoménologie de la religion<sup>1</sup>. Bien que *Moral Emotions* ne se réclame pas explicitement d'un tel projet, la conception de la personne élaborée par A.J.S. comporte clairement une dimension religieuse dont on trouve la marque dans le concept de vocation ou encore de « vocational Myself ». On trouve également trace de cette dimension religieuse dans la caractérisation de la réduction morale comme « révélation », caractérisation dont nous avons fait part au début de cette recension<sup>2</sup>. Avant d'aborder le rôle joué par le concept de vocation dans la conception de la personne à laquelle A.J.S. se réfère, il convient de préciser davantage le statut de cette dimension religieuse dans *Moral Emotions*. En effet, si c'est une tonalité qui imprègne certainement l'ensemble des analyses de l'ouvrage, il ne s'agit pas, pour A.J.S., de revendiquer l'appartenance à un quelconque dogme que ce soit. Pas plus il ne faudrait selon nous lire le projet d'une phénoménologie des émotions morales comme un travail théorique au service d'une doctrine religieuse sous-jacente. Plutôt, il semble que, par dimension religieuse, il convient d'entendre plus largement ce qui renvoie à la dimension spirituelle de

---

<sup>1</sup> À ce propos, nous renvoyons à l'article éclairant de Sylvain Camilleri, « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? Sur les récents travaux de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock », dans *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. IV, n° 1, juin 2012, p. 166-212.

<sup>2</sup> Comme le montre Sylvain Camilleri, « Pour Steinbock, la phénoménologie, par sa double méthode de la réduction et de la description, a le pouvoir de redonner du relief à l'expérience en général et à l'expérience religieuse en particulier. Elle ravive notre attention cognitive et, ce faisant, l'attire sur le type d'attention à l'œuvre dans les expériences de type vertical » (Sylvain Camilleri, « Une nouvelle ère de la phénoménologie de la religion ? Sur les récents travaux de Natalie Depraz et Anthony J. Steinbock », art. cit., p. 193-194).

l'expérience humaine, comprise dans sa verticalité<sup>1</sup>. En ce sens, le projet de *Moral Emotions*, en faisant droit au caractère mystique de l'existence, concourt à (ré)enrichir le sens et la signification des émotions, c'est-à-dire qu'il s'agit bien de réintégrer dans le champ moral des émotions leur valeur spirituelle pour notre existence. À cet égard, les sources phénoménologiques mobilisées par A.J.S. sont suggestives : Scheler, Levinas, mais aussi Heidegger sont convoqués pour réhabiliter la charge spirituelle des émotions, occultée à la Modernité au profit de la figure d'un sujet rationnel. Comme nous l'avons vu, ce que critique A.J.S. dans l'émergence de cette figure, c'est un partage du rationnel et de l'émotionnel qui signe l'exclusion de l'émotionnel de la sphère de la rationalité et ainsi, du spirituel.

L'Auteur définit donc la personne comme « that dynamic movement and orientation that lives through acts, that en-actment which unfolds on the level of spirit, or more exactly, is discernible as the spiritualization of the concrete lived-whole of the human being » (p. 11). De plus, la personne est définie comme un être directement et intrinsèquement relationnel. Le concept de vocation précise quant à lui le rapport complexe au moi, à l'individualité propre de toute personne. Ce dernier semble s'apparenter à une sorte d'idéal du moi comme le montre la citation suivante : « This "being ahead of myself" is most profoundly what I have called above the "Myself" as the vocational self whereby personal norms and expectations, or an "optimal self", can be understood as elaborations of the Myself » (p. 93). Dans ce sens, le concept de vocation tel qu'il est défini par A.J.S., s'il est difficilement séparable de la connotation religieuse qu'il enveloppe, ne s'insère pas directement dans le registre théologique de la destination. Plutôt, il semble tout d'abord que le concept de vocation ait pour office de rendre compte d'un conflit ou d'une tension récurrente qui exprime le rapport d'un individu à son « moi optimal », à son « vocational Myself » — c'est-à-dire à un ensemble de valeurs et de normes correspondant à des exigences que l'individu fait siennes. Par là même, le concept de vocation évoque à notre sens un appel à une forme de retour à soi, c'est-à-dire qui s'institue comme une réponse à un idéal du moi. De la sorte, l'appel dont il est question peut être compris comme une exigence d'authenticité envers soi. Il porte également la marque de la verticalité, dans la mesure où il renvoie à un moi au devant de lui-même.

On assiste donc, avec le concept de vocation, à la possibilité d'un élargissement de la conception de la personne. Cependant, si la réduction morale permet d'établir une conversion vocationnelle du moi, c'est-à-dire de

---

<sup>1</sup> Cf. Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

renvoyer le moi à lui-même, qu'en est-il du statut des normes et des valeurs qui soutiennent le « vocational Myself » et qui lui donnent sens ? Quelles sont ces normes et ces valeurs qui confèrent sa substance à l'idéal du moi et participent à son élaboration ? Comment appréhender leur dimension morale — et donc sociale ? Que disent-elles des imaginaires sociaux contemporains, c'est-à-dire de « ces configurations de convictions et de pratiques, de procédures institutionnelles, de coutumes et de techniques de vie, aussi bien que les idées et les expériences pré-réflexives qui articulent les interactions de la sphère sociale » (p. 268) ? Il nous semble que, dans les analyses de A.J.S., l'origine et le statut de ces normes, valeurs demeurent ininterrogés au sein même de leur gage d'authenticité, c'est-à-dire du « recouvrement » du soi (*recovery of the self*) qu'elles paraissent véhiculer. Sous couvert d'authenticité et du retour à soi auquel donnerait lieu l'appel de la vocation, ne passe-t-on pas à côté de tout ce que les normes et les valeurs peuvent avoir de construit, d'incorporé et de normatif dans une société donnée ? On ne peut que se demander si le concept de vocation lui-même ne devrait pas être réduit et s'il ne gènerait pas à être inscrit dans une approche critique générative.

Alievtina Hervy

Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Ordre Philosophique », 2015, 465 pages. Prix : 25€. ISBN : 978202122979-0.

Le projet pour le moins ambitieux et galvanisant d'Isabelle Thomas-Fogiel n'est rien de moins que de faire peser le soupçon sur la singularité que, dans leur guerre infantile, les deux écoles (continentale et analytique) revendiquent pour chacune d'entre elles, et, regardant *derrière* soi, d'en exhiber la profonde unité paradigmatique : la question n'est plus en effet celle de savoir s'il faudrait ou non être réaliste, mais bien la *manière* dont il faut l'être, de sorte qu'il ne serait guère exagéré de parler de l'*épistémè* de notre époque qui, ayant force de norme, d'autant plus puissante qu'elle se dissimule en tant que telle, commande avec tyrannie la production philosophique depuis une trentaine d'années. Il suffirait pour s'en convaincre de prêter attention à cette commune invocation du réalisme qui, pour tempéré, fort ou timoré qu'il soit, demeure le présumé massif de la pensée contemporaine et que l'on croit inattaquable sous prétexte qu'on l'a amendé : la variation qualificative (ordinaire, spéculatif, naïf, scientifique) laisse non interrogé son substantif.

Sans doute pourrait-on parler de généalogie, si cette mise au jour de ce qui, à force, est devenu un lieu commun, ne reposait sur la genèse de ses concepts plutôt que sur l'exhumation de la *structure* commune, analyse d'autant plus problématique qu'elle paraît adopter un point de vue de nulle part dans sa prétention à dépasser des thématiques qui se veulent incommensurables, arrogante de surcroît dans le désir de retrouver l'unité perdue d'une philosophie qui, aujourd'hui, paraît à se point disséminée et éclatée que l'on ne sait si elle n'est désormais devenue le lieu vide de nos idiosyncrasies. Là-dessus l'Auteur refuse de s'en tenir à ce triste constat et en appelle à l'exigence d'universalité de la philosophie, qui n'a que faire de cette modestie (« cet ancien concept de bénédictin en passe de devenir une catégorie fondamentale dans certaines pensées actuelles », p. 11) dont la pensée du point de vue situé et de l'immanence radicale du sujet dans son contexte constitue le strict corrélat. Pensée qui, à tout le moins, se contredit : dénoncer un courant (une « tribu ») et jeter son dévolu sur celui auquel on apporte ses suffrages, ne suppose-t-il pas que l'on survole du regard la totalité, que l'*ici* que l'on se ménage se détermine par opposition à un *là-bas* ? Il s'agit bien de cette prétention assumée, qui n'est autre que celle qu'enveloppe l'essence de la philosophie — l'universelle *épistémè* contre la partialité et la méconnaissance de soi de la *doxa* — qui conduit l'auteur à diagnostiquer dans l'élaboration du paradigme réaliste la tentative de lutter contre le dispositif classique de la perspective, dont il est l'inversion structurelle. Depuis la Renaissance en effet, le perspectivisme figure un sujet extérieur au monde, qui toise et embrasse du regard ce qui lui fait face : il place le sujet et l'objet dans une relation d'extériorité, érige le premier en point-limite, spectateur sans *situs*, pareil à l'œil en-dehors du champ visuel et limite du monde que Wittgenstein expose dans son *Tractatus* (5.632 et 5.6331), et réduit le second à une représentation. Là-contre, le réalisme contemporain — qui est tant celui de la philosophie analytique que celui de la phénoménologie, clivage dont l'auteur expose l'inanité — s'efforce de sortir de ce face-à-face, qu'atteste son obsession pour « autrui », construisant un contre-modèle qui ne ressortisse plus au régime de la représentation et dont il s'agira de pointer du doigt les apories : ce lieu commun est sans doute aussi celui d'une impasse.

En premier lieu, dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler « nouvelle phénoménologie », depuis le livre de Hans-Dieter Gondek et Laszlo Tengelyi *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin, Suhrkamp Verlag, 2011), à savoir celle de la troisième génération constituée par Marion, Richir, Chrétien, Romano ou encore Depraz, il ne s'agit plus de se lancer dans une course à l'archi-originaire — l'absolutisation d'un aspect phénoménal en

principe métaphysique, comme la sacro-sainte figure d'Autrui ou celle de la Chair, et dont témoigne l'usage de la majuscule — mais d'accorder la prééminence à un donné démultiplié en excès sur la visée et l'intention de sens et non résorbable dans une hiérarchie. Ce réalisme en effet se veut le symétrique inverse de l'idéalisme transcendantal husserlien en ce qu'il inverse la flèche de l'intentionnalité et reconduit l'entreprise que Lévinas avait mise en œuvre d'une subordination du sujet à un autre dont il apparaît comme l'otage : le sujet cesse de viser, en attente d'un remplissement intuitif, mais, selon toute une structure d'appel/réponse, devient celui à qui échoit du dehors le sens, un « interloqué ». Ce passage d'une pensée du *nominatif* (*Je* vise) à une pensée du *datif* (« ça » s'impose à moi) ratifie le passage du volontarisme husserlien au laisser-être heideggérien, tel qu'il se lit au § 7 de *Sein und Zeit* au sens où c'est désormais le donné qui dicte sa configuration au sujet, selon tout un renversement du dispositif crypto-transcendantal kantien et husserlien dans lequel on a tendance à lire un mécanisme d'assujettissement du donné aux structures *a priori* du sujet. Cette libération du phénomène de l'emprise du sujet souverain a donc un coût, qui est celui de l'hypothèque du rôle constitutif du second et le transfert de ses prédicats (*actifs*) sur le premier : le donné, c'est le nouveau sujet. Ce tournant réaliste de la phénoménologie, insiste l'auteur, table donc sur la transition d'un « retour aux choses mêmes » dont le *Zu* était la marque de l'écart d'un sujet (qui en était l'instigateur) à ce à quoi il retourne, à un retour des choses *par* elles-mêmes, qui conditionne toute une rhétorique de l'accueil qui, contre le thème de la constitution du noème et le rôle joué par l'*ego* transcendantal, constitue une course à « toujours plus de passivité » (p. 43) et dont témoigne l'attention qui est aujourd'hui portée sur la période pré-transcendantale de Husserl (les *Recherches logiques*) ou sur sa phénoménologie génétique ultérieure des synthèses passives, comme si les *Ideen* constituaient une parenthèse malheureuse dans sa carrière. « Si l'on veut inverser la métaphore de Kant, on peut dire que le phénoménologue est ici à l'école des phénomènes tel un écolier qui se laisse dicter sa description » (p. 48). C'est donc bien le passage de l'analytique du *Dasein* à celle de l'événement auquel le sujet est comme exposé et par lequel il est blessé, qui constitue la marque de fabrique de cette nouvelle phénoménologie qui met sur le devant de la scène le donné dans sa transcendance (réalisme ontologique) et dans son extériorité aux schèmes cognitifs du sujet (réalisme épistémologique).

Or, outre le quiétisme auquel aboutit une telle position dans sa joyeuse subordination à l'altérité, qu'elle se baptise monde, événement, être ou Dieu, et à cet endroit I. T.-F. indique que le théologique que dénonçait Janicaud dans le *Tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas,

Éditions de L'Éclat, 1991) est tributaire de ce geste plus originel qu'est l'inversion structurelle du transcendantalisme, elle court le risque de faire implorer le cadre duquel elle se revendique au point que la « phénoménologie », s'étant déboutée de l'optique épistémologique qui était, faut-il le rappeler, définitoire de la phénoménologie telle que Husserl l'élabora, apparaisse comme un nom creux, le paravent lexical pour un arrière-plan abyssal. En effet, à octroyer au donné une telle extension qu'il outrepassse le sens de ce que l'on nomme classiquement « donné », à savoir, selon une entente empiriste, l'expérience sensorielle, champ d'apparaître tellement *inclusif* qu'il est à se demander s'il est encore pertinent de conserver le terme (du donné, mais *par rapport* à quoi qui ne le soit pas ?), la phénoménologie s'épuise dans le catalogue descriptif indigent d'une infinité de phénomènes — corps, érotisme, joie, mélancolie, expérience de grossesse etc. — et se dilue dans une forme de journal intime où l'auteur, oubliant que « le moi est haïssable », offre à la vue de tous son corps et ses émois, selon une impudeur pour le moins alarmante. Le donné ne s'autorisant désormais que de lui-même, étant *index sui* de sa propre vérité, se substitue à la *démonstration* et l'exigence de vérité, qui se lit dans l'apodicticité à laquelle conduit la variation eidétique, le régime non véridatif de la *monstration* : il ne s'agit plus d'argumenter, mais de montrer, ce qui du reste témoigne du phagocytage de la philosophie par la littérature ou la sociologie (qui le font sans doute mieux qu'elle). « En effet, affranchie de toute préoccupation quant à la validité du discours, la description phénoménologique ne risque-t-elle pas de devenir simple attestation d'une expérience vécue et non description susceptible d'être falsifiée ? » (p. 57) Il y a incontestablement une perte pour la phénoménologie, selon l'analyse magistrale de l'Auteur, à passer du *vécu* en son acception husserlienne au simple *ressenti* et à oublier que le donné n'a précisément rien d'immédiat mais qu'il résulte d'un acte de suspension (l'*epochè*) : passer de la structure générale du vécu (qui se *fait*) à l'expérience dans sa singularité (que l'on *a*, qui nous tombe dessus) équivaut à abandonner la phénoménologie au profit du récit inlassable de soi. Une telle dramaturgie de la passivité et du déjà-là qui prend le contre-pied du régime de la constitution et de l'*ego* comme signe d'un néo-cartésianisme coupable, diabolise le transcendantal (comme ce dont il faudrait se débarrasser : expulsion d'ailleurs prise pour acquise) alors même qu'il constitue la condition de possibilité de la philosophie et fonde la légitimité de son propre discours. Le dédoublement du Je (*Ichspaltung*) au § 15 des *Méditations cartésiennes* nomme en effet la distance réflexive sans laquelle le sujet serait hypnotisé par l'expérience et rivé à ses sensations ponctuelles : sans ce désengagement, peut-on encore à bon droit philosopher et la phénoménologie

n'en engage-t-elle pas à son insu l'opération dans la mesure où pour se dire située elle doit bien mettre le monde à distance et connaître les autres perspectives, sans lesquelles elle ne pourrait se constituer comme « ce » point de vue déterminé dont elle se croit partie prenante ? Bref, sous prétexte que le dispositif originel de la phénoménologie inféode le donné au sujet, on a cru pouvoir jeter le bébé avec l'eau du bain en se passant de cette prétention (justifiée) du sujet à prendre de la hauteur : rejet qui est tout autant une contradiction performative puisque l'éloge de la réduction à un pli du réel fait précisément fond sur ce transcendantal dont elle n'a de cesse de dénoncer la vacuité.

Qu'en terrain analytique le réalisme soit pour le coup nettement revendiqué, passage obligé de la pensée similaire au marxisme qui dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle était à la mode, et que l'injonction à y souscrire s'affiche sans honte (il « faut » être réaliste), cela apparaît de façon flagrante dans la multiplication des courants qui en revendiquent l'étiquette, du réalisme contextualiste au réalisme ordinaire en passant par le réalisme scientifique ou encore le réalisme naturel et le réalisme interne : cette surenchère, qui, par un parricide assumé, traque tout ce qu'il y aurait encore d'idéaliste dans ce qui précède, et qui, selon une forme d'idée téléologique de la philosophie, conçue sur le modèle du progrès des sciences de la nature, rend caduque toute philosophie antérieure, constitue non *un*, mais *l'*interlocuteur obligé pour qui veut se ménager une place et doit dès lors montrer patte blanche en guise de justification. L'irréalisme de Goodman n'a pu conquérir droit de cité que parce qu'il a pu se dessiner contre une certaine forme de réalisme, opposition qui rentre dans la définition même de sa pensée. Il est somme toute plutôt comique, comme le relève I.T.-F., qu'une « tribu » qui, dans sa crise d'adolescence, ait besoin de s'opposer pour s'affirmer et se définisse, là-contre la dite philosophie « continentale », comme l'analyse de problèmes plutôt que comme l'exégèse infinie de la « tradition », s'adosse en dernière instance à la pensée de deux auteurs, celle d'Austin et, plus particulièrement, celle de Wittgenstein, qui fait figure de nouvel Aristote, saint et intouchable, et sur son texte de la dite « deuxième » période, les *Remarques philosophiques* (comme pour les *Ideen* de Husserl, le *Tractatus* ne jouit plus du même prestige), comme un texte biblique dont il s'agit de suivre les psaumes plutôt que de les passer au tamis de la critique.

Tout comme la phénoménologie, contre Husserl, se déboute de l'optique épistémologique, le réalisme « analytique » délaisse le problème de l'accès au réel, contre ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « réalisme avec un grand R », qui pose des entités extérieures à nos élaborations conceptuelles et qui s'avèrent seules à même de valider les propositions que

nous portons sur elles. Ce réalisme ontologique (monde indépendant des prises que nous avons sur lui) et épistémologique (la vérité-correspondance) constitue le modèle métaphysique des pères fondateurs de la philosophie analytique — l'analyse ayant été le terme revendiqué dans l'opposition au néo-hégélianisme britannique de Bradley et de McTaggart —, à savoir de Russell et de Frege. Si on les loue pour la révolution qu'ils apportent en logique, avec le passage du couple aristotélicien sujet/prédictat à une logique des relations qui désormais s'indexe sur le couple fonction/argument, on leur reproche en revanche de ratifier le dispositif moderne d'une représentation qui serait susceptible de rater son objet extra-représentationnel. La condamnation unanime de la théorie russellienne des *sense-data*, qui ressortit au mythe du donné (Sellars), au modèle représentationaliste de l'interface (Putnam) ou qui représente à tout le moins une curiosité ridicule (Austin) qu'il vaudrait mieux abandonner dans les oubliettes de l'histoire, laisse, il faut l'avouer, songeur. Le réalisme contextualiste, là-contre, substitue au transcendantal (les conditions de possibilité) les circonstances contingentes (le contexte d'usage) et, refusant de table sur un réel qui girait en deçà de nos prises cognitives, conçoit le concept, comme l'indique son étymologie, non comme une interface entre le sujet et l'objet, mais comme une saisie, une « prise » sur le réel qui tire son sens de contextes indéfiniment variables. Or, là encore, remarque l'Auteur, la « levée d'écrou » de Marion qui ouvrirait un champ indéfini d'apparaître se retrouve ici sous la forme d'une illimitation du champ conceptuel où la vérité se trouve rabattue sur la réalité : puisqu'un contexte nouveau peut émerger à l'avenir, et que l'*a priori* a tout d'une illusion (sauf à l'historiciser, c'est-à-dire en biffer l'apriorité), il s'agit tout au plus de *montrer* en indiquant le contexte dans lequel on parle. Dissocié de la théorie de la connaissance, le réalisme supplante la démonstration par la monstration, selon tout un refrain du : le réel a l'air de ce qu'il est :

Cette illimitation conduit donc, également, à l'écueil d'une description infinie de tout le « mobilier de l'univers », chaque contexte étant par définition unique. En bref, de même que l'analyse phénoménologique tend, aujourd'hui, à devenir la déclinaison sans limites d'expériences multiples et singulières, l'analyse, transposée ici en contexte anglo-saxon, tend à se faire simple descriptions des situations de parole contingentes et infinies (p. 143).

Cette contextualisation s'accompagne inévitablement d'un relativisme qui substitue désormais à la mesure anthropologique (*l'homme dans sa solitude*) le contexte désormais promu au rang de nouvelle règle (*des hommes*) de discrimination, non plus de la *vérité*, terme qui a le tort d'être trop lesté de

métaphysique, mais de la *justesse* ou correction : une fois défait de la bi-univocité du terme et de son référent extralinguistique, ce réalisme qui reverse dans l'ordre de la connaissance le *démocratisme* de l'ordre politique s'évertue à conserver à chaque type de discours — extra-philosophique — son droit à décrire. Mais c'est sans doute le moralisme qui en découle qui, aux yeux de l'Auteur, paraît le plus préoccupant : s'autoriser des usages quotidiens pour dire « voyez ce que nous faisons », n'est-ce pas témoigner de la subreption entre le discours sur ce que l'on fait ici ou là (l'usage) et ce qui doit être (la norme), faire fond sur la « grammaire » des dits et écrits pour exclure sans justification ce qui doit alors apparaître comme un non-sens ? Ce « sophisme normatif » (p. 179), qui, ayant raturé tout référent qui transcenderait les pratiques du langage ordinaire, ayant écrasé le monde sur le langage, reconduit une forme de monisme du langage ordinaire — puisque le langage n'*exprime* pas plus l'intérieur qu'il n'*indique* ce qui outrepassé ses bornes —, qui, en d'autres termes, constitue un immanentisme radicalisé qui colmate la brèche traditionnelle entre les mots et les choses, entre le langage et le monde, élit en effet l'homme ordinaire, celui « de la rue », comme nouveau législateur, comme si le poète ou le romancier perdaient leur légitimité. Non seulement cette tyrannie de l'ordinaire (« qui » en effet trace la limite entre le sens et le non-sens grammatical ?) s'autorise de l'auto-justification des pratiques ordinaires, mais dans la charge qu'il dirige contre le théorétique, il suit la pente glissante qui mène à une pensée anti-philosophique. Prenant pour cible Diamond, I. T.-F. montre ce à quoi mène la radicalisation d'un tel réalisme : son auto-élimination comme *position* philosophique au profit d'un *esprit* réaliste, qui signe l'arrêt de mort de la philosophie en dissolvant ses questions dans le nid des faux-problèmes et en enjoignant à continuer à agir comme nous l'avons toujours fait : ne discutons pas et revenons sur les rails de l'ordinaire, puisque les « autres », ces spectres de l'au-delà du spéculatif, *i.e.* ces philosophes, s'en sont écartés. Est-il besoin, contre ce quiétisme de l'usage ordinaire, de rappeler les violentes attaques de Fichte contre les défenseurs du sens commun, qu'il traitait de « cervelles d'oies » ?

Après deux parties négatives, qui dénoncent les apories auxquelles mène le réalisme, et ce afin de *sauver* la philosophie (plus que les phénomènes), qui se dissout dans une monstration injustifiée et se transforme en religion du donné (phénoménal ou langagier), I. T.-F., dans une dernière partie positive, s'emploie à proposer un contre-modèle de la perspective qui n'en soit pas la simple inversion structurelle (comme telle tributaire de ce dont elle est l'inversion), *i.e.* qui cesse d'accorder le primat à l'un des deux termes, cette fois-ci le donné, contre son récipiendaire. Ce qu'atteste le titre,

qui renvoie dos-à-dos le point de vue de nulle part dont on crédite la philosophie dans son ensemble, et le point de vue d'ici, qui glorifie la perspective singulière en la reliant à une finitude qu'il érige en mot d'ordre (contentons-nous de ce que nous « avons »).

Mais il faut avant tout explorer une voie, celle de la métaphysique scientifique de Tiercelin (*Le Ciment des choses*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2011) et celle du réalisme spéculatif de Meillassoux (*Après la finitude*, Paris, Éditions du Seuil, 2006), qui tente de sortir de l'aporie en quittant la relation entre le sujet et l'objet, à savoir d'accéder à l'être en secondarisant la relation entre ce qui est dit et l'instant énonciatrice, en d'autres termes, en s'extrayant du paradigme de la corrélation avec l'ontologie pour horizon. Ce « retour » dans l'espace contemporain de la métaphysique, qui se lit à même la discussion aujourd'hui de la causalité, des mondes possibles, de l'essence etc., a néanmoins le tort de s'ériger en s'opposant à un ennemi qu'il a au préalable amputé et auquel il reproche ensuite d'être manchot, voire de prendre pour cible des moulins à vent. En effet, cette métaphysique qui dépasse celle de Strawson, transcendante, qui s'en tenait à l'élucidation de catégories de la pensée, tire sa nouveauté de l'ancienneté qu'elle dénonce ou, comme l'écrit de manière savoureuse l'Auteur, tout « se passe comme si, dans une partie de cartes au Casino, on avait voulu, à un moment, interdire l'utilisation d'un certain nombre de cartes (par exemple, le fou et la dame), jusqu'à s'apercevoir, après d'interminables parties, que, le jeu ne pouvant se jouer sans elles, il fallait toutes les remettre sur le tapis vert, non sans prendre soin de proclamer partout que l'on venait de découvrir un nouveau jeu, aussi merveilleux que prometteur » (p. 298). En effet, cette (re)construction s'appuie sur un double mythe :

(1) La nostalgie d'un monde d'avant la césure entre les mots et les choses fait comme si la période précritique était celle d'une transparence de l'être : une telle césure historique, comme si depuis Kant une « catastrophe » s'était produite et que nous ne pouvions plus inscrire le temps anthropologique dans le temps cosmologique et que le « fait ancestral » était l'impensé du criticisme, a tout, aux yeux de l'Auteur, d'un fantasme de ce qu'elle appelle le « mythe du réalisme perdu » (p. 366). Il suffit de revenir à la *Métaphysique* ( $\Delta$ ) d'Aristote pour voir que la vérité était tout autant une question d'argumentation et de réfutation des thèses antérieures et que le lien entre ce qui est connu par nature et ce qui l'est par/pour nous était tout aussi problématique qu'il l'est depuis la première *Critique*. À la différence près qu'une telle ontologie pose problème dès lors que l'on passe de l'univers clos à l'espace infini, pour reprendre le titre de Koyré, et qu'aucune instance

tierce, comme celle de Dieu, ne peut plus garantir l'adéquation de la pensée à son objet.

(2) La métaphysique réaliste se construit contre ce qu'elle ne cesse d'évoquer comme étant l'idéalisme, et que, selon une vulgate aujourd'hui plus que courante, elle associe au solipsisme et au scepticisme épistémologique. Or rien n'est plus faux : l'idéalisme allemand de Hegel, pour ne citer que lui, postule l'intelligibilité du réel, et Kant ferait figure de véritable réaliste ontologique avec un monde si indépendant, en marge de la phénoménalité, qu'il demeure structurellement inconnaissable et que le seul accès que nous puissions nous y frayer, s'il est permis de parler d'accès, est celui que, négativement, rend possible l'imagination en biffant, par abstraction, la position du sujet. S'il fallait l'associer au subjectivisme, alors, de façon tout à fait dérisoire, ce serait Hume qui compterait au rang des idéalistes. Bref, la différence, qu'invoque Leibniz pour démarquer sa position de celle du matérialisme, et qui a cours aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, réside non pas dans le rejet ou l'acceptation de la réalité (personne n'a soutenu cela) mais dans l'entité à laquelle on affecte un coefficient d'être, *i.e.* de l'idéalité ou universel, ou du singulier et du contingent. Le réaliste ne s'affirme que de prendre pour opposant l'idéalisme mais, si on analyse les thèses, c'est bien lui qui court le risque (mais pourquoi en serait-ce un ?) de verser dans l'idéalisme.

La solution que propose donc l'auteur ne consiste pas à *sortir* de la corrélation, et encore moins à *inverser* la hiérarchie entre sujet et objet, mais bien, en prenant notamment appui sur l'esthétique et le rapport du scientifique au réel, à souscrire à ce que Michel Bitbol appelle une « philosophie des relations » (*De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Éditions Flammarion, 2010) dont le modèle éminent n'est plus celui de la relation de soumission (A sous B), de face-à-face (A et B) ou d'identité (A est B), mais celui de l'action *réiproque*, qui permet de garder l'*inter-* de l'intersubjectivité intact, contre l'éliision d'autrui ou la lévinnassienne dictature de l'Autre, auréolé de sa noble majuscule. Il s'agit en somme de proposer un contre-modèle de la perspective qui ne fasse pas son jeu (l'inversion structurelle qu'opère le réalisme) ni ne croie pouvoir le fuir (hors de la relation), et qui permette de sortir de l'impasse de l'universalisme du point de vue de nulle part et de l'immanentisme insatisfaisant du point de vue de l'ici. Cette illimitation de la limite et cette « pluralisation perspective » (p. 400), par lesquelles on comprend que chaque regard enveloppe les regards potentiels et que chaque perception singulière se dépasse dans les perceptions potentielles qu'on (non d'un inauthentique « on », mais de celui des autres sujets) en aurait, comme en témoigne

l'exemple husserlien du cube (« nous devenons sujets au moment où nous mettons en œuvre un regard potentiellement pluriel », p. 403), se reporte finalement, sous la férule de Merleau-Ponty et de Mikel Dufrenne, sur une *ontologie* de la relation qu'attestent les concepts topologiques d'entrelacs, d'empiètement, de réversibilité, de chiasme ou encore de *ineinander*.

Il y a donc sans nul doute, dans cette pensée robuste, un gain par rapport à l'ordinaire et à la donation, qui est, tirant le fil de leur leçon, de refuser la réduction d'une relation sur une autre (le théorique n'a pas le primat sur le politique, l'affectif, l'éthique etc.) tout en éliminant, par cette relationnalité universelle, ce réel feuilleté, l'anti-intellectualisme qui y était sous-jacent : cette pluralisation du regard permet de sauvegarder la vérité comme *telos* et de découpler l'inachevé de l'échec. Que le monde soit ouvert et inachevable, qu'importe, tant que la philosophie n'oublie pas qui elle est et son rôle primordial (ce qu'il y a de plus essentiel ?) qui n'a d'autre nom, autre que celui, historiquement chargé, de transcendantal, que celui de liberté. Saluons cette entreprise courageuse qui, en voulant dépasser les partis, risque de se les mettre tous à dos, mais qui a avec elle, même si l'unité paradigmatique dégagée peut paraître au lecteur trop simple pour être vraie, cette exigence de vérité qui semble aujourd'hui si peu en vogue. Après tout, ainsi que Spinoza conclut son *Ethique*, « tout ce qui est beau est aussi difficile que rare ».

Alexandre Couture-Mingheras

Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2014, 400 pages. Prix : 32€. ISBN : 9782130624530.

Grand est le risque de mener des recherches sur l'herméneutique de la facticité de Heidegger, sur la base de textes, souvent inédits en français, qui courent de 1919 à 1923, en les indexant sur une ontologie fondamentale dont on en ferait la fin et l'achèvement. Pour tout dire, le massif monstrueux de *Sein und Zeit* (1927) risquerait d'en minimiser la portée en les transformant, par l'effet d'une illusion rétrospective, en *prémises* d'une œuvre à venir, c'est-à-dire larvées et insuffisantes.

En cela le livre de Sophie Jan-Arrien, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2003 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, rompt avec une certaine lecture continuiste et, affranchi de la fascination que pourrait exercer

toute une mythologie unitiste de l'œuvre — l'arbre qui cache la forêt — exhume un auteur oublié qui précède les litanies de l'être et de son occultation : il exhibe à tout le moins le projet singulier de Heidegger — alors *Privatdozent* à l'Université de Fribourg — dont l'autonomisation exige que l'on se déboute de l'idée d'une simple modification lexicale ou de transfert du *Lebens* au *Sein*, de l'herméneutique à l'ontologie. Certes, on pourrait sans danger parler d'un *style* philosophique, au sens où une même tendance *archéologique* traverse la pensée heideggérienne, celle d'une exigence de la pensée à dépasser l'ordre des concepts figés et immuables pour ce qui grouille sous la surface, bref, l'appel de la pensée à *se dépasser*, à rétrocéder en deçà, vers ce qui en constitue la trame originaire. Mais là s'arrête la ressemblance de la démarche : l'*inquiétude* (*Unruhe*) qui creuse l'acte de philosopher et fait un pied-de-nez à son propre *pourquoi*, ne préfigure en rien le *souci* (*Sorgen*) que l'analytique existentielle mettra moins d'une décennie plus tard au jour.

L'*inquiétude* native dont il est ici question est celle de la pensée, dont elle révèle le caractère dérivé et la fragilité inhérente. Si elle ne cesse de se prendre pour objet et de s'assurer de la solidité de ses fondations, c'est bien parce qu'en elle quelque chose résiste à la prétention que ses concepts élèvent et que, pour tout dire, elle ne saurait faire autrement que lorgner *en arrière*, vers la vie qui en constitue la sphère de provenance mais aussi la finalité au sens où la pensée est amenée à revenir à ce qui en constitue la condition de possibilité et à mourir à soi dans cette odyssée du retour : elle en est le terme *ab initio* et le *telos*. Cette perspective de la genèse, qui place la pensée en position ancillaire par rapport à ce qui la précède, et qui, à la lumière de cette fondamentale hétéronomie, fait peser le soupçon sur les catégories traditionnelles qui, se croyant autofondées, oblitèrent la dynamique de la vie, inscrit sans conteste le jeune Heidegger dans la *philosophie de la vie* de l'idéalisme (Hegel, Schelling, Fichte), des Romantiques (Novalis, Schlegel) et du vitalisme et du biologisme (Darwin, Nietzsche).

Or se pose un problème redoutable pour la philosophie : si la vie en est l'origine mais aussi l'objet, comment l'aborder par la pensée sans la dénaturer — problème de l'adéquation du *logos* à la spécificité de la vie — et, parallèlement, sans que la *praxis* philosophique ne perde toute légitimité à outrepasser les bornes de ce qui en forme l'ancrage facticiel ? L'*inquiétude* de la pensée indique en effet son souci de fidélité à son *objet* mais également la détermination de sa *méthode* à parler de ce qui précède toute parole, à passer du préthéorique au discours sans que ce passage n'aboutisse à une pensée qui tourne en rond, dans le cercle de ses représentations. Autrement dit, l'herméneutique heideggérienne interroge tout autant son *thème*, la vie,

que la *nature* de la philosophie, selon toute une circularité qui n'a rien d'un *circulus vitiosus* : elle engage rien de moins qu'une modification du concept de philosophie, que l'auteur éclaire avec brio au travers d'une triple confrontation, qui structure l'ouvrage : (1) le dialogue avec le néo-kantisme de Rickert, Lask et Natorp et, plus largement, avec la phénoménologie husserlienne, (2) l'ancrage de la conceptualité dans la vie facticielle avec Dilthey et (3) le fonds chrétien avec Saint Paul, Augustin et Luther, duquel la conceptualisation de la vie reçoit son impulsion déterminante.

Autrement dit, la vie s'avère indissociable du discours qui l'élite comme son objet privilégié et dont les modalités spécifiques gagnent en détermination à mesure que Heidegger les libère au début des années 1920 d'un triple écueil. Le premier provient de l'irrationalisme qui, sous prétexte que la conceptualité s'origine dans le vécu préthéorique, jette l'enfant avec l'eau du bain, au sens où il évacue la philosophie et en annule le questionnement : penser l'origine reviendrait à en signer l'irréparable perte, et la pensée n'aurait d'autre choix, pour être conséquente, qu'à se raturer. Le second est celui de la vision du monde (*Weltanschauung*), alors à la mode, mais qui a le tort de soumettre la représentation à un point de vue unique et, partant, à déloger l'inquiétude du cœur de la pensée : son irénisme n'a d'autre nom que la tranquillisation béatifiante. Le troisième est, quant à lui, bien plus redoutable, et c'est lui qui servira de fil conducteur (et de faire-valoir de la position de Heidegger) à une bonne partie de l'ouvrage. Il s'agit de la systématisme et de la scientificité que le néo-kantisme prête à la philosophie mais qui, par le primat que ce dernier accorde à la *théoriticité*, rate le mode principal de son objet d'étude. Bref, entre le regard qui, se tournant derrière soi, s'annule (dans *ce dont* il est le regard), le regard qui méconnaît la partialité de sa nature (le fait qu'il soit *un* regard), et le regard obnubilé par ce qui dresse devant lui — précisément l'*objet* qui résulte d'une logification et d'une réification du donné — (qui se déverse dans son caractère *constitutif*), Heidegger cherche une quatrième voie pour une pensée qui souhaite se porter sur son objet sans se perdre ni renoncer à son inquiétude. Telle est la gageure du projet heideggérien : ouvrir un espace pour une science originaire (*Urwissenschaft*) de la vie.

Or si le théorique dérive de ce qui est antérieur à toute théorie, comment une science préthéorique originaire est-elle possible, dans la mesure où la science objective le vécu et en biffe l'*Ereignis* ou, qu'en d'autres termes, une science qui renoncerait à sa visée objectivante constituerait une *contradictio in adjecto* ? Il faut du reste que, d'une part, la science originaire comporte son propre principe d'autolégitimation et, d'autre part, qu'elle renonce à la prééminence de l'optique épistémologique — *i.e.* à l'emprise du

criticisme kantien et, de là, au privilège de l'*Erkenntnistheorie*. Contre Rickert, Heidegger exige qu'on se défasse de la méthode téléologico-critique, qui échoue à résoudre le problème de la validité de ses axiomes en cela qu'elle pose en amont une valeur, celle de la vérité, dont elle échoue à éclairer la force de norme, et que soit écarté le formalisme néo-kantien qui reconduit le dualisme entre *a priori* et *factum brutum*, entre logicité et facticité : soumettre l'objet donné à la connaissance et soutenir qu'il n'y a aucun objet sans fonction transcendantale, que tout objet résulte d'une mise en forme, c'est affirmer que tout objet ne saurait préexister au jugement et que ce qui se donne n'est tel que parce qu'il est *tel*, *i.e.* déterminé par un sens que confère l'activité judicative, à savoir que le *logique* creuse l'*ontologique*. Cette primauté du logique s'adosse en dernière instance à la dichotomie entre ce qui *est* et ce qui *vaut* (*es gilt*), ce dernier étant la condition de possibilité d'apparition du premier. Il y a bien à l'inverse chez Lask un avantage certain, qui est celui de combler le gouffre entre l'idéal et le réel par la question qu'il fait peser sur la donation des catégories kantienne de l'entendement et sur l'interrogation qui porte sur leur apriorité, et duquel Heidegger retiendra l'exigence d'une cohérence interne, d'une autojustification. Or là encore la vie échappe, comme la lumière qui déborde par la fenêtre du cadre dans lequel on voudrait la circonscrire : certes la dynamisation du schème hylémorphique hérité d'Aristote, à savoir le fait que tout peut jouer le rôle de matière (dès lors que touché par une forme), y compris le contenu logique, permet d'invalider le dualisme du logique et du réel — l'irrationnel ou logiquement nu (*logisch Nackte*) devient matière dès lors qu'il est informé — mais, logicisant ce qui chez Kant relevait encore de la sphère métalogue du donné divers de la sensibilité, il rate le fondement antéjudicatif de l'objet, dont il ne parvient pas à rendre compte. Bref, la *Urwissenschaft* ne se conquiert de toute évidence qu'à délaïsser le primat du théorique et, partant, à se débouter du privilège de la théorie de la connaissance : le sens véritable de l'épistémologie réside non dans un système de justification, mais dans l'attention accordée à l'origine de tout *logos*, ce qui requiert que l'on dépasse la *logie* de la scientificité. Bref, il faut sortir du théorique puisque l'attitude réflexive barre de toute évidence la route aux choses mêmes par la subsumption de celles-ci sous la catégorie des objets de connaissance.

La thématique du *vécu*, qui permet de résoudre le problème néo-kantien du donné et de son sens, donne ainsi le coup d'envoi : en revenir à la vie sans la logiciser, ce qu'exposent les chapitres II et III. Ce retour exige néanmoins qu'on le purifie de toute une propension *réaliste* (objectiviste comme subjectiviste), que ce soit pour rabattre le vécu sur un événement subjectif ou sur une couche de *data* sensible qu'il s'agirait de retrouver au

terme d'un processus de décontextualisation et de dé-signification (*Entdeutung*). En effet, la problématique de l'accès au réel, qui s'appuie sur une dissociation entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur, ce qui est psychique et ce qui est physique, s'adosse en dernière instance au primat du théorique et de l'objectivité. Le réaliste reste aveugle au phénomène *en tant que tel*, dans la mesure où il y réactive le dualisme classique entre sujet et objet et cherche à tisser entre eux le lien qu'il a lui-même défait. « C'est l'attitude théorique comme telle qui, tant dans la décomposition (*Zerstückelung*) réaliste du vécu que dans son objectivation idéaliste, soustrait d'emblée au regard le vécu même du monde ambiant » (p. 79). Au contraire, le vécu dont traite Heidegger est celui d'une expérience qui est celle de la significativité (*Bedeutsamkeit*), au sens où se donne toujours un complexe *signifiant* qui renvoie au monde ambiant (*Umwelt*) : je ne vois pas d'abord la couleur et la position, mais la chaise, *i.e.* un objet signifiant, sans que le Je en soit l'instance de constitution. Il advient au contraire à lui-même dans l'expérience du monde. C'est donc à cet endroit qu'apparaît toute la pertinence de la phénoménologie husserlienne et que commande son principe, tel qu'il est formulé au § 24 des *Ideen I* : « Avec le *principe des principes* nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur ; à savoir que *toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originnaire* (pour ainsi dire dans son effectivité charnelle) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne ». Or le projet descriptif de Husserl s'appuie sur la thèse selon laquelle tout acte réflexif peut prendre le vécu comme objet et que cette réflexion appartient de plein droit à la sphère du vécu, ainsi que l'expose le § 77 du même ouvrage, et Heidegger retiendra l'objection que Natorp adresse sur ce point : (1) la description phénoménologique ne peut éviter d'objectiver le vécu puisque le décrire consiste à l'arracher et l'isoler du flux des vécus, et (2) toute description est mise en langage et qui dit conceptualisation dit subordination de l'individuel concret au général.

Heidegger tient donc les deux bouts : contre Natorp, il refuse de logiciser l'expérience et de la renvoyer à une conscience constituante. Mais contre Husserl, il conserve l'intuition phénoménologique sans l'arrimer désormais au principe de raison suffisante. Cette voie mitoyenne sera précisément celle qui ratifie le passage du *pur* vu à une intuition *active*, herméneutique et compréhensive, qui saisit les significativités à même la mobilité vitale et considère tout autant l'objet (le *Was*) que ses modalités signifiantes (le *Wie*) : la phénoménologie cesse d'être une *theoria* pour devenir une *praxis*. L'auteur en restituera l'élaboration dans les trois derniers chapitres, tout autant à travers le dialogue avec Dilthey qui, par son rejet du

primat du théorique et de la problématique kantienne de la constitution, officie le passage de l'explication à la compréhension et instaure l'auto-compréhension de la vie par elle-même (principe d'elle-même : nous sommes la vie), la raison apparaissant comme le produit de l'histoire et ses normes ayant une anhistoricité artificielle, qu'à travers le dialogue avec le christianisme qui insiste sur le souci et l'inquiétude. Quoiqu'il en soit, se fait jour une voie *alternative* de la phénoménologie qui, ayant substitué au lexique de l'intuition celui de la compréhension, étudie les situations concrètes de la vie, dans leur significativité, plutôt que des vécus qui ont tout du format objectal de la chose, *i.e.* du résultat d'une réification, et portent le témoignage de l'évacuation de l'historicité : malgré sa reconduction à la temporalité du flux des vécus, l'*ego* transcendantal demeure fermé à sa propre historicité et s'annexe à une annulation de l'inquiétude, de laquelle le point de vue théorique, imperméable au monde et détaché de l'existence qu'il est, constitue le strict corrélat.

Sans doute cette rébellion contre toute fixation du sens, qui déboute la science originaire de la vie de toute entente traditionnelle de la théoricité comme généralisation et formalisation, et ouvre vers l'événementialité du sens, dans le mouvement qui la porte à faire du concept une *expression* de la facticité, renonce-t-elle au primat théorique de la phénoménologie, comme main mise de la logique (*logos*) sur les phénomènes qu'elle a en ligne de mire (*phanestai*) et en renouvelle-t-elle dès lors la teneur conceptuelle, tenant aujourd'hui, après Merleau-Ponty et Sartre jusqu'à Jean-Luc Marion et Michel Henry, le haut du pavé, au point que l'on peut bien s'interroger sur ce qui demeure de cette logique dans la *phénoménologie* de laquelle elle tire son nom et son projet initial. (« La philosophie doit être pensée comme *praxis* philosophique, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une action dirigée en vue d'elle-même qui engage la vie et dans laquelle la vie s'engage, et non d'une visée contemplative désintéressée, une activité purement théorique. Il s'agit d'un philosophe mobile, traversé d'histoire et traversant la vie, sans garantie de tenir le cap, jamais à l'abri d'un naufrage », p. 359). Mais il faut saluer l'excellence des analyses de Sophie-Jan Arrien, qui réinsèrent Heidegger dans une histoire qui outrepassa le cadre limité de la phénoménologie husserlienne, faite de dialogues et de tensions, et qui du reste intéresseront d'autres personnes que les thuriféraires du philosophe de la Forêt Noire et laisseront, sans nul doute, un parfum frais et piquant aux lecteurs qui les auront goûtées.

Alexandre Couture-Mingheras

Grégory Cormann & Olivier Feron (sous la direction de), *Questions anthropologiques et phénoménologie. Autour du travail de Daniel Giovannangeli*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2014, 370 pages. Prix : 28€. ISBN : 9782870601693.

Ce volume recueille les communications présentées lors du colloque organisé en 2008 autour du travail de Daniel Giovannangeli. L'hommage qui l'occasionne est loin d'en épuiser le contenu, d'abord parce que la valeur d'hommage proprement dite a été judicieusement concentrée autour d'une table ronde reproduite à la fin de l'ouvrage, tandis que les contributeurs principaux développent des thèses tout à fait originales. L'hommage est en fait l'occasion d'une exploration des rapports entre anthropologie philosophique et phénoménologie. Exploration toujours profonde et, du reste, très diversifiée puisque le problème engage à parcourir aussi bien la philosophie moderne que la philosophie contemporaine — même la philosophie antique est à l'honneur, dans l'intervention d'A. Stevens à la table ronde. Mais la grande qualité de l'ouvrage, c'est que si elles ne s'y réduisent pas ni même n'en dépendent, toutes les contributions prolongent un aspect de la pensée de D.G. C'est peut-être la raison pour laquelle, au-delà de leur grande diversité qui est une richesse du recueil, elles ne demeurent pas éparées, et l'ensemble prend une consistance théorique, irréductible à l'hommage personnel qui en est l'occasion. Cette cohérence se produira différemment pour chaque lecteur : les contributions se succèdent selon le seul ordre alphabétique, choix de composition ingénieux par sa neutralité même puisqu'il laisse à l'infini la combinaison possible d'un nombre fini d'éléments. Comme l'une de ses combinaisons possibles parmi d'autres, on propose ici de parcourir le livre à l'aune du problème formulé par les éditeurs dans leur introduction : peut-on « penser la possibilité d'une anthropologie fondée sur une démarche phénoménologique » (p. 11) ? Plus précisément, le problème sera de savoir dans quelle mesure on peut poser la question de l'homme sans minorer la finitude. Comme le dit A. Dewalque dans sa présentation de la table ronde, ce qui fait chez D.G. « l'objet d'une interrogation renouvelée » (p. 334), c'est « la thèse d'un *recouvrement partiel* entre la dimension de réceptivité et la dimension proprement *humaine ou anthropologique* ». On parcourra l'ouvrage suivant les deux moments de cette idée : « Si la finitude semble [...] devoir excéder le cadre de l'anthropologie, l'anthropologie, à l'inverse, ne semble pouvoir se constituer que dans le cadre plus large d'une "analytique de la finitude" » (p. 334-5). L'hypothèse qui guidera ce parcours

est que si la question anthropologique peut se poser à nouveaux frais, voire s'imposer après les divers avatars de la mort de l'homme, c'est, par un renversement singulier, au comble de la finitude.

1. *De l'homme à la finitude.* — La présentation liminaire rappelle que les recherches de D.G. interrogent et inquiètent l'affranchissement vis-à-vis de la question de l'homme revendiqué par la philosophie contemporaine à partir de la phénoménologie husserlienne puis heideggérienne. Quoiqu'elles le débordent régulièrement et avec profit, les contributions réunies dans le recueil s'alimentent toutes à ce fil conducteur. En témoigne exemplairement la seule démarche des deux articles qui thématisent respectivement les prises de distance les plus retentissantes à l'égard de l'anthropologie : celle de Heidegger et celle de Foucault. En optant pour une généalogie de ces refus, ces articles restituent à la suspension de l'homme sa teneur problématique initiale et impérissable, au-delà et sans doute à mesure de l'épuisement de son écho médiatique. Dans cette perspective, c'est tout un de revitaliser l'abandon de la question anthropologique et de le mettre en question : en retrouvant ce point où il n'est encore que cette question se séparant d'elle-même, la généalogie à la fois déstabilise et restaure le tranchant d'un refus souvent émoussé en lieu commun. Symétriquement, au tournant anthropologique qui a marqué l'importation française de la phénoménologie au triple sceau infâmant de l'attitude naturelle, de l'oubli de l'être et du redoublement du positif dans le fondamental, une série d'études contribuent à substituer un scénario autrement nuancé, remplaçant la figure humaine de la phénoménologie française sur le fond dont elle émerge et qui tend à en ronger les contours : la facticité brute de l'être, compliquant la temporalité d'une finitude heideggérienne à laquelle l'existentialisme ne serait alors peut-être, entre le jeune Levinas et Derrida, que l'alternative la plus mal comprise. Sur les deux versants ainsi sculptés dans l'histoire récente de la philosophie, dont le premier suspend l'anthropologie d'un geste critique pour purifier une finitude que le second trouble d'un supplément ontologique, la frontière qui séparerait refus et assomption de la question de l'homme n'est certes pas purement et simplement franchie. Elle est plus subtilement tramée, par un mouvement qui la déstabilise de l'intérieur, d'une pluralité de voies d'exploration de ce creux où le sujet, dès l'origine, se rapporte à lui-même comme à ce qu'il n'est déjà plus.

2. *Forme anthropologique et forme(s) de l'auto-affection.* — Le refus de l'anthropologie, guère plus naturel que celle-ci, possède aussi une histoire. L'intérêt des articles consacrés à Heidegger et à Foucault est d'abord d'en préciser d'autant mieux les enjeux que la démarche généalogique en cerne chaque fois l'émergence précaire et la dynamique tortueuse. L'analyse

heideggérienne de la finitude, dont T. Bolmain montre dans quelle mesure elle inspire à Foucault la réduction de l'homme à une « figure de la finitude », M. Dupuis suggère de son côté, jusqu'à remettre en service le syntagme malfamé de « réalité humaine » (p. 181), qu'elle procède d'une élucidation de la « figure de l'homme » (p. 176), certes à l'encontre de ses figures traditionnelles. Mais la lecture conjointe des deux études, loin d'emboîter en poupées russes le refus de l'anthropologie au début de *Sein und Zeit* dans celui qui le relativise à la fin des *Mots et les choses*, en complique l'enchaînement d'un entrelacs autrement retors autour d'un nouveau problème : celui des modalités du nouage de l'historicité et de la vérité dans le rapport de soi à soi. Attentif au « tournant » (p. 182) que prend l'« herméneutique de la facticité » élaborée en amont de *Sein und Zeit* dans le cours de 1923, M. Dupuis diagnostique, dans le dépassement du problème anthropologique traditionnel en direction de l'analytique existentielle, un refoulement de l'anthropologie chrétienne : c'est sans dire son nom que celle-ci léguerait à ce dépassement sa dimension éthique, par une herméneutique de la facticité substituant aux versions naturalistes ou métaphysiques de l'homme un *Dasein* avant tout « soucieux de soi » (p. 186). Or c'est jusque dans l'irréductibilité, à l'histoire de l'être elle-même, d'un « souci de soi » où le dernier Foucault voit la condition de l'histoire de la vérité, que T. Bolmain porte les implications d'une critique de Heidegger dans *Les Mots et les choses* qui, marquant les limites d'un commun accord contre l'anthropologie, se voit précisément affiliée à la dénonciation par Vuillemin du résidu théologique de l'analytique de la finitude.

M. Dupuis repère minutieusement les nuances de la critique heideggérienne de l'anthropologie telle qu'elle s'élabore au fil du cours de 1923. L'anthropologie y serait « déconstruite — plutôt que corrigée [...] au-delà des mots, c'est bien toujours de l'homme qu'il s'agit — juste saisi tout autrement » (p. 176). Mais il y a plus : les étapes négative et positive qui scandent le cours constituent selon M. Dupuis les deux moments d'un refoulement, celui du thème de la vie religieuse, où s'enracinerait ainsi sans l'assumer l'analytique existentielle. Du geste négatif qui récuse les anthropologies naturalistes et métaphysiques — non, insiste l'auteur, parce qu'elles visent l'homme, mais parce qu'elles l'objectivent — c'est donc surtout le rejet massif de l'anthropologie chrétienne, de Saint Paul à Scheler, qui retient M. Dupuis. Parce qu'une telle anthropologie ne conçoit pas seulement l'homme à l'image de Dieu (toujours déjà faite), mais aussi à sa ressemblance (toujours encore à faire), Heidegger ne s'en démarquerait qu'au prix de réduire indûment la seconde détermination à la première. C'est cependant, suggère l'auteur, la structure même de cette seconde détermina-

tion qui reparaît dans *Sein und Zeit* sous la forme de l'avoir-à-être et, au vrai, dès ce cours de 1923 dans la notion d'herméneutique entendue comme auto-interprétation de la facticité. Lorsqu'au demeurant il reproche à l'anthropologie de Scheler d'ignorer une telle facticité, Heidegger ne lui dénie-t-il pas ce qu'il saluait comme une découverte décisive de la tradition chrétienne dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*? M. Dupuis montre alors comment celle-ci inspire positivement les notions d'herméneutique et de facticité, dont le rapport intrinsèque redéfinit l'homme par l'exigence pratique d'accomplissement d'un sens obscurément vécu. Sous la critique univoque de *Sein und Zeit* perce ainsi une « anthropologie marquée par un thème à la fois spirituel, religieux et éthique » (p. 189).

Le souci de soi ouvrant ainsi l'espace herméneutique, n'est-ce pas à l'inverse comme la condition résiduelle de l'effondrement « positiviste » de cet espace que, de l'autre côté de l'analytique existentielle, Foucault finira par le retrouver? En éclairant le rapport de Foucault à Heidegger depuis les sources et les implications du refus foucauldien de l'anthropologie, T. Bolmain interroge une proposition séminale des recherches de D.G., qui ancrerait dans un débat avec *Les Mots et les choses* une hypothèse rectrice régulièrement évoquée à la table ronde. Outre qu'en montrant l'actualité du transcendantal en physique, L. Bouquiaux y dresse une manière de contrepoint à la critique foucauldienne des sciences humaines, les intervenants soulignent que si l'analytique de la finitude constitue bien, selon le mot d'A. Dewalque, le « thème central » (p. 336) des analyses de D.G., c'est dans un rapport critique à la version qu'en donne Foucault. Comme le rappelle B. Leclercq, D.G. opte plus volontiers pour la lecture heideggérienne que pour la lecture foucauldienne de Kant, situant les conditions de l'expérience chez Kant au niveau, non de l'homme, mais du « sujet transcendantal dans l'homme » (p. 351), pour aboutir à l'hypothèse que F. Caeymaex formule sans détour et en soulignant sa « force polémique » à l'égard des *Mots et les choses* : « La vocation transcendantale de la philosophie contemporaine est inséparable d'une analytique de la finitude » (p. 349).

Laver la notion d'analytique de la finitude du soupçon foucauldien plutôt que d'y renoncer tout à fait (le soupçon ne lui était-il pas consubstantiel?) supposait de troubler la limpidité de la critique de Heidegger dans *Les Mots et les choses*, en commençant par suggérer « la dette que le livre de Foucault [...] contracte tacitement avec l'interprétation heideggérienne de la modernité »<sup>1</sup>. Après y être revenu à son tour, c'est dans cet esprit que, sans

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2002, p. 19.

pour autant s'en épargner le rappel, T. Bolmain ne s'appesantit guère sur le chapitre qui relègue le thème de la répétition du recul de l'origine dans le retour de son vide même au rang de dernier gond du quadrilatère anthropologique. Circonscrivant la portée de cette critique à *Sein und Zeit*, il attire plus vivement l'attention sur l'affinité entre le projet archéologique et la pensée tardive de Heidegger. Celle-ci occuperait, au même titre que Nietzsche et la littérature, la position privilégiée de ces intempestifs inspirant à l'archéologie son propre écart par rapport à l'*épistémè* d'où elle s'énonce, s'il est vrai qu'un tel écart n'est possible qu'à la faveur d'une interrogation de l'être du langage que Foucault décrit dans une veine manifestement heideggérienne. Est-ce à dire que le projet foucauldien de dépasser l'alternative entre anthropologie philosophique et histoire sociale suppose l'histoire de l'être, voire qu'elle la rejoigne en fin de parcours, comme le laissent penser à leur tour certaines formules de l'introduction à *L'usage des plaisirs* ? C'est à cette question laissée « ouverte »<sup>1</sup> par D.G. au terme de son analyse que T. Bolmain répond en détail à partir d'une généalogie de la rupture de Foucault avec une anthropologie qui fut d'abord, rappelle-t-il salutairement, « un choix possible » (p. 57).

Un retour bienvenu aux textes de 1954 sur la maladie mentale et le rêve dont la dénaturalisation non seulement épargne, mais se soutient résolument d'un concept d'homme guère soumis à l'enquête historique, permet ainsi à T. Bolmain de montrer que la référence « daseinsanalytique » n'empêche pas alors Foucault, sous l'influence prédominante du jeune Marx, de demeurer tout compte fait « en deçà de Heidegger » (p. 61) : la reconnaissance du statut ontique de l'anthropologie n'y entraîne pas pour lui qu'elle doive faire place nette à l'ontologie, mais seulement y renvoyer d'elle-même, elle dont la tâche ne semble pas moins cruciale d'insuffler au squelette existentiel la concrétude de l'individu réel. Une analyse serrée du rapport de l'« Introduction à l'*Anthropologie* » au *Kantbuch* révèle alors comment, d'une part en trouvant dans ce dernier le concept d'une finitude distincte de l'homme, mais d'autre part en suivant l'exigence de sa radicalisation suggérée chez Vuillemin par une dénonciation conjointe de l'absence de réduction transcendantale et du refoulement de l'historicité dans l'absolutisation de la temporalisation du *Dasein*, c'est d'un seul tenant que Foucault intègre le plus décisivement la pensée de Heidegger contre l'anthropologie et qu'il prend simultanément congé d'elle, en direction d'une histoire de la vérité qui sera finalement plus proche d'un husserlianisme sans *cogito* que de

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, Bruxelles, Éditions Peter Lang, 2010, p. 86.

l'appropriation heideggérienne de l'histoire de l'être et de l'essence de l'homme. Mais par là, c'est à Kant que revient paradoxalement le dernier mot lorsqu'au-delà de la question de l'homme, l'auteur se porte d'un bond final vers celle du sujet chez le dernier Foucault où l'histoire de la pensée laisse affleurer sa condition de possibilité. Pour n'être pas anthropologique, celle-ci ne serait pas plus à situer dans l'horizon de l'être, mais dans un rapport à soi que T. Bolmain propose de comprendre comme auto-affection « de la pensée elle-même, dans sa matérialité » (p. 71), décrivant le champ « quasi-transcendental » sans sujet d'« une simple brèche dans la pensée variant entièrement avec l'histoire et qui, comme telle, la rendrait possible » (p. 73) : s'affectant de ses propres opérations, la pensée déjà s'en trouve altérée — et par suite, en charge de l'actuel plutôt que de l'originaire.

On n'avait pas donné suite à la question que soulevait D.G. en exhumant dans le commentaire du *Kantbuch* par Vuillemin les futures formules-clés des *Mots et les choses* : « Le pont peut-il être jeté entre le Kant de Heidegger et le Foucault des *Mots et les choses*<sup>1</sup> ? » Non seulement T. Bolmain reconstruit ce pont depuis les sinuosités des fondations jusqu'à la nécessité de la rupture, mais en éclairant la conception foucauldienne du sujet à la lumière de cette rupture où le concept heideggérien de finitude, tourné par Foucault contre l'anthropologie kantienne, se retourne avec Vuillemin contre Heidegger pour rendre toute sa portée critique à la forme de l'auto-affection, il rejoint et poursuit la constante préoccupation de D.G. pour celle-ci — jusqu'au seuil de cet autre pont, baudelairien, qui se profile alors entre Foucault et Sartre, au-delà de la position épistémique où ce dernier s'était reconnu dans *Les Mots et les choses* mais aussi d'une répulsion foucauldienne à l'égard de la prétendue morale de l'authenticité que D.G. ne rappelait déjà que « pour faire bonne mesure »<sup>2</sup>.

3. *Quelques retards d'avance.* — L'auto-affection comme expérience critique, Sartre ne la pratique-t-il pas dans ses séquences d'autobiographie intellectuelle ? À suivre l'hypothèse de lecture de G. Cormann selon laquelle ces séquences, des *Carnets de la drôle de guerre* à *Questions de méthode*, sont avant tout des opérateurs de dramatisation de débats théoriques intertextuels en temps de crise, le mode sous lequel la pensée y fait l'épreuve d'elle-même ne serait nullement l'heureuse coïncidence mais la déprise et

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, « L'homme en question », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. I, n° 1, Septembre 2005, p. 23 et *Id.*, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 84. Voir déjà *Id.*, *Finitude et représentation*, *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>2</sup> Daniel Giovannangeli, « L'homme en question », art. cit., p. 26. Voir aussi Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 70.

l'exposition. « Admirez l'étonnante capacité de Sartre à dissimuler une intertextualité décisive sous les traits d'une biographie intellectuelle » (p. 162) permet ainsi à G. Cormann d'en extraire, ici encore dans la suite directe des recherches de D.G., d'importants « éléments pour une archéologie de la philosophie française contemporaine ». Sa reconstitution documentée de la première réception française, méconnue, de Heidegger, enveloppe une généalogie éclairante de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* au fil d'un renversement complet de la version admise du rapport de Sartre à Heidegger, et d'abord en ce qui concerne la question de l'homme. Car plutôt que de lire dans la formule des *Carnets* évoquant « une conscience transcendantale qui se fait réalité-humaine » un condensé de l'évolution de la philosophie sartrienne de Husserl à Heidegger, G. Cormann propose d'y entendre au contraire une critique de Heidegger, accusé de « réduire la conscience transcendantale à la figure de l'homme » (p. 142) ! Cette forte hypothèse qu'appuie le premier des *Carnets*, retrouvé en 1995 et dont cette étude constituera un commentaire incontournable, ne vise pourtant pas à « renverser le procès en humanisme que Heidegger finira par adresser à Sartre dans la *Lettre sur l'humanisme* », mais à redécouvrir en amont une première réception qui se joue, par l'intermédiaire d'élèves mais en l'absence du maître, dans les *Recherches philosophiques* au tournant des années 1930. Sartre en aurait, le premier, synthétisé les diverses propositions à partir de la lecture de trois piliers du milieu de la revue auxquels renvoient, plus ou moins explicitement, ses témoignages rétrospectifs : A. Koyré, J. Wahl et E. Levinas, dont les apports sont tour à tour étudiés. C'est donc loin des querelles de chapelle que G. Cormann ouvre ici un généreux programme, qu'au reste il entame largement : la reconstitution d'un « Heidegger français » (p. 144), complément nécessaire d'un *Heidegger en France* où Janicaud ne faisait que survoler cette réception pionnière, sans d'ailleurs y apercevoir l'ancrage de l'interprétation sartrienne.

Un premier aperçu des *Recherches* comme surface d'inscription française du choc produit en Allemagne par la philosophie de Heidegger indique comment, avec les compte-rendus de Kojève, les contributeurs allemands tels qu'O. Becker ou H. Lipps font de la revue le milieu de cristallisation du problème de l'« existence ». Ce sont les « structures d'attente et de sollicitation » (p. 150) présidant à ce processus que G. Cormann trouve dans trois textes de Koyré, Wahl et Levinas, dont il peut alors montrer l'influence sur Sartre. Ce mot d'influence, que Sartre emploie identiquement à des décennies d'intervalle pour qualifier l'effet qu'eut sur lui la philosophie de Heidegger, il le devait en effet à l'introduction de Koyré à sa traduction de « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dont l'*Esquisse* ne prélèvera rien de

moins que la traduction de *Befindlichkeit* par « émotion ». Mais celle-ci n'est déjà plus la *Befindlichkeit*. Pour en saisir à la source les enjeux propres, l'Auteur examine la préface de J. Wahl à *Vers le concret*. S'il y trouve au passage une source de la référence énigmatique de la fin de *L'Être et le Néant* au *Sophiste*, il montre surtout l'importance du texte de Wahl pour bien entendre le *credo* réaliste de Sartre et son intérêt pour le problème de la passivité. Or, tant cette préface que la mise en question par Wahl de la temporalité heideggerienne dans un texte sur Heidegger et Kierkegaard dont G. Cormann indique la répercussion dans l'article de Sartre sur l'intentionnalité et l'influence possible sur les recherches d'Y. Picard que D.G. a contribué à faire connaître, doivent beaucoup à « Martin Heidegger et l'ontologie » de Levinas. La plongée finale dans cet *Ur-Text* de l'heideggerianisme français s'avère particulièrement fructueuse : au-delà des croisements thématiques entre *La Nausée* et « De l'évasion », G. Cormann montre que *L'Esquisse* accomplit le programme lévinassien d'une herméneutique de l'existence comprise comme phénoménologie de l'affectivité.

Le geste du jeune Levinas consiste en effet à « s'attarder » (p. 165) sur l'angoisse au point de perturber la cohésion extatique : le mot évoque avec bonheur le « retard de la conscience » dont D.G. avait cerné la figure sartrienne. G. Cormann en éclaire décisivement la tonalité affective en référant la distinction sartrienne entre émotion et conscience pragmatique à l'interprétation lévinassienne de l'effondrement du monde ustensile. Très feuilletée, l'étude peut alors pourtant se boucler d'elle-même en revenant pour ainsi dire au présent de la narration : celui des *Carnets* où Sartre approfondit le renvoi heideggerien de la négation à l'interrogation jusqu'à la destruction. Là serait le fondement d'une version sartrienne de la *Befindlichkeit* aussi distincte d'un « refuge imaginaire confortable » (p. 173) que de « l'étrange sérénité » de l'angoisse heideggerienne, l'émotion témoignant bien plutôt d'une « passion du réel ». Bouclons à notre tour en revenant à la singulière insistance de l'auteur sur la notion d'influence, plutôt snobée en histoire de la philosophie. Mauss identifiait les conditions de constitution d'une force magique aux conditions d'institution d'un milieu propice<sup>1</sup>. Mettre au jour les opérations qui structurent les *Recherches* en milieu par lequel la pensée de Heidegger peut agir à distance sur Sartre, c'est donc doubler une contribution majeure à l'historiographie de la philosophie contemporaine d'une leçon de sociologie française appliquée aux *corpus* philosophiques. Pour s'en tenir toutefois au premier versant, disons que le

---

<sup>1</sup> Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2013, p. 100.

retour au « concret » qui a orienté la réception française de la phénoménologie n'aura donc pas été sans reste un retour à l'homme ; pas plus qu'il n'aura attendu Vuillemin et Foucault pour exiger, par une voie certes plus existentielle que copernicienne, une radicalisation de la finitude heideggérienne. Le mot d'ordre de Wahl enveloppe le « retard de la conscience » que développera la phénoménologie française d'Y. Picard à Derrida, lequel souscrivait à la lecture dialectique que celle-ci donnait de la rétention jusqu'à ce que *La Voix et le phénomène* ne lui préfère une interprétation en terme de différance.

Comme le dit D. Seron à la table ronde, en relisant Y. Picard « c'est en quelque sorte le chemin inverse que Giovannangeli nous invite [...] à parcourir : revenir à la dialectique » (p. 360), jusqu'à en débusquer l'insistance chez Derrida lui-même au-delà de 1967. Mais dès lors que la dialectique est toujours de mise, les enjeux de l'interprétation derridienne des *Leçons sur le temps* ne sont-ils pas à mesurer à l'aune d'autres interprétations dialectiques de la temporalité husserlienne ? D'où la subtilité de l'étude de S. Laoureux : d'une confrontation de la lecture derridienne à la critique qu'en fait Ricœur dans *Temps et récit* et aux implications de la dialectique alternative qu'il propose, elle dégage remarquablement la radicalité de l'exigence qui présiderait, derrière l'abandon apparent de « la » dialectique, à l'élaboration du motif de la trace : penser la discontinuité du temps. Si Ricœur tient fermement à la distinction husserlienne entre rétention et souvenir secondaire qu'ébranle Derrida, c'est qu'elle est pour lui seule à même de faire droit à une non-présence qu'il s'accorde avec Derrida pour loger au cœur de l'impression originaire, mais à condition de ne pas la confondre avec celle du ressouvenir. Car cette non-présence, l'impression la doit selon Ricœur à la continuité qui la lie par une commune originarité initiale à son altération rétentionnelle, dont il importerait dès lors de préserver la spécificité par rapport au ressouvenir. Les confondre serait se priver du fond de continuité temporelle sans lequel une rupture ne saurait même s'attester comme telle. Précédence de la continuité qui ne revient pas à sa présence husserlienne : Ricœur l'entrelace à la discontinuité en un rapport que S. Laoureux peut donc à la fois dire dialectique et distinguer de la première interprétation derridienne, puisque la discontinuité que Ricœur y met en jeu n'est pas celle du ressouvenir. Mais le rôle de celui-ci dans la constitution du temps n'en est que ménagé : il constitue le nerf de *Temps et récit*. L'écart entre rétention et ressouvenir, creusé d'une main contre Derrida, s'y voit comblé de l'autre au motif d'un chiasme intentionnel qui fournit à *Soi-même comme un autre* le paradigme de la cohésion d'une vie à travers la notion d'identité narrative : interroger la part du récit dans

l'unification d'une histoire en ipséité, c'est toujours interroger le rôle du ressouvenir dans la constitution du temps. Aussi lorsque Ricœur, l'avalisant contre Husserl, semblerait rejoindre Derrida dans l'idée chère à D.G. d'une « nécessité de la fiction », S. Laoureux peut-il limiter le rapprochement en pointant, dans le motif de l'inénarrable, l'ultime avatar de l'originarité de la rétention chez Ricœur, décidément husserlien.

4. *L'infini dans la finitude en l'homme*. — Revenir aux *Leçons* incitait, pour reprendre les termes de D. Seron, à comprendre la finitude « dans les termes d'une dialectique hégélienne de fini et d'infini et en opposition à la finitude de la temporalité heideggérienne » (p. 361). Plus généralement, la singularité du rapport phénoménologique entre le fini et l'infini constitue l'une des pointes de l'inquiétude introduite par D.G. dans la querelle de l'anthropologisme : la finitude dans l'homme ne tend-t-elle pas à recouvrir un « infini dans le fini » que nous inviteraient notamment à découvrir, sous les dehors anthropomorphes d'un retour au concret, Sartre et Merleau-Ponty ? Car D.G. peut aussi bien épingler la formule au début de *L'Être et le Néant* que l'inférer de l'hommage de Merleau-Ponty au grand rationalisme pour trouver en la phénoménologie husserlienne, plutôt que la « "rêverie représentative" en plein XX<sup>e</sup> siècle »<sup>1</sup> qu'y voyait Foucault, l'inauguration d'un « âge de la finitude délivrée de la représentation »<sup>2</sup> quoique hantée par l'infini. De même, cependant, que jamais D.G. ne convoque Sartre et Merleau-Ponty pêle-mêle, c'est ici dans une tension féconde qu'on pourrait voir rayonner, des contributions de R. Breeur et de R. Gély, les conceptions respectivement sartrienne et merleau-pontienne de l'infini dans le fini.

R. Breeur, sans s'y référer, fait plus que confirmer la nuance dont D.G. émaillait aussitôt l'innocence que prêtait Merleau-Ponty au rapport rationaliste à l'infini<sup>3</sup> : cette nuance, son étude l'accentue au point de la retourner contre la critique que Merleau-Ponty fait par ailleurs de Descartes. Quant à ceux, apparemment plus charitables, qui saluent en Descartes l'incontournable légateur du *mind-body problem*, ils ne sont pas épargnés : l'étude vise précisément à montrer qu'il s'agit là d'un faux problème du point de vue cartésien. Ce qui fait véritablement problème pour Descartes, c'est la dissemblance entre une sensation et ce qui la cause. Or, tandis que ce problème le conduit à distinguer deux régions de sens, expérience et

---

<sup>1</sup> Gérard Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les choses* », dans *Michel Foucault philosophe*, Éditions du Seuil, 1989, p. 46 et Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

déduction, c'est de leur confusion que résulterait le problème du rapport entre l'âme et le corps. Par l'erreur inverse à celle qui accorde au vécu une illégitime portée d'entendement en concevant à l'image d'une douleur l'objet qui la provoque, poser le problème du rapport entre l'âme et le corps c'est empoisonner de déduction le domaine de l'expérience, laquelle connaît clairement une union que l'entendement ne saurait appréhender qu'obscurément et confusément. Si la pensée de Descartes est traversée d'une faille qu'elle ne parvient pas à suturer, c'est celle qui sépare ces deux domaines : non pas l'âme et le corps donc, mais la pensée de leur distinction et celle de leur union. Comme celles de D.G., cette étude est autant de philosophie contemporaine que moderne. D'une part, outre que faire communiquer en Descartes le thème pascalien de la confusion des ordres et la théorie bergsonienne des problèmes puisse évoquer Péguy, l'argument cartésien porte jusqu'au cœur de la pensée de Bergson, qu'en quelque sorte il coupe en deux lorsqu'un certain bergsonisme du concept fait pâlir le cerveau de *L'évolution créatrice* en face de la glande pinéale, dont le lecteur regrettera d'avoir ri. D'autre part, on l'annonçait, mettre au jour le caractère proprement problématique de « la *dissemblance* radicale qui existe entre ce que la sensation donne à éprouver et ce qui la provoque » (p. 74), du « manque d'affinité qui subsiste toujours entre certaines idées et le monde qui les entoure » (p. 86), c'est peut-être nous conduire au plus près des sources et des enjeux de l'ontologie phénoménologique sartrienne, bien que l'étude n'y fasse pas référence.

Car c'est en revanche explicitement que R. Breeur réplique à la critique merleau-pontienne au-delà de laquelle D.G. indiquait déjà ce qui, chez Descartes, non seulement demeure attaché au paradigme de la ressemblance dont Merleau-Ponty déplorait l'abandon, mais encore lui résiste pour ainsi dire de l'intérieur : la comparaison à l'infini qui me délivre la connaissance de ma finitude<sup>1</sup> — en un raisonnement dont s'inspirera décisivement l'introduction de *L'Être et le Néant*. R. Breeur va quant à lui jusqu'à renverser radicalement le portrait que la phénoménologie de la perception donnait de la démarche cartésienne. Ce n'est pas un « regard intellectualiste et objectivant » (p. 76) qui autorise Descartes à réduire le sensible, c'est au contraire, sur fond de la tendance de l'esprit à concevoir la cause d'une sensation à l'image de celle-ci, l'épreuve troublante de leur dissemblance qui le force à « l'étude des phénomènes tels qu'ils sont en soi et non pour nous ». À *L'œil et l'esprit*, il faut donc répliquer que l'énigme qui

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, Bruxelles, Éditions De Boeck, 1990, p. 15-18 ; *Id.*, *Finitude et représentation*, *op. cit.*, p. 44-52.

tourmente la pensée cartésienne n'est pas la vision, mais « *la dissemblance au sein même de toute vision* » — laissant peut-être augurer, de loin, la manière dont Sartre s'occupera d'autant moins du pli de l'être et de l'étant qu'il se laissera hanter par la transphénoménalité de l'être au sein même de son apparaître. Portrait de Descartes en transphénoménologue ? Retournement saisissant, en tout cas, de ce qu'une certaine phénoménologie de la perception condamnait comme suprême infidélité à l'expérience, en modèle de fidélité à l'infidélité de l'expérience.

De son côté, c'est au prisme du concept merleau-pontien de polymorphisme que R. Gély donne à voir la pratique même de l'histoire de la philosophie par D.G. comme un révélateur de la « finitude de la finitude » (p. 221), d'un « bougé interne » à la finitude attestant « la dynamique d'un infini qui précisément ne fixe pas le sens du fini, mais l'empêche au contraire d'être en pure et simple possession de son sens » (p. 222). La philosophie immanente à la pratique de l'histoire de la philosophie chez D.G. fait d'ailleurs l'objet d'interventions à la table ronde qu'on lira avec profit indépendamment de leur valeur d'hommage, pour ce qu'elles disent de la lecture. Dans le droit fil de F. Caeymaex suggérant l'inspiration postkantienne d'une méthode portant chaque pensée à sa limite, la belle intervention de J. Pieron rapporte l'expérience de lecture où conviait D.G. au plaisir que la troisième *Critique* attache à la réussite d'une conceptualisation empirique, analogue au plaisir de l'intelligibilité du monde pour le premier homme : ce plaisir lié au succès de l'anticipation serait à proportion de l'angoissante antériorité du monde. N'est-ce pas l'originarité du retard de la conscience qui fait de l'anticipation plus qu'une activité, une « créativité ontologique », une « fiction de l'être » (p. 355) ? Ce qui, de cette « créativité » où nous menait l'étude de S. Laoureux, excède à la (dé)mesure d'un retard incomblable l'accouplement harmonieux de l'activité à la passivité, R. Gély l'explore aussi profondément qu'il montre la portée philosophique d'une pratique singulière des textes chez D.G.

En montrant que chez Sartre comme chez Derrida mais par un geste opposé, l'irréalité de l'image est le gage de la facticité du monde, D.G. instaure selon R. Gély un « formidable espace de tension interne à l'irréalité elle-même » (p. 234). L'intuition du néant n'est pas chez Sartre un exquis ourlet de la représentation, mais la marge d'impouvoir qui rive celle-ci à son débordement par l'antériorité de la présence. Lors même que Derrida pointe inversement l'antériorité de la représentation, c'est encore la facticité de la chose même que préserve sa dérobade dans la fiction. Non seulement réalisme et nécessité de la fiction ne s'opposent donc ni chez Derrida ni chez Sartre, mais chez D.G. c'est au point où les versions sartrienne et derridienne

de leur articulation s'opposent qu'elles en appellent l'une à l'autre comme autant de dimensions irréductibles d'une finitude inachevée : autant de « figures de la facticité ». La manière dont R. Gély arrime la nécessité derridienne de la fiction à la facticité recèlerait sans doute de quoi contester à Ricœur le monopole de l'inénarrable. Quant à la figure sartrienne de cette intrication entre image et facticité, on en trouvera quelque écho dans l'étude de P. Somville qui commente, à partir du mot de Camus sur le peintre comme un « romancier des corps », l'insistance de Sartre sur la corporéité du Saint Marc de Tintoret. Des drames « d'efforts, de sueur, d'efficace matérialité » que peint Tintoret, P. Somville affirme que « c'est d'une vision de l'homme qu'il s'agit et de sa condition, essentiellement agonistique » (p. 276). Si une figure humaine commence ainsi de se profiler c'est donc tout en creux, comme taillée dans un être si brut que c'est à l'origine qu'il précède ainsi la conscience qui n'est, pour cela, que de le nier : qui n'est rien de plus, pour reprendre un mot de D.G., qu'un « refus de l'inertie »<sup>1</sup>. Derrida et Sartre se croisent en ce point singulier où prendre au sérieux le poids de l'être implique de lui retirer son sens pour en confier le projet, dans l'infinité du jeu du monde, à une conscience originairement frappée d'idiotie, pourquoi pas de « bouffonnerie »<sup>2</sup> : c'est seulement dire que pour elle le sens est toujours à faire, et par-là voir revenir la question de l'homme comme celle de la culture.

5. *De la fiction de l'être aux formes symboliques : l'anthropologie après-coup.* — Il n'est, on le voit, que de dérouler les implications de la reprise phénoménologique par Sartre de la preuve ontologique. Ce qui est en jeu dans le contraste de cette fidélité sartrienne à Descartes par rapport à la lecture heideggérienne de ce dernier, n'est-ce pas en dernière instance, avec la distinction de l'être et de son phénomène, une mise en question de l'affinité prétendument destinale de l'essence de l'homme et du sens de l'être, coappartenance marquant aux yeux de Derrida l'histoire de l'être elle-même au sceau de la métaphysique ? C'est ce que peut suggérer l'étude d'O. Feron dans la continuité qu'elle tisse, à l'encontre de Heidegger mais aussi d'un certain Artaud, entre Descartes, Sartre et Derrida au motif de la contingence. Derrida doutait que la perte moderne du sens de l'être puisse se réduire à un accident historial : ce sens, demande alors O. Feron, n'a-t-il pas plutôt toujours résulté après-coup d'un « mécanisme de défense » (p. 199) déployé contre l'absence de garantie que le monde aurait à offrir à la

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 109-128.

<sup>2</sup> Gérard Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 20 et Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Éditions Garnier, 2015, p. 16.

conscience ? La recherche cartésienne d'une certitude serait alors à comprendre inséparablement comme une telle parade défensive et comme l'acte d'une liberté s'affirmant « face à tout ce qui n'est pas elle » (p. 202). Aussi l'étude d'O. Feron, qui reprend les trois questions critiques dans « l'après-coup de l'oubli de l'homme », peut-elle affirmer que la première d'entre elles ne vise rien d'autre, dès ce moment cartésien, que l'homme en sa survie même, à une époque où il découvre la contingence qui caractérise sa « condition » (p. 202) — notons que le terme prend tout son relief si l'on se souvient avec D.G. que l'opposition sartrienne de Descartes à Heidegger se dit « dans les termes de la philosophie transcendantale »<sup>1</sup>. Et puisque la contingence qui caractérise la condition en question, c'est « la nécessaire secondarité de l'énonciation du sens » (p. 195) par rapport à l'être sur lequel la conscience retarde à l'origine, on ne s'étonnera pas qu'O. Feron, croisant de façon suggestive le symbolique chez Cassirer, le métaphorologique chez Blumenberg et l'institution de la trace chez Derrida, reformule la seconde question critique comme suit : « Que pouvons-nous faire ensemble ? » (p. 198). Car si le sens de l'être ne peut paraître oublié que dans la mesure où il n'est jamais, en vérité, que l'effet après-coup du choc de la facticité, l'homme n'est essentiellement lié à ce sens ni à l'origine ni à la fin mais en son institution, sur fond de contingence, au sein d'une communauté symbolique.

J.-L. Villacañas Berlanga, mobilisant lui aussi Cassirer et Blumenberg en contrepoint de Heidegger pour éclairer, de son côté, les tensions à l'œuvre au tournant des années 1930 dans la pensée d'Ortega y Gasset, suggère que c'est un tel pas que celui-ci est sur le point de franchir sans néanmoins y parvenir tout à fait : « Dans le grand débat qui s'ouvrirait entre l'Être et la prolifération du sens, entre Heidegger et Cassirer, Ortega ne s'est pas décidé » (p. 330). L'étude dégage ainsi dans la pensée d'Ortega deux tendances pour pointer le caractère à la fois nécessaire et malheureux de leur cohabitation. Affirmant, à l'appui d'une relecture de Dilthey, que « l'idée de vie est plus profonde que l'idée d'Être » (p. 320), Ortega limiterait la portée de sa critique de Heidegger du même geste qu'il la fonde. C'est précisément au prix d'une profondeur peut-être excessive que sa stratégie philosophique offre à l'idée de vie les moyens de rivaliser avec les implications encore métaphysiques qu'elle dénonce dans l'idée d'être. Si ces implications sont mises en causes par la suspension de tout *esse* au *posse* caractérisant seul la vie, laquelle est ainsi définie par une perplexité et une inquiétude dont l'homme n'est que le stade extrême du devenir-conscient, il n'est pas sûr en

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 114.

revanche que la façon dont procède cette substitution de la vie à l'être parvient à faire droit complètement à l'idée selon laquelle « plus symbolique qu'ontologique, l'être humain doit avant tout s'inventer lui-même, se créer un monde » (p. 320). Car pour fournir à la pensée de Dilthey le caractère méthodique qu'il juge seul garant d'une intégration et d'un dépassement de Heidegger, Ortega la passe au crible de la phénoménologie transcendantale et s'inscrit par là dans une filiation cartésienne en un sens que l'auteur nomme « charismatique » (p. 321), moins heureux que celui mis en évidence par O. Feron : il tend par cette démarche à retrouver dans la vie un « principe absolu et radical, solide et fondamental » (p. 321) et à lui attribuer une transparence à soi qui minore inévitablement « la rhétorique du naufrage et de l'étrangeté de l'être humain ». Sans doute, non moins que de l'être heideggérien, le se-faire qui caractérise la vie se distingue-t-il de la réflexivité seulement théorique de la phénoménologie, et si Ortega retrouve Husserl, c'est bien plutôt dans l'intuition d'un monde de la vie préconscient. Davantage, Ortega voit bien que ce monde de la vie ne se soutient que de métaphores. Mais en prêtant à celles-ci la vérité des lois de Newton, il ne voit pas, comme Blumenberg, leur nature de symboles.

6. *De la finitude à l'homme.* — Les contributions résumées dans la première partie de cette recension pointent toutes à leur manière l'insuffisance de la temporalisation heideggérienne du sujet transcendantal qui atteint pourtant la synthèse de reconnaissance, rebaptisée « pré-cognition » d'un geste dont D.G. soulignait la « violence interprétative »<sup>1</sup>. C'est que cette violence pourrait bien avoir en outre un ressort métaphysique, ne délivrant la finitude en l'homme que pour l'approprier à celle d'un être dont l'auto-déploiement retrouve des accents téléologiques. Violence pour violence, c'est-à-dire quitte à faire porter l'affectivité jusqu'au cœur de la pensée pure, la soustraction même, par Kant, de l'aperception transcendantale à la temporalisation de l'être-au-monde ne trouverait-elle pas meilleur soutien dans l'idée freudienne selon laquelle l'inconscient ignore le temps, à condition d'entendre là l'exigence de penser une historicité à ce point radicale qu'elle en serait paradoxale, structurée par une logique de la *Nachträglichkeit* ? Il n'y aurait plus alors à payer l'oubli de l'être de celui de l'homme. Si au contraire l'être ne nous fut jamais familier, si c'est à l'origine que nous retardons sur lui au point qu'il n'y ait de sens qu'institué, alors c'est au-delà de l'opposition, à l'humanisme métaphysique, de ce qu'O. Feron nomme un humanisme « authentique » (p. 192) en tant que fondé sur une mythique copropriété de l'homme et de l'être, que l'anthropologie refait

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité*, op. cit., p. 74.

question pour la phénoménologie : comme une « anthropologie de l'impropre » (p. 196) c'est-à-dire thématissant, selon l'expression de J.-L. Villacañas Berlanga, la « base symbolique » (p. 328) de l'être humain. Les rapports de la phénoménologie à la question de l'homme sont alors à reprendre depuis la signification de cette dernière chez Kant lui-même. Tandis que ce n'est qu'en forte tension avec celui-ci que son héritage n'a pu être réduit à l'affranchissement du transcendantal à l'égard de l'anthropologique, Kant n'ouvre-t-il pas l'angle d'une philosophie de la culture, sous lequel la subordination des trois questions critiques à celle de l'homme n'apparaît plus comme un dévoiement de la démarche critique ? Mais s'il n'y a d'homme qu'à plusieurs, c'est-à-dire à plus que deux, la phénoménologie a-t-elle les moyens de reprendre à son compte la question anthropologique ainsi comprise ? Difficulté qui ne fait que s'aiguiser lorsqu'on reconnaît que la culture n'est pas seulement le fait d'une pluralité d'hommes, mais aussi d'une pluralité de cultures : alors le tiers lui-même, l'autre d'autrui, se divise à son tour. Tels sont les principaux enjeux d'un second axe de réflexions qu'on peut dégager de l'ouvrage.

6. *Criticisme ou anthropologie, la fausse alternative.* — C'est une chose de distinguer le sujet transcendantal et l'homme empirique comme deux niveaux d'investigation irréductibles du système kantien ; c'en est une autre de jouer la critique contre la question de l'homme. Car ce dernier n'est alors compris, que ce soit pour en distinguer la finitude ou pour soupçonner qu'elle se conforme secrètement à une certaine image de lui, qu'en tant qu'objet d'une anthropologie philosophique, soit d'une partie du système interrogeant les hommes dans leur diversité empirique. Or F. Capeillères montre que c'est en un sens irréductible à celui-ci que la question de l'homme préside, plus profondément, à « l'édification et la circonscription » (p. 115-116) de l'ensemble du système kantien, lequel doit à ce titre être proprement qualifié en son concept mondain de philosophie anthropologique. Par-là, on n'entendra pas qu'une simple conformité extérieure de l'anthropologie empirique à la critique, mais un lien d'orientation téléologique de chacune des trois questions à la quatrième, contraignant à envisager la « métamorphose de la philosophie transcendantale en anthropologie philosophique » (p. 95). Le premier mérite de l'étude réside en ce sens au niveau même où elle exige de comprendre les rapports anthropologico-critiques, qu'un nœud de cette nature pourrait sembler rendre malheureusement indémêlables : du point de vue mondain notamment, on se hâtera de dénoncer les effets pratiques de l'inintelligibilité des « relations entre une norme vide et une empiricité livrée à elle-même ». C'est patiemment que F. Capeillères affronte l'objection en redéployant l'ensemble du système

kantien à partir de l'hypothèse suivante : dès lors que celui-ci, pour progresser de la pureté acquise par la critique en direction de l'empirique, passe par une métaphysique des mœurs et de la nature dont le développement conjoint compose une philosophie de ce qu'on nommera bientôt la culture, il est possible de déterminer en toute rigueur à chacune de ces étapes, comme le versant subjectif de cette trajectoire, la concrétion corrélatrice du sujet transcendantal en humain, c'est-à-dire au point de vue mondain en personne morale, en passant par un « sujet métaphysique » qui constitue sans doute la découverte la plus remarquable de l'étude.

En ce sens, comprendre la critique comme une « anthropologie transcendantale » (p. 97) c'est exprimer sur son versant subjectif la relation des principes constitutifs à des connaissances effectives qui sont celles de « nous autres hommes », nullement inciter à compromettre la pureté de ces principes avec une démarche génétique. Comment reprocher à la critique l'abstraction d'un sujet formel qui est sa vertu même ? La question porte plutôt sur la réarticulation progressive à l'homme concret de cette purification initiale. Entre le sujet transcendantal et l'humain, la strate intermédiaire est celle de l'*a priori* non pur, tout l'effort de F. Capeillères étant alors de déterminer en ses figures théorique, pratique et téléologique, les traits du sujet sous-jacent à la déduction intégralement objective des principes de la métaphysique de la nature et des mœurs. De cette strate intermédiaire, la fonction cruciale dans la métamorphose du transcendantal en strate empirique de l'humain est ensuite éclairée à l'aune de la métaphore kantienne du pouvoir comme mécanisme d'une machine où des forces quantifiables ne sont à l'œuvre que dans la mesure où la force proprement dite y apporte la dynamique. L'idée de force, en tant que celle-ci n'est que « l'effet d'une substance » (p. 114), explique comment l'unification en aval de la progression vers l'homme concret peut faire fond sur une unité en amont alors même que l'unité du « Je pense », purement logique, n'a rien de substantiel. Du système, ce qui scelle l'unité non pas théorique comme chez les postkantien, mais pratique dès lors qu'on l'appréhende selon son concept mondain, c'est la tension de l'impératif dans la synthèse morale opérant la « détermination progressive de la spontanéité comme personnalité » (p. 115). Le système se révèle ainsi comme une « anthroponomie », terme de Kant dont la connotation normative conduit l'auteur à comprendre la philosophie kantienne en son concept mondain comme une typique de l'humain, pour interroger la contribution du système à la réalisation de l'humanité idéale qui le dirige. Sous cet angle, la doctrine de l'éducation et l'anthropologie pragmatique n'apparaissent plus comme les compensations artificielles d'une démarche transcendantale inapte à penser le *devenir* moral de l'homme. Tout en thématissant les « conditions

empiriques de réalisation de l'anthroponomie » (p. 117), elles développent les dispositions originaires de la faculté de désirer, par où du reste leur perspective génétique s'articule rigoureusement aux niveaux métaphysique et transcendantal.

Ce n'est pas le moindre intérêt de cette ample étude que d'offrir ainsi la chance d'un ancrage kantien, plus ferme à n'en pas douter que celui de l'analytique existentielle, à un tout autre déploiement des rapports de la phénoménologie à l'anthropologie. Mais son véritable tour de force de ce point de vue, c'est peut-être qu'aborder Kant au prisme de la personnalisation morale de l'homme n'y implique nullement de céder à Heidegger, comme en contrepartie, le bénéfice de la finitude sensible. Sans doute s'agit-il d'abord de relativiser la critique, *a fortiori* l'Esthétique de la première, comme simple propédeutique pour dégager les déterminations du sujet métaphysique. Mais F. Capeillères n'inaugure pas seulement ainsi l'investigation d'un champ ignoré des études kantienne : il y circonscrit l'espace interne au kantisme où pourra se développer une thématique phénoménologique de la chair que D.G. avait précisément affiliée à un paradoxe de l'esthétique transcendantale<sup>1</sup>. Ainsi, d'un geste analogue à celui par lequel R. Breeur renvoie dos-à-dos la critique de la réduction cartésienne du sensible et l'hommage à l'inventeur du *mind-body problem*, la place qui est ici faite à l'homme concret chez Kant, aussi nettement qu'elle réplique d'une part aux reproches de formalisme adressées au sujet transcendantal, arrache d'autre part les formes de l'intuition à une interprétation qui, saluant à l'inverse la coupure critique pour avoir entrevu l'être-pour-la-mort en l'homme voire la mort de l'homme, sacrifiait peut-être la dynamique du système au rêve d'une finitude toute pure.

Il reste que déplacer l'accent de l'enracinement de la connaissance humaine dans la finitude sensible à la tension de l'impératif dans l'optique d'une philosophie de la culture invite bien sûr, au-delà de la phénoménologie, à reconsidérer la question de l'homme à l'aune du débat de Davos : envisager l'être de l'homme sous l'angle de sa personnalisation morale, c'est refuser de le réduire à la réceptivité constitutive de sa connaissance. Or même à ce niveau, on peut encore se demander dans quelle mesure ce déplacement équivaut sans reste à un dépassement de la finitude. C'est à partir de cette question que J.-R. Seba, dans une continuité explicite et profitable avec l'étude de F. Capeillères, aborde l'anthropologie pragmatique : il la donne à voir comme un champ de tensions entre finitude et

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 67-73. Voir aussi *Id.*, *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2001, p. 23.

finalité. Car s'il s'accorde avec D.G.<sup>1</sup> pour faire porter, contre Cassirer, la finitude jusqu'au cœur de la sphère pratique, ce n'est pas pour se rallier à la position heideggérienne. De la finitude pratique, J.-R. Seba enjoint en effet à reconnaître l'irréductibilité à la finitude de la connaissance et même la primauté ontologique : c'est au péché que Kant confierait en dernière instance la détermination de l'être de l'homme. Heidegger a donc tort de superposer l'ontologie au théorique ; mais à la ramener avec Cassirer du côté de l'idéal pratique, on commettrait l'erreur inverse, identifiant sans médiation l'être au devoir-être. D'où la finalité, en contrepoint de la finitude : pour n'être pas négligeable, la « percée » vers l'infini n'est pas réductible à une modalité du réel. En cerner la modalité au niveau de l'anthropologie pragmatique revient à expliciter l'oxymore d'un sujet « *empirique idéal* » (p. 263).

C'est que les significations du terme « pragmatique » s'étagent depuis la nature jusqu'au seuil de la morale, où l'adjectif désigne le champ de l'action historique tel que les règles de prudence s'y ordonnent aux fins de la raison pratique pour surmonter la violence des rapports humains à l'aune de l'idéal de concorde et de cosmopolitisme. La notion de progrès, impliquant l'éducation — à commencer par celle de l'éducateur — vient de ce qu'entre nature et liberté, Kant se refuse à envisager un simple passage comme entre deux substances mais conçoit bien plutôt, en un mouvement de reconfiguration d'après la raison des dispositions naturelles de l'humanité spécifique, une « *synthèse problématique* » (p. 266) que J.-R. Seba interprète de manière dialectique. Car si ce que l'homme fait de lui-même (pour-soi) nie activement ce que la nature a fait de lui (en-soi), il ne s'en émancipe pas dans la pure moralité : le troisième moment constitue proprement une « synthèse de l'opposition entre l'exigence transcendantale de liberté et l'histoire empirique » (p. 267) et ne recèlerait rien de moins, à ce titre, qu'une sursomption spéculative de l'opposition entre la détermination de l'être (ce que l'homme fait de lui-même) et du devoir-être (ce que l'homme « peut et doit » faire de lui-même). Attirant l'attention sur une finalité naturelle qui s'étend à son apparente négation par l'homme en sa prématurité biologique, J.-R. Seba montre comment la subordination régulatrice de l'histoire à l'idéal du règne des fins se double de l'effectivité du devoir-être dans l'histoire, décrivant ainsi un « double enveloppement réciproque de la nature et de la liberté » (p. 268). Ne pas reculer devant l'anachronisme d'une lecture dialectique de l'*Anthropologie* kantienne permet en réalité à l'auteur d'y voir plus et autre chose que des rudiments d'hégélianisme. Ainsi peut-il

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 64-65.

faire valoir sur certains points la supériorité d'une telle « spéculation du point de vue pragmatique » à la dialectique hégélienne, et même marxienne.

Déficiance native et insociable sociabilité soutiennent également une tout autre anthropologie, quoiqu'elle aussi développée contre Heidegger : celle de Helmuth Plessner, que R. Schäfer donne au lecteur français l'occasion de découvrir. Dans une entreprise qu'il assume comme une inversion de celle qui mène de Kant à Husserl et à Heidegger, et à laquelle fait à bien des égards écho dans ce volume celle d'Ortega, Plessner fonde la conscience et l'existence dans la vie, élevant ainsi une anthropologie naturaliste au rang de *prima philosophia*. Ce sont pourtant bien les conditions de possibilités de l'être-homme que vise Plessner, non quelque condensé de données biologiques. Vis-à-vis de ses propriétés naturelles, la « positionalité excentrique » de l'homme le détermine par la mise à distance, la négation. Seulement une telle essence implique que « l'homme n'est [...] pas déterminé ontologiquement, [ni] préoccupé au sujet de son être », qu'il « transcende l'être et a la capacité d'objectiver [...] tout le reste, mais aussi soi-même » (p. 251). La positionalité, c'est la limite entre le vivant et son environnement en tant que l'organisme se caractérise par l'intériorisation méréologique de cette limite et la production corrélatrice d'un espace vital, normé autant que subi. Ouverte chez la plante, centrée chez l'animal, cette positionalité devient « excentrique » chez l'homme : après Herder, Plessner rapporte l'universalité de la sphère d'action humaine à son manque de spécialité. L'excentricité n'est pourtant pas une absence de centre mais un être à distance, en arrière de son propre centre — bref, une conscience de soi, laquelle rend possible l'abstraction par rapport à un espace-temps où elle demeure cependant incarnée : la distinction et l'union de l'âme à la chair s'impliquent réciproquement comme autant de perspectives que le vivant excentrique prend sur lui-même. Et l'ouverture même au possible que permet l'excentricité est d'abord ouverture sur « d'autres possibilités d'être homme » (p. 259). À cet égard, Plessner forge la notion de « conjonctif catégorique » pour thématiser l'antagonisme entre l'irremplaçabilité du Je et une remplaçabilité par d'autres Je qui n'en est pas seulement contemporaine, mais la fonde. De là une reprise de l'insociable sociabilité : parce qu'il n'y a de mienneté que comme négation active de l'interchangeabilité, la société résulte de la fracture d'un Je qui « aspire autant à la remplaçabilité qu'il la combat » (p. 260). Occasion de revenir à Sartre et à la contribution que lui consacre D.G. dans ce recueil, épinglant au passage sa définition du rapport de l'homme à la société : « Il ne peut n'y tout à fait s'y fondre ni tout à fait la dépasser » (p. 16).

7. *L'homme au pluriel : le social à la limite de la phénoménologie.* — À qui se rappelle l'inspiration kantienne de la conception sartrienne de la

personnalisation, c'est à raison que le retour progressif de la purification critique vers l'humain, valorisé par F. Capeillères contre l'interprétation heideggérienne de Kant, pourra évoquer le geste par lequel G. Cormann retourne l'idée d'« une conscience transcendante *qui se fait* réalité-humaine » contre la dénonciation heideggérienne de l'humanisme existentialiste comme oubli de l'être. Que la conscience pure creuse au contraire l'écart entre la réalité-humaine et sa condition ontologique, n'est-ce pas une invitation à réinterroger la fidélité de Sartre à la question de l'homme en élucidant le passage de l'ontologie à l'anthropologie une fois dissipé tout soupçon de confusion ? C'est à quoi s'emploie D.G. après avoir distancié à son tour la *Lettre sur l'humanisme*, rappelant l'accueil favorable que Heidegger faisait dans un premier temps à *L'Être et le Néant*. Comment, du reste, le contresens de la traduction de *Dasein* par « réalité-humaine » réduirait-il l'ouvrage de 1943 à une mésinterprétation de *Sein und Zeit*, puisqu'il conduit Sartre à distinguer son ontologie régionale du pour-soi d'une anthropologie de la réalité-humaine ? Or c'est sur la base de cette distinction que les *Cahiers pour une morale* thématisent en retour la concrétion de l'ontologie en anthropologie. La clé de ce passage, c'est « l'élargissement de l'être-pour-autrui à une pluralité irréductible au face-à-face des consciences » (p. 16). D.G. en prend profondément la mesure en dépliant, pour la discuter jusqu'en ses implications potentielles, la critique que fait Rancière de la conception du tiers dans la *Critique de la raison dialectique*. Sachant que dès 1943, Sartre renvoie régulièrement les figures du tiers à la place laissée vacante par la Mort de Dieu, il serait douteux que le concept introduit dans la *Critique* revienne à une telle figure du témoin absolu. Outre qu'en ramenant la totalisation opérée par le tiers à un jeu de regards, Rancière rabatte « la relation triadique du livre de 1960 sur la dualité du livre de 1943 » (p. 20), il insinue la possibilité d'interpréter les pages de Sartre sur l'intellectuel en vacances en termes de surveillance panoptique. Or dans l'exemple sartrien, les ouvriers sont aussi ignorants de l'intellectuel qui les totalise qu'ils le sont l'un de l'autre. La totalisation d'une relation duelle par un individu est irréductible au regard d'une conscience constituante : opérée par et non pour lui, cette totalisation est œuvre de passivité originaire, d'une aliénation aux autres que ce pluriel marque résolument d'une épaisseur objective. D'où que Sartre la flaire partout où, de l'ontologie à l'anthropologie, on cherche à obstruer le passage.

L'écart marqué par D.G. entre *L'Être et le Néant* et la *Critique* l'indique suffisamment, énoncer, depuis l'ancrage phénoménologique où demeurent les *Cahiers*, que « passer de l'ontologie à l'anthropologie suppose qu'il y ait plusieurs autres » (p. 24), ce n'est pas encore se donner les moyens

d'accomplir ce passage mais bien plutôt le poser comme problème : c'est reconnaître que la question anthropologique met la phénoménologie au défi de l'esprit objectif. La vaste étude qu'A. Tosele consacre à l'œuvre d'Enrique Dussel la mesure à l'aune de ce défi, dont le moins qu'on puisse dire est qu'A. Tosele ne le sous-estime pas, puisqu'il commence par se faire l'écho de l'argumentation de Vincent Descombes sur la cécité principielle du paradigme intersubjectif à l'objectivité du social. L'intérêt de la pensée de l'Argentin Dussel, de formation phénoménologique, apparaît d'autant mieux sur fond de cette critique rigoureuse de l'approche phénoménologique traditionnelle du social.

A. Tosele le reconnaît : le « long effort vers l'autre » (p. 279) du sujet transcendantal n'a ouvert la phénoménologie qu'à un partage dialogique du sens coupé de son fondement institutionnel, du tiers impersonnel sans lequel aucune forme de communication ou de reconnaissance ne serait seulement possible. La phénoménologie retrouve ainsi l'individualisme de la vieille tradition contractualiste en deçà, quoiqu'elle en ait, des acquis de la sociologie française, qui avait su de son côté faire un sort à l'intuition hégélienne selon laquelle pour être produite et changeante, l'institution n'en demeure pas moins « d'une certaine façon [...] toujours déjà là » (p. 281). Mais s'il faut critiquer pour cette raison une phénoménologie « incapable d'accéder à l'ordre de ces relations d'ordre entre des statuts assignés » (p. 286) sur lequel s'adosse, même pour le contester, toute forme de partenariat intersubjectif, V. Descombes confond aux yeux d'A. Tosele ces deux sens de l'ordre. Le statut d'*a priori* qu'il a raison de conférer à l'existence de relations d'ordre en général pour signifier qu'elles forment un ordre à part entière, qu'il y a une « forme générale de l'ordre » (p. 287), c'est indûment qu'il tend à l'étendre au contenu historique, donc variable et contingent, d'un tel ordre, neutralisant la « pluralité possible spécifiée de ses configurations, des ordres » (p. 288). Parce qu'il ne reconnaît à l'existence de relations d'ordre une nécessité de structure que pour étendre cette modalité à leur structuration historique existante, V. Descombes s'interdit de rendre compte de leur déstructuration et de leur restructuration : à voir l'esprit critique s'épuiser si tôt dans un glissement idéaliste, c'est à se demander s'il ne s'est pas trop dépensé contre la phénoménologie. À proportion de l'attention qu'il porte à l'argumentation de V. Descombes, A. Tosele fait alors preuve de mordant lorsqu'après avoir suivi un temps la leçon aronienne faite par son interlocuteur à la lecture sartrienne de Parain au motif de l'irréductibilité de l'esprit objectif à de l'esprit objectivé, il ne daigne pas même invoquer l'œuvre ultérieure de Sartre et se contente de remarquer, afin de suggérer au fétichiste de l'institution que le tiers peut se dire de plusieurs

façons, que le premier Sartre, lui, « parvenait à apercevoir le problème en interrogeant la différence entre existence authentique et existence inauthentique » (p. 289). Du reste, V. Descombes plaçant notamment sa critique de l'intersubjectivité sous le signe de Derrida, c'est aux enjeux du mouvement d'ensemble de la recherche de D.G., en son refus de trancher une fois pour toutes entre phénoménologie et déconstruction, qu'A. Tosel offre ici un développement politique.

Face à une approche de l'institution qui ne parvient à l'appréhender pour elle-même qu'au prix de l'idéaliser, il faut mettre au compte d'une phénoménologie inapte à proposer une logique de l'esprit objectif la possibilité de thématiser, en revanche, une certaine sensibilité à l'intolérable qui peut l'amener à dépasser son cadre gnoséologique et intersubjectif pour penser l'esprit objectif depuis ceux qui s'en trouvent — même tendanciellement — exclus, et par suite la manière dont cet Autre d'elle-même que produit l'institution doit et peut, pour ainsi dire, la remettre en mouvement. C'est le cas de la pensée d'E. Dussel, qui transforme sa formation phénoménologique en éthique de la libération du rapport social. Interpréter à l'aune des diverses figures de la domination la conception lévinassienne d'Autrui compris comme Visage de la victime tout en pensant la vulnérabilité de celle-ci au-delà de Levinas, avec Marx, depuis ses conditions matérielles, donne à cette pensée un double avantage. D'une part, l'avantage sur la phénoménologie est de mettre en évidence, dans la distance asymétrique qui sépare la victime des sujets en interrelation dans une Totalité institutionnelle donnée, cette Totalité même dans sa dimension irréductible au dialogue intersubjectif qu'elle ne fonde pour quelques-uns qu'au prix d'en exclure d'autres. D'autre part, l'avantage sur tout fétichisme du tiers consiste à dédoubler ce tiers, puisque la Totalité n'est thématisée que depuis le Visage sans visage de son Autre figuré par la victime : en face de celle-ci, l'expérience est dès lors toujours celle de la « mise en question d'une norme » (p. 302) que le sujet interpellé, en même temps qu'il s'en découvre complice, est impérativement appelé à modifier. Et loin qu'E. Dussel s'en tienne à l'opposition de ces deux moitiés du tiers — la Totalité institutionnelle et l'Altérité qu'elle produit —, c'est alors la portée dans l'esprit objectif de la réponse à l'interpellation qui lui pose deux problèmes le conduisant à s'affronter aux éthiques de la discussion et au pragmatisme : celui de la mise en forme discursive de cette réponse et celui du caractère réalisable de son contenu. Comment répondre à l'impératif de représenter cet Autre qui n'y appelle pourtant qu'en tant qu'irreprésentable, sans parler à la place de la victime à la manière des éthiques de la discussion ? Et comment penser les moyens de réaliser un autre esprit

objectif, contre le fatalisme libéral quant à la production de l'Altérité par la Totalité, mais sans s'illusionner ?

La considération qu'A. Tosel porte à cet autre qu'est, ou qu'était pour notre portion d'esprit objectif l'œuvre d'E. Dussel, ne se soucie pas seulement de présenter cette œuvre dans le détail, en dégageant la systématisme sans négliger la dynamique de son élaboration inquiète au fil de l'histoire : elle la remet en mouvement en l'interrogeant pour finir sur certains aspects jugés problématiques en l'état. Ainsi lorsqu'A. Tosel, qui caractérise d'ailleurs l'Autre comme « lieu vide » (p. 305) dont le mutisme structural semble être le gage de l'inépuisabilité de la mise en question de l'institution, demande en premier lieu à quel point cet Autre irréductible à toute altérité empirique demeure cependant pensable en termes immanents, « fût-ce une immanence impliquant une transcendance interne » (p. 312), on voudrait mettre cette œuvre en débat avec l'usage bien différent de Levinas que faisait ponctuellement D.G. en retournant la critique lévinassienne d'un certain immanentisme merleau-pontien pour donner un relief éthique à la pensée politique de Lefort<sup>1</sup>. Quant à la référence à Sartre, qu'A. Tosel abandonne après sa discussion de V. Descombes, il s'en faut de beaucoup que la suite ne la relègue pour cela au rang d'hommage introductif. Car la façon dont E. Dussel joue Levinas avec Marx contre Heidegger, de la critique conjointe de l'être-pour-la-mort et du *Mitsein* à l'ancrage de l'éthique dans le besoin d'un « être pour la vie » (p. 297), appellerait une confrontation avec l'éthique sartrienne. Ici même, tandis qu'A. Tosel montre comment E. Dussel transforme en éthique de la libération, en se l'appropriant depuis les luttes d'émancipation d'Amérique latine et anti-impérialistes d'après 1968, une tradition phénoménologique dont l'eurocentrisme a pu être décrié, A. Filippucci rappelle que l'éthique sartrienne pose l'exigence, face à la violence de l'Histoire, de faire droit aux autres histoires. C'est l'exigence même d'historicisation du tiers structural qu'elle complique donc en prenant toute la mesure du pluriel qui concrétise l'ontologie en anthropologie : reconnaître la pluralité des consciences implique de reconnaître la pluralité des conceptions de cette pluralité. Dès lors, il ne s'agit plus simplement de penser l'altération historique de l'esprit objectif, mais d'altérer ethnologiquement notre pensée de l'altération historique de l'esprit objectif : à ne considérer de celui-ci que « des changements significatifs pour nous, c'est-à-dire ceux qu'a connus l'histoire occidentale » (p. 207-8), Hegel n'en thématiseait l'historicité qu'aux prix de la refuser au reste du monde.

---

<sup>1</sup> Daniel Giovannangeli, *La passion de l'origine*, op. cit., p. 62-64.

8. *Les autres autres : l'anthropologie en perspective.* — C'est depuis une critique de la dialectique comme mythe justificateur de la violence occidentale que les *Cahiers pour une morale* formulent l'exigence de tenir compte de traditions étrangères. Aussi est-ce finement, car ne se recommandant de rien d'autre que de cette exigence sartrienne, qu'A. Filipucci peut mettre au jour un impensé hérité de la tradition occidentale par la pensée sartrienne elle-même, à l'issue d'une comparaison avec la pensée indienne sur la question d'autrui. Pointant la solidarité que noue le pour-autrui sartrien entre l'être homme et l'être historique, A. Filipucci montre comment la vision différente qu'a l'Inde du pour-autrui entraîne logiquement une autre anthropologie, à laquelle ne résiste pas l'opposition sartrienne entre la contemplation passive du sage et la vie active parmi les autres, et par suite une autre vision de l'histoire : « S'affrontent [...] non pas une théorie de l'histoire contre la non-histoire, toutes deux justificatrices de violence et d'oppression, mais deux visions de l'homme » (p. 218). Lorsque la conscience pure sartrienne, rencontrant l'irréductible pluralité d'autrui, se fait réalité-humaine et s'ouvre à la temporalité de l'histoire, c'est d'une histoire qui est déjà celle de l'oppression. Le cheminement qui doit mener du refuge de la conscience impersonnelle à l'assomption d'être cet homme vivant parmi d'autres ne rencontre donc pas moins d'obstacles méthodologiques que la version initiale, individuelle, de la conversion qui butait sur l'énigme d'une réflexion devant permettre de purifier la conscience de l'illusion égologique. Or la spéculation brahmanique se nourrit d'une tension comparable entre la révélation de l'identité du Soi et de l'Absolu et la latence de cette identité dans une ignorance originaire, chacun s'éprouvant d'abord et le plus souvent comme un Je dans le monde. Seulement l'être-pour-autrui dont Sartre prônera l'assomption, le védantin le comprend inversement comme cristallisant l'ignorance en question et la violence sociale qui s'y attache. Être homme n'a donc pas le même sens en Inde que chez Sartre, ni par suite être historique. Si les catégories de révolution et de progrès ne peuvent rendre compte de l'évolution d'une société pour laquelle « l'individualité a été placée dès le départ hors du temps et de la société et non dans l'homme du monde », on ne saurait pour autant conclure à son anhistoricité, comme le voudraient les brahmanes eux-mêmes. L'intérêt de la mise en perspective réside alors ultimement dans la réciprocité de ses effets : outre celui qu'elle a sur la pensée sartrienne, elle propose pour finir, du principe d'évolution de la tradition indienne, une vision différente de celle des intellectuels indiens eux-mêmes.

Concernant la diversité anthropologique des cultures, la contribution de L. Couloubaritsis suggère comment du point de vue même de la théorie de

la connaissance, donc en deçà du passage à l'éthique thématise par les trois dernières contributions résumées, les outils gnoséologiques de la phénoménologie pointent d'eux-mêmes la nécessité de leur relève interdisciplinaire par des approches moins rétives à l'attitude naturelle. Ainsi, tandis qu'A. Tosel souligne la difficulté de représenter une communauté de victimes sans en réduire la diversité au profit de l'une d'elles dans le contexte d'une « mondialisation [qui] ne réunit pas tant les victimes qu'elle ne les fragmente, divise et met en concurrence » (p. 306), L. Couloubaritsis demande comment, « chaque fois qu'on se rapproche des autres dans le cadre historiquement nouveau de la mondialisation, les pratiques de l'intentionnalité et de profils peuvent être infléchies pour tenir compte de la complexité propre aux êtres humains » (p. 137). Le problème du rapport entre la phénoménologie et l'anthropologie philosophique est l'occasion pour lui de revenir sur son élaboration d'une philosophie de la complexité, sur la nature du dépassement de la phénoménologie que se propose une telle ambition, et ceci éminemment dans le cas particulier de l'homme dont la complexité est extrême. Les limites que rencontre la phénoménologie face à la complexité du réel, L. Couloubaritsis les explicite ici à partir de la thèse de D.G. évoquée plus haut selon laquelle, en invoquant un infini dans le fini, l'ontologie conduit à la limite de la phénoménologie. Une métaphysique de la complexité ne peut, quant à elle, s'en tenir à l'ontologie : il lui faut intégrer les pratiques de l'Un et du Multiple, historiquement occultées mais jamais éteintes par l'ontologie, et complexifier l'unité du Multiple elle-même. Mais à ce titre même, l'exploration husserlienne de l'infini dans le fini ébranle, quoiqu'elle en ait, la pratique traditionnelle de l'ontologie et ouvre la voie, au-delà de Sartre et Levinas, aux philosophies de la différence. Toutefois, la pratique phénoménologique de l'infini marque le seuil à franchir pour thématiser la complexité sans le franchir pour son compte : en phénoménologie, « derrière l'infini se tient toujours un type d'unité univoque, propre à l'idéalité recherchée grâce au processus de réduction » (p. 125).

Le mérite que conserve la phénoménologie jusqu'en ce fil tendu à l'extrême pour rattacher l'infini à l'unité, c'est d'attester que la multiplicité n'est pas incompatible avec la quête de l'unité, surtout si celle-ci est comprise comme régulatrice. Mais parce que l'idéalité de cette unité la laisse prisonnière du langage de la simplicité et que corrélativement, l'infini en question ne peut alors que rester vague, il s'impose de dépasser cette conception phénoménologique de l'unité comme simple, opposée à la différence, en direction d'une unité complexe caractérisée par l'union et la distinction actives. Toute structure d'unification est le résultat provisoire et modifiable d'une « configuration » formée pour simplifier la complexité du

réel. Une telle pratique, en tant que « l'unité flexible s[']y multiplie différemment en fonction, d'une part, d'un approfondissement de tout type de singularité et, d'autre part, d'une contextualisation circonstancielle où s'inscrit l'expérience humaine » (p. 131), déborde en compréhension et en extension la pratique de l'infini dans les trois sens qu'elle prend chez Husserl : la tâche infinie confiée à la philosophie ; l'infinité des actes intentionnels possibles et des essences correspondant à une même unité ; l'infinité des profils d'une même chose. L'édification des configurations est une tâche infinie mais qui vise, avant toute idéalité pure, la maîtrise de l'hétérogénéité du réel, et ne revient donc pas en propre au phénoménologue mais à tout homme dans le quotidien de l'attitude naturelle : ce qu'elle tâche de configurer est d'abord un monde proche. Et si le sens intentionnel de l'infini husserlien peut évoquer la formation de ce monde « proximal » (p. 129) en sa distinction d'un monde « distal », si la potentialité inépuisable que creuse l'infinité des profils au sein du fini permet aussi de penser une distance intérieure à cette formation du proche, en aucun de ces sens Husserl n'effleure l'« antinomie de la proximité » suivant laquelle s'approcher d'une chose la complexifie jusqu'à l'absurde, imposant de façonner des configurations simplificatrices. Or cette antinomie vaut éminemment pour l'homme, surtout lorsqu'on tient compte des « enchevêtrements sociaux et [d]es implications anthropologiques » (p. 136) et plus que jamais dans le contexte de la mondialisation où je rencontre des hommes d'autres cultures : « plus on cherche à découvrir l'unité (universalité) planétaire, plus la complexité de l'être humain se manifeste, ne serait-ce que parce que fait irruption une diversité irréductible » des configurations, édifiées dans un contexte qui « démembré l'unité simplifiée » de l'idée d'homme « au profit d'une complexité toujours plus grande ».

Tandis que L. Couloubaritsis invite ainsi la phénoménologie, et l'anthropologie philosophique à laquelle elle peut aboutir, à se dépasser en s'ouvrant aux savoirs scientifiques sur l'homme procédant de l'attitude naturelle, F. Affergan, à partir du constat similaire d'un « monde plus complexe, plus flou, plus ouvert et plus métissé » (p. 26) mais parce que ce constat menace les ambitions originelles de l'anthropologie scientifique en éclatant la discipline, enjoint celle-ci, plutôt qu'à se rendre à la dissolution que lui souhaite un certain postmodernisme, à intégrer ses marges, « les terrains instables, les sociétés et les cultures en situations de contact, les objets flous ou glissants » (p. 50) en s'aventurant sur « les frontières labiles, les interfaces avec les autres disciplines », notamment la philosophie. À n'en pas douter, la philosophie sera convoquée dès la fondation même de ce renouvellement de l'anthropologie dans la mesure où celui-ci suppose un

« programme de recherche sur l'autoréflexivité de sa disciplinarité ». C'est elle, en tout cas, que F. Affergan mobilise pour mener une critique épistémologique et historiographique de l'anthropologie qui doit assurer la nécessité de sa reconstruction, mais par-là même la possibilité de sa survie. Comme il se doit, la critique comporte ainsi une utilité négative et une utilité positive. Or cette dernière, et tout l'espoir qui est ici placé dans la survie de l'anthropologie par son renouvellement, repose notamment sur un Husserl dont un éloge de la *Krisis* révèle ici un tout autre profil que celui esquissé par L. Couloubaritsis. Mais à proportion de cet espoir se déploie d'abord un balayage sévère du champ conceptuel de l'anthropologie, visant à identifier minutieusement trois types d'obstacles épistémologiques jugés historiquement responsables de la crise de la totalité et de l'incapacité de la discipline à cumuler le savoir.

Des concepts imprécis, d'abord : celui de culture, dans le flou duquel, excepté chez Cassirer, s'est longtemps dissimulé l'intemporalité et l'ahistoricité de la nature ; celui d'identité, importé du champ philosophique sans être interrogé, au prix de confusions où l'auteur s'efforce d'introduire de la distinction ; ceux de cause, de règle et de raison, dont l'amalgame porte ses conséquences jusque dans l'identification lévi-straussienne des structures de l'esprit à celles de la nature. Le second obstacle, ce sont les inférences procédant par un inductivisme naïf, supposant des connexions nécessaires là où les ensembles culturels, mouvants, présentent tout au plus des conjonctions. Il ne s'agit pourtant pas, l'argument court tout au long de l'étude, de sombrer dans le relativisme : seulement d'admettre avec Quine et Goodman une relativité, ou une pluralité des mondes, non certes au sens d'une coexistence ontologique, mais d'une nécessité de multiplier les angles approches. Enfin, le troisième obstacle est une méthode qui n'a pas intégré la leçon de Popper montrant que la connaissance ethnologique ne résulte pas de l'observation empirique mais d'un problème, de la déception d'une attente. Ces obstacles identifiés, F. Affergan peut alors proposer un programme de recherches qui assurerait le renouvellement de l'anthropologie. À commencer par une réflexion sur sa propre pratique descriptive, visant à fonder une théorie de la description capable non seulement d'appréhender la variabilité temporelle, historique et interactive des cultures, mais de sonder plus profondément le monde de la vie afin de mettre au jour les catégories préjudicatives latentes d'une description : seul moyen de retrouver, comme s'en inquiétait Husserl, un « nouvel universalisme » (p. 43). Face à la « dérive relativiste [...] induite de l'éclatement des modèles et de la dispersion des mondes » (p. 44), la notion d'universalité, dont dépend l'anthropologie elle-même, peut être sauvée à condition d'être comprise à

partir de la *Krisis* comme idée régulatrice : horizon commun des mondes ambiants, méthodiquement explicitable par une variation sur les mondes possibles demeurant ancrée dans un *a priori* historique.

Cette référence à la *Krisis* pourra bien laisser certains rêveurs, à la suite de Gérard Granel dans la préface de sa traduction française. Il y faisait sonner comme un glas le mot de Hegel selon lequel la philosophie vient toujours trop tard. Reste qu'un tel retard, une trajectoire parmi d'autres possibles au moins dans ce volume d'hommage à D.G. aura pu suggérer qu'il est peut-être mieux justiciable de l'infini husserlien que de la finitude de l'Être. Les conséquences politiques ne sont peut-être pas négligeables, ni même si éloignées, paradoxalement, de celles évoquées par Granel lorsqu'il rappelle le contexte de la *Krisis*, s'il y va de l'arrachement de l'homme à un obscur destin. On demandait pour commencer s'il était possible de poser la question de l'homme sans minorer la finitude. L'interrogation vaut aussi bien avec Heidegger ou Foucault, libérant respectivement la finitude en l'homme et en dehors de l'homme, qu'avec Cassirer ou Sartre puisqu'une philosophie de la culture et de la personnalisation morale (qui résonne encore dans le « choix originel ») semble compter sur la percée de l'infini. À cet égard, les contributions des deux éditeurs du volume sont particulièrement saillantes, en ce qu'elles suggèrent toutes deux en quoi chez Sartre et chez Cassirer, c'est en réalité au comble de la finitude que s'impose plus que jamais, mais plus improprement que jamais, la question anthropologique. C'est plus généralement l'intérêt de l'ensemble du volume que de permettre à la question de l'homme de se poser à nouveau avec d'autant plus de force que les enjeux de sa suspension ont été clarifiés. La question de l'homme ? Sans doute : en son temps et parmi d'autres.

Jonathan Soskin