

Le phénomène

Emmanuel Housset

▶ **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Le phénomène. Master. Université de Caen Normandie, France. 2014, pp.132. cel-02274467

HAL Id: cel-02274467

https://normandie-univ.hal.science/cel-02274467

Submitted on 29 Aug 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Emmanuel Housset

Cours Agrégation 2014-2015

« Le phénomène »

Introduction

Saint Augustin, dans le livre X des *Confessions*, met en évidence le caractère complexe et dangereux de la concupiscence des yeux (*concupiscentia oculorum*) ou curiosité qui est un rapport à la vérité sans amour de la vérité. Or dans ce rapport au monde qui neutralise la question du plaisir et de la douleur, comme celle du bien et du mal, et se détourne de l'idée même de science, l'homme est particulièrement attentif à ce que l'on nomme des « phénomènes » comme par exemple un cadavre déchiré, les monstres, les pratiques magiques, les miracles. Bien sûr saint Augustin n'a pas recours dans ce texte au terme de phénomène, mais ce qu'il décrit correspond bien à l'une des significations du terme français de phénomène, à savoir l'idée d'un événement rare ou jamais vu qui frappe l'imagination. Le phénomène peut aussi bien être effrayant que simplement surprenant. Voir les significations 3, 4 et 5 du *Dictionnaire de la langue française* d'Emile Littré. Certes les dictionnaires ne fixent pas ce qu'il s'agit de penser, néanmoins cette signification correspond bien à une dimension de l'expérience. Les phénomènes qui nous attirent en premier sont ceux dans lesquels ce qui se donne est simplement objet de spectacle, et c'est pourquoi on peut être curieux de voir un cadavre déchiré, un mouton à cinq pattes, un individu qui réalise des exploits inhabituels, une expérience de chimie qui fait beaucoup de bruit, etc. La vaine curiosité n'exclut aucun domaine, parce qu'elle est un certain mode d'attention au monde ; en elle je deviens le critère de l'expérience et je ne retiens de ce qui se donne que ce qui est extraordinaire, inimaginable, hors du commun. Ainsi le phénomène dans ce sens vulgaire est ce qui vient briser mon ennui, la morne continuité de l'expérience, et, en conséquence, pour flatter cette tendance peu avenante de l'homme, on ne cesse de nous exhiber les situations les plus absurdes. Bien de soi-disant « informations » ou « documentaires » ne font que développer notre goût pour l'extraordinaire ou pour l'obscène qui fait de nous des voyeurs et non des voyants.

Il ne s'agit pas là d'une simple particularité psychologique ou sociale, mais d'une tendance fondamentale par rapport à ce qui se manifeste : l'attention au phénomène n'est pas du tout neutre et désintéressée, mais elle se trouve animée par une intention fondamentale de celui qui observe. Dans la curiosité non seulement on s'attache à ce qui est hors du commun, mais en outre on dévoile pour dévoiler, pour le pur plaisir d'exhiber, de mettre à nu. C'est en cela que l'extraordinaire n'est pas du tout ici l'inattendu ou l'inanticipable auquel la phénoménologie contemporaine est particulièrement attentive. En effet, si on suit les analyses de saint Augustin sur la curiosité, il ne s'agit pas d'une expérience de ce qui excède nos catégories, mais d'une expérience qui privilégie un objet du monde de par son caractère hors norme. C'est ainsi qu'un champion d'escalade ou un génie en mathématiques peuvent êtres dits des « phénomènes ». Il y a là une question fondamentale : l'attention au phénomène en général ne doit-elle pas commencer par mettre entre parenthèses cette curiosité dans la mesure où elle prédétermine ce qui apparaît ? La force du texte de saint Augustin est de montrer dans un second temps que la curiosité n'est pas seulement liée aux situations saugrenues que peut me montrer le théâtre et vis-à-vis desquelles je peux avoir une relative maîtrise, mais qu'elle est omniprésente, qu'elle est une tendance fondamentale de ma vie quotidienne. Pour reprendre son exemple, même si j'ai décidé de ne plus aller au cirque voir des combats d'animaux, la

simple vue d'un chien courant derrière un lièvre peut piquer au vif ma curiosité, c'est-à-dire mon avidité de savoir qui va gagner dans le total oubli de savoir si se réjouir d'un tel spectacle relève du bien ou du mal. Sans aller plus loin dans l'évocation de cette analyse célèbre des *Confessions* qui présentent la curiosité comme la figure inversée du rapport à la vérité, elle peut servir de point de départ pour se demander quel rapport libre au phénomène est possible. Comment se libérer de cette hébétude, de cet abrutissement, du voyeur pris par son spectacle, pour retrouver une attention aux choses comme elles se donnent et telles qu'elles se donnent, pour reprendre l'exigence fondamentale de la phénoménologie ? Est-ce que cela ne demande pas une catharsis noétique et éthique, qui consiste à se détourner de ce qui nous attire en fonction de nos tendances, pour s'ouvrir à ce qui est autre que nous, étranger ? Autrement dit, si l'étonnement est l'origine de la philosophie, il s'agit tout de même d'être capable de retrouver la phénoménalité elle-même comme la source de l'étonnement, sa source constante et continue, au lieu de s'en tenir aux phénomènes qui frappent ma particularité. Ce premier pas est le plus décisif et en même temps le plus difficile, il est celui de l'entrée dans une véritable recherche de la vérité.

Il était nécessaire de commencer par cette opposition entre la curiosité et la véritable attention au phénomène pour montrer que si la question du phénomène est bien évidemment gnoséologique, elle n'est pas uniquement gnoséologique, mais également pratique et éthique. Comme on le verra plus tard, la pudeur et le respect peuvent être considérés comme la véritable reconnaissance du phénomène, comme ce qui empêche le désir de dévoilement de dégénérer en curiosité. Dès lors, la question du phénomène relèvera à la fois d'une philosophie de la perception et d'une philosophie de l'action : il faut accéder au réel pour agir, mais il faut également agir pour accéder au *logos* du phénomène.

Pour le moment on peut tenter d'identifier les différentes questions qui se posent à propos du phénomène, et pour cela il est impossible de séparer l'interrogation sur l'être du phénomène (est-il le vécu ou la chose apparaissant ?) et l'étude de l'histoire du concept de phénomène. En effet, comme pour toute question proprement métaphysique, sans une élucidation de l'être du phénomène, une histoire du concept de phénomène ne serait pas une histoire, mais une simple succession de doctrines irréductibles les unes aux autres, et sans l'histoire du concept de phénomène, il serait impossible d'interroger le phénomène lui-même, la phénoménalité du phénomène. Ce cercle n'est pas vicieux, mais vertueux, et il permet de montrer que le scepticisme grec comme l'impressionnisme participent d'une même réflexion sur ce que signifie apparaître. Un deuxième principe de méthode sera à respecter : on n'élucide pas la nature du phénomène en général sans envisager des phénomènes particuliers. Le phénoménologue décrit des phénomènes, et c'est bien en respectant la contrainte des phénomènes qu'il évite les constructions métaphysiques vides. Comprendre la phénoménalité du phénomène suppose donc d'envisager comment apparaissent les simples choses (l'arbre, la mélodie), les objets culturels (le livre, l'œuvre d'art), les objets d'entendement (le cercle, la catégorie), sans se perdre pour autant dans l'indéfini des phénomènes.

Comme le souligne Heidegger dans le § 7 d'*Etre et temps*, la science du phénomène ne nomme pas son objet, mais elle porte sur le « comment » de la manifestation de ce qui doit être étudié. Dans ce souci du « comment » toute la difficulté porte sur la fidélité au phénomène. Comment ne pas pré-déterminer ce qui se donne pour laisser la chose même énoncer son *logos* ? En revenant au terme grec Heidegger restitue la dimension verbale du phénomène : est phénomène ce qui se donne, ce qui se montre, ce qui apparaît, que cet apparaître soit illusoire

ou véritable. Plus encore, c'est bien parce que les choses se donnent que la question de l'apparence peut se poser. Certes cela ne signifie pas que le phénomène est ce que tout homme voit spontanément immédiatement et il s'agit bien d'apprendre à voir non pas nécessairement de nouvelles choses, mais de voir les choses autrement. La science comme la peinture nous apprennent à voir les choses comme nous ne les avions pas encore vues, soit en mettant en évidence une causalité qui n'était pas encore connue, soit en donnant à voir la richesse du réel au-delà de nos images du monde. Même si la physique construit son objet alors que la peinture souhaite laisser l'objet parler de lui-même, l'une comme l'autre sont la condition d'un accès à ce qui de prime abord se réserve, ne se montre pas. Tel est le paradoxe fondamental : le phénomène est à la fois ce qui se montre et ce qui se dissimule. Comment alors dépasser le voile des apparences pour accéder à l'être lui-même en sa manifestation ? On peut bien dire que toute chose du monde tend à se manifester selon une modalité propre et que le principe vital d'un arbre se donne à voir dans sa croissance, il n'en demeure pas moins que si l'essence se phénoménalise, l'invisible ne se rend pas visible immédiatement et pour tout homme. Autrement dit, il faut un œil exercé, celui du poète ou celui du biologiste, pour pouvoir accéder à la forme qui se manifeste en toute chose. Encore une fois, si la chose s'exprime, s'extériorise, en même temps elle se réserve en son intimité et il faut tout le travail du sujet pour tirer la signification de cette manifestation. Toute la difficulté est de ne pas substantifier l'apparition, de ne pas la figer en apparence, de façon à ce qu'elle renvoie à cette essence qui s'extériorise. Comment alors dépasser ce voile de mâyâ[1] pensé par l'Hindouisme et qui enferme dans une altération permanente de la forme pour retrouver l'essence des choses ?

La question de l'apparence ne semble avoir de sens que s'il y a un monde vrai auquel les apparences s'opposent ; il s'agirait alors de dépasser les apparences pour accéder à ce qui n'est pas subjectif, relatif à ma place dans le monde, pour accéder à ce qui est objectif et absolu. Néanmoins tout le problème est de savoir s'il est possible de s'en tenir à cette opposition simple entre le monde vu par l'individu et le monde réel, entre le monde comme représentation et le monde comme volonté, pour reprendre une distinction de Schopenhauer : « A un premier point de vue en effet, ce monde n'existe absolument que comme *représentation* ; à un autre point de vue, il n'existe que comme volonté »[2]. Pour Schopenhauer il s'agit de considérer que le monde est d'abord le produit de ma représentation et qu'en cela il est purement apparent et soumis à l'espace et au temps : « Le sujet est le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène »[3]. Tout le travail consiste alors à rechercher derrière la diversité indéfinie des apparences une essence commune des phénomènes dans la manifestation de la volonté. Ce monde « réel », qui échappe aux formes de l'intuition pure que sont l'espace et le temps, est formé de choses en soi dont la substance intime, le noyau, est la volonté. C'est donc elle qu'il convient de chercher aussi bien dans la force naturelle aveugle, que dans la conduite rationnelle, car entre les deux il n'y a qu'une différence de degré et non de nature. Cette volonté serait l'en soi des phénomènes, mais elle ne serait pas saisie par la raison, puisque seules les représentations sont soumises au principe de raison suffisante. Elle est saisie par l'intuition et elle est libre par principe. Ainsi je peux me représenter la fleur comme lointaine si je songe que je dis « je » et pas elle, mais elle me semble proche comme manifestation de la volonté ; l'homme serait simplement la volonté se comprenant elle-même dans une claire

[1] La question de la mâyâ est très complexe et sa traduction fréquente par illusion ne saurait la résumer. Schopenhauer fait référence à ce terme dans *Le monde comme volonté et comme représentation*.
[2] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 27.
[3] *Idem.*

intuition. Selon cette opposition entre le monde comme volonté et le monde comme représentation l'histoire n'est qu'une illusion et tout ne fait que recommencer sans cesse. La métaphysique de Schopenhauer permet ainsi de présenter la question du phénomène, notamment dans le cadre de la philosophie moderne. Pour toute philosophie du « sujet » la représentation est la forme de toute expérience possible, mais la conséquence est qu'il ne semble plus y avoir de vérités évidentes. Cela dit, nous résistons également à la radicalité d'une telle thèse et nous pensons également que le phénomène ne perd pas tout accès au réel et que s'il voile, il peut aussi dévoiler. Si la représentation est la forme la plus fondamentale de la conscience, Schopenhauer cherche à montrer notamment que le philosophe n'est pas un pur esprit, mais un être incorporé ici et maintenant et que par cette incorporation il est capable d'aller au-delà de la représentation. Avec cette pensée du corps toute la conception du phénomène va se trouver modifiée dans la mesure où la représentation ne sera plus première, mais sera dérivée de la volonté dont elle ne sera que l'objectivation. Tant que la conscience, la réflexion, définissait l'homme, on se trouvait pris dans une opposition phénomène-chose en soi insoluble, mais maintenant c'est la volonté qui définit l'homme. Le corps devient alors le phénomène des phénomènes, celui qui permet de comprendre tous les autres. Comme le souligne Michel Henry dans *Généalogie de la Psychanalyse*, Schopenhauer, c'est la vie retrouvée, car cette volonté ne doit pas être comprise psychologiquement, mais comme l'auto-affirmation de la vie. En effet cette volonté dans son apparition est constitutive de toute réalité et le corps originel est ce vouloir lui-même. Ainsi on a bien une thèse sur l'être : l'être en soi, c'est la volonté, et par rapport à cet être en soi il est possible de penser l'apparence.

Ainsi, parmi les « modernes », Schopenhauer est celui qui ne reconduit pas la volonté d'emblée à la conscience de soi et qui cherche à y voir une tendance générale vers l'acte d'exister qui s'objective dans des Idées : « Je comprends sous le concept d'Idées, ces degrés déterminés et fixes de l'objectivation de la volonté, en tant qu'elle est chose en soi et, comme telle, étrangère à la pluralité »[4]. Tout en se référant explicitement au sens platonicien de l'Idée, il montre que connaître l'Idée, c'est connaître la volonté. Or, selon Schopenhauer, la connaissance des Idées ne peut pas relever de l'entendement ou de la raison, bref de la science, et est avant tout une connaissance esthétique. Le propre du génie est alors d'accéder aux formes éternelles et à cette phénoménalité originaire qui ne relève pas de la représentation : « L'art reproduit les Idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde »[5]. L'art est ainsi cette contemplation des choses indépendante du principe de raison et qui peut mettre entre parenthèses la subjectivité du sujet, et c'est pourquoi il est l'organon de la volonté. Schelling développe une thèse assez proche « L'artiste semble avoir représenté comme instinctivement dans son œuvre, en dehors de ce qu'il y a mais avec une intention marquée, une infinité qu'aucune intelligence finie n'est capable de développer intégralement »[6]. Pour en revenir à Schopenhauer, l'art comme œuvre du génie délivre de la représentation et de l'apparence, car dans la contemplation artistique de l'Idée il y a une désindividuation du sujet. Ainsi dans l'art ce n'est pas le sujet individuel qui se manifeste, mais ce sont les Idées qui se manifestent. Dans ce dépassement de la représentation subjective vers l'essence intime de toute chose, la musique a une place décisive, puisqu'elle dit dans le monde physique la volonté métaphysique qui la traverse. Pour Schopenhauer la musique parle de l'être alors que les autres arts n'expriment que

[4] *Ibid*., p. 175.
[5] *Ibid*., p. 279.
[6] *Textes esthétiques*, trad. A. Pernet, Paris, Klincksieck, 1978, p. 19.

l'ombre : « La musique est une objectité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l'est le monde, que le sont les Idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels »[7]. Par la musique il est possible d'accéder aux Idées dont les phénomènes multiples constituent le monde visible. Elle est donc totalement indépendante du monde phénoménal et donne accès à l'en soi du monde.

En outre, selon Schopenhauer la pitié est un retournement de la volonté contre elle-même qui fait que la volonté se confond avec l'amour. Or c'est bien parce qu'il a compris l'être comme volonté qu'il peut envisager cette moralisation de la vie dans la pitié ; là également il s'agit de dépasser les divisions du phénomène pour comprendre que la base métaphysique de la morale tient à ceci : « Qu'un individu se reconnaîtrait lui-même et son être propre, en un autre ». Il ajoute : « L'homme bon vit dans un monde qui est homogène avec sa propre essence : les autres ne sont pas pour lui un non-moi »[8].

Cette référence rapide à la métaphysique de Schopenhauer montre la complexité de cette séparation entre phénomène et chose en soi, entre monde phénoménal et monde vrai, et indique que cette question de l'être du phénomène engage la question de la métaphysique elle-même. Contre Schopenhauer et cette consolation des souffrances liées à la vie par l'art et par la pitié, Nietzsche soutiendra qu'il s'agit en fait d'une nouvelle forme de négation de la vie. L'art et la moralisation selon Schopenhauer seraient une façon de délivrer le sujet du monde pour le rendre au néant, ce qui est l'exacte définition du nihilisme. La pitié ne serait que cette consolation par rapport au vouloir aveugle qui fait que le monde est souffrance. Sans bien évidemment pouvoir ici prendre position sur cette déconstruction de Schopenhauer par Nietzsche, cela permet tout de même d'indiquer la co-appartenance de l'en-soi et du phénomène ; il n'y a de détermination du phénomène que par rapport à une détermination de l'en-soi. Dès lors la question essentielle sera bien celle de la possibilité du dépassement de la représentation pour retrouver la vie originaire et d'une certaine façon ce qui permet de distinguer les philosophies depuis Descartes est la façon dont elles remontent du phénomène à l'être, que cet être soit nommé volonté, corps, Esprit ou *ego*.

Husserl lui-même, au tout début de la cinquième des *Recherches logiques* insistera sur l'équivoque fondamentale du terme de phénomène entre sa signification subjective (la représentation immanente) et sa signification objective, entre le contenu dont nous avons conscience dans la perception et l'arbre que je vise à travers cette perception : « On ne saurait assez fortement insister sur l'équivoque qui nous permet de donner le nom de phénomène (*Erscheinung*), non seulement au vécu en quoi réside l'apparaître (*Erscheinen*) de l'objet, mais aussi à l'objet apparaissant comme tel »[9]. A la fois les phénomènes sont vécus comme appartenant au tissu de la conscience et les choses apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Tout le travail de Husserl sera alors de mettre entre parenthèses les distinctions de la psychologie descriptive entre perception interne et perception externe pour montrer que l'objet n'est pas contenu dans la conscience, mais visé par elle, et que l'idée d'intentionnalité est ce qui permet de dépasser cette équivoque du mot phénomène. Comme le montra bien Levinas dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, l'affirmation de l'existence purement phénoménale du monde extérieur ne conduit à aucune dépréciation de celle-ci, et en cela Husserl sait qu'il ne reprend pas du tout l'idéalisme de Berkeley. Sans

[7] *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 329.
[8] *Le fondement de la morale*, trad. A Burdeau, Le livre de proche, 1991, p. 233 et 235.
[9] *Recherches logiques* II, 2, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1972, p. 148-149.

exposer maintenant toute la nouveauté de la conception husserlienne du phénomène, il suffit d'indiquer dans cette introduction ce qu'elle engage, à savoir une nouvelle compréhension du statut ontologique du sensible. Le sensible n'est plus pour Husserl cet ensemble de sensations dont il faut postuler l'existence à titre de condition de possibilité de la construction du phénomène dans l'expérience de la conscience. Autrement dit, le phénomène n'est plus considéré subjectivement comme le résultat de l'activité réflexive de la conscience prenant appui sur des données de sensations, mais il est maintenant la donnée même de l'objet avec ses qualités sensibles. Le phénomène arbre n'est pas une construction à partir de l'ensemble des sensations qui unifiées donneraient la perception, mais c'est l'arbre de lui-même qui se donne dans la perception. La phénoménologie transcendantale partira de l'objet perçu lui-même et pourra ainsi donner un nouveau sens aux termes d'immanence et de transcendance. Comme le dit Husserl dans la suite du même texte : « C'est dans ce caractère phénoménologique de l'appréhension qui charge de sens des sensations que consiste ce que nous appelons l'apparaître de l'objet ». Emmanuel Levinas présente ainsi cette nouvelle définition du phénomène qui repose sur une nouvelle compréhension du sensible : « La phénoménologie husserlienne nous a appris non pas à projeter dans l'être des états de conscience, ni, encore moins, à réduire en états de conscience des structures objectives, mais à recourir à un domaine "subjectif plus objectif que toute objectivité". Elle a découvert ce domaine nouveau »[10]. L'événement impressif n'est pas la condition de possibilité du phénomène, mais son origine. Tel est l'enjeu fondamental : comprendre le phénomène comme rencontre et non comme simple état de conscience.

Avant d'entrer dans les analyses particulières il était nécessaire de montrer que la question du phénomène est la question même de l'être, et c'est pourquoi elle engage une réflexion sur la métaphysique et le danger toujours permanent du nihilisme, comme elle engage une réflexion sur le sensible et la constitution de l'objet. La question est donc d'abord ontologique, puisqu'il s'agit d'élucider la rencontre ou non-rencontre de l'être. Il restera à savoir s'il est possible de dire comme Herbart « autant d'apparence, autant d'être » selon une formule reprise en la déformant par Husserl et Heidegger[11], pour dire que l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. L'analyse se fera en plusieurs temps :

1. Il faudra étudier l'opposition métaphysique du monde vrai et du monde des apparences en se demandant comment il est possible de passer de l'apparence qui dissimule en manifestation. Cette transformation de l'apparence en manifestation conduira à interroger la métaphysique elle-même. Dépasser la métaphysique, n'est-ce pas alors dépasser en même temps le monde vrai et le monde des apparences ? Quoi qu'il en soit, il y a deux sens du phénomène à distinguer : le phénomène comme apparence (le paraître/*Scheinen*) qui voile et le phénomène comme manifestation de l'être (l'apparaître/*Erscheinen*). Toute la réflexion sur l'apparence doit permettre de montrer que l'on n'accède pas immédiatement au phénomène comme manifestation de l'être, qu'il est d'abord ce qui demeure caché, occulté. Le monde n'est pas d'emblée ouvert comme manifestation de l'être, mais recouvert et dissimulé par nos besoins, nos désirs, nos opinions. Celui qui ne voit dans une belle femme que l'objet de son désir n'est pas ouvert au monde tel qu'il se donne. Tout le travail philosophique est

[10] *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 3ème édition 1974, p. 131.
[11] Voir les précisions de Jean-Luc Marion, *Etant donné*, Paris, PUF, 1996, p. 19 et sv.

donc bien d'arracher le phénomène à son occultation, de laisser l'être se manifester, de mettre entre parenthèses tout ce qui peut faire obstacle à cette manifestation : l'ignorance, l'orgueil, la fatigue, les idées fixes etc. Autrement dit cette question décisive de l'apparence doit permettre de montrer que s'il appartient à l'essence du monde de se phénoménaliser, tout un travail de purification gnoséologique et éthique est nécessaire pour accéder à cette phénoménalité, tout en se demandant si une transparence absolue est vraiment une possibilité humaine ou bien si l'être ne se donne pas toujours plus ou moins en énigme. L'être n'est-il pas toujours plus que ses apparitions ?

2. Ce caractère non évident du phénomène conduit alors à une distinction entre fait et phénomène. Un simple fait, dans son irrationalité, n'est pas encore un phénomène. Tout le travail de la réflexion serait alors de passer du fait au phénomène par une « construction » du phénomène aussi bien en cosmologie qu'en biologie. Il en va donc de la question de la science dans ce passage des phénomènes de l'expérience journalière aux phénomènes dont on élucide la raison par l'établissement de lois fondamentales. Les sciences effectuent donc une réduction sans laquelle il n'y a pas d'accès au phénomène, c'est-à-dire à l'objet. La révolution galiléenne consiste, comme le montre Alexandre Koyré, dans cette « décision de traiter la mécanique comme une branche des mathématiques, c'est-à-dire de substituer au monde réel de l'expérience quotidienne un monde géométrique hypostasié et d'expliquer le réel par l'impossible »[12]. Or il y a tout de même une inversion, car par rapport à la chose selon la physique, la chose selon la perception se donne alors comme une pure apparence, comme purement subjective. La question de la constitution de l'objet de la physique conduit donc à une aporie entre le phénomène comme donnée de la perception et le phénomène comme construction par un sujet théorique. Le phénomène selon la physique n'est-il pas seulement le corrélat intentionnel d'une pensée déterminant logiquement son objet ? Pris en ce sens-là, le phénomène peut-il épuiser ce qui se donne à voir ? Certes ce phénomène n'est pas un défaut de monde, mais n'est-il pas tout de même très limité ? La physique peut-elle faire autre chose que « sauver les phénomènes » en les rapportant à une raison extérieure à partir d'hypothèses?
3. Est-il alors possible d'élucider la raison des phénomènes ? La question est de savoir si les phénomènes sont premiers ou bien s'il faut toujours les reconduire à un principe d'intelligibilité. Si le phénomène n'est pas simplement subjectif, il doit pouvoir être fondé, mais ce fondement doit-il être compris comme cause ? Quoi qu'il en soit, fonder un phénomène, ce serait le rendre réel, mais tout le problème est de savoir s'il est possible d'expliquer le phénomène par autre chose que lui-même. N'est-ce pas toujours dégrader ontologiquement le phénomène que de le reconduire à une cause ? On voit bien que dans cette question du fondement du phénomène, très présente dans la philosophie classique, il en va à la fois de l'essence du fondement et de l'être du phénomène. Toute la difficulté on le voit est de ne pas s'en tenir à l'opposition simple d'un monde vrai et d'un monde des apparences, pour montrer que la substance et le phénomène ne peuvent pas être dissociés : le phénomène se fonde dans la substance et la

[12] *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Tel Gallimard, 1973, p. 199.

substance se fonde dans le phénomène. Ce souci de fonder les phénomènes n'est plus alors une entreprise pour sauver les phénomènes, mais serait la reconnaissance que les phénomènes sont d'authentiques objets de connaissance. Cette thèse qui va de Leibniz à la phénoménologie, et qui suppose une mise en valeur de l'imagination comme faculté de connaissance, doit donc être interrogée pour elle-même. Cela conduira également à se demander s'il est toujours possible de faire la part entre ce qui est substance et ce qui n'est que phénomène comme, par exemple, pour l'arc-en-ciel.

4. On ne pourra pas faire l'économie de l'étude d'une thèse plus relativiste qui renonce à l'idée que chaque phénomène a sa cause (et que Dieu est la cause ultime) Ne faut-il pas renoncer à comprendre les causes des phénomènes pour se résigner à n'en écrire que les lois, c'est-à-dire les relations constantes entre les phénomènes observés ? Cette thèse, qui sera celle d'Auguste Comte, n'est-elle pas un scepticisme ? Berkeley lui aussi soutient qu'il faut renoncer à chercher les causes des phénomènes et que les phénomènes ne sont rien d'autres que des idées. La thèse de Berkeley selon laquelle « *esse est percipi* »[13] peut être interprétée de manières très diverses et Husserl en donnera une toute autre lecture. La question est de savoir pourquoi il est possible de renoncer à rechercher les causes des phénomènes : est-ce lié à la finitude de la connaissance humaine, qui ne peut pas avoir accès à l'en soi des choses ou bien peut-on lire cette thèse de façon plus radicale, notamment avec Nietzsche, en soutenant que tout phénomène est une interprétation et qu'il faut justement dépasser cette opposition du monde vrai et du monde des apparences issue du platonisme et transmise par le christianisme ? Autrement dit, pour reconnaître la dignité ontologique du phénomène n'est-il pas nécessaire de surmonter la métaphysique traditionnelle et sa croyance en un être stable fondement du phénomène ? La fidélité au phénomène consiste-t-elle à tout rendre pensable, à se rendre maître de la vie, ou permet-elle de revenir à une expérience plus originaire du temps en renonçant à la causalité comme à la finalité ? Le gai savoir n'est-il pas celui qui retrouve l'étrangeté du phénomène ?
5. Le phénomène semble s'opposer, d'une part, à l'existence immédiate en ce qu'il est caché ou construit et, d'autre part, à la chose en soi, à la substance, qui serait sa cause ou son fondement. Cette deuxième opposition est bien sûr au cœur de la question et doit être étudiée pour elle-même. Y-a-t-il vraiment quelque chose derrière les phénomènes ou faut-il s'en tenir au phénomène ? Faut-il suivre la maxime de Goethe « On ne cherche pas derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la doctrine[14] » ? Autrement dit, n'est-il pas nécessaire de sortir de cette conception selon laquelle derrière l'apparence il y a le phénomène et derrière le phénomène il y a la chose en soi ? Ne faut-il pas comme Kant accéder à une ontologie critique qui montre que toute pensée se rapporte directement ou indirectement à des intuitions et qu'aucun objet ne nous est donné en dehors de l'intuition sensible ? Il n'y aurait de connaissance que par cette réceptivité au donné sensible et Kant avance que « L'objet indéterminé d'une intuition

[13] *Principes de la connaissance humaine*, trad. D. Berlioz, GF, p. 65.
[14] « Man suche nichts hinter der Phänomenen; sie selbst sind die Lehre", *Maximes et réflexions* 488, Hamburger Augabe XII, p. 452.

empirique s'appelle phénomène[15] ». Il est alors possible de radicaliser une thèse déjà rencontrée : la phénoménalité est la seule véritable effectivité. Il s'agit vraiment de prendre le phénomène comme apparition de l'être. Hegel radicalisera cette thèse et donnera à penser que l'opposition de la chose en soi et du phénomène relève encore du dualisme d'une pensée d'entendement. Selon cette nouvelle perspective le phénomène ne serait pas le simple résultat d'une construction d'entendement, mais il serait en lui-même un verbe, un mouvement, une activité. La question est donc la suivante : le phénomène est-il résultat ou processus, état ou devenir, fait ou rencontre ? Le penser en tant que processus est ce qui doit permettre d'écarter toute dévaluation du phénomène qui tiendrait à un écart d'avec sa vérité.

6. Toutes les analyses précédentes vont conduire à l'idée que seule une réduction phénoménologique peut donner accès au phénomène pur. Il est alors possible de dépasser une aporie fondamentale de la phénoménalité en montrant que l'arbre se donne à la fois en personne, comme une totalité, et selon une série infinie d'esquisses. La fidélité au phénomène n'est donc pas un enfermement dans le subjectivisme, mais elle consiste au contraire à prendre l'objet intentionnel comme guide transcendantal, et c'est pourquoi cette méthode est le seul vrai positivisme. C'est l'objet lui-même, comme guide transcendantal, qui conduit aux concepts purs de l'entendement. Cet accès au phénomène pur permettra de comprendre que l'objet est un noème, c'est-à-dire un sens donné par la noèse. Tout le travail de Husserl sera de distinguer le phénomène au sens de la psychologie du phénomène au sens de la phénoménologie afin de mettre en évidence l'idéalité du sens. Dans cette perspective, les analyses sur le temps seront exemplaires pour donner à comprendre le phénomène comme processus. L'enjeu de cette nouvelle perspective est également de ne pas réduire le monde en fonction des besoins du sujet, mais de souligner la richesse et la diversité des phénomènes. Les choses sensibles, les objets investis d'esprit et les objets d'entendement ne se donnent pas de la même façon. Dès lors, soutenir que la phénoménalité est la seule véritable effectivité, c'est aussi la seule méthode pour retrouver toute la diversité du réel. Autrui ne se donne pas comme le triangle, ni comme l'arbre, et respecter la phénoménalité d'autrui, c'est reconnaître le caractère direct-indirect de son apprésentation, c'est respecter sa transcendance.
7. Si la fidélité au phénomène est le respect de sa transcendance, on pourra se demander si une conception positive du phénomène ne consiste pas à le comprendre comme une image de l'invisible. Sans s'en tenir à la phénoménologie contemporaine, la pensée de Plotin comme la philosophie médiévale permettront de poser la question suivante : le phénomène comme existence de l'essence est-il donné à voir ou donné à être ? La question du beau pourra servir de fil conducteur afin de voir si la considération du beau n'a pas pour but de se rendre soi-même beau, de se faire phénomène. Il y a en réalité deux questions : le phénomène n'est-il pas toujours la manifestation d'un invisible, d'un infini, d'un excès ? N'est-il pas toujours ce qu'on n'attendait pas, ce qui transcende l'horizon a priori des possibles ? Merleau-Ponty, Levinas et Henri Maldiney ont tenté de répondre à cette question. Le respect du phénomène

[15] *Critique de la raison pure*, *Esthétique transcendantale*, § 1.

serait celui d'une réalité profonde, inaccessible, et ce qui se donne se donnerait selon un aspect toujours nouveau. En quelque sorte une grâce se montrerait en toute beauté, c'est-à-dire quelque chose de plus que ce que j'étais en droit d'attendre, et de là viendrait ma surprise et mon admiration. Mais il y a bien une seconde question : si le phénomène dit ce qui l'excède, la fidélité au phénomène comme respect de la contrainte du phénomène ne suppose-t-elle pas douceur, compassion et patience ? Ne s'agit-il pas d'apprendre à être ouvert au phénomène, d'y être, d'être présent à la présence qui s'y manifeste ? Au-delà de l'a priori de corrélation entre l'apparaître et ce qui apparaît que veut dégager Husserl, le phénomène n'est-il pas dans cette présence tout autre chose que l'objectif et l'attention au phénomène ne consiste-t-elle pas à soi-même manifester cette première parole par sa propre parole ? Quand on est touché par l'invisible, l'infini, bref l'absolu selon tous ses noms, peut-il y avoir seulement étonnement ou bien toujours également louange et action depuis notre finitude ? Quand je suis ouvert à autrui non pas seulement comme image, mais comme visage, est-il possible de faire autre chose que de l'aimer en acte, de vivre pour lui. Quand le poète est ravi par le monde peut-il faire autre chose que de lui prêter sa parole ? Toute philosophie qui ne serait pas une réponse au saisissement par ce qui entre en présence ne perdrait-elle pas son nom d'amour de la vérité pour n'être qu'un bavardage sur les apparences ?

8. La dernière question conduit à deux questions qui n'en forment peut-être qu'une seule. Dans cette étude de la phénoménalité il convient de savoir quel est le phénomène premier, quel est le phénomène qui est la condition des autres phénomènes. Est-ce la donnée absolue du « je » à lui-même, le « je » qui se possède dans sa représentation (Kant) ou le « je » qui se saisit comme pur pouvoir inconditionné de réflexion et en ce sens-là comme transcendance dans l'immanence (Husserl) ? Est-ce l'être au monde dans sa signification existentiale, ce monde ambiant ou monde de la vie qui n'est pas atteint au terme de la connaissance, qui n'est pas un en-face du sujet, mais qui est toujours déjà là, toujours déjà présupposé pour la possibilité de la connaissance (Heidegger) ? Est-ce la donnée de moi-même en situation, en tant que toujours déjà engagé dans un monde, dans une historicité ? N'est-ce pas ce rapport au monde social dont Merleau-Ponty dit qu'il est plus profond que toute perception et que tout jugement[16] ? N'est-ce pas enfin la transcendance d'autrui, le visage dont Levinas dit dans *Totalité et infini* qu'il est l'évidence des évidences, l'évidence qui rend possible toutes les autres ? Est-ce la donnée absolue de la loi comme fait de la raison (Kant) ? Bien évidemment le phénomène premier n'est pas ce qui est vu en premier, mais il est en quelque sorte l'expérience qui rend possible toutes les autres expériences. D'une certaine façon, par rapport au phénomène premier tous les autres phénomènes sont des épiphénomènes. Déterminer le phénomène premier, c'est donc aussi déterminer la nature de la phénoménalité. La deuxième question porte sur les phénomènes limites, sur ce qui semble échapper à la phénoménalité. Autrui, l'œuvre d'art, Dieu, le néant, l'*ego*, la chair, l'icône, le sacré ne se laissent pas constituer comme les mouvements du ciel, car ils se donnent toujours en excès. Toute parole sur un tableau mesure son impuissance

[16] Voir *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

à être à la hauteur de ce qui se manifeste, tout croyant sait que seul Dieu parle bien de Dieu, toute reconnaissance d'autrui sait qu'il est d'abord un avenir qui échappe à mes prises, toute connaissance de soi comme objet sait qu'elle se manque comme sujet. Est-il possible de dire ces phénomènes limites sans les perdre ? S'agit-il enfin de phénomènes qui sont des exceptions ou dévoilent-ils l'essence de toute phénoménalité ? Avant d'être constitué en objet tout être ne se donne-t-il pas en excès et l'oubli de cet excès n'est-il pas un oubli de la phénoménalité ? L'étude des phénomènes n'est-elle pas alors elle-même menacée par le nihilisme ? Le phénomène comme manifestation de l'essence ne trouve-t-il pas son origine dans le phénomène comme manifestation de l'être-au-monde ?

Toutes les questions qui sont apparues soulignent que le problème fondamental est celui du rapport du phénomène à la vérité. Comment ne pas tomber dans l'aporie ontologique qui consiste à considérer que le phénomène est un deuxième être, avec seulement moins de consistance ontologique ? Il semble bien que l'unique voie soit dans le souci de préserver sa signification verbale au phénomène au lieu de tendre à le substantifier : le phénomène est apparition, et c'est en cela qu'il peut être la source des catégories, la source de la raison. Ainsi le respect du phénomène suppose une conception non anthropologique, non subjective, de la raison dans laquelle c'est l'essence de l'objet qui détermine ses modes de donnée. Il reste à savoir si cette phénoménalité de l'essence est première ou si elle renvoie à une autre phénoménalité plus originaire, celle du « me voici » qui échappe à tout fondement et qui ne relève pas nécessairement de la vision.

I Le monde vrai et le monde des apparences

Il n'y a pas d'accès direct au monde vrai et dans la recherche de la vérité ce n'est pas l'absence de phénoménalité qui pose problème, mais plutôt la présence d'une phénoménalité qui ferme tout chemin d'accès à la chose même. Toute présence au monde est une présence à des phénomènes, mais les phénomènes qui se donnent en premier voilent le plus souvent l'être des choses. Par exemple nous voyons chaque chose en fonction de nos besoins et de nos désirs et ainsi le phénomène devient apparence. En effet nous ne savons pas toujours saisir la beauté et le plus souvent nous nous trompons sur sa vraie nature en confondant le beau et l'agréable, en cherchant un équilibre ou une harmonie. D'une certaine façon toute « conception du beau » fait écran à la véritable manifestation du beau qui, comme dit Baudelaire, est toujours étrange, qui nous surprend. Autrement dit, nous nous contentons d'une beauté facile, identifiable sans peine, mais cette attitude revient à s'enfermer dans l'apparence au lieu d'affronter la beauté dans ce qu'elle a de terrible, d'énigmatique, selon les analyses de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov* (I, III, 3). Le beau est un phénomène difficile, peut-être le plus difficile, mais il donne à penser l'essence même de la phénoménalité, et c'est pourquoi Merleau-Ponty dira au début de *L'œil et l'esprit* que c'est par la beauté qu'il est possible d'habiter à nouveau le monde. En effet, une belle chose n'existe pas dans le monde comme une chose répétable et à disposition, qui devrait d'abord être conforme à son utilité pour moi ; elle ne se laisse pas prendre, elle me surprend.

La pensée grecque, qui a beaucoup médité le phénomène comme ce qui vient à la lumière, comme ce qui se montre, a cherché à distinguer la manifestation de l'essence de la simple apparence. Or, dans ce cadre, la beauté n'est pas une qualité contingente, mais la voix même des choses, la vérité de la manifestation. Dans l'*Hippias majeur* Platon montre que seule la vie dans la vérité permet la vie belle, ce qui n'est pas la même chose que la belle vie encouragée par les Sophistes. La vie dans le mensonge est précisément la vie dans les apparences, dans les ombres. Hippias n'accède pas à l'essence du beau parce qu'il explique le beau par autre chose que lui-même, notamment par des « causes savantes » qui demeurent toujours secondaires. Telle est la thèse fondamentale : on n'explique le beau ni par l'utile, ni par le nombre, parce qu'il est le chemin de lui-même, et en cela il n'est pas un objet de discours, mais une épreuve. Nul ne peut penser la beauté s'il ne se laisse d'abord toucher par elle, or ce rapport sensuel au monde est un rapport originaire dans lequel le monde n'est pas encore figé en un système d'objets. Il en va donc bien de la phénoménalité du monde, puisque la beauté n'explique pas la chose dans sa fonction d'usage, mais est la manifestation de la vérité même de la chose. Le danger de toutes les esthétiques rationnelles, de toutes les théories du beau qui n'expliquent pas le beau par le beau, c'est justement qu'elles ne sont que des théories et en cela nous bloquent dans l'apparence. Or, la marque même d'une telle vie dans les apparences, d'une telle déficience, c'est que ces théories du beau sont incapables de conduire à l'action ; par elles il est impossible de se rendre soi-même beau et de rendre la cité belle. Beauté et bonté ne sont pas dissociables et l'accès à la beauté est également un accès à la vertu. La question du phénomène n'est donc pas purement gnoséologique, car sans l'accès à l'être dans la vérité de sa manifestation il est impossible de se rendre soi-même vrai. Hippias (287 e- 289d) donne la

réponse de l'homme du commun : la beauté, c'est une belle jeune fille. Cette pseudo-définition manifeste une triple erreur : il confond, essence et exemple, il manque l'universalité du beau, il réduit l'homme à son corps. L'accès au phénomène du beau demande donc de surmonter le naturalisme et l'anthropocentrisme. Sans vouloir ici élucider l'ensemble de la méthode du texte, il suffit d'indiquer qu'Hippias avec cette définition se trompe sur la nature même de l'homme. En effet, en confondant le beau et l'agréable, il identifie la jeune fille à son corps et la beauté se trouve spontanément expliquée par le sexe. Hippias ne donne donc pas une définition du beau, mais ne fait que donner l'objet le plus habituel de son désir. Cela permet d'identifier l'erreur la plus commune sur la phénoménalité : Hippias confond ce qui lui apparaît en premier comme objet désirable et le principe de l'apparition de tout objet beau. La visibilité est ici totalement déterminée par le désir, par les habitudes sociales implicites ou explicites et par une limitation à la beauté matérielle, comme le confirmera le deuxième exemple, celui de la belle pouliche. Il est certain que selon une telle perspective à la fois anthropomorphique, naturaliste et matérialiste, l'idée même de beauté finit par disparaître. La mesure du beau n'est pas le plaisir ou l'utilité et il y a d'abord une occultation du beau : Hippias n'accède pas encore à l'expérience du beau dans sa tension constitutive.

Dans l'*Hippias* le deuxième essai de définition propose une nouvelle approche du *kallon*, c'est-à-dire du juste, du convenable, du bon, de l'adapté à l'être, et tout le travail consiste à ne plus comprendre le beau comme une apparence pour y voir la manifestation de l'être de la chose. L'introduction de la notion de « convenance » souligne que le beau n'est pas ce qui s'ajoute simplement à l'être, comme l'or à la statue. L'exemple de l'or est important car il vient à nouveau souligner que même dans cette détermination plus générale nous confondons de prime abord ce que nous voyons le plus souvent avec ce qui est toujours. L'or, dans la mesure où il permet la puissance, demeure extérieur à l'objet, et en outre ce qui brille le plus n'est pas nécessairement le plus beau. Là encore on manque la phénoménalité quand on fait de sa sensibilité, de ses émotions, la mesure de la vérité du monde. Si le beau est l'éclat du vrai, cet éclair de l'être n'a rien de commun avec la fascination pour ce qui brille. Non seulement, selon le proverbe, tout ce qui brille n'est pas d'or, mais l'erreur consiste à confondre ce qui touche en premier, le plus vite, avec la manifestation de l'être. La lumière de la beauté n'est jamais clinquante, et elle est peut-être la plus douce et la plus discrète de toute.

Le respect de la phénoménalité demande donc d'écarter toute détermination subjective du beau pour accéder à l'*eidos* du beau et ainsi retrouver la vue. Comme le montre la suite de l'*Hippias*, se contenter des apparences, c'est ne pouvoir avoir soi-même qu'une apparence de beauté. Le bien est ainsi le principe d'intelligibilité du beau et de toute vie belle. De ce point de vue, l'idée de beauté apparente semble contradictoire, car une telle beauté, encore une fois, est muette, elle n'appelle pas, elle ne nous émeut pas et ne nous attire pas. Il s'agit donc bien d'apprendre à voir, à voir ce qui ne se donne pas immédiatement. Ainsi, le plus souvent, la beauté n'est pas vue, notamment dans les institutions et les actions. Hippias (294c) dissocie intériorité et extériorité, vérité et apparence, alors que Socrate, au contraire, cherche une apparence qui ne s'ajoute pas à la réalité, qui en serait la manifestation. Ici se joue toute la différence de l'apparence et de l'apparaître : la seule vraie convenance serait l'harmonie intime d'une chose, son éclat, sa vérité, qui se manifeste pour qui sait se rendre disponible à elle. Hippias est lui le type même de l'homme prisonnier des apparences, de ce qui est changeant, et il n'a pas accès au réel, et c'est pourquoi il cherche à s'isoler (295a), car l'isolement est la marque d'une vie dans l'illusion. C'est une façon de dire que le monde des apparences est un monde assez solitaire, même si on le partage avec beaucoup de monde dans une illusion

collective, au sens où il n'y a pas de vrai dialogue. En retour, il n'est possible d'accéder à la visibilité du monde qu'ensemble, dans une recherche commune de la beauté. Comme le disait déjà le célèbre fragment d'Héraclite (9[89]) : « il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier ». Cette dimension communautaire de l'accès à la manifestation est tout à fait décisive, et la phénoménologie, après Husserl, tentera de la retrouver. Quoi qu'il en soit, Platon en énonçant que « le beau est le père du bien » (296 e) le donne à penser comme puissance de manifestation : il est ce qui nous emporte dans l'être, ce qui nous reconduit vers la vérité du monde. Comme Danièle Montet l'explique dans *Les traits de l'être* (Millon, 1990, p. 139-158), le beau offre un secours et on est en dette vis-à-vis de lui ; sa splendeur rend possible l'anamnèse et il nous pousse à mener une vie belle. Dans la manifestation se joue donc la vie de l'homme, qui face à l'éclat d'un beau corps soit s'abaisse tout entier dans un déchaînement de sensualité, soit s'élève tout entier au moyen de la *paideia* et de la réminiscence. Danièle Montet développe avec force cette thèse : le beau est ob-ligation du bien.

Dans cette épreuve du beau il y a un privilège de la vue et de l'ouïe, qui sont plus réflexives, par rapport au toucher et à l'odorat, qui sont plus l'occasion de manquer la transcendance du beau en maintenant les hommes prisonniers du corps et donc de l'illusion. En effet, le toucher et l'odorat, de par leur immédiateté, conduiraient plus à confondre la sensation et le savoir et sont limités au présent. Sans développer plus ces quelques thèmes de l'*Hippias*, cela donne à comprendre que le beau, c'est-à-dire la manifestation de l'être et donc du bien, est à la fois la donnée de l'unité de toute chose et l'expérience d'une énigme. Le phénomène ne perd pas son caractère d'énigme, car il demande de penser une nouvelle forme de ressemblance dans cette unité de la manifestation. On peut donc dire au moins que l'apparence consiste à penser une chose à partir d'une autre, alors qu'apparaître, c'est se manifester de soi-même. Il y a alors un plaisir de la contemplation, qui est le plaisir de l'apparaître lui-même en ce qu'il n'est pas relatif à nos désirs et provient du seul spectacle de la beauté. C'est le pur plaisir que les choses se manifestent en leur être. Il y a une pure joie de connaître, qui est la pure joie de la manifestation. Le privilège de la vue et de l'ouïe selon Platon serait donc de reconduire au phénomène et d'arracher dans un même mouvement à l'oubli de soi et à l'oubli de l'être. Ainsi on ne peut être soi qu'en étant hors de soi dans cette conformation à la manifestation.

Il est alors possible d'opposer deux mouvements. Soit l'homme se laisse prendre par l'apparence et par toutes les opinions sur le monde, ce qui le rassure, lui donne une illusion de stabilité, mais l'éloigne toujours davantage de l'être en le faisant vivre dans l'oubli, dans le sommeil. Le propre d'une apparence étant qu'elle est ignorée comme apparence ; en effet avoir conscience d'une apparence, c'est déjà être saisi, même très faiblement, par l'être. Soit, par la beauté, l'homme se laisse prendre par l'être et peut alors sortir de son double aveuglement. Heidegger commentant *Le Phèdre* écrit : « Sitôt que l'homme dans son regard sur l'Être se laisse attacher par celui-ci, il est ravi par-delà lui-même, en sorte qu'il est pour ainsi dire comme tendu entre lui-même et l'Être, et hors de soi »[17]. Autrement dit, si le regard vers l'Être est l'essence de l'homme, ce regard ne peut être arraché à son oubli par l'homme lui-même et il ne peut l'être que par le beau qui reconduit dans le vrai. C'est donc parce que le vrai rayonne dans l'apparence par le beau qu'il est possible de passer de l'apparence à l'apparaître. Le texte du *Phèdre* est donc décisif pour comprendre que la phénoménalité du beau ne relève pas d'une discipline particulière comme l'esthétique, mais d'une ontologie générale. Le beau en effet est

[17] Heidegger, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 177.

ce qui suscite l'amour et ainsi il rend possible notre regard vers l'Être. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, « Il désire plus qu'il ne peut recevoir, il aspire à plus qu'il ne peut accueillir »[18]. Or cette phénoménalité du beau permet de comprendre que la perte de l'apparence est toujours un détournement : l'homme se détourne d'une vérité qu'il n'aura pu contempler pleinement. Dès lors, il n'y a d'enfermement dans l'apparence que parce que l'homme n'est jamais totalement étranger à l'être et, en retour, il peut redevenir attentif au phénomène en étant attentif au lointain, à ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire en s'ajustant à la manifestation. Dans le rapport de l'homme aux phénomènes il y a donc deux formes très distinctes de l'aliénation : il y a d'abord l'aliénation dans les apparences, dans les images fictives, dans les phantasmes, dont toute la difficulté est d'en prendre conscience. Ensuite il y a l'aliénation consentie, qui fait passer l'homme pour un peu fou, dans laquelle il surmonte l'oubli des idées et du même coup cesse de se perdre. L'homme ne revient à lui-même, à cet accord avec lui-même, que dans ce désir de voir l'invisible de l'Être, mais cela n'est possible que parce que l'invisible nous a d'abord pris et que par la beauté il donne une voie pour s'ouvrir à lui. Le beau est donc bien la lumière même par laquelle nous avons accès aux idées ; il est ce qui nous donne une puissance de discernement et d'action. En effet, selon le *Phèdre*, la beauté nous rend la vue alors que les autres idées se voilent dans le sensible : « Mais c'est un fait que seule la beauté a eu cette prérogative, de pouvoir être ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui le plus attire l'amour[19] » (250d Il faut lire tout le texte de 249b à 252c). La *République* précise en ce sens que le Bien n'est pas accessible directement, car par lui-même il aveugle et éblouit. La beauté est ici l'unique idée qui se voit, qui possède une splendeur visible propre et comme dit Euripide dans *Hélène* « Reconnaître ce qu'on aime, c'est éprouver la présence d'un dieu ». Les autres idées nécessitent des images pour que les âmes soient conduites à leur contemplation. Il y a bien dans ces textes de Platon une évidence de la beauté, qui est la condition de possibilité de toutes les autres évidences. Cette évidence première de la beauté tient au fait qu'elle se fait reconnaître par elle-même, sans avoir recours à des images, et ainsi satisfait à la définition du phénomène comme ce qui se montre de soi-même. En conséquence, la beauté ne peut pas être montrée à un autre homme et quand on prétend enseigner la beauté on n'enseigne qu'une doctrine. Chaque homme doit s'élever de façon à voir la beauté de lui-même, et c'est pourquoi il faut être amoureux pour éprouver la manifestation du beau dans tout ce qui est et se rappeler l'éclat de l'idée que l'âme a entrevue. Pouvoir aimer, c'est savoir regarder, et au-delà de Platon, il serait possible d'avancer que dans l'attention au phénomène l'homme est toujours en dette, car il a été saisi dans l'amour. Quoi qu'il en soit, voir le beau en chaque chose conduit à la saisie de l'unité, de la permanence de l'être. Il y a là un privilège de la vue qui est important pour la compréhension du phénomène et qui ne sera pas remis en cause avant Husserl : « La vue, en effet, est la plus aiguë des perceptions qui nous viennent par l'entremise du corps, mais la pensée, elle (la vue) ne la voit pas. Celle-ci (*la phrônesis*) susciterait de prodigieuses amours, si elle donnait d'elle-même une image aussi claire » (250d)[20]. Cette beauté suscite l'action, aussi bien dans son éloge que dans le souci de se rendre beau, et cela montre bien qu'il y a une identité de l'être qui se dévoile dans l'apparaître. L'être, d'une certaine façon, se montre, nous touche, et il n'est pas simplement ce qui se cacherait sous des masques. C'est pourquoi il ne

[18] *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987, p. 40.
[19] Traduction Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade. Anca Vasiliu traduit ainsi « La Beauté seule a le sort d'être ce qu'il y a de plus apparent au regard et de plus digne d'être aimé » dans son article dont je recommande la lecture « Comment parler du beau ? L'âme et ses discours dans le *Phèdre* », *Revue d'Etudes anciennes et médiévales*, 9-10/2011-2012, p. 33-65.
[20] Traduction d'Anca Vasiliu dans l'article déjà cité.

peut pas y avoir qu'une détermination négative du phénomène : il n'est pas que ce qui voile, il est également, par le beau, ce qui dévoile. Ainsi la philosophie de Platon donne à penser un tel passage du visible à l'invisible, car on n'y trouve pas l'opposition que développera Plotin entre le monde sensible et celui des idées et des formes parfaites[21]. La signification positive du phénomène tient à cette absence de rupture entre la vue et l'identité de l'intellect. Comme l'écrit Anca Vasiliu dans l'article déjà cité : « Pour Plotin en revanche, parler du beau n'est possible qu'en fermant les yeux et en s'adressant à soi-même, en silence, une déclaration d'amour et une prière » (p. 64). Avec cette rupture de la visibilité se déploie une tout autre compréhension de la manifestation et donc du phénomène, et cette scission se retrouve jusque dans la phénoménologie contemporaine.

Le beau déconstruit donc l'illusion d'une proximité, d'une familiarité, illusion qui est en fait la forme la plus quotidienne de notre existence. Grâce au beau nous sommes rendus à cette distance sans laquelle il n'y a plus de phénomènes. Déjà Anaxagore soutenait que « les apparences sont un aperçu de l'obscur » (Fr 21a), ce qui signifie qu'à partir du visible nous pouvons imaginer l'invisible, mais sans qu'il cesse d'être invisible. Pour Anaxagore cela souligne la nécessaire limitation de la connaissance humaine : s'il y a une vérité des apparences, cela ne suffit pas à appréhender l'infinité du réel dans sa totalité. Mais pour Platon il ne s'agit pas uniquement d'une limitation de nos sens, puisqu'il montre que dans la phénoménalité authentique le monde ne perd pas sa transcendance dans son épreuve. C'est pourquoi, comme le montre Jean-Louis Chrétien, « L'effroi du beau est l'événement même de sa manifestation, qui ouvre l'espace de notre propre avènement à l'Être »[22]. Ainsi, dans la familiarité il n'y a que des illusions que nous prenons pour le réel, alors qu'il n'est possible de voir, d'avoir accès au phénomène que dans une proximité de l'insaisissable. Si tout phénomène est provoquant, ce n'est pas au sens vulgaire, évoqué au début de l'introduction, de quelque chose d'inhabituel et de spectaculaire, mais parce qu'il possède une puissance d'appel sans laquelle nous n'aurions pas de pensée, si penser c'est dire l'être et non pas simplement raconter des histoires à propos de l'être. Le monde n'est donc pas d'emblée donné à voir dans son unité et dans son *logos* et la philosophie à la fois montre qu'il faut apprendre à voir, c'est-à-dire apprendre à se laisser saisir par le phénomène, et qu'il faut combattre contre le fait de recouvrir le monde d'un manteau d'idées comme dira Husserl. Non seulement nous n'avons pas immédiatement accès au phénomène, mais le plus souvent nous le recouvrons par la construction de tout un système d'apparences, et c'est ce que Heidegger nomme dans son commentaire du *Sophiste* le bavardage[23]. Or, comme il le souligne également dans son commentaire de l'allégorie de la caverne[24], il ne suffit pas de délivrer le prisonnier de ses chaînes pour qu'il reconnaisse que ce qu'il voyait n'étaient que des ombres et il peut très bien maintenir la juxtaposition de deux types de réalités. Il n'est possible de saisir l'ombre comme ombre qu'à partir de la transcendance de l'Idée : il faut voir les Idées pour voir l'étant. Ce sont bien les Idées qui rendent visibles ce qui était auparavant dissimulé et ainsi le plus manifeste rend possible la manifestation du monde. Dès lors la *paideia*, si on ne l'assimile pas au sens moderne de formation ou de culture, est « un acheminement de l'homme vers un revirement de tout son être »[25]. Voir signifie bien un

[21] Cette thèse a été définitivement établie par Jérôme Laurent, voir son livre *La mesure de l'humain selon Platon* (Paris, Vrin, 2002) dont je recommande la lecture du chapitre 4 « L'unicité du monde ».
[22] *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1997, p. 69.
[23] Voir toute l'analyse du sophiste comme producteur de simulacres dans le début du *Sophiste*.
[24] *De l'essence de la vérité*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 55.
[25] *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 135.

renversement de tout son être, puisqu'il s'agit de se laisser informer par les idées pour accéder à l'étant, pour le dévoiler, pour que le phénomène soit dévoilement de l'essence. Cette définition positive du phénomène sera encore celle de Hegel. La *paideia* est ce qui rend possible ce regard vers l'essence.

Ce privilège du beau par rapport à la justice, la tempérance ou la *phronésis*, de par sa visibilité qui permet de briser la séparation entre la visibilité des idées et la visibilité des choses du monde, pourrait être confronté au statut particulier de l'Idée de liberté dans Le § 91 de *La critique de la faculté de juger*. Selon Kant cette Idée de la raison, qui n'est susceptible d'aucune présentation dans l'intuition, est pourtant un fait, et c'est parce qu'elle est un fait qu'elle permet de sortir de la séparation entre le monde de la nature avec ses lois, et la causalité qui lui est propre, et le monde de la liberté. Toute la question est de savoir comment nous hommes de la nature nous pouvons être poussés à agir par un système de conformité à la loi qui ne relève plus de la causalité naturelle. Pour Kant également (§ 59 de *La critique de la faculté de juger*) le beau a son rôle propre en tant qu'il ouvre le chemin de la moralité : être ému par le beau, c'est devenir capable d'un plaisir désintéressé, c'est s'affranchir du seul souci de sa conservation. Le rapprochement entre ces deux conceptions du beau porte bien sur la question du phénomène : au sein même du sensible il est possible de s'élever vers l'universel. Dans le monde sensible il y a une fenêtre ouverte sur le monde intelligible. Sans le beau non seulement il n'y aurait pas de conception positive du phénomène, mais surtout nous resterions des étrangers sur cette terre et nous serions incapables de devenir nous-mêmes.

Comme l'explique Platon dans le *Sophiste* (246a-b), l'âme devient aveugle dans le matérialisme qui établit une identité entre corps et réalité : tout penser en termes « terrestres », c'est être incapable de voir les choses sensibles à partir des idées. Encore une fois, cette cécité est due à un contact trop immédiat avec les choses matérielles, et c'est cette absence de distance qui rend impossible le phénomène. Dans la simple observation il n'y a pas de phénomènes.

On a vu que c'est la thèse qu'il y a deux mondes opposés, un monde sensible et un monde intelligible, qui conduit à une conception purement négative du phénomène comme simulacre. Une conception positive du phénomène n'est possible que si le visible est de lui-même signe, renvoi ou trace de l'invisible et donc que si l'invisible se manifeste de lui-même dans le visible. Or une doctrine qui opposerait radicalement le monde vrai et le monde des apparences en refusant toute vérité aux apparences, c'est ce que Nietzsche va nommer le platonisme et qu'il n'identifie jamais avec la doctrine platonicienne des Idées. Ce platonisme est un nihilisme ; il expose à la menaçante absurdité, au fait que tout finit par perdre son sens. La question du phénomène se pose donc pour Nietzsche dès ses réflexions sur l'art, puisque l'art est pour lui l'activité métaphysique par excellence (Voir la dédicace à Richard Wagner de *La naissance de la tragédie*). Dans cette esthétique qui ne passe pas par l'étude des œuvres d'art, le corps sert de fil conducteur, car tout corps est une œuvre d'art, tel le monde lui-même. En effet, cette esthétique est une physiologie approchée, si on entend par physiologie une science de la *physis* : il s'agit d'élucider le sens d'être de la nature et comment elle peut se laisser dire. Selon cette nouvelle perspective, très éloignée de Platon comme de Kant, le beau n'est plus une valeur en soi, un universel : « le beau se situe à l'intérieur de la catégorie générale des valeurs biologiques du nuisible, du bienfaisant, et de ce qui intensifie la vie (…) Par quoi on reconnaît le Beau et le Laid en tant que conditionnés : notamment eu égard à nos valeurs de

conservation les plus inférieures. Vouloir en faire abstraction pour instituer un Beau et un Laid est dépourvu de sens » (1887, 10[167]). Cela est donc lié à une réévaluation du corps qui n'est pas pour Nietzsche une sensibilité aveugle, mais ce qui voit, ce qui donne à voir, et comme dira Merleau-Ponty l'artiste est celui qui apporte son corps. Sans corps, pas de phénomène. Le corps n'est plus l'autre de la conscience, il se trouve au contraire intégré en elle comme une partie homogène. Or cela conduit à cet autre renversement dans *Le crépuscule des idoles* : il n'y a plus à opposer le monde vrai et le monde apparent. De même que l'art a plus de valeur que la vérité, le monde apparent a plus de valeur que le monde vrai. Néanmoins l'apparence est toujours l'apparence d'un monde vrai et Nietzsche abolit également le monde des apparences : « Nous avons supprimé le vrai monde : quel monde resta-t-il ? L'apparent peut-être ?... Mais non ! avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde apparent »[26]. Les valeurs ont été posées à l'envers, contre le principe qui les institue, et donc l'art est ce contre-mouvement du nihilisme, qui permet de retrouver cet excès de la volonté sur elle-même que Nietzsche nomme ivresse. A partir de ce renversement, Nietzsche peut, dans le chapitre 4 de *La naissance de la tragédie,* ne plus opposer le rêve à la veille comme la fiction à la réalité, puisque le rêve est un certain degré de représentation ; il est, dit Nietzsche, une « apparence de l'apparence » et il prend donc une signification métaphysique en reconduisant à la réalité. Il n'est donc en rien une illusion, puisqu'il est un mode de l'être au monde[27]. Le chapitre 5 poursuivra en montrant la non pertinence de la distinction entre le subjectif et l'objectif : l'artiste est celui qui accepte le monde dans la plénitude de son apparence au lieu de chercher à le justifier par Dieu ou par les Idées. Il s'agit de rompre avec la croyance en un autre monde, en un monde idéal et vrai en soi. Nietzsche veut non seulement expliquer d'où vient l'idée d'une opposition entre le monde vrai et le monde des apparences, mais il veut également fonder une nouvelle métaphysique en énonçant à partir de l'art l'unicité du monde. Il ne s'agit pas simplement de dénoncer la fable d'un monde meilleur, car ce qui est en jeu c'est la compréhension du phénomène lui-même : Nietzsche veut donner à penser l'être comme apparaître et la vie comme surgissement continuel de la nouveauté irréductible à un point de vue unique. Le phénomène n'est plus un simple mode dégradé de l'être et l'art, comme le souligne Heidegger, est d'abord le consentement au sensible, à l'apparence. C'est bien parce que ce monde est le seul vrai que Nietzsche peut dire que l'art a plus de valeur que la vérité : cela signifie que le sensible est plus haut, plus vrai, que le supra-sensible. Dès lors « L'art est la plus transparente et la plus connue des structures de la Volonté de puissance »[28]. Ainsi non seulement l'art appartient à un domaine dans lequel nous vivons et ne nous renvoie pas à une nature qui nous demeure étrangère, mais en outre l'art est l'événement fondamental, c'est en lui que l'étant est le plus visible. Si donc l'art a plus de valeur que le suprasensible, c'est parce qu'il touche le plus à l'être.

Dans ce retour au phénomène, Nietzsche écarte à la fois l'idéalisme platonicien et le positivisme dont le point commun est de vouloir fixer les apparences au lieu de laisser le devenir être un devenir. Si dans *La naissance de la tragédie* il y a un privilège de la musique, c'est parce qu'elle dit l'être au lieu de raconter l'histoire de l'étant ; plus encore, elle est l'être en sa phénoménalisation. Ainsi la musique n'est pas une représentation de l'être, parce que c'est l'être qui est musique. L'artiste nous apprend ainsi que penser ce n'est pas classer les

[26] Trad. P. Wotling, GF, p. 144.
[27] Cette thèse est également celle de Pierre Carrique qui dans *Rêve, Vérité* (Gallimard, 2002) interroge l'histoire de la métaphysique sur cette question du rêve pour montrer qu'il y a bien une vérité de la manifestation dans le rêve. Le rêve n'est pas un simple épiphénomène.
[28] Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 74.

phénomènes, mais c'est savoir entendre, savoir laisser résonner en soi la musicalité des choses. Cette phénoménalité comme phénoménalité n'est en rien pour Nietzsche une vue de l'esprit : « Je veux éveiller contre moi la plus haute méfiance : je ne parle que de choses *vécues*, je n'expose pas de simples vues de l'esprit » (1884, 27 [77]). Il s'agit pour Nietzsche de renverser l'idéalisme représenté par Schopenhauer, et Schopenhauer, comme on l'a déjà vu, veut lui-même renverser l'idéalisme kantien. Or, Schopenhauer comprend, à tort, Kant comme celui qui oppose chose en soi et phénomène et qui fait du monde sensible une simple apparence. Schopenhauer veut lui aussi montrer que rien n'existe comme objet en dehors de ma représentation, et pour cela il fait de Kant celui qui aurait découpé la réalité en deux mondes, l'un apparent et soumis à l'espace et au temps, l'autre réel, mais échappant à ces formes de l'intuition pure que sont l'espace et le temps. Même si cette interprétation de la philosophie kantienne est intenable et semble plus proche de la philosophie de Berkeley, elle est intéressante, car elle confirme que cette distinction de deux mondes rend le phénomène au néant, et c'est bien ce que Nietzsche veut éviter en montrant que l'art n'est pas représentation et donc négation de la vie, mais sublimation des pulsions du corps, notamment des pulsions sexuelles.

Cette nouvelle conception de la phénoménalité Nietzsche la développe dans la seconde des *Considérations inactuelles* en montrant que l'histoire n'est pas l'accomplissement temporel d'un sens éternel, mais une pluralité du devenir, un surgissement de la nouveauté. La désubstantialisation de l'être par Nietzsche est ce qui permet de montrer, au-delà de toute fiction d'une téléologie, qu'être c'est paraître, c'est advenir en dehors de tout plan préalable. Toute idée de théodicée masquerait l'authentique phénoménalité qui n'est pas la manifestation temporelle d'une essence éternelle. Comme l'a montré Karl Löwith, l'allemand est pour Nietzsche par nature hégélien, il cherche une téléologie derrière les apparences chaotiques de l'histoire. Il s'agit pour Nietzsche de déchristianiser la philosophie de l'histoire, car cette foi en une signification éternelle de l'histoire est très dangereuse dans la mesure où elle conduit à idolâtrer l'état de fait, puisque tout évènement se trouve réduit à n'être qu'une victoire présente de l'Idée. Nietzsche dénonce la même perte de la phénoménalité dans la conception du moi, dans la conception traditionnelle du sujet de Descartes à Kant, car cette croyance en une identité stable est purement construite en fonction de notre utilité et de notre crainte. Nous voulons à tout prix voir de l'invariance en nous et nous cherchons cette même invariance en toute chose, alors que selon sa donnée le moi est multiple, il est un nœud de relations, et non un être stable et persistant. Le respect du phénomène conduit à dire qu'il y a plusieurs personnes en nous, ce qui ne remet pas nécessairement en cause l'idée de notre unicité. Ainsi nous confondons notre être dans sa manifestation et la représentation que nous voulons avoir de nous ; en réalité notre être déborde ce prétendu moi, car notre conscience est bien trop étroite pour saisir tout ce qui se passe en nous, notamment nos instincts (Voir *Aurore* § 115, 119 et 212). La critique du moi est une critique de l'isolement qui donne l'illusion que c'est moi qui produit ma pensée alors que cette pensée n'est « qu'une trame très subtilement tissée de vue, d'ouïe, de tact » (1880, 6[433]). Ainsi on comprend mieux qu'il y a plusieurs personnes dans le moi, plusieurs masques, sans que cela prenne une signification négative, parce qu'il n'y a pas d'en soi par rapport auquel ces masques seraient de simples apparences. L'homme n'est pas un être simple et il a plusieurs possibilités d'apparaître, plusieurs personnages en fonction des périodes et des situations « le rôle est le résultat de l'action sur nous du monde extérieur avec lequel nous accordons notre personne comme on accorde sa voix aux cordes d'un instrument (…) L'homme, un comédien » (1884, 25 [374]). Cela confirme que ce qui apparaît en premier, la vie consciente, n'est pas la

manifestation première et qu'elle est en réalité dérivée par rapport à la vie pulsionnelle qui est inconsciente.

Toute la force de Nietzsche est de montrer que le « je » et le monde ne sont en rien des identités stables et que ce ne sont là que des représentations qui masquent la vie originaire et qui sont issues de notre volonté de nier le devenir. Il n'y donc de retour à la vérité de la manifestation que par une déconstruction de la représentation qui seule permet d'envisager une connaissance qui ne soit pas une falsification du monde issue de l'impératif de la conservation. La métaphysique, c'est la peur du devenir, et c'est elle qui conduit à imaginer que derrière le chaos des apparences il y a des identités stables et que derrière le chaos de notre propre vécu se trouve un moi invariant. Cette croyance en l'identité est précisément ce qui conduit à niveler les différences de la phénoménalité pour ne conserver que les éléments communs. Il s'agit de montrer qu'une autre connaissance est possible qui respecte le phénomène, parce qu'elle respecte l'éternel retour. Nietzsche peut alors opposer deux rapports au monde, deux styles de vie : soit l'homme ne cherche qu'à s'approprier le monde en fonction de ses besoins, soit il cherche à le comprendre dans son devenir, dans l'irrégularité des phénomènes. Autrement dit, il ne peut y avoir de respect des phénomènes que dans le souci de ne pas imposer un ordre au monde afin de mieux le manipuler. Il s'agit donc d'accéder à ce phénomène premier qu'est le jeu de forces qui constitue le devenir, ce flux originaire toujours en commencement. Tous les textes de Nietzsche sur la science permettent une réflexion sur le phénomène, dans la mesure où Nietzsche ne critique pas tant la science que la méthode scientifique dans sa limite propre : le temps, l'espace, la causalité ne sont qu'une certaine façon d'expliquer les choses ; ils sont la production d'une représentation qui n'est pas le monde lui-même dans son devenir. Il est alors possible de poser à partir de Nietzsche une question centrale sur la nature du phénomène : est-il la vie elle-même dans son surgissement ou est-il une représentation construite par la méthode de connaissance ? Il est clair que ces deux significations traversent toute l'histoire de la pensée. Cela dit, même si on pose que le monde n'est pas qu'une représentation, qu'il est un devenir irréductible à toute mise en forme, est-il vraiment connaissable, est-il un phénomène de monde ? Pour que le monde soit phénomène encore faut-il qu'il soit donné, mais peut-il être donné sans être d'une certaine façon fixé, retenu ? Le flux du monde peut-il devenir phénomène sans se perdre comme flux ? On sait que cette question se trouve au cœur des analyses de Bergson et de Husserl sur le temps et que cette difficulté conduira Levinas à dire que le visage n'est pas phénomène. Cela dit on peut poser la question : toutes les philosophies qui posent une vie originaire qui n'est pas d'une façon ou d'une autre, même en énigme, phénomène, qui est antérieure à toute phénoménalité, ne sont-elles pas de pures constructions métaphysiques qui vont contre l'expérience ? Comment alors échapper à l'alternative désastreuse, et pas au sens de Blanchot, entre un phénomène purement construit par la méthode de la science et un phénomène originaire qui est pur surgissement mais inconnaissable ?

Dans la troisième des *Considérations inactuelles,* Nietzsche dénonce la sécheresse de la science qui peut mettre en péril tout le processus de culture, car elle conduit à perdre le monde dans ses joies et ses souffrances. Il avance en outre que la science n'a pas l'impartialité qu'on lui prête souvent et qu'en réalité elle demeure toujours liée aux préjugés de son époque : elle ne voit que ce qu'elle est prête à voir. Enfin, la science aurait une incapacité à considérer le lointain et son unique souci du proche lui ferait perdre le phénomène. Cette science prétendument supra humaine serait en réalité très humaine. Même si Nietzsche ne maintiendra pas des jugements aussi durs sur l'infécondité de la science, il n'en demeure pas moins qu'il engage toute une confrontation avec les théories de la connaissance qui ne laissent pas assez de

place à la vie et à l'action. Dans *Humain trop humain* (I, 18 et I, 16) il défend la thèse que l'identique, le permanent, le stable, la substance, la cause, bref toutes les catégories, ne se trouvent pas dans le monde sensible, phénoménal, et qu'elles conduisent à faire du monde un tableau, une représentation. La perte du phénomène tient encore une fois à la méthode : on cherche d'abord l'identité, puis ensuite on cherche l'être qui peut se trouver sous cette identité, et cet être est alors compris comme la cause du phénomène. On voit ainsi en quoi le préjugé logique de l'identité conduit à des préjugés ontologiques qui conduisent à des impasses : l'être est une chose en soi et le phénomène est une représentation. Nietzsche nous offre donc une réflexion sur le phénomène qui ne se place pas d'emblée sur le champ métaphysique, mais qui se place hors de ce champ pour explorer la genèse du phénomène. Même si la science peut donner à voir que le phénomène de monde n'est qu'une représentation, elle ne peut expliquer cette genèse. Cette distinction entre chose en soi et représentation vient d'impératifs organiques, de la volonté de se conserver, et c'est cette volonté qui conduit à manquer que la vraie vie est création de formes. On voit là que la question du phénomène devient bien plus complexe : le phénomène comme surgissement de la nouveauté et le phénomène comme représentation du stable correspondent à deux tendances fondamentales de la vie : la vie est à la fois création et répétition. Nietzsche ne se contente donc pas d'opposer naïvement la vie et la fixité en montrant que jamais nos concepts ne pourront appréhender le flux, mais il met en évidence que la vie elle-même est la source de la métaphysique et donc il explique quelle est l'origine des phénomènes comme représentations. Son analyse de la question du nombre est ici exemplaire (*Humain trop humain* I, 19) : l'acte même de nombrer suppose des choses identiques, or dans le monde il n'y a que de la pluralité. Le nombre est donc bien l'ordre que l'homme met dans le monde, dans le temps, et cette représentation est liée aux nécessités de l'action. Husserl et Heidegger développeront une thèse très proche : la nature n'est que le monde comme représentation, une construction théorique d'un sujet théorique. Mais pour le monde qui n'est pas notre représentation, il n'y a rien d'identique, et à proprement parler il n'y a même pas de *choses,* et donc on ne peut pas lui appliquer le nombre qui relève de la subjectivité[29].

Dans cette réflexion sur l'accès au monde phénoménal, Nietzsche ne se contente pas d'une opposition entre la sensibilité et l'entendement et il montre que cette volonté d'égalisation de stabilisation est à l'œuvre dès la sensation : si chaque sensation est unique, dès la connaissance sensible elle peut se trouver comparée et identifiée à d'autres. Autrement dit, le flux de sensations se trouverait déjà stabilisé dans la perception, dans la mesure où toute sensation contient déjà une évaluation. Pour Nietzsche la thèse kantienne d'un pur donné de sensation n'a aucun sens, puisqu'il n'y a pas de sensation sans une évaluation préalable. Il y a là également une question décisive pour la réflexion sur le phénomène : doit-on dire avec Hegel, avec Nietzsche, et aussi d'une certaine façon avec Husserl, qu'il n'y a pas de sentir pur et que toute sensibilité est déjà une réceptivité, c'est-à-dire une mise en forme ? Doit-on dire que c'est la perception et non le sentir qui est le point de départ nécessaire de toute réflexion sur le phénomène ? Pour formuler encore autrement la même question, doit-on reconnaître que dans le rapport au monde il n'y a jamais de moment de pure passivité, car derrière une passivité apparente il y a toujours une activité, une constitution du donné en expérience ? Henri Maldiney et Emmanuel Levinas tenteront, chacun à leur façon, de répondre à cette question en montrant que si le pur donné de sensation au sens kantien demeure une abstraction, il n'y a d'intelligence de la phénoménalité que dans un retour à un pur sentir inobjectivable que Maldiney nomme le

[29] Sur toutes ces questions voir l'ouvrage de Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Paris, PUF, 1998) et celui de Pierre Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche* (Ellipse, 2001).

« pathique » et que Levinas nomme une « passivité plus passive que toute passivité ». En conséquence, le phénomène ne serait pas d'abord une manifestation de l'essence, mais plutôt un événement irréductible à un horizon a priori des possibles. Sans envisager pour le moment cette voie de réflexion sur le phénomène, il suffit d'indiquer que Nietzsche écarte l'idée d'une perception pure, pour soutenir que dans toute perception il y a une évaluation, et donc que toute perception (*Wahrnehmen*, littéralement tenir pour vrai) est aussi la saisie d'une valeur (*Wertnehmen*) au sens où nos jugements de valeur prédéterminent ce que nous percevons. Autrement dit, pour Nietzsche, sa célèbre critique du bien connu, de cette volonté animée par la crainte de reconduire tout ce qui est lointain au proche dans un processus de reconnaissance, vise tout de même à montrer deux choses : d'une part que cette égalisation du monde est nécessaire, car sans elle il n'y aurait que du chaos et en quelque sorte rien à voir, mais que, d'autre part, cette constance produit de notre activité que nous prenons pour la réalité est tout de même une falsification de l'expérience et qu'au-delà du monde comme représentation il y a le monde informe du chaos de sensation, sans doute inconnaissable. On se trouve là encore devant une aporie fondamentale : la « falsification du multiple et de l'innombrable en égal, ressemblant, dénombrable » (1885, 34[252]) rend le monde visible, mais le monde réel demeure invisible. Nietzsche tente de ne pas rester prisonnier de cette aporie en montrant qu'une autre connaissance est possible en concevant la pensée non comme une représentation, mais comme un signe dont le sens est multiple et demande à être interprété. Seule l'interprétation serait alors respectueuse du phénomène, parce qu'elle n'impose pas de formes extérieures à un chaos, mais tente de suivre, de maîtriser ce chaos de sensations. Comme on l'a vu, l'art serait la plus haute forme de cette maîtrise dans cette recherche d'une constance qui ne nie pas la vie parce qu'elle respecte cette unité de l'être et du devenir sans laquelle le phénomène est perdu comme tel. Là encore l'éternel retour est cette attention au phénomène sans laquelle il n'y a pas de *gai savoir* qui produit l'ivresse et l'intensification de la vie. Elle est ce qui fait la différence entre le vrai savant et celui qui n'en a que l'apparence (*Gai savoir* § 366).

Pour Nietzsche, et Husserl développera une thèse proche, la chose en soi est une construction de l'esprit, elle est le résultat d'un dogmatisme métaphysique qui interdit l'accès à la vie dans son hétérogénéité. D'une façon générale, toutes les catégories manifestent cette volonté de conservation qui conduit à cette fausse opposition de la chose en soi et du phénomène ; le phénomène est perdu avec le temps : le temps est arrêté, on ne retient de lui que la succession en laissant de côté le devenir et, depuis Aristote, c'est la seule succession qui construit les représentations du temps. Que reste-t-il du phénomène quand on pense un temps qui ne coule pas ? Il est bien perdu dans l'opposition du temps représenté et du temps vécu, du temps objectif et du temps subjectif. Le retour au phénomène ne peut être qu'un retour à l'expérience originaire du temps, ce qui bien sûr pose à nouveau le problème du mode d'accès à ce temps originaire.

La même difficulté se pose à propos de la recherche de la cause d'un phénomène, car cette distinction de la cause et de l'effet demeure une abstraction (*Gai savoir* § 112). Cette causalité instaure une loi imaginaire entre les choses et elle est liée, elle aussi, à la position de choses en soi et à un morcellement du monde qui abolit le phénomène de monde. La découverte de la causalité ne délivre donc pas de l'apparence et relève d'une illusion subjective : elle humanise la nature en introduisant un ordre et une simplification qui ne s'y trouvent pas. Plus encore cette croyance en une causalité proviendrait de notre croyance en notre propre identité. Selon la même perspective, la finalité ne ferait que projeter sur le monde la volonté libre d'un sujet. On ne peut pas expliquer les phénomènes par un plan et il n'y a de plan ni dans la nature,

ni dans l'histoire ; il y a seulement le hasard qui pour Nietzsche est l'absence de toute finalité. Dès lors, pour retrouver la « grande santé » (*Gai savoir* § 382), il faut, contre la métaphysique et contre la science, redevenir capable de s'étonner du monde, de sa beauté, de son étrangeté, bref de sa phénoménalité. L'attention au phénomène est un retour à l'aurore des choses. Au lieu de ramener tout phénomène au familier, au rassurant, il s'agit de le laisser être dans son étrangeté, car sans cette distance il n'y a plus de phénomène. Même pour aborder le proche il faut être capable de l'éloigner, de le mettre à distance, et cela vaut bien sûr de soi-même.

Sans pouvoir développer ce point, cette attention à la vie originaire n'est pas sans signification éthique, dans la mesure où la moralisation de la métaphysique est ce qui fait perdre l'accès à la réalité. Ainsi renversement des valeurs et mort de Dieu sont ce qui rendent possible le « pathos de la distance » (*Par-delà bien et mal*, § 257 et *Crépuscule des idoles* § 37) qui permet la vraie justice. Au-delà de la religion et de la morale, il s'agit d'envisager un nouvel infini qui est celui du surhomme, c'est-à-dire de l'homme qui est le sens de la terre, qui est attentif au sensible au lieu de fuir vers le supraterrestre et qui laisse couler le temps au lieu de le figer en succession. Passer de l'homme au surhomme, c'est apprendre à ne plus arrêter le temps pour rester attentif à la pluralité de la vie et du sens. Même si le oui au monde demeure chez Nietzsche bien plus énigmatique que sa dénonciation généralisée du non, il n'en demeure pas moins qu'à partir de Nietzsche il est possible de penser toutes les apories relatives à la question du phénomène.

Dans cette confrontation on voit que ce qui disqualifie l'apparence selon Platon est ce qui fait sa valeur selon Nietzsche, mais on peut se demander s'il ne s'agit pas là de deux dimensions inséparables du phénomène : l'apparaître ne suppose-t-il pas à la fois fixité et changement ? Il reste à savoir comment tenir ensemble ces deux voies : soit aller vers les Idées pour trouver du non changeant, soit briser les représentations pour revenir à la vie originaire. Il s'agit bien des deux possibilités de manifestation de l'être auxquelles on revient pour dépasser les apparences illusoires. Ainsi, le phénomène serait à la fois manifestation de l'essence et manifestation de ce qui est au-delà de l'essence, dans la mesure où voir, c'est toujours à la fois voir une essence et voir un être irréductible à l'essence.

II Du fait au phénomène

La précédente aporie de la manifestation permet de mieux comprendre en quoi un des modes fondamentaux de la connaissance consiste à construire le phénomène de façon à passer d'un chaos à une apparence rationnelle. En effet, la saisie de l'essence suppose tout un processus d'abstraction par lequel une chose est connue par son espèce indépendamment de son existence. L'abstraction est ainsi une connaissance par la représentation qui rend l'objet connaissable, intelligible. Tout le problème de la science est de rendre l'objet intelligible et donc de passer du simple flux des apparences à la représentation d'un phénomène rationnel. Tout fait, considéré strictement en lui-même, est irrationnel, et tout le travail de la pensée consiste dans ce passage du fait au phénomène.

C'est avec l'astronomie, et donc la compréhension des phénomènes célestes, que la signification du phénomène va se préciser, puisqu'il s'agit bien de « sauver les phénomènes » selon une expression d'Aristote dans la *Métaphysique* (Alpha 8 1074a), c'est-à-dire de surmonter les irrégularités visibles du mouvement du ciel par la mise en lumière de rapports rationnels. En effet, selon Aristote, la science doit s'en tenir aux phénomènes et cesser de chercher le « caché » comme le voulait Anaxagore. La théorie ne peut pas dépasser les phénomènes et il s'agit non seulement de lister les faits, mais également de saisir leur rationalité. Il pose la question : « Est-ce que le naturaliste, à l'instar des mathématiciens dans leurs démonstrations sur l'astronomie, doit commencer par constater les faits relatifs aux animaux et étudier les parties propres à chacun d'eux, pour pouvoir ensuite expliquer le pourquoi et les causes, ou bien doit-il procéder autrement ? ».[30] Dans le *Traité du ciel* (303 a 22) il sera encore plus explicite quand il avance qu'affirmer l'existence des atomes « c'est entrer nécessairement en conflit avec les sciences mathématiques, et ruiner beaucoup d'opinions communément reçues, ainsi que de données fournies par l'expérience sensible ». Critiquant également les Pythagoriciens, il soutient qu'avec leur *Antiterre*, « Ils ne cherchent pas à édifier les théories et les causes pour rendre compte des faits observés, mais ils sollicitent les faits pour les faire entrer dans certaines théories et opinions qui leur sont propres, et ils s'efforcent seulement de les y accommoder » (293 a 20-25) La tentation est donc grande de philosopher contre l'expérience pour plier les faits aux théories et Aristote rappelle l'évidence souveraine de la perception sensible. Cela n'est pas vrai qu'en astronomie, et Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* (1145 b 27) refuse la négation socratique de l'intempérance en soutenant qu'une telle théorie va contre les faits. Comme l'ont souligné la plupart des interprètes d'Aristote, le terme *phainomenon* est presque synonyme d'opinion sur les choses, de jugement sur les choses, et en cela il ne se trouve pas limité aux données sensibles et s'étend à tout ce qui apparaît, que ce soit par les sens ou par l'activité de la raison. Certes les phénomènes de la perception et ceux du jugement demeurent relatifs en tant qu'ils sont justement apparaissant et tout le travail de la pensée est de les fonder. Le phénomène demeure une simple opinion relative tant que l'on ne considère que les propriétés extérieures sans remonter à la cause, à la *phusis*, qui seule permet de dégager une régularité. Ainsi l'observation de la simple répétition des faits n'est pas encore un accès au phénomène au sens fort du terme. Le phénomène est ce qui apparaît à partir de cette

[30] *Les parties des animaux*, 639 b 7-10.

totalité qu'est l'univers et de ce point de vue la *phusis* serait ce qui se tient ensemble dans le paraître, elle serait la totalité de la présence sensible[31].

Selon cette perspective cosmologique, le phénomène se comprend d'abord à partir de la nature, c'est-à-dire à partir de l'essence des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement : les animaux, les plantes, les corps élémentaires simples. Expliquer les phénomènes, c'est alors décrire les mouvements locaux, la croissance et la décroissance, les altérations qualitatives, etc. Un phénomène ne devient intelligible qu'en étant reconduit au principe du devenir, et c'est ainsi qu'il est possible de distinguer les mouvements conformes à la nature et les mouvements qui sont contraires à la nature. C'est également ce qui permet de penser les monstres (les phénomènes au sens vulgaire du terme évoqués dans l'introduction) qui sont des échecs de la finalité et non des phénomènes violents. On voit ici que le phénomène naturel n'est jamais isolé et qu'il se trouve reconduit au mouvement général et perpétuel de génération et de corruption, qui reconduit lui-même à la matière, comme principe interne de changement, et au mouvement éternel des cieux comme cause déterminante d'un tel changement. A partir de cette considération de la totalité, il est possible de distinguer les phénomènes qui arrivent toujours, ceux qui ont lieu la plupart du temps et ceux qui sont des exceptions. Parmi les phénomènes constants de la nature il y a la révolution diurne du ciel, les saisons, le temps de gestation etc. et ce sont eux qui sont les véritables phénomènes naturels (*Physique* II, 199 a). Cette constance du phénomène suppose un ordre, une succession réglée, au sens où de telle semence sort toujours tel être. Les phénomènes naturels sont donc bien une réalisation constante, intelligible, simple, ordonnée de l'essence et le cours de ces phénomènes est la finalité par rapport à laquelle il est possible de penser les exceptions et les échecs.

D'une certaine façon il n'y a de phénomènes que pour l'homme, car lui seul est capable d'expérience (*empeiria*) : « Les animaux autres que l'homme vivent réduits aux images et aux souvenirs ; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes » (*Métaphysique* Alpha 1 980 b 25). Pour qu'il y ait expérience il faut qu'un phénomène se produise un grand nombre de fois et que l'homme en ait la mémoire, ce qui permet ensuite de le rendre intelligible par la science. Sans la mémoire il n'y a pas d'induction rendant possible un jugement général et c'est l'expérience qui enseigne que telle manifestation est le signe de telle maladie. On rencontre là une difficulté fondamentale quant à l'intelligibilité du phénomène : sans la sensation il n'y a pas de phénomène et il n'y a pas de science, mais la science ne vient pas de la sensation. De ce point de vue, le passage du fait au phénomène suppose bien la mémoire et donc la perception du temps, et ainsi le phénomène n'est pas une donnée brute, mais déjà un objet de pensée, la saisie d'une unité à travers toutes les sensations singulières, et la science rassemblera ces objets sous une même catégorie. Dès lors, est-il possible de parler de phénomène individuel autrement que comme la particularisation d'un phénomène général ? Il semble bien que non, et c'est pourquoi dans la simple sensation qui atteint l'individuel il n'y a pas encore de phénomène à proprement parler et on ne peut voir un phénomène qu'à partir d'une première induction (*epagôgè*).

Cela dit, dans cette conception grecque du phénomène, l'homme découvre le monde à partir de son engagement en lui, même si le phénomène est un objet de pensée il s'agit de comprendre la manifestation d'une essence à partir de la totalité de l'univers. On ne se trouve

[31] Voir Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 302.

pas encore dans une perspective plus latine selon laquelle le monde est mis en perspective à partir d'un sujet percevant, se voit constitué comme un « en-face ». Tout cela pour dire que le concept de phénomène est indissociable du concept de monde : soit le phénomène est la manifestation du monde dont je tente de saisir l'intelligibilité, soit il est le résultat de ma saisie du monde, de mon intégration de tout ce que je rencontre. Autrement dit, selon sa signification grecque, le phénomène demeure tout de même ce à quoi je suis exposé, alors que dans sa signification latine il va devenir le produit de ma propre activité. Cela permet de préciser que si toute science cherche à « sauver les apparences », la manière de sauver les apparences peut être profondément différente et peut même aller jusqu'à remettre en cause l'antériorité de l'être sur la pensée affirmée dans la philosophie antique et médiévale. En conséquence, à partir du moment où le phénomène premier ne sera plus le monde comme totalité, mais le moi, c'est l'ensemble de la compréhension de la phénoménalité qui va se trouver modifiée.

Pour le moment on en est à l'élucidation du phénomène comme objet de pensée, et il est possible de se demander s'il y a un au-delà du phénomène, s'il est possible de se référer à une réalité qui serait au-delà du phénomène. Sans nier qu'il y ait des choses en soi qui puissent être considérées comme la cause des phénomènes, est-il possible d'accéder à un tel fondement ou bien cette raison du phénomène échappe-t-elle toujours ? Derrière cette question d'une saisie de la raison ultime des phénomènes il y a la question de savoir s'il est possible d'échapper à l'alternative d'une position dogmatique, selon laquelle la réalité est accessible à partir du phénomène, et d'une position sceptique, selon laquelle il n'y a que la relativité de l'apparaître qui ne peut donner lieu à aucune connaissance véritable. « Sauver les apparences » n'est-ce pas tenter d'échapper à cette alternative pour montrer qu'un savoir est possible à partir de l'apparaître, même s'il conserve une certaine relativité. Pierre Duhem dans *Sauver les apparences* explique bien comment dans la science hellénique c'est parce que certaines hypothèses ne s'accordaient pas avec des phénomènes que l'on était conduit à en changer de façon à ce que ces phénomènes soient « sauvés ». A propos de Ptolémée il écrit : « Les diverses rotations sur des cercles concentriques ou excentriques, sur des épicycles, qu'il faut composer pour obtenir la trajectoire d'un astre errant sont des artifices combinés en vue de sauver les phénomènes à l'aide des hypothèses les plus simples qui se puissent trouver »[32]. Selon cette perspective, l'astronomie se contente de donner une image du ciel, mais elle ne prétend pas accéder à l'essence des choses célestes. Toute image porte en elle un poids de dissemblance, mais cela marque seulement la finitude de la connaissance humaine qui doit se contenter d'approcher de l'être en élucidant la raison de l'apparaître. Pierre Duhem précise bien que l'astronome grec se garde bien de croire que ses hypothèses représentent les mouvements réels des astres : « Les mouvements simples qu'il a imaginés et composés entre eux ne sont pas plus les mouvements réel des corps célestes que ne le sont les mouvements irréguliers et compliqués qui se manifestent à nos sens »[33]. On voit bien ici que passer du fait au phénomène, c'est-à-dire de la simple perception sensible à la manifestation d'une raison, conduit à imposer à l'expérience certains principes, comme la simplicité, qui sont des exigences d'intelligibilité, qui ne correspondent pas nécessairement à l'en soi des choses. Quoi qu'il en soit, la pensée humaine ne peut pas faire autre chose que de constituer ainsi un objet qui ainsi est vraiment visible, mais elle ne doit pas tomber dans l'erreur d'absolutiser le phénomène comme s'il donnait un accès direct à la réalité. C'est pourquoi pour Albert le Grand comme pour Thomas d'Aquin, qui ont lu Aristote, l'induction est surtout une illustration ou une confirmation soit d'un principe tenu

[32] *Sauver les apparences* [1908], Paris, Vrin, 2003, p. 29.
[33] *Ibid.*, p. 35.

pour évident, soit d'une vérité démontrée de façon déductive. Elle permet une délimitation du phénomène : « Nous ne rapportons pas tout ce qu'on peut dire au sujet des pierres, parce que cela n'offre pas d'utilité scientifique. La science de la nature, en effet, ne doit pas simplement recueillir les faits relatés, mais rechercher les causes des phénomènes naturels »[34]. Cela dit pour les choses mobiles, à la différence des choses immobiles, il ne peut pas y avoir de nécessité absolue, c'est pourquoi il s'agit avant tout de considérer la nécessité de finalité. Cela dit, la causalité efficiente n'est jamais absente et on retrouve souvent dans la philosophie médiévale le constat du parallélisme entre le mouvement de flux et de reflux de la mer, et le mouvement de la lune dans le ciel. Albert le Grand dans les *Météorologiques* en conclut que l'attraction lunaire est la cause efficiente principale des marées[35]. On voit donc que déjà pour la philosophie médiévale l'*experimentum* n'est pas une simple perception sensible qui par sa répétition peut servir de base pour dégager un concept par abstraction, puisqu'il y a la détermination de propriété appartenant de façon essentielle à l'objet.

Selon l'ancien scepticisme le phénomène était une représentation relative au sens et au sensible, et en cela il n'y avait pas vraiment de donnée immédiate, car toute représentation tient à la fois à l'objet et au sujet. En conséquence, les sens n'accèdent pas à la réalité qui demeure toujours cachée, et ils ne s'occupent que des phénomènes. Le phénomène n'est pas ici une manifestation de l'invisible, et pourtant il n'est pas rien, il n'est pas une simple non-vérité[36]. Toute la difficulté se trouve dans la possibilité pour les apparences de former une totalité et donc un monde, car elles se contredisent, comme le soulignera Montaigne dans *L'apologie de Raimond Sebond*. Le doute sceptique tient au constat qu'il est impossible de sauver tous les phénomènes, car vouloir sauver un phénomène isolé n'aurait pas de sens. Or cette difficulté tient à l'aporie déjà mise en valeur dans le *Théétète* : le phénomène n'appartient ni vraiment à l'objet, ni vraiment au sujet qui perçoit, et en cela il n'est pas vraiment localisable. Il y a un entre-deux du phénomène, qui n'est pas l'en soi caché, mais qui n'est pas non plus sans rapport avec lui, qui n'est pas une simple fiction, mais qui tient quand même à l'activité de la *phantasia*. Or cet entre-deux peut conduire à la doctrine du phénoménisme selon laquelle il n'y a que des phénomènes, puisque l'en soi demeure inaccessible. Renoncer à l'Idée platonicienne conduit invinciblement à cette idée que la sensibilité est la mesure de toute chose, ce qui peut provoquer un relativisme gnoséologique et pratique : « Les humains saisissent les diverses choses à différents moments selon leurs différentes dispositions »[37]. La thèse sceptique est bien celle d'une égale valeur des phénomènes et des opinions, et c'est pourquoi il est préférable de suspendre son propre jugement : « Mais si les mêmes choses apparaissent différentes selon la diversité des animaux, nous serons capable de dire ce qu'est l'objet en tant qu'il est observé par nous, mais quant à ce qu'il est par nature nous suspendrons notre assentiment »[38]. Ainsi le phénomène est à la fois une donnée empirique et une opinion toute relative sur le monde. Si l'expérience enseigne que le feu est par nature brûlant, l'accès à ce phénomène ne peut pas donner une connaissance de ce qu'est le feu en soi ; si la douceur du miel n'est pas un phénomène sans cause, il n'est pas possible d'accéder à la raison de ce phénomène, et le scepticisme veut écarter la prétention dogmatique d'accéder à la raison des choses à partir du

[34] Albert le Grand, *De Mineralibus*, II, 2, 1. Paris, Cerf, 1985.
[35] Livre II, question 2.
[36] Sur toute cette question voir l'ouvrage de Jean-Paul Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1985, seconde édition.
[37] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Seuil, 1997, p. 179.
[38] *Ibid.*, p. 87.

phénomène. En effet, la douceur du miel ne peut être que relative à ma sensibilité et à mon imagination, ce qui fait que le réel demeure toujours voilé, puisque l'expérience de la douceur ne me donne pas accès à la douceur en soi. Comme le dit Sextus Empiricus, la recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît : « Par exemple le miel nous apparaît avoir une action adoucissante. De cela nous sommes d'accord, car nous subissons cette action adoucissante par nos sens. Mais, de plus, s'il est doux, pour autant que cela découle de l'argument précédent, nous continuons à le chercher »[39].

La question est alors de savoir si l'homme ne serait pas alors condamné à un aveuglement constant, puisque le sentir n'est qu'un ressentir, une modalité de notre âme qui nous enferme en nous. Malebranche, selon une tout autre perspective, montrera lui aussi que le sentiment n'est en aucune façon un voir et qu'il est sans lumière et sans évidence ; il dira dans les *Entretiens sur la métaphysique* (Entretien III, p. 63) que c'est une modalité pleine de ténèbres et que sentir la douleur ce n'est pas la connaître. Autrement dit, le scepticisme conduit à une interrogation fondamentale sur le phénomène : si nous n'avons accès qu'au phénomène au sens d'opinion sur le monde, nous n'aurons jamais accès au phénomène au sens d'un être qui se manifeste de lui-même. Les sens ne seraient que de faux témoins par rapport à la vérité et le son ressenti ne donnerait pas d'accès au son comme phénomène physique. Certes le phénomène sensible est indubitable et je ne peux pas douter de percevoir la douceur ou la douleur, mais cela ne donne aucune présence à la manifestation de l'essence. Comment sortir de cette opposition entre le phénomène comme opinion sur le monde et le phénomène comme manifestation de l'essence ? Autrement dit, comment sortir du phénoménisme qui est un scepticisme, puisqu'il pose en principe que le phénomène ne peut pas être une source de connaissance ? Est-il possible d'en rester à une opposition entre phénomène et raisonnement comme le fait Sextus Empiricus à propos du temps : « Pour autant qu'on s'en tient aux apparences, il semble que le temps existe, mais pour autant que l'on considère les raisonnements qui le concernent, il apparaît non existant »[40]. Certes pour lui l'intellection ne donne pas plus de certitude que le phénomène, mais cela confirme bien que le phénomène est fondamentalement relatif à notre manière de voir.

Cette brève référence à la position sceptique permet de montrer qu'elle est toujours sous-jacente au projet de sauver les phénomènes, qui constitue une réponse au relativisme sans le nier pour autant. La cosmologie moderne, tout en déplaçant la question, soulignera le travail indéfini de constitution du phénomène, qui ne saurait jamais rejoindre la réalité et qui ainsi ne peut dissiper l'énigme du monde. Sans pouvoir reprendre ici toute l'évolution de la cosmologie si bien décrite par Pierre Duhem dans *Le système du monde*, il est possible de faire une place à Nicolas Oresme qui traduit le *De Caelo* en français entre 1346 et 1356 et qui, toujours selon Pierre Duhem, serait un précurseur de Copernic[41]. En effet, il interroge la thèse aristotélicienne selon laquelle certains phénomènes seraient impossibles, comme l'infinité du monde, l'existence d'autres mondes et l'existence de quelque chose sous le monde, et à partir de là il montre que l'expérience est insuffisante pour la démonstration et que seule la raison naturelle peut sauver les phénomènes. C'est cela qui conduit Nicolas Oresme à affirmer qu'il faut remettre en cause l'idée d'un ciel immobile et d'une terre animée par un mouvement diurne de

[39] *Ibid.*, p. 65.
[40] *Ibid.*, p. 443.
[41] *Le système du monde*, tome VII, Hermann, p. 534.

rotation, car il y a une plus grande vraisemblance à suivre l'hypothèse contraire. D'une façon plus générale, il est une étape importante dans la constitution de l'objet physique en cherchant à réduire la qualité à l'intensité, ce qui permet de représenter un corps par une figure géométrique. On atteint ici une plus grande clarté et une plus grande simplicité dans la pensée de l'objet : « l'imagination des figures aide grandement à la connaissance des choses mêmes »[42]. La représentation n'est plus ici simplement subjective, elle ne tient pas aux modalités particulières du sujet, mais elle est volontaire et méthodique, et c'est pourquoi elle est bien une connaissance des choses. La représentation graphique permet que l'intensité ne soit pas une simple détermination de l'âme ; la représentation de l'intensité par une droite inclinée permet ainsi, contre le scepticisme, de retrouver le phénomène comme une manifestation de l'essence, sans tomber dans le dogmatisme, puisqu'on cherche les hypothèses les plus vraisemblables. De plus Nicolas Oresme met en cause la distinction entre le monde sublunaire et le monde des cieux en montrant que tous les phénomènes terrestres ou célestes doivent se comprendre à partir de la loi de la force imprimée, et cette uniformisation des phénomènes a fait époque. Toute cette nouvelle méthode est en outre ce qui permet de lutter contre l'art magique, notamment celui de la divination, dans lequel l'esprit se trouve altéré par une puissante imagination. Vouloir contraindre les démons d'apparaître, c'est voir ce qu'on ne voit pas, c'est produire une image en dehors de toute apparition véritable, de toute présence réelle. Ainsi la fausse science est celle qui fabrique les phénomènes au lieu de les construire par une méthode rationnelle. Nicolas Oresme donne donc une première formulation du principe d'inertie en expliquant que si une pierre jetée continue son mouvement, c'est qu'elle a acquis cette qualité qu'il nomme l'*impetus*. De même Dieu en créant les astres leur aurait donné une certaine impulsion qui se conserve. On constate donc que si Oresme cherche encore dans le dogme et l'enseignement des Ecritures une explication des phénomènes, il a tout de même tenté d'expliquer les phénomènes par eux-mêmes.

Cette simple mention des travaux de Nicolas Oresme permet de rappeler que le concept moderne de phénomène n'est pas brutalement apparu avec Galilée, qui, s'il est un nom-titre de la modernité, appartient à tout un changement de perspective qui le précède. Néanmoins il est vrai qu'en radicalisant l'activité de mathématisation, et notamment de géométrisation, Galilée va montrer que le phénomène étudié par la science n'est plus le simple phénomène de l'expérience sensible. Autrement dit, il y a bien ici une révolution, puisque la construction du phénomène relève d'une activité catégoriale qui ne part plus de l'expérience sensible. Les objets de la science ne sont plus les objets de l'expérience tels qu'ils sont éprouvés, puis déterminés par l'activité catégoriale, mais ils résultent d'une idéalisation de l'expérience, du donné intuitif. Dès lors, et c'est cela qui s'est préparé dès le quatorzième siècle, il s'agit de déterminer une expérience possible plus que l'expérience elle-même. Galilée par l'utilisation du potentiel rationnel des mathématiques au profit de la recherche expérimentale, en développant une science nouvelle dans le domaine de l'observable et du quantifiable, renverse la perspective sur le phénomène, puisque ce n'est plus la chose même qui est la règle de sa connaissance, mais les exigences du sujet connaissant. Dans cette nouvelle considération tous les phénomènes ne sont pas pris en compte et on met entre parenthèses toutes les considérations de valeur, de perfection, de but, bref tout ce qui peut relever d'une détermination purement subjective. Afin d'éviter l'ambiguïté constitutive du phénomène, celui-ci se trouve simplifié et réduit en écartant toutes les causes finales, pour ne considérer que les causes efficientes et matérielles. Dans cette

[42] Cité par P. Duhem, *Ibid*., p. 540.

séparation du monde de la science et du monde de la vie, le phénomène devient une construction théorique pour mieux sauver les apparences. Le regard théorético-pratique au moyen du calcul et de la mesure, qui conduit notamment à la géométrisation de l'espace, fait que l'infinité du monde n'est plus un phénomène impossible : on passe du monde sensible fini au monde non sensible infini. En effet, le monde infini est un phénomène, mais comme pur contenu de sens résultant de l'activité de l'esprit. Avec l'idéalisation des mathématiques il est possible d'accéder à une expérience pure qui peut se répéter à l'infini, car l'objet est libre de toute facticité ; il n'y a pas que les objets temporels qui sont des phénomènes, les objets intemporels le sont également. Dès lors la diversité finie du monde de la vie se trouve transformée en une « Totalité infinie d'objectivités idéales »[43] par une méthode apriori qui force le monde à répondre à ses questions. Le phénomène naît ici de ce coup de force qui consiste à déterminer à l'avance ce que l'on cherche dans l'expérience, et il ne s'agit plus, comme dans la pensée grecque, de se laisser guider par l'expérience pour remonter du sensible à l'intelligible. La méthode consiste donc à déterminer à l'avance les conditions de l'objectivité en posant en principe qu'être objet c'est être mesurable et donc on se retrouve à distinguer au moins trois types de phénomènes. Par exemple, en ce qui concerne l'espace, il y a le phénomène propre à l'espace perceptif, puis le phénomène pur de l'espace géométrique et enfin le phénomène construit par la causalité de l'espace de la physique. Tout phénomène naturel est un exemplaire d'une loi invariante de la nature. Il n'est donc pas construit par induction, mais il vient confirmer l'hypothèse de départ, qui est elle-même déduite des phénomènes. Une hypothèse que les phénomènes ne viendraient pas confirmer serait une pure construction arbitraire.

Alexandre Koyré dans *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*[44] met en lumière que ce nouveau concept de phénomène correspond à l'abandon de la conception médiévale du Cosmos comme une totalité qualitativement déterminée, pour penser l'univers comme un ensemble ouvert et infini uni par des lois fondamentales et surtout par la loi d'inertie. Ainsi toute l'attention porte désormais sur le « comment » des phénomènes en laissant de côté les considérations sur les causes des phénomènes. La rupture avec la perspective d'Albert le Grand est radicale car pour ce dernier expliquer les phénomènes c'était encore rechercher la cause finale : une nature ne se comprenait qu'à partir de sa finalité et expliquer l'animal c'était élucider la destination des organes[45]. Ainsi récuser la question des causes finales, c'est pour la science moderne une façon de mettre entre parenthèses cet anthropomorphisme qui veut trouver une utilité à toute chose. Même si Kant dira dans la *Critique de la faculté de juger* que la vermine a une utilité, parce qu'elle encourage l'homme à se laver, cela relèvera du jugement réfléchissant et non plus du jugement déterminant.

La science moderne dessine donc un double rapport au phénomène : d'un côté il est mis à distance, formalisé ; il devient l'objet d'une attention pure et désintéressée de la part d'un sujet pur qui s'est lui-même formalisé. Le phénomène n'est plus le fait brut ; il est un fait théoriquement modifié par des déterminations a priori. Cette théorisation et formalisation de l'expérience est très différente de la contemplation grecque et il ne s'agit plus de répondre aux apories du phénomène en se tournant vers les Idées. En effet, le phénomène au sens étroit du terme n'existe que pour le sujet théorique qui le constitue et par exemple les phénomènes physiques ne sont pas donnés dans l'expérience première, mais à partir des actes théoriques qui

[43] Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 9.
[44] Tel Gallimard, 1973[1966], p. 197.
[45] Voir le *De Animalibus* d'Albert Le Grand.

ne retiennent que le géométrique, que les qualités premières, et mettent entre parenthèses les qualités sensibles (secondes). Cela confirme que les phénomènes sont médiats sans jamais être pour autant purement formels, car il ne s'agit pas de construire un monde pensable, mais de comprendre le monde réel. D'un autre côté, toute science véritable doit être déduite des phénomènes et uniquement d'eux. Telle est bien l'exigence de Bacon : s'en tenir purement aux phénomènes en se libérant de toutes les « autorités », de tous les préjugés. D'où l'importance de la méthode inductive, qui est la seule qui permette de découvrir les mouvements cachés à l'origine de la nature des choses. Ainsi, pour rendre raison des phénomènes, il s'agit de découvrir les natures simples censées être en nombre limité et constituant un « alphabet de la nature », comme le dense, le rare, le lourd, le léger, le chaud, le froid, le tangible, le pneumatique etc., et des mouvements simples, comme l'inclination, l'appétit, l'attraction etc. Comme l'écrit Bacon, « La meilleure démonstration est de loin l'expérience, pourvu qu'elle tienne ferme à cela même qui est expérimenté »[46]. En conséquence, l'homme de science ne s'occupe des phénomènes qu'en s'occupant des *règles* qui rendent possibles l'expérience. Sans pouvoir développer, l'induction est bien ce qui permet d'aller du sensible au réel par une méthode de réduction et d'abstraction par laquelle on isole une nature qui était mêlée aux autres dans l'expérience sensible. Le phénomène n'est donc en rien une première synthèse passive du donné, mais il est le produit d'une suite d'opérations rationnelles qui conduisent à des objets purs de toute donnée sensible. L'objet physique est une prédétermination de la forme par les principes de la méthode et le phénomène sensible devient au mieux un simple signe d'une réalité en soi. En cela, l'équivoque du phénomène (tenir à la fois du sujet et de l'objet) se trouve levée par cette construction dans l'expérience d'un objet non intuitif. Il restera bien sûr à mesurer le coût ontologique d'une telle solution. En libérant le phénomène de sa nature aporétique ne le fait-elle pas disparaître ? L'objet mathématique devient l'idéal de l'objet, car il est totalement déterminé et totalement transparent au regard de l'esprit, mais dans cette détermination a priori de l'apparaître peut-on encore parler de rencontre du monde ?

Cette question se retrouve bien évidemment avec la mathématisation galiléenne de la nature, qui est selon Husserl le deuxième tournant (après le tournant grec) de l'histoire du monde. En formulant en 1604 la loi fondamentale de la dynamique moderne, à savoir la loi de la chute des corps comme mouvement uniformément accéléré, Galilée met fin à l'idée que la nature serait un ensemble harmonieux et providentiel de formes vivantes pour mettre en lumière qu'elle est une totalité complexe de corps abstraits en relations mutuelles dans un espace géométrique[47]. La nature est un *système* de rapports nécessaires et permanents dans lesquels les phénomènes deviennent intelligibles. Autrement dit, l'idée de vie devient inutile pour l'intelligence du phénomène, elle est même une source de confusion. Vouloir expliquer le phénomène par la vie, c'est le rendre obscur et confus. Cette séparation de la vie et du mouvement fait époque, c'est un changement de paradigme : le mouvement qui avait jusque-là une signification vitale devient un pur phénomène matériel. La nature n'est plus comprise comme un grand organisme englobant tous les phénomènes, elle est un ensemble de lois physiques. Le phénomène physique devient le modèle de compréhension du vivant. Il s'agit bien là d'une fidélité au phénomène, car cela manifeste le refus de toute intervention de concepts extérieurs comme le concept de vie. Ainsi, refusant également l'idée de perfection absolue qui lui semble une pure construction de l'esprit, Galilée détruit le ciel d'Aristote en montrant qu'il y a de la génération et de la corruption dans les corps célestes qui sont désormais

[46] *Novum Organum*, aphorisme 70.
[47] Voir l'ouvrage de Maurice Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Armand Colin, 1968.

sur le même plan ontologique que les autres corps. Dès lors, pour Galilée également, il ne s'agit plus de chercher les causes d'un phénomène, de chercher sa raison ultime dans une cause finale, et il substitue à la question « pourquoi » la question « comment ». La raison du phénomène n'est que dans son « comment », au moins telle est la limite que la science s'impose. L'ancienne physique n'était pas fidèle au phénomène, car elle était une physique a priori qui impose à la nature les exigences trop humaines. Bien évidemment cela est lié à l'extension du domaine du phénoménal avec la lunette astronomique. Sur toute l'extension de ce domaine la force des mathématiques est de donner à voir ce que la simple expérience sensible ne peut pas voir : les mathématiques dévoilent les relations internes au sensible et introduisent la mesure dans l'observation pour échapper à la variation des impressions individuelles. Le phénomène devient un fait naturel rendu homogène à la raison mathématique. La formule célèbre et polémique de *L'Essayeur* selon laquelle le livre de la nature est écrit en langage mathématique vise à insister sur l'idée que sans les mathématiques il n'y a rien à voir et qu'on « erre vraiment en un labyrinthe obscur ». Les phénomènes doivent donc répondre à un principe d'ordre (l'ordre géométrique) et à un principe d'économie, qui est encore une forme de transparence de la nature aux relations mathématiques. On peut donc dire qu'est un phénomène naturel tout ce qui dans la nature est réductible aux rapports numériques et géométriques[48]. On est alors ici très loin d'une théorie de l'*impetus* qui comprend le mouvement comme l'effet produit par une cause interne au mobile, car il s'agit de rompre avec toute idée d'un mouvement naturel pour concevoir chaque mouvement comme une réaction – quantitativement déterminable – du corps avec son milieu ambiant. Descartes, dans sa lettre à Mersenne du 11 octobre 1638 (AT II, p. 380) soutiendra à la fois que Galilée s'est libéré des erreurs d'Aristote, mais qu'il n'a pas été assez systématique dans la mathématisation du mouvement. Cela dit, il fait la différence entre l'égarement de ceux qui sont déjà entrés dans le droit chemin et l'errance de ceux qui ne l'ont jamais trouvé. Ainsi l'idée que tout mouvement implique une cause comprise comme extérieure et étrangère au mobile modifie profondément l'intelligence des phénomènes naturels.

Le terme de phénomène prend une importance décisive, puisque c'est à partir de lui que se définissent d'autres termes. Newton peut écrire : « Ce qui n'est pas déduit des Phénomènes doit être appelé Hypothèse, et les hypothèses de ce genre, qu'elles soient métaphysiques, ou physiques, ou des qualités occultes ou mécaniques, n'ont pas de place dans la philosophie expérimentale »[49]. Newton entend par *phenomena* non seulement les données de l'observation, mais également les lois du mouvement planétaire de Kepler. Newton ajoute : « En cette philosophie les propositions sont déduites des phénomènes et rendues générales par induction. C'est ainsi que l'impénétrabilité, la mobilité, l'"*impetus*" des corps et les lois des mouvements et de la gravité se sont fait connaître. Et il suffit que la gravité existe réellement et agisse selon les lois que nous avons exposées, et soit suffisante pour expliquer tous les mouvements des corps célestes et de notre mer »[50]. La célèbre affirmation de Newton « Je ne feins pas d'hypothèses », signifie que la philosophie expérimentale n'argumente pas à partir d'hypothèses, comprises négativement comme fictions de l'esprit, contre ce qui serait tiré des phénomènes par la méthode de l'induction. On ne peut pas philosopher contre l'expérience.

---

[48] Comme dit Jean-Toussaint Desanti dans *La Philosophie silencieuse* (p. 12) le code de la nature est mathématique.

[49] *Principia*. Cité par Alexandre Koyré dans *Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 319 et par Marie-Françoise Biarnais *Les Principia de Newton. Genèse et structure des chapitres fondamentaux avec traduction nouvelle*, *Cahiers d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, n°2- 1982, p. 219.

[50] *Principia*, M.F. Biarnais, p. 219

Parmi les règles, il y a celle qui consiste à ne pas pouvoir poser plus de causes que la nature n'en a assignées aux phénomènes, de façon à éviter, une nouvelle fois, tout principe extérieur à l'expérience. La nature est simple en elle-même et les phénomènes qui sont identiques en des êtres différents doivent avoir les mêmes causes. A partir de cette exigence le phénomène des marées est cette fois expliqué par la loi de la gravitation universelle, ce qui avait échappé à Kepler et Galilée, qui n'avaient pas élucidé mathématiquement ces phénomènes. La gravité est suffisante pour expliquer le mouvement de la mer et les mouvements des corps célestes. Par contre la cause de la gravité échappe : « La vérité de cette loi (la gravité) se manifeste par l'examen des phénomènes, quoique sa cause est occulte, ses effets sont évidents »[51]. Penser le phénomène en physiciens, c'est poser des hypothèses confirmées pleinement par l'expérience. Le phénomène, comme dira Hume, est alors ce qui apparaît dans une observation attentive et réglée. On ne peut que reconnaître la puissance explicative de cette nouvelle détermination du phénomène, mais comme le souligne Alexandre Koyré dans ses *Etudes newtoniennes*, Newton est à la fois le nom-titre d'une unification de la phénoménalité, puisqu'il n'y a plus de séparation entre les phénomènes célestes et les phénomènes terrestres, mais il est également le nom-titre d'une séparation du monde en deux mondes : le monde sensible, le monde de la vie, et le monde de la quantité et de la géométrie dont l'homme est exclu[52]. Or deux mondes, c'est à nouveau deux types de phénomènes et pas de vérité du phénomène.

On assiste donc à un complet redécoupage conceptuel, même si le projet de « sauver les apparences » demeure commun. En effet, avec la détermination moderne de l'objet physique, c'est la perception sensible qui en vient à jouer le rôle de « pure apparence » comme l'explique Husserl[53] dans les § 40 et § 52 des *Idées I*. Le souci du « comment » et non du « pourquoi », la mise à l'écart du concept de vie, la mathématisation, montrent bien que la fidélité au phénomène suppose une séparation entre le phénomène physiquement vrai et ce qui est corporellement donné dans la perception. Pourtant le propre de l'objet physique est de ne pas être étranger à la chose qui apparaît corporellement, puisque cet objet doit bien s'annoncer dans cette « apparence » et même a priori ne peut s'annoncer de façon originaire qu'en elle. Dès lors, en dépit de la rupture, l'objet physique n'appartient pas à un autre monde, à un monde inconnu de choses en soi. Une telle hypothèse est phénoménologiquement intenable et de toute façon il est impossible d'établir la moindre causalité entre les choses sensibles et les objets physiques, dans un sens comme dans l'autre. Le danger de cette opération subjective de rationalisation des phénomènes naturels serait pour Husserl de céder à cette mythologie très ancienne et quasi indéracinable qui considère que derrière les apparences il y a la chose en soi cause de l'apparence. Comme dit Husserl, « On introduit ainsi sous l'être physique une réalité absolue de nature physique, tandis qu'on ferme les yeux au véritable absolu, à la conscience pure en tant que telle »[54]. Dans cette réflexion sur l'idéalisation du phénomène par la science, il convient de ne jamais oublier que le phénomène physique n'est pas un absolu, mais qu'il n'est que le corrélat intentionnel d'un esprit qui détermine mathématiquement son objet, sans pouvoir rompre avec le monde perceptif. Deux choses sont à souligner pour terminer ce chapitre : d'une part bien des scientifiques montreront l'impossibilité de tout déduire des phénomènes et le caractère inévitable du recours à des principes a priori. D'autre part, on a bien vu que ce

[51] *Principia*, M.F. Biarnais, p. 225.
[52] *Ibid.* p. 42-43.
[53] Il y a dans la phénoménologie de Husserl toute une analyse de la constitution de l'objet physique qui est trop peu remarquée par la recherche husserlienne.
[54] *Idées I*, p. 176.

phénomène physique est lui-même une « construction spéculative a priori » comme dit Husserl, dans la réduction des choses aux seules choses de la nature et dans la réduction des choses de la nature à ce qui est mathématisable. Selon cette perspective physicienne le phénomène est sauvé de son aporie fondamentale, mais, en retour, il n'est plus saisi de façon originaire.

Il y a là une difficulté fondamentale liée à la formalisation du phénomène : la pure nature qu'est la nature idéalisée par les mathématiques n'est peut-être pas le monde réel, mais il s'agit bien du monde des possibilités pures sans lequel le monde réel n'est pas connaissable. Ainsi le phénomène ne devient signifiant qu'en passant d'un monde sensible fini à un monde insensible et infini. Comme le montre l'analyse historico-intentionnelle du § 9 de La *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, la géométrie pure est ce qui permet de s'en tenir à ce qui dans l'expérience relève du formel en général et Galilée ne ferait que poursuivre une formalisation du phénomène commencée par les premiers géomètres. Néanmoins ce phénomène pur est également un phénomène pauvre, qui atteint au mieux « une mince couche du monde concret »[55]. Husserl dénonce alors le danger d'identifier le monde concret avec cette pure nature par l'oubli des opérations subjectives qui le rendent possible, par l'oubli de la vie du sujet source des phénomènes. Le phénomène pur au sens de la science demeure lié à la vie concrète dans la mesure même où son sens d'être est d'être « abstrait de » et la construction idéale de la pure et simple chose n'a de sens que parce qu'elle rend connaissable le monde concret dans sa facticité. Dès lors, le naturalisme est aussi grave que le phénoménisme et on peut avancer l'hypothèse que l'un ne va pas sans l'autre. Par exemple la psychologie est pour Husserl ce qui opère une telle abstraction : elle isole la conscience comme un étant propre de la nature et est donc incapable d'élucider comment de façon concrète la conscience s'apparaît à elle-même. Dans ce processus d'abstraction tout objet naturel est une unité qui apparaît à travers la diversité des phénomènes, tout en appartenant à un réseau qui relie tous les objets d'un même monde corporel (un seul et même espace, un seul et même temps) : toute chose est « une unité ponctuelle de causalités au sein d'un seul et même univers »[56]. Il faut bien reconnaître que la réduction des qualités secondes donne à voir les qualités premières et met en lumière cette causalité, néanmoins, si une telle méthode est « efficace », elle conduit à une perte d'intelligibilité de la réalité. Bien évidemment cette abstraction de tous les prédicats axiologiques et pratiques pour obtenir le phénomène pur ne relève pas d'une décision arbitraire, mais d'une attitude qui consiste à s'arracher au monde concret de la vie pour devenir un pur spectateur théorique. Le sujet qui observe cette pure nature se trouve lui-même réduit à un pur spectateur impartial dégagé du monde ; il s'apparaît comme tel. Husserl montrera bien que cette abstraction n'a rien de commun avec la réduction phénoménologique qui en sera le renversement : ce sujet théorique n'est pas à confondre avec le spectateur transcendantal qui s'abstient de tout intérêt pour le monde de façon à devenir attentif à la vie transcendantale elle-même. Le phénomène pur de la phénoménologie ne perdra rien du monde alors que le phénomène pur des sciences de la nature ne tient compte que de la couche de matérialité des objets. C'est bien ce que fait la psychologie en n'étudiant qu'un élément abstrait du composé âme-corps et ainsi l'âme devient elle-même un fait de nature. Le phénomène pur est donc une détermination à l'avance des objets dont il est possible de faire l'expérience et il ne prend pas sa source dans l'expérience, mais dans des actes théoriques qui isolent les qualités premières. On voit ici que la distinction entre qualité seconde et qualité première est constitutive de l'objet de la physique, puisqu'il s'agit de séparer dans la chose physique sa nature en soi (le

[55] *Krisis*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, p. 432.
[56] *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. B. de Launay, Paris, PUF, p. 42.

géométrique) et sa nature apparaissante (les qualités sensibles). Ce qui apparaît n'est plus qu'un signe, un indice, un renvoi, d'une autre réalité, et non une donnée en personne de quelque chose. Le prix à payer est lourd pour obtenir ce phénomène pur : il exige un sujet sans chair et solitaire. Non seulement le point de départ de la connaissance n'est pas les choses sensibles telles qu'elles apparaissent à un sujet percevant, mais en outre l'objectivité de la physique ne vient pas d'une expérience commune de la même chose, mais seulement d'un accord préalable des sujets théoriques sur la forme de l'objet. En conséquence, le phénomène pur au sens de la physique se paye d'une perte du monde de l'expérience et de la communauté intersubjective. On retrouve bien notre paradoxe : les qualités secondes ne seraient pas vraiment des phénomènes, mais seulement des indices, des renvois, des signes, qui reconduisent à un monde inconnu de réalités qui seraient des choses en soi et donc à une « nature tout à fait non intuitive, non expérimentale…, une nature connaissable seulement par une pensée empirico-logique »[57]. Comme le précise le § 44 des *Méditations cartésiennes*, c'est le sens même de l'objectivité qui se trouve en cause : soit l'objectif est le matériel, le géométrique, la simple nature, soit l'objectif est ce qui est commun, ce qui transgresse ma sphère propre, ce qui est expérimentable par tout un chacun. Ainsi la formalisation du phénomène conduit à sa dénaturation en simple indice et renvoie à une couche abstraite du monde qui serait le monde en soi visible seulement par un acte théorique et pour un sujet théorique. Tout le § 9 de la *Krisis* à la fois décrit l'apport incontestable de la compréhension galiléenne de la nature, qui fait époque, et montre que l'objet idéal est ce qui est parfaitement transparent au regard de l'esprit, puisqu'il n'offre plus aucune résistance liée à son indétermination. Il n'y a plus en lui d'altérité et il se donne identiquement comme le même à toute subjectivité. Mais à faire de l'objet mathématique l'idéal de l'objet on perd le phénomène. Un phénomène pur, c'est-à-dire purement transparent au regard du sujet théorique, est-il encore un phénomène ? Pour apparaître une chose ne doit-elle pas résister à mon regard ? Déterminer à l'avance ce que l'on peut voir n'est-ce pas la plus sûre voie pour se rendre soi-même aveugle ? Délivrer, par la mesure, l'objet de tout rapport à la sensibilité, ne voir en lui qu'une incorporation spatio-temporelle d'une objectivité idéale, n'est-ce pas perdre tout contact avec ce qui apparaît ? Pour que la méthode ne détruise pas son objet, le phénomène, ne doit-on pas maintenir que la nature idéalisée demeure dérivée par rapport au monde de la vie et que c'est cette vie dans son surgissement qui demeure la source première de tous les phénomènes ? Ne faut-il pas maintenir que le phénomène au sens de la physique tient sa vérité du phénomène sensible ? L'oubli de l'origine du phénomène, l'oubli de la vie, n'est-il pas la cause de la crise mortelle (théorique, éthique et politique) que traverse l'humanité ?

[57] *La phénoménologie et le fondement des sciences (Idées III)*, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1993, p. 78.

III La discrépance du phénomène : phénomène et apparence

La tension interne au phénomène entre le paraître et l'apparaître, entre l'apparence qui recouvre la réalité et la manifestation de l'être, peut être exprimée par ce terme de discrépance utilisé par Montaigne dans *L'Apologie de Raimond Sebond* : « Tout ainsi comme, qui ne connait pas Socrate, voyant son portrait, ne peut dire qu'il lui ressemble. Or qui voudrait toutefois juger par les apparences : si c'est par toutes il est impossible, car elles s'entr'empêchent par leurs contrariétés et discrépances, comme nous voyons par expérience ; sera-ce qu'aucunes apparences choisies règlent les autres ? Il faudra vérifier cette choisie par une autre choisie, la seconde par la tierce ; et par ainsi ce ne sera jamais fait »[58]. Cette absence de concordance semble être ce qui interdit de poser la moindre constance absolue dans le monde comme en nous-même. Certes, comme le dit encore Montaigne, « qui juge par les apparences, juge par autre chose que le sujet »[59], mais est-il possible de faire autrement si même les « deux grandes sectes dogmatistes »[60] que sont les Epicuriens et les Stoïciens ont montré qu'il n'y avait point de science ? Ainsi, d'un côté, l'apparence est ce qui masque le monde, et ce voilement peut aussi être volontaire. Il y a une dimension éthique de la réflexion sur l'apparence sur laquelle insiste Montaigne : très souvent nous nous trahissons nous-mêmes et « nous ne cherchons qu'à sauver les apparences »[61]. Il ajoute « Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle », mais il reste à savoir s'il est si simple pour nous de « distinguer la peau de la chemise »[62]. D'un autre côté, il n'est pas possible de confondre l'apparence qui masque l'essence et le phénomène qui dit toujours quelque chose de l'essence. Il faut faire ici la différence entre les simples fictions de ceux qui « enflent et grossissent leur âme et leur discours naturel à la hauteur de leur siège magistral »[63] et les phénomènes de ceux qui ne cherchent pas à recouvrir le monde par leur prétention.

Comment est-il alors possible d'établir une différence entre le phénomène comme manifestation de l'être, même relative, et le simple songe, la simple apparence ? Entre l'apparence et le phénomène s'agit-il d'une différence de nature ou d'une différence de degré ? La question n'est pas simple et même si nous « savons » que notre vie n'est pas un rêve est-il possible de mettre en lumière un critère absolu de distinction ? S'il ne s'agit que d'une différence de degré, elle peut être interprétée de plusieurs façons : soit comme la distinction du probable et de l'improbable (même si je « vois » des sirènes leur existence est peu probable), soit comme la distinction du direct et de l'indirect (même le songe disant quelque chose du réel). Deux extrêmes semblent difficiles à penser : un phénomène qui serait une pure expression de l'être sans prisme personnel, et une apparence qui ne serait en aucune façon une recomposition de l'imagination mais une création qui n'aurait aucun lien avec le monde. Le phénomène n'est-il pas toujours cet entre-deux d'une manifestation de l'être et d'une

[58] *Les Essais*, II, 12, PUF, p. 601.
[59] *Idem.*
[60] *Ibid.*, p. 592.
[61] Les *Essais*, III, 10, PUF, p. 1019.
[62] *Ibid*. p. 1011.
[63] *Ibid.*, p. 1012.

production de notre esprit, et la distinction du phénomène et de l'apparence n'est-elle pas interne au phénomène lui-même ?

Avant d'envisager à nouveau l'idée d'une vérité de l'apparence, il importe de distinguer les phénomènes réels des phénomènes imaginaires. Le point commun entre ces deux types de phénomènes est l'impossibilité de douter de leur vécu ; ce qui est vu est vu, que ce soit réel ou imaginaire. La distinction doit donc porter sur d'autres critères. Leibniz a proposé toute une analyse de cette distinction, notamment dans le texte de 1683-1686 *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, qui est certainement le texte le plus précis sur cette question, bien qu'elle soit également présente dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* et dans le *Discours de métaphysique*. Cette distinction entre les phénomènes réels et les phénomènes imaginaires prend place dans le cadre général d'une réflexion sur les corps qui sont à la fois des phénomènes et des substances. Leibniz montre que le corps est phénomène en tant qu'il est étendu et qu'en tant que doté de force il est substantiel. Il n'y a pas ici d'autonomie du phénoménal qui trouve sa raison dans le substantiel. Toute cette analyse sur la différence entre le monde manifeste et le monde en soi permet à Leibniz d'établir une distinction entre le réel et l'apparent dans laquelle le caractère fondamental de l'apparent est son indistinction. Il pose clairement la question dans le *De modo* : « Qu'en serait-il si toute notre vie brève n'était qu'un long rêve ? »[64]. Est-il possible de dire en toute certitude que notre vie est autre chose qu'un songe bien réglé ? L'arc-en-ciel n'est-il pas le phénomène subjectif par excellence ou bien trouve-t-il un fondement dans les lois de l'optique ? Cette question suppose de ne pas séparer les phénomènes et les noumènes comme l'aurait fait Platon selon ce qu'en dit Kant dans le § 32 des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, car cela conduit à confondre phénomène et apparence. Kant dénonce une époque inculte qui n'aurait attribué de réalité qu'aux seuls êtres intelligibles. Sans discuter la lecture que Kant fait de Platon, elle permet tout de même de souligner que la distinction de l'apparence et du phénomène suppose que le phénomène ait pour fondement une chose en soi, même si, selon Kant, on ne peut rien dire d'elle. Leibniz veut montrer que les phénomènes, parce qu'ils demeurent liés aux choses en soi, ont une réalité, et qu'ils sont eux aussi objet de science. On se trouve bien dans le cadre d'une philosophie de la substance, selon laquelle la substance est le premier support de toutes les propriétés, le fondement qui demeure sous tous les changements, et enfin l'être qui possède en lui la source de son activité. Pour Leibniz, les véritables substances sont les substances simples ou monades, et si dans la nature il n'y a que des monades tout le reste sont des phénomènes qui résultent des monades[65]. Le champ du phénoménal est alors assez large puisqu'il comprend les rêves, les représentations purement imaginaires comme une montagne d'or ou un centaure, les qualités secondes, mais également, et c'est nouveau, les qualités primaires, y compris la matière. Il y a donc un caractère phénoménal de toute la nature corporelle et comme le phénomène s'oppose à la monade, il s'oppose cette fois à l'individuel et non plus à l'universel, et c'est pourquoi il est marqué par une indistinction fondamentale. Un assemblage comme un troupeau est une unité qui provient de notre perception, et en cela cette unité est un être de raison, ou plutôt d'imagination, autrement dit un phénomène. Selon Leibniz toute la nature corporelle se comprend comme un ensemble relationnel, et cela en fait un phénomène. Même l'espace dans son être phénoménal est une idéalité. Leibniz écrit : « Les unités sont à part et l'entendement les prend ensemble quelques dispersées qu'elles soient. Cependant quoique les relations soient

[64] *Discours de métaphysique et autres textes*, présentation et traduction par Christiane Frémont, GF Flammarion, 2001, p. 196.
[65] Voir la lettre à Dangicourt de 1716.

de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. Car le premier entendement est l'origine des choses ; et même la réalité de toutes choses, exceptées les substances simples, ne consiste que dans le fondement des perceptions des phénomènes des substances simples »[66]. Pour éclairer cette réalité du phénomène, Leibniz ajoute un peu plus loin : « Cette unité de l'idée des agrégés est très véritable, mais dans le fonds il faut avouer que cette unité des collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substances singulières à part. Ainsi ces êtres par agrégation n'ont point d'autre unité achevée que la mentale ; et par conséquent leur entité aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en-ciel »[67]. Il faut donc bien reconnaître que c'est l'entendement qui rassemble les choses et que dans le règne physique de la nature il n'y a que la matière, le mouvement, la figure et la grandeur, c'est-à-dire des phénomènes. Ainsi il est possible de montrer que l'arc-en-ciel n'est pas une pure imagination et qu'il peut aussi s'expliquer par des lois naturelles déterminées ; il s'agit d'un phénomène, mais d'un phénomène bien fondé. Si l'arc-en-ciel est lié aux facultés visuelles de l'homme, comme phénomène il dépend également de la situation du soleil par rapport au rideau de pluie et des lois de l'optique. Leibniz pourra donc parler à propos des choses matérielles de phénomènes bien fondés et bien liés, et c'est pourquoi ce ne sont pas des songes[68]. La matière est un phénomène bien fondé car elle apparaît comme étendue. C'est donc la liaison qui va faire la différence entre phénomène et apparence : « La réalité est marquée par leur liaison qui les distingue des songes »[69]. La réalité des phénomènes tient au fait qu'ils sont liés ensemble selon des lois. Le *De modo* précise ce qui distingue les phénomènes réels et les phénomènes imaginaires :

1. Il y a une vivacité du phénomène réel, ce qui signifie que les qualités sensibles comme la lumière, la couleur et la chaleur se donnent selon une grande intensité. Le phénomène imaginaire sera plus ténu, moins intense. Une maison réelle et une maison imaginaire ne se donnent pas avec la même intensité.
2. La multiplicité est essentielle au phénomène réel. Autrement dit il est possible de répéter l'expérience, alors qu'un phénomène imaginaire se répète plus difficilement
3. La congruence fait que les phénomènes réels peuvent s'accorder avec d'autres phénomènes et donc n'apparaissent pas comme isolés et incompossibles. Cette maison m'apparaît comme la même à différents moments du jour, ses apparitions bien que différentes sont congruentes. Il y a donc des similitudes possibles entre des phénomènes réels, alors que le phénomène imaginaire n'a pas besoin d'entrer dans une logique de l'expérience comme par exemple le fait de voir des hommes voler montés sur des hippogriffes. La congruence des phénomènes réels a lieu dans le présent, mais également selon la succession : un phénomène doit s'accorder avec les précédents.
4. Leibniz finit par dire que l'indice le plus valide du phénomène réel est « l'accord avec la série entière de la vie ». Le phénomène réel n'est pas une exception, un aérolithe dans le flux de l'expérience.

[66] *Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, 12, *Die philosophischen Schriften*, Olms, tome 5, p. 132.
[67] *Ibid*., p. 133.
[68] Voir la lettre à Raymond de Montmort du 10-01-1714.
[69] *Philosophischen Schriften*, Olms, tome 6, p. 590.

5. Un autre indice de la réalité du phénomène est l'accord de son expérience avec celle des autres hommes. On retrouve l'idée que dans l'imaginaire on est dans un monde privé, alors que dans la perception on est dans un monde commun.
6. Enfin, l'indice le plus puissant de la réalité des phénomènes « c'est le succès dans la prédiction des phénomènes futurs à partir des phénomènes passés et présents, que cette prédication soit fondée en raison ou sur une hypothèse jusque-là couronnée de succès, ou qu'elle se fonde sur la coutume jusque-là observée ».

On voit que le phantasme se donne négativement par son absence de congruence, néanmoins, et Leibniz insiste, ces critères ne sont pas démonstratifs, ils donnent au mieux une certitude morale, mais pas une certitude métaphysique. Même si la réalité du phénomène n'est que probable, cette conception du phénomène bien fondé permet de ne pas faire de séparation entre le sensible et l'intelligible. Si le phénomène demeure un accident de la substance, il est changeant et non pas imaginaire, et en cela il s'oppose à l'illusion qui est un phénomène changeant et imaginaire. Ainsi le phénomène bien fondé relève à la fois d'une modification de la substance et d'un travail de l'imagination. Il n'y a donc pas d'absolu phénoménal et le seul absolu est substantiel ; le tas de pierre n'a pas plus de substantialité que l'arc-en-ciel ou que le tas de sable. D'une certaine façon les lois de la physique ne sont que des songes bien liés, et elles sont aussi phénoménales que les catégories d'espace, de temps ou de nombre. En effet, qu'est-ce que l'espace sinon un ordre des situations, l'ordre qui fait que les corps sont situables et se situent entre eux. Il n'est donc pas légitime de vouloir attribuer l'espace aux substances, néanmoins l'espace n'est pas une simple fiction, c'est une relation qui possède une réalité propre : « L'espace est cet ordre qui fait que les corps sont situables et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le temps est cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avait point de créatures, l'espace et le temps ne seraient que des idées de Dieu »[70]. Leibniz ajoute : « Puisque l'espace en soi est une chose idéale comme le temps, il faut bien que l'espace hors du monde soit imaginaire, comme les scholastiques l'ont bien reconnu »[71]. Et encore : « Pour avoir une idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changements, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation »[72]. On voit bien ici qu'il y a une impossibilité eidétique à penser la matière sans l'espace, le mouvement sans le temps, mais ce ne sont pas pour autant des absolus. En effet, le phénomène bien fondé a une raison, il répond au principe de raison, et c'est pourquoi il n'est pas un simple songe : « Car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme ; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie »[73]. Leibniz précise encore : « La liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des vérités de raison : comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie »[74].

Comme le note Daniel Schulthess dans *Leibniz et l'invention des phénomènes* (PUF, 2009), le terme de phénomène vient se substituer au mot apparence dans l'œuvre de Leibniz (alors que le mot phénomène est absent de l'œuvre de Montaigne qui parle surtout « des

[70] Correspondance avec Clarke, *Œuvres,* édité par Lucy Prenant, Aubier Montaigne, p. 426.
[71] *Ibid*., p. 436.
[72] *Ibid*., p. 439.
[73] *Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, § 14, Philosophischen Schriften, Olms, Tome 4, p. 355-356.
[74] *Ibid*., p. 355.

apparences ») et cela pour mettre en valeur que le phénomène réel tel l'arc-en-ciel est une réalité diminuée dans la mesure où comme ensemble de gouttes il est aussi relatif à nos sens. Dès lors le phénomène est lié à l'imagination, à la *phantasia*, qui cependant produit également des phantasmes et des fantômes. Certes l'imagination éclaire sous un autre jour la discrépance du phénomène, mais surtout ici elle montre son importance pour l'usage de la raison (ce que Husserl établira également quand il en fera un moteur des sciences eidétiques), puisque la physique et les mathématiques travaillent sur des idéalités. La fiction est bien un élément moteur de la pensée en faisant passer des choses à la forme : l'espace, le temps, la sphère, l'heure sont des phénomènes par le travail de l'imagination. On peut souligner ici une extension du domaine des phénomènes aux objets mathématiques et à toutes les idéalités. Comme le développe le § 14 du *Discours de métaphysique*, le caractère réglé et déterminé des phénomènes dans toute la série de la vie se confirme par la prévision des phénomènes futurs à partir des phénomènes passés : « Tous nos phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être ; et comme ces phénomènes gardent un certain ordre conforme à notre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous, qui fait que nous pouvons faire des observations utiles pour régler notre conduite qui sont justifiées par le succès des phénomènes futurs, et qu'ainsi nous pouvons souvent juger de l'avenir par le passé sans nous tromper, cela suffirait pour dire que ces phénomènes sont véritables sans nous mettre en peine s'ils sont hors de nous et si d'autres s'en aperçoivent aussi ». Leibniz écrit encore dans les *Remarques sur Descartes* : « Au sujet des choses sensibles, tout ce que nous pouvons savoir et tout ce que nous devons désirer, c'est qu'elles s'accordent entre elles aussi bien qu'avec les principes incontestés et qu'ainsi les événements futurs puissent être prévus, jusqu'à un certain point, par la connaissance du passé. On ne saurait leur reconnaître une vérité ou réalité autre que celle qui permet ce résultat ; les sceptiques ne doivent pas exiger autre chose, ni les dogmatiques promettre davantage »[75]. Ainsi Dieu produit bien « un système général des phénomènes » et cela sépare le phénomène de la simple apparence. Encore une fois, le propre d'une apparence est d'être volatile, indéterminée, isolée, non congruente, et si je peux toujours me représenter une chimère, cette image demeurera extrêmement vague. L'indistinction est le mode de donnée du phantasme, tel Don Juan qui aime la femme en général, c'est-à-dire personne, et c'est pourquoi le phantasme est toujours un mode dérivé par rapport au phénomène. Cela dit le phénomène demeure une unité apparente qui dépend de l'activité de l'esprit humain, et de ce point de vue l'étendue ne peut pas se penser sans l'imagination qui unifie, qui agrège en une unité le divers infini de l'objet perçu et ainsi donne quelque chose à voir. Leibniz ajoute : « On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le sont encore (quoique bien davantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. C'est pourquoi ces sortes de qualités ne sauraient constituer aucune substance »[76].

Avec Leibniz on se trouve tout de même dans une philosophie de la substance dans laquelle le phénomène conserve sa signification négative. Dès lors le danger est de céder à l'apparence, de ne pas saisir ce qui est composé comme tel, et ainsi de confondre la multiplicité des phénomènes avec la simplicité active de la substance. Il convient de ne pas oublier que seule la substance est une réalité active et non le phénomène qui demeure dérivé. L'erreur de

[75] *Opuscules philosophiques choisis*, trad. Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1978, p. 19.
[76] *Discours de métaphysique* § 12.

Descartes, selon Leibniz, serait de n'avoir eu accès qu'aux apparences, mais sans les identifier comme telles, et donc en les prenant pour des réalités. On comprend alors que l'apparence ignorée comme telle fait ignorer l'apparaître de la substance. En outre, s'il y a un manque d'être qui caractérise le phénomène, on comprend tout de même que la réalité physique ne peut pas être appréhendée à partir des seules grandeurs géométriques, comme le montre toute la question de la force comme unique réalité qui se conserve dans le monde. Leibniz refuse toute physique a priori et pour lui la dynamique est une science dans laquelle il y a une référence irréductible aux phénomènes. Les lois de la nature ne peuvent pas relever uniquement du principe de non-contradiction et la science de la nature demeure une science du contingent, c'est pourquoi la dynamique est nécessairement apostériori. En conséquence, les corps n'apparaissent pas à l'homme comme ils se manifestent à Dieu et l'homme ne peut adopter le point de vue de Dieu qui voit exactement ce que sont les choses. Si Dieu nous donne toute sa lumière comme il est dit au § 47 de la *Monadologie*, nous ne pouvons la recevoir que d'une manière limitée et pour nous les choses ne sont pas saisies dans leur vérité pleine et entière, dans leur distinction parfaite. Husserl dira tout le contraire à propos de la vision de Dieu, mais parce que pour lui c'est la chose qui est la règle de sa phénoménalité. Pour Leibniz la mesure de notre vision demeure la vision divine qui perçoit tout distinctement alors que nous ne saisissons que des phénomènes qui bien que réglés et déterminés n'ont pas la distinction de la chose en soi. Ainsi avec Leibniz il est possible de penser la réalité du phénomène et pourtant on se trouve aux antipodes de la conception heideggérienne du phénomène dans la mesure où il n'y a aucun mouvement extatique de la monade. Néanmoins cette unité d'apparence dégagée par l'imagination est aussi ce qui élargit le champ d'expérience au possible et au pensable. Non seulement les apparences ne sont pas totalement indépendantes de la « connexion naturelle » des choses, au nom même du principe de raison, mais en outre elles ouvrent la réflexion à tout le domaine du pensable, aux possibilités pures, qui ne sont pas totalement déconnectées de la perception. On voit donc qu'il n'y a aucune position phénoméniste dans la philosophie de Leibniz dans la mesure où pour lui le phénomène possède toujours une raison, il est ainsi bien fondé. Le phénomène n'est donc pas un simple rêve, si on suppose une conception négative du rêve, si on entend par rêve une dissolution dans la passion et le plaisir des sens qui enferment dans un monde privé ou dans une privation de monde.

Cela dit, il serait possible de discuter une telle détermination du songe en se demandant s'il ne participe pas, d'une façon ou d'une autre, à la manifestation de l'essence. Tout d'abord le songe n'est pas sans raison et il peut se comprendre comme un abandon plus ou moins conscient aux états du corps ; comme l'écrit Descartes dans la lettre à Elisabeth du 1 septembre 1645 « Le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose ». Freud lui-même décrit le rêve comme un épiphénomène de la pulsion en tant que force limite entre le somatique et le psychique : « Nous ne voulons pas seulement décrire et classer les phénomènes, nous voulons aussi les concevoir comme étant des indices d'un jeu de forces s'accomplissant dans l'âme, comme la manifestation de tendances ayant un but défini et travaillant soit dans la même direction, soit dans des directions opposées. Nous cherchons à nous former une conception dynamique des phénomènes psychiques. Dans notre conception les phénomènes perçus doivent s'effacer devant les tendances seulement admises »[77]. La pulsion est une poussée qui impose un travail au psychisme et provoque des représentations qui sont les pensées du rêve dont le degré de distorsion manifeste le degré de

[77] *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, p. 55.

refoulement. Ainsi le rêve passe pour le modèle de l'expression déguisée du désir humain et il se donne alors comme la manifestation indirecte d'une réalité. Par son étiologie du rêve Freud montre que derrière le récit littéral du rêve il y a un autre récit qu'il s'agit justement de décrypter. Le rêve n'est plus alors un phénomène marginal et dégradé de la vie psychique puisqu'en lui le désir se montre en se masquant. Bien sûr il est plus difficile ici de parler d'un système dans la mesure où un symbole peut aussi bien dire l'amour que la haine, néanmoins l'analyse du rêve montre bien que ce n'est pas une agrégation au hasard et qu'il y a bien une congruence dans le rêve. Ainsi le phénomène du rêve tient à la fois des pulsions et de la conscience d'un individu, et c'est pourquoi son sens relève à la fois de l'aboli, de l'interdit, du refoulé, de l'archaïque et de l'effort du moi pour maintenir le refoulement. Sans pouvoir évoquer ici toutes les dimensions du travail du rêve selon Freud, il suffisait d'indiquer que les phénomènes oniriques sont compris à partir du dynamisme pulsionnel et donc comme une manifestation d'une dimension essentielle de la réalité humaine. L'inconscient tient ici le rôle d'un en soi, puisqu'en lui rien ne finit, rien ne passe, rien n'est oublié, et c'est par rapport à cet en soi que l'homme se trouve partagé entre nature et histoire.

Cela permet de souligner d'une autre façon la complexité de la question du phénomène en montrant, d'une part, que les phénomènes ne se limitent pas aux représentations et, d'autre part, que la distinction entre phénomène et apparence est loin d'être claire. Entre le réel et l'imaginaire il ne semble pas y avoir de séparation radicale de telle sorte que toute illusion n'est pas sans lien avec la perception et que toute perception possède sans doute sa dimension d'imaginaire. Comme l'explique Rudolf Bernet dans *Force-Pulsion-Désir*[78], Freud développe aussi une métaphysique de la pulsion dans laquelle les pulsions sexuelles sont les phénomènes ontiques qui servent de fil conducteur pour montrer notamment que le sujet n'est qu'un « épiphénomène de la réalité pulsionnelle, c'est-à-dire un phénomène, tantôt surnageant et tantôt immergé dans le flux pulsionnel, tantôt nageant à contre-courant et tantôt balloté par le courant pulsionnel au point de perdre sa tête et devenir un sujet "acéphale" »[79]. Même si le moi demeure le principe des représentations, son activité a lieu à partir d'une vie pulsionnelle originelle qui le produit. On retrouve là une circularité classique du moi comme phénomène qui produit ce qui le produit, qui est à la fois constitué et constituant, puisque la pulsion se fait valoir au sein du psychisme par des représentations et des affects. Or si le domaine de la conscience est avant tout celui des perceptions, le domaine de l'inconscient est celui de la mémoire, car les objets du désir ne sont ni des objets de perception, ni des objets produits par la puissance de la fiction. Même si le terme de « représentation inconsciente » pose une grave difficulté comme l'a montré Michel Henry[80], ces représentations sont liées à des reprises de signes et de traces déposés dans notre inconscient. Toute la difficulté est alors de penser un phénomène qui n'est pas à proprement parler quelque chose d'objectivé dans une conscience intentionnelle, mais plutôt une « sensation affective de tension ou de décharge, orientée en sous-main, par le mécanisme d'une substitution signifiante, vers un objet de plaisir manquant »[81]. Freud décrit donc bien lui également un système des phénomènes, mais antérieurement à la perception objectivante, dans la mesure où chaque désir inconscient s'entrelace à tout un ensemble de représentations et d'affect qui se trouvent dans un processus permanent de retotalisation à partir d'actes de séparation, d'association, de substitution, etc. Dans un cadre

[78] Paris, Vrin, 2013.
[79] *Force-Pulsion-Désir Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013, p. 192.
[80] *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 362.
[81] *Force-Pulsion-Désir*. p. 341.

très différent du précédent, on voit à nouveau l'importance de l'imagination dans la saisie des phénomènes, mais cette fois ce ne sont plus les libres productions de l'imagination qui sont en cause, mais les phantasmes inconscients qui sont inséparables de la « perception » des objets du désir. Le propre du phantasme est de présenter un objet possible du désir, mais avec une apparence consciente souvent trompeuse. Donc là encore ce qui se dévoile se voile ; ce voilement appartient à sa manifestation même. Le désir inconscient ne peut se manifester qu'en se voilant. Dans *Le rêve et son interprétation* Freud met en lumière que si le rêve est la décharge psychique d'un désir en état de refoulement, ce dernier ne s'avance que masqué (voir le chapitre IX) et l'activité imaginative a ici tout son rôle en suscitant des images fictives plus satisfaisantes que la perception du monde extérieur. Or dans tout ce travail de déguisement le réel et l'imaginaire finissent par s'entrelacer très étroitement et il devient difficile de distinguer le rêve du souvenir. En conséquence le phantasme n'est pas un simple accident passager de la vie psychique et il devient un élément constitutif du rapport au monde et du rapport à nous-même, car il a une fonction décisive de médiation dans le rapport du désir à ses objets. Le phantasme est une dimension importante de la phénoménalité, mais, comme le souligne encore Rudolf Bernet, à condition de comprendre qu'il n'est ni une illusion nécessaire, ni une fantaisie nécessairement illusoire[82]. Certes tous les phénomènes ne sont pas significatifs, ne manifestent pas un sens, une intention, une tendance, cependant il y a bien là un élargissement considérable du champ des phénomènes psychiques qui ne fait que confirmer que le phénomène est à la fois ce qui apparaît et le comment de son apparaître dans lequel l'apparence est une dimension incontournable.

La différence radicale entre la lecture de Freud par Michel Henry et celle effectuée par Rudolf Bernet conduit à la question même de la phénoménalité. Personne ne conteste que Freud ait développé une conception dynamique du phénomène psychique, mais selon Michel Henry c'est au prix d'une construction extérieure, voire de l'invention de ce fait que serait l'inconscient, et c'est cela qui conduirait à manquer la vie originaire dans l'immanence radicale de l'auto-affection. Bref, le phénomène psychique ne serait que l'indice d'un fait inventé et non ce qui se montre de soi-même, et ainsi l'inconscient ne serait que l'ultime rejeton d'un oubli de la phénoménalité dans une pensée de la représentation : « L'inconscient se propose alors comme l'ultime illusion d'une métaphysique de la représentation : le maintien et la persistance du juxta-posé et de l'ex-posé en tant que tel, c'est-à-dire l'essence extatique de la phénoménalité – en l'absence de celle-ci toutefois, en l'absence de l'effectivité phénoménologique que l'ek-stase constitue en elle-même et par elle-même »[83]. Ainsi Freud aurait voulu reconnaître une phénoménalité originaire de la vie avec l'inconscient, mais sans y parvenir. Rudolf Bernet, tout en soulignant lui aussi la difficulté de Freud à faire droit aux phénomènes qu'il analyse, montre que, tout de même, cette énergétique pulsionnelle montre la nécessité de ne pas mettre de cloison entre pulsion et intelligence, pour saisir l'essence dynamique de la vie qui est toujours une présence mêlée d'absence. Sans tomber dans le biologisme, le vitalisme ou même le constructivisme finaliste qui s'y oppose, une philosophie du phénomène se doit de revenir à une vie originaire qui se manifeste sans se réduire aux représentations que l'on peut en avoir. En montrant que le phénomène est à la fois pulsion et représentation, Freud reconduit bien à l'énigme du phénomène. Comme l'a très bien montré Pierre Carrique dans *Rêve, Vérité. Essais sur la philosophie du sommeil et de la veille*, penser le rêve ne consiste pas à dégager un soi-disant soubassement physiologique des représentations, mais à comprendre tout phénomène

[82] *Ibid.* p. 386.
[83] *Généalogie de la psychanalyse*, p. 389.

comme une tension, une tension qui est constitutive de l'existence elle-même. Il n'y a de phénomène que pour un homme traversé d'être et de néant, et c'est pourquoi tout phénomène est un clair-obscur : « Le jour n'est jamais pure luminosité sans ombre ni la nuit noirceur sans lumière aucune ; et les ombres du jour ne font pas d'ombre au jour, pas plus que la lumière ne dissipe la nuit qu'elle habite – l'un et l'autre passent l'un en l'autre sans fusion ni contrariété »[84]. Si tout phénomène est à la fois de moi et du monde, c'est que l'homme n'est vraiment qu'exposé à la possibilité de ne plus être et dans cette lutte sa présence est toujours habitée d'absence, et cela de la saisie de l'ombre à l'entrevue de l'être. Au moins a-t-on pu montrer que pour un sujet toujours vigile, toujours en veille, il n'y aurait pas vraiment de phénomène de monde, car il faut déjà être saisi par le monde, pris par lui, constitué par lui, pour pouvoir le produire comme phénomène ou comme apparence.

[84] *Rêve, Vérité*, Paris, Gallimard, 2002, p. 375.

IV Phénomène et représentation

La question précédente a montré la difficulté à distinguer le phénomène de l'apparence même si on retient l'idée que dans le phénomène c'est la chose même qui se montre alors que dans l'apparence c'est plutôt le sujet qui se montre. Comme l'écrit Kant « On peut dire que toute apparence consiste en ce que l'on prend la condition subjective de la pensée pour la connaissance de l'objet »[85]. Dès lors il y a deux types d'apparence : il y a d'abord l'apparence empirique, qui provient d'une erreur de jugement suite à une influence de l'imagination qui me fait prendre des vessies pour des lanternes. Mais il y a également l'apparence qui se maintient même quand l'erreur est mise en lumière : je continue à voir les parallèles se rejoindre à l'infini, le soleil à avoir cette taille, la terre à ne pas bouger. Dans ce second cas ce ne sont pas mes fantasmes qui déforment le réel, mais c'est le réel que je ne peux pas voir tel qu'il est, mais seulement comme phénomène. Si Othello dans sa folie ne peut que tout interpréter comme une preuve de trahison, est-il possible de voir autrui autrement qu'à partir de moi ? Le danger est de prendre cette vision subjective en une connaissance objective et s'imaginer ainsi pouvoir connaître l'autre directement au plus profond de lui-même, comme s'il nous devenait transparent. On peut déjà remarquer que s'il nous était transparent, notre regard le traverserait et il ne serait plus phénomène.

Est-il alors possible d'aller au-delà des phénomènes vers la chose en soi, ou bien faut-il reconnaître qu'être, c'est être pour la conscience et donc être perçu ? Ce qui n'est pas perçu n'est rien pour nous, mais les phénomènes ne sont-ils pour autant que des idées, est-il possible de les réduire à leur dimension subjective en soutenant à nouveau la thèse qu'aucune connaissance objective n'est possible ? Faut-il avancer comme Berkeley que « Les phénomènes ne sont rien d'autres que des idées »[86] ? Il précisait dans les *Principes de la connaissance humaine* : « Les idées imprimées sur les sens sont des choses réelles, elles existent bien réellement : nous ne le nions pas ; mais nous nions qu'elles puissent subsister hors des esprits qui les perçoivent, ou qu'elles soient des ressemblances d'archétypes existant hors de l'esprit, puisque l'être même d'une sensation ou idée consiste à être perçue et qu'une idée ne peut ressembler qu'à une idée »[87]. En niant la possibilité d'existence pour la matière, Berkeley libère une pensée de la phénoménalité qui va se poursuivre jusqu'à Husserl, dans laquelle il s'agit de comprendre l'ordre même des phénomènes sans présupposer l'existence antérieure d'une réalité. La force de ce phénoménisme est de montrer que chaque phénomène est en conformité constante avec les lois de la nature et qu'expliquer un phénomène, c'est uniquement remonter à ce caractère réglé de l'expérience et non pas chercher des choses en soi, ce qui permet d'éviter de poser des principes métaphysiques en physique. Ainsi l'immatérialisme de Berkeley rend possible une nouvelle ontologie en mettant entre parenthèses le problème de l'action causale entre des substances qui existent réellement. Il s'agit maintenant simplement de dégager les lois générales du monde phénoménal, même si la réponse théologique de Berkeley selon laquelle les lois de la nature sont la grammaire du langage par lequel Dieu parle, ne sera pas retenue par Kant et Husserl qui développeront un concept transcendantal de phénomène. Berkeley écrit

[85] *Critique de la raison pure*, Trad. Alain Renaut, GF, p. 392. [A 396]
[86] *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. G Brykman et R. Dégremont, GF, p. 229.
[87] Trad. D. Berlioz, GF, p. 125.

encore : « J'ai la claire conviction de voir les choses dans leurs formes natives et je ne me mets plus en peine de leurs natures inconnues ou de leur existence absolue »[88]. Ainsi Berkeley est à la fois celui qui va conduire à un nouveau concept de monde comme ensemble des phénomènes et non plus comme une objectivité absolue, mais il demeure pris dans une réponse théologique qui maintient l'ancienne métaphysique. Il n'y a pas d'espace absolu et l'espace va pouvoir être compris comme un phénomène ou une forme des phénomènes, et de cette façon il correspond mieux aux besoins de la physique nouvelle qui pense un espace infini. Comme le soutient Hume, l'espace n'est qu'un ordre de coexistence, tout comme le temps n'est qu'un ordre de succession. Ils sont les manières dont les choses apparaissent, même s'ils sont eux-mêmes sentis. Tel est le tournant fondamental : la pensée n'a plus pour objet les choses elles-mêmes, mais les phénomènes, c'est-à-dire un monde constitué par la subjectivité. Tout ce qui est se trouve donné dans ce monde phénoménal et la tâche de la pensée est de parcourir la suite infinie des phénomènes.

Il appartient à Kant d'avoir formulé cette nouvelle compréhension de l'expérience dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* : « Ils (les physiciens) comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son propre projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse ». Ce n'est pas la nature qui fixe les modalités de sa connaissance, mais les règles de l'entendement et il s'agit de dégager les principes a priori qui président à la connaissance. L'*Esthétique transcendantale* montre la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale dans les formes apriori de l'intuition que sont l'espace et le temps et l'*Analytique transcendantale* met en lumière la fonction d'unité de l'entendement par le pouvoir de synthèse des catégories. La fonction des catégories est de constituer notre expérience en un monde. Pour le dire un peu vite, il s'agit de montrer que sans le pouvoir de juger il n'y aurait pas de liaison des phénomènes. Ces lois universelles de l'expérience, comme par exemple « rien n'arrive selon un hasard aveugle », ne sont pas des règles empiriques contingentes, mais ce qui permet de penser un monde comme monde. En effet les lois a priori de la nature sont les conditions a priori de l'expérience et des objets de l'expérience. Dès lors, toutes les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des lois pures de l'entendement. On a bien là une nouvelle compréhension du phénomène, puisque l'expérience est le produit de l'activité de la conscience et que l'objet de l'expérience est une représentation. L'expérience ne saurait être une pure intuition et elle est une façon de rassembler ce qui est présent dans une représentation, elle est une certaine façon de conduire le regard sur le monde en fonction de buts déterminés à l'avance, et c'est pourquoi elle demeure inaccessible à la conscience naturelle qui en reste à un vagabondage dans les apparences. La véritable expérience est l'apparaître même de l'objet vrai et donc elle est l'apparaître du savoir lui-même, du jugement vrai. Ainsi, c'est par l'acte théorique du jugement que le monde devient la totalité des phénomènes dont il s'agit d'élucider les lois. L'étant n'est que l'objectivité, ou plus précisément que l'objectité, de la représentation, et c'est en cela qu'il est phénomène. Comme le montre Derrida à la suite de Heidegger (voir *Envoi* dans *Psyché*), Kant serait le nom-titre de la modernité par la réduction de tout objet d'expérience à la représentation dans une prédétermination du visible.

[88] *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, p. 237.

La modernité consisterait donc à soutenir que les phénomènes sont des représentations, c'est-à-dire des objets d'une expérience possible[89] et donc que leur *esse* se réduit à leur *percipi*. Kant semble parfois proche de Berkeley quand il avance que sans le sujet l'espace et le temps disparaissent, car ils ne sont que des phénomènes et non des réalités en soi ou quand il dit que le monde phénoménal n'est qu'un mode de représentation du sujet, mais Kant ne s'en tient pas à un pur phénoménisme et pour lui il n'est pas question de douter de l'existence des choses : « Puisque je laisse aux choses que nous représentons par les sens leur réalité et que je ramène simplement notre intuition sensible de ces choses à ne représenter rien de plus et si évidente , même pas dans les pures intuitions d'espace et de temps, qu'un simple phénomène de ces objets, mais jamais leur être en soi, il s'ensuit qu'il n'y a pas là quelques apparence universelle que j'attribuerais à la nature entière » (…) « Car ce que j'ai appelé mon idéalisme ne concernait pas l'existence des choses ; il ne m'est jamais venu à l'idée d'en douter »[90]. En effet, les choses nous sont données par les sens et nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes et nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'elles produisent en nous en affectant nos sens, mais il ne s'agit pas de douter de leur existence. Le fonds de cette nouvelle perspective ontologique est que l'intuition sensible est l'unique mode d'accès à l'être et c'est pourquoi on se trouve bien dans une doctrine de la réceptivité pour laquelle l'être est phénomène. Comme l'énonce le § 1 de *L'Esthétique transcendantale* « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène »[91]. Dans cette compréhension de l'*Erscheinung*, l'objet ne se comprend que par rapport au sujet, ce qui est le propre de la révolution copernicienne. Le phénomène est ainsi ce qui se trouve donné comme objet indéterminé dans une intuition sensible. Comme l'écrit Michel Puech « L'être-donné de l'être précède l'être comme phénomène »[92]. Ainsi l'espace ne détermine pas l'être de la chose, mais est une condition subjective de son apparaître. Il s'agit d'élucider les conditions de possibilité de la donnée de la chose, et c'est pourquoi cette doctrine de la subjectivité est une doctrine de l'objectivité. Toute l'analyse de la subjectivité transcendantale vise à élucider l'objet comme objet, c'est-à-dire comme donné à une conscience. Encore une fois il ne s'agit pas de nier l'existence des choses ou de soutenir que tout est illusion, mais de soutenir cette thèse fondamentale selon laquelle être c'est être donné ; ce qui ne se donne pas n'est pas une réalité. Le monde n'est monde qu'en tant qu'il est phénomène et cela permet de refuser toute forme d'idéalisme abstrait qui prétendrait opposer un monde en soi et un monde pour nous, un monde objectif et un monde subjectif. Le réel ne peut pas être autre chose que ce qui nous apparaît, que ce qui se donne à nous dans l'intuition sensible, puisque toute intuition intellectuelle nous est impossible, au moins en cette vie. Du noumène on ne peut rien dire et dans le chapitre de *L'Analytique des principes* intitulé *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes* Kant précise que le concept de noumène est simplement « un concept-limite, afin de limiter les prétentions de la sensibilité, et est donc uniquement d'usage négatif »[93]. Il reste à savoir comment poser un en soi qui ne soit pas une connaissance. Est-il possible d'éviter l'idéalisme abstrait en maintenant l'idée de noumène ? Le phénomène ne demeure-t-il pas un mode dégradé du noumène ? A la fois Kant montre qu'il est

[89] *Critique de la raison pure*, p. 296. [A 238]
[90] *Prolégomènes à toute métaphysique future* I, remarque 3, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974, 9ème éd., p. 58.
[91] *Critique de la raison pure*, p. 117 [A 20].
[92] *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 357.
[93] *Critique de la raison pure*, p. 306. [A 255].

impossible pour la connaissance de dépasser les limites de l'expérience et il maintient l'idée de noumène.

Certes, depuis Aristote, l'idée que la connaissance passe nécessairement par les sens est une thèse récurrente, mais il ne suffit pas de dire cela pour arriver à cette conception de la sensibilité comme forme pur apriori de toute expérience et pour faire ainsi du sujet la norme de toute connaissance, puisque que toute construction rationnelle se fonde sur la nature du sujet. Si tout phénomène est une représentation, sa source se trouve dans la subjectivité elle-même, dans ses structures invariantes, dans ses facultés. Ainsi ce qui est visé dans le phénomène n'apparaît vraiment que par les actes logiques de l'entendement et devient un objet d'expérience par la liaison des phénomènes. Kant peut ajouter dès ce § 1 de *L'Esthétique transcendantale* : « Dans le phénomène je nomme matière de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports, je le nomme la forme du phénomène »[94]. Dans cette distinction il s'agit de montrer que dans la sensibilité la forme précède la matière[95]. Cela dit, avancer que les phénomènes sont des représentations ne permet pas de lever toute ambiguïté, puisque le terme de représentation signifie parfois simplement la face subjective de la donation de l'objet, et parfois ce qui est proprement représenté. Certes, c'est la seconde signification qui prime et pour Kant les phénomènes ne sont pas des idées, néanmoins la discrépance du phénomène n'est pas totalement abolie avec l'ontologie critique. Quoi qu'il en soit, l'espace est la forme du sens externe et fait lui-même l'objet d'une intuition pure, et à partir de lui il est possible de saisir le vrai concept transcendantal de l'infini comme impossibilité d'achever la synthèse successive de l'unité dans la mesure d'un quantum[96]. L'infinité se donne comme l'impossibilité de mettre un terme au progrès de l'intuition. Ainsi l'interrogation métaphysique consiste à remonter à l'apriori de toute phénoménalité pour voir dans l'espace la condition de toute présence d'une chose.

L'idéalisme transcendantal ne consiste donc pas à s'enfermer dans des idées au sens de fictions, et c'est pourquoi il distingue la matière et la forme a priori : les formes sont des fonctions subjectives de l'entendement qui demandent une matière sensible pour avoir une valeur objective. Ainsi, en dépassant les illusions métaphysiques (faire des formes les prédicats des choses), il s'agit de déterminer de quelle objectivité est capable le savoir a priori, et c'est le manque d'élucidation du statut de l'a priori, qui a conduit à une mauvaise interprétation du concept de phénomène. La métaphysique ne se mélange pas à la physique, mais précède et guide les connaissances empiriques de la physique en s'occupant de la nature d'un point de vue formel. Certes les catégories ne donnent aucune connaissance a priori sur les lois particulières, qui ne peuvent être dégagées que par le recours à l'expérience, mais elle éclaire la phénoménalité de tout phénomène. Cela marque le primat de l'attitude théorique pour accéder aux choses et au monde et dans cette intellectualisation de la sensibilité ce n'est pas le phénomène qui enseigne directement. Le réel doit se présenter sous la figure de l'objectité, car il est une production de l'expérience. Comme on l'a vu, l'espace et le temps comme formes réceptives prédéterminent ce qui peut être donné ; ce sont des formes a priori du sentir. En outre, les catégories viennent unifier les données de la sensibilité spatiale et temporelle pour en faire des représentations d'objets, et c'est pourquoi ces formes ne sont pas seulement des conditions

[94] *Critique de la raison pure,* p. 118 [A 20].
[95] Voir de Michel Fichant, « La radicalité de l'Esthétique », dans *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie Kant*, dir J.-M. Vaysse, Paris, Cerf, 2008, p. 12.
[96] *Critique de la raison pure*, p. 434 [A 431].

de l'expérience, mais également des conditions des objets de l'expérience. Il y a donc une extension du terme de phénomène par le nouveau sens donné aux concepts de matière et de forme : tout ce qui est donné au sujet se nomme matière et tout ce que le sujet possède de lui-même et qui est la condition de possibilité selon laquelle le donné est accessible se nomme forme. L'esthétique transcendantale est donc la première mise en forme du donné sensible en phénomène, ce qui confirme que l'espace ne détermine pas, en son sens transcendantal, l'être de la chose. La réalité n'est accessible qu'à partir de la phénoménalité et élucider les formes apriori que sont l'espace et le temps cela revient à élucider les structures du monde objectif et non à s'enfermer dans un monde subjectif. Toute la phénoménologie sera une réinterprétation de cette thèse kantienne : le réel est ce qui apparaît. Heidegger dans son interprétation de la *Critique de la raison pure* peut alors préciser : « Les phénomènes ne sont pas de simples apparences, pas non plus de quelconques émanations arbitraire des choses, mais les objets mêmes, les choses mêmes. Ils ne sont pas pour autant d'autres choses juxtaposées ou antérieures aux choses en soi, mais précisément les choses mêmes en tant qu'elles font encontre, telles qu'elles sont sous la main dans l'orbe du monde que nous découvrons. » Il poursuit plus loin : « Un "simple phénomène", cela ne veut pas dire une simple configuration imaginaire subjective sans répondant réel ; au phénomène comme phénomène, c'est-à-dire comme objet, il n'est nullement nécessaire que quelque autre réalité effective vienne correspondre puisque lui-même est effectif *–est la réalité effective* »[97].

Dans cette analyse kantienne du phénomène comme représentation, le temps a une place décisive, dans la mesure où le temps est la forme de tous les phénomènes. Là encore Kant dépasse l'opposition classique depuis Aristote de l'idéalité et de la réalité du temps en montrant que le temps n'est pas une détermination de la chose, ni ce que le sujet ajouterait dans les choses, mais qu'il est la forme de notre rapport au monde. Tout objet est un objet temporel, tout ce qui se donne se donne dans le temps, et ainsi pour l'expérience interne comme pour l'expérience externe la simple succession est déjà une mise en forme du donné. Le temps est alors la forme pure de toute objectivité, et il est impossible de dissocier l'énigme du temps et l'énigme du phénomène. Toute la remise en cause de la compréhension kantienne de la phénoménalité de Husserl à Levinas reposera sur de nouvelles analyses de la temporalité. Le temps est l'énigme des énigmes, et c'est à partir de lui qu'il est possible de comprendre le passage d'une description des phénomènes avec Husserl, dans laquelle le temps est une renaissance continuelle, à une dramatique des phénomènes avec Levinas, dans laquelle le temps est une nouvelle naissance[98]. Pour en revenir à Kant, la matière est le déterminable et le temps le déterminant, néanmoins ce déterminant est lui-même saisi dans une intuition pure. Ainsi le temps comme intuition pure de la pure succession rend compréhensible le mouvement et le changement, et c'est pourquoi il est à la fois la forme de tous les phénomènes et une auto-affection de la subjectivité. Le sens du temps se trouve donc profondément altéré par rapport à la conception classique dans la mesure où il n'est ni extérieur comme s'il était dans les choses, ni intérieur comme s'il était un processus de l'âme, mais il est bien la forme de l'intuition et donc la prise de vue qui rend possible l'intuition interne et l'intuition externe. En cela le temps est le phénomène des phénomènes en ce qu'il n'est considéré qu'à partir de ce qu'il rend visible ; il est pouvoir de phénoménalisation à partir duquel quelque chose comme un monde peut apparaître.

---

[97] *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 107 et 108.

[98] Voir Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 161.

Bien sûr l'analyse du phénomène ne se limite pas à *L'Esthétique transcendantale* et Kant montre que le pouvoir de synthèse tient à la sensibilité, mais également à l'imagination et à l'entendement. Expliquer les phénomènes, c'est aussi mettre en lumière comment les représentations s'unissent. En effet, sans les catégories il ne peut pas y avoir de représentation conceptuelle d'une chose et les catégories ont bien une fonction constituante de l'objet, car elles sont la manière dont l'entendement donne l'unité à une diversité. La quantité est le concept de la grandeur et Kant distingue trois manières de construire l'objet d'une diversité homogène : l'unité, la pluralité et la totalité. Tout objet est une grandeur et peut être dénombré par le sujet. La qualité dit la nature ou essence de l'objet. Elle permet de penser la réalité, c'est-à-dire de poser un objet correspondant aux perceptions. Si on nie l'unité d'intuition alors on a la catégorie de négation. La relation est la catégorie dynamique à partir de laquelle la substance prend son sens transcendantal comme la façon dont nous pensons la présence permanente d'intuitions. La permanence se dit par cette représentation d'une substance une et du coup l'accident est l'acte de se représenter une modification de cette substance. Enfin la modalité laisse le contenu de la connaissance pour expliquer les rapports au sujet connaissant que sont la possibilité, l'existence et la nécessité. L'objet est ainsi possible quand il est conforme à l'intuition formelle et il est réel quand il est conforme à l'intuition empirique. Sans développer plus, on voit que la table des catégories est l'ensemble de tous les concepts purs de l'entendement à partir desquels une multiplicité reçoit le caractère d'objet. Là encore ces concepts purs de l'entendement ne sont pas une réalité mentale, mais ils sont une règle, une loi, des phénomènes. Le phénomène comme représentation suppose à la fois la réceptivité des impressions et la synthèse recognition.

Toute cette conception du phénomène comme représentation est dirigée contre l'épistémologie empiriste et vise à montrer que le phénomène suppose une activité du sujet, à savoir une synthèse de l'appréhension. Autrement dit, la possibilité de l'unité du phénomène se trouve dans le sujet et tel est bien le sens de la révolution copernicienne. Il n'y a donc pas de matière pure et toute donnée est toujours déjà mise en forme par la spontanéité du sujet, notamment par le temps qui est la forme des phénomènes. Une note n'est un phénomène qu'appréhendée dans une succession de notes (représentation) et à partir du concept de mélodie. La thèse fondamentale, qui sépare Kant aussi bien des empiristes que de Husserl, est que le pouvoir de synthèse n'appartient jamais aux données, mais toujours au sujet connaissant. Ainsi Kant répond bien à l'aporie fondamentale du phénomène telle qu'elle a été formulée dans le *Théétète*, puisque le phénomène suppose deux choses : d'une part une affection de l'esprit par un objet et d'autre part une spontanéité réceptive qui engage la sensibilité et l'entendement. Il met ainsi en lumière la possibilité même du phénomène en décrivant tout le travail de médiation entre l'intuition et la pensée : la synthèse de la sensibilité, puis celle de l'imagination, préparent le donné à être soumis au concept. Le rapport à l'être n'est pas perdu puisque la synthèse imaginative n'est pas une figuration reproductrice dérivée de la présence de l'objet, mais bien une présentation originaire par laquelle un objet se trouve donné. Faire du divers temporel une image est ce qui permet de voir par la synthèse de recognition dans le concept. Comme l'explique Vleeschauwer la forme doit être comprise comme acte : « La forme conceptuelle ne représente pas l'essence d'une diversité, mais l'unité d'une fonction synthétique, exercée sur une diversité et devenue consciente »[99]. Certes, on n'assiste pas à cette synthèse, mais à partir du résultat de cette synthèse il est possible de savoir que l'objet compris comme phénomène est l'unité synthétique d'une multiplicité pour l'activité de la conscience. Par exemple, toute

[99] *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, La Haye, 1934, tome 2, p. 267.

perception d'une chose extérieure suppose le concept de « corps » qui se caractérise par les prédicats de l'impénétrabilité et de l'étendue, dont dépend la figure. Ainsi le corps est bien ici la règle ou la condition générale d'unité des phénomènes externes parce qu'il est l'unité d'un certain nombre de perceptions comme l'impénétrabilité, la figure, etc. On voit avec l'exemple du corps que la forme est une règle fixe pour des impressions semblables, une règle pour des représentations individuelles, et donc une règle pour les phénomènes de la perception externe. Encore une fois, la forme a priori permet d'expliquer comment on passe d'une masse de phénomènes à une expérience : les catégories constituent, formellement, l'objet des phénomènes, et sans elles il n'y a pas d'objet de l'expérience. Dès lors le principe d'unité des phénomènes, ce qui fait qu'il y ait un monde en face de nous, est bien le « je » transcendantal comme principe d'unité synthétique. Il est la pure forme qui n'a pas de contenu multiple et il y a une information de tous les moments synthétiques par la représentation pure du « je » principe d'unité. Ainsi l'unité de la conscience est le fondement de l'ordre du monde intuitif, dans la mesure où la conscience est la source des lois d'après lesquelles cet ordre se trouve construit. Voir, c'est toujours réduire la diversité à l'unité par une règle. De ce point de vue, la nature est l'œuvre du « je » transcendantal, car elle est la forme d'une unité ordonnée, elle est l'ensemble des phénomènes régis par les lois de l'entendement et elle n'est intelligible que par l'entendement. Il ne s'agit pas de nier que la plupart des lois de la nature sont connues a posteriori, néanmoins seules les lois a priori peuvent dire ce qu'est l'expérience en général. Encore une fois, la matière n'est que l'indéterminé et elle n'est là que par son information par la subjectivité transcendantale sans laquelle il n'y a pas de phénomène. En retour, les catégories sont les formes de la pensée, mais elles ne sont pas des contenus de pensée. En conséquence, pour expliquer comment les concepts purs de l'entendement peuvent s'appliquer à un contenu sensible, il faut un troisième terme qui soit homogène à la catégorie et au contenu sensible ; ce sera le schème qui rend possible la synthèse transcendantale dans l'application d'une règle d'unité à un contenu sensible. Il s'agit ici d'éviter à nouveau la difficulté première en montrant que le schème n'est ni une réalité, ni une idée, mais une méthode, un principe de construction. Le schème de chien est la règle pour exprimer la figure d'un quadrupède et le schème de triangle est la règle de synthèse de l'imagination relativement à des figures dans l'espace.

Enfin, il n'est pas possible d'exposer la conception kantienne du phénomène comme représentation sans dire un mot des Idées de la raison. Les Idées transcendantales ne sont pas des concepts d'objets et c'est la raison qui en est la source ; elles ne sont pas produites arbitrairement mais elles disent la tâche infinie d'unifier l'expérience, même si avec elles on dépasse l'expérience puisqu'il est impossible de leur trouver un objet adéquat. L'Idée de Dieu est alors très utile sans étendre pour autant notre connaissance ; elle est l'idée d'une totalisation possible de la connaissance, elle est le principe de la plus grande unité possible de tous les phénomènes. Ce Dieu n'est pas une personne, mais une forme, et c'est la raison seule qui en est la source. L'idée de Dieu vient répondre à la limitation de notre pouvoir de connaître en formulant l'exigence d'une totalité systématique. Elle agit donc comme une règle pour penser les phénomènes et n'a aucun usage dogmatique. En effet, elle rend possible un bon usage de la finalité : considérer le monde « comme si » toutes les liaisons des phénomènes étaient ordonnées par une raison suprême, par une intelligence suprême hors du monde. Dieu n'est pas ici une chose en soi, il n'est qu'un prototype transcendantal comme unité formelle du monde. On voit là que les Idées ne se rapportent pas directement aux objets de l'expérience, mais d'abord aux concepts de l'entendement. L'étude des Idées pratiques confirme ce refus de l'empirisme, puisque l'expérience ne donne aucune certitude d'agir moralement ou non. Dès

lors, dans une éthique formelle, la loi morale n'est pas l'essence des actes moraux, mais la légalité de ces actes. Sans développer, il suffit d'indiquer que la forme ne donne pas à voir ce qui est à vouloir absolument, néanmoins elle rend visible la légalité d'une maxime subjective. Les phénomènes moraux relèvent donc de la même compréhension du phénomène, ils supposent des actes de synthèse du sujet qui concentre en lui toute la lumière de l'être. Il reste à savoir si ce n'est pas avec les phénomènes moraux que les difficultés de cette compréhension du phénomène comme représentation n'apparaissent pas le mieux, ce qui ne signifie pas nécessairement que les questions éthiques soient premières. N'y-a-t-il pas tout de même une intuitivité des normes avant toute opération de synthèse ? C'est la voie que prendra Scheler. Certes il n'y a pas de morale empiriste, mais est-il possible de tenir jusqu'au bout que la forme produit la matière, la phénoménalise, ou bien n'y-a-t-il pas une résistance de la matière ? Dans certains passages de ses analyses sur le temps Husserl tentera de renverser cette perspective en montrant que la matière produit la forme, sans retomber dans l'empirisme.

Le formalisme kantien, au-delà de ses caricatures, est un moment incontournable de la réflexion sur le phénomène, dans la mesure où la révolution copernicienne met fin à toute compréhension empiriste du phénomène, résultat sur lequel ne reviendra pas la contre-révolution copernicienne, sous ses différentes formes, de Husserl à Levinas, qui voudra retrouver le phénomène comme surgissement de l'être, comme événement. Il n'y aura donc aucun retour en arrière dans la remise en cause de la thèse selon laquelle la forme précède la matière ou que le concept précède les phénomènes. Il reste cependant à savoir comment il est possible de ne pas en rester à un sujet pur désincarné et sans monde. Plus exactement, il s'agit de montrer que le monde est phénomène et qu'il n'est pas que ma représentation, et pour cela il est nécessaire de retrouver dans le phénomène l'idée que la chose est le chemin de sa connaissance. Comme l'a montré Heidegger, cette définition kantienne du phénomène comme représentation résume à elle seule toute la philosophie moderne. Or le phénomène ne peut pas se comprendre en dehors du lien charnel que nous entretenons avec le monde, il ne peut pas être séparé des situations concrètes dans lesquelles nous existons, et en cela le phénomène est présence et pas seulement représentation. Ni le monde, ni autrui, ni l'œuvre d'art etc. ne sont simplement ma représentation et dans leur manifestation ils excèdent l'image que je peux m'en former. Toute la phénoménologie défendra cette nouvelle perspective et chaque auteur cherchera à être celui qui rompt le plus avec cette compréhension du phénomène comme représentation. L'accusation, qui sera parfois une auto-accusation, sera de ne pas être suffisamment anti-kantien ! Bien évidemment cela montre indirectement la résistance de la conception kantienne à son renversement, mais quoi qu'il en soit on comprend qu'il est nécessaire de mettre fin à la séparation de l'intériorité et de l'extériorité qui rend le phénomène inintelligible. Autrement dit, le phénomène n'est pas que l'histoire du sujet dans sa mainmise sur le monde et il est peut-être d'abord l'histoire des choses dans la manifestation de leur essence. Le phénomène n'est donc sans doute pas uniquement et d'abord l'acte de faire venir devant soi les choses et peut se comprendre comme une automanifestation de l'esprit ou son entrée en présence. On se trouve ainsi conduit devant l'alternative suivante : soit le phénomène est le résultat de la volonté d'unifier l'étant en le faisant venir devant soi, soit le phénomène est la mémoire de la manifestation de l'être. Entre volonté et mémoire se joue la nature même de la phénoménalité.

C'est peut-être la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel qui ouvre cette nouvelle perspective et commence la déformalisation du phénomène. Certes le phénomène n'est pas encore la venue à la conscience de la chose même, mais comme activité de vérification, ce qui vient à paraître dans l'expérience de la conscience, c'est l'esprit. Avec Hegel il s'agit bien de revenir à la façon dont quelque chose apparaît. Le très célèbre texte sur la certitude sensible porte en lui toute la nouvelle compréhension du phénomène en montrant que ce qui apparaît dès le sentir, c'est l'esprit, c'est-à-dire l'inquiétude et la puissance du négatif. Tout se joue dès le sentir, qui n'est ni une pure passivité, ni une pure immédiateté, mais est le premier moment de l'objectivation, sans lequel le voir est impossible. Hegel cherche donc à montrer qu'il y a de la médiatisation, du concept et de l'universel dès le sentir, et cela permet d'échapper à cette représentation destructrice du phénomène selon laquelle il y aurait d'abord le sentir puis ensuite la mise en forme catégoriale de l'entendement. Ainsi le phénomène n'est pas simplement la mise en forme d'un donné préalable, mais le premier mouvement de la pensée, une vie qui se manifeste dès le sentir. Selon Hegel, pris en un sens absolu, seul l'esprit existe et même dans le sentir c'est lui qui est, et c'est pourquoi la *Phénoménologie de l'esprit* ne fait que décrire l'auto-déploiement des figures de l'esprit. Le temps est alors, comme Hegel l'écrit dans *Le savoir absolu*, le destin et la nécessité de l'esprit, qui est supprimé quand l'esprit atteint son concept et se comprend comme science[100]. L'esprit est ce qui se donne à voir aussi bien dans le sentir que dans l'histoire et tout devenir est devenir de l'esprit. Ainsi la certitude sensible est non seulement la première étape, mais en outre l'étape décisive, pour dépasser les oppositions simplistes d'une pensée d'entendement, comme celle de l'en soi et du pour soi, de l'objet et du sujet, du phénomène et du concept. Toute la nouvelle compréhension du phénomène vise à mettre en lumière comment l'esprit s'identifie lui-même, surgit pour lui-même et prend peu à peu conscience de lui-même. Il y a donc dès la certitude sensible une indépendance de l'esprit qui se trouve conquise sur l'autre : l'absolue négativité de l'esprit signifie que l'esprit ne perd pas son indépendance, car il est un processus d'autodifférenciation. En effet, ce qui peut sembler l'intériorité de l'esprit est en fait un processus d'extériorisation de soi par lequel il se retrouve partout dans le monde sous la forme du ceci, de l'ici, du maintenant, du moi, bref de l'universel. Le propre de l'homme est d'être un esprit qui se pose comme esprit en niant son Autre, c'est-à-dire en l'intériorisant et en spiritualisant ce qui lui est extérieur.

L'esprit est donc un processus d'intériorisation et d'universalisation, et cela dès le premier moment qu'est la certitude sensible, puisque dans ce premier moment l'esprit commence à s'élever jusqu'au savoir de soi, qui ne sera accompli que dans le savoir absolu. Dès lors, le phénomène est vie et dans ce mouvement vers lui-même l'esprit n'est que ce qu'il sait de lui-même. Certes il est plus simple de montrer que l'histoire de l'Egypte se confond avec l'histoire de l'égyptologie, mais il est plus décisif pour une philosophie de l'esprit de montrer que la simple sensation est déjà un processus, est déjà du temps, parce qu'elle est la mise en forme catégoriale d'un donné. Sentir, c'est déjà s'approprier le monde, et sans cette appropriation il n'y aurait pas de phénomène. Même si, pour utiliser le vocabulaire de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, l'esprit subjectif n'est pas encore conscient de sa subjectivité en sa vérité absolue, de sa subjectivité comme spirituelle, comme autoposition, comme libre, mais il fait déjà signe vers cela. L'esprit objectif sera le savoir que l'esprit a de lui-même. Il s'agit donc de décrire dans ce chapitre sur la certitude sensible ce premier moment dans lequel le sujet maîtrise peu à peu un objet qu'il a lui-même posé (le ceci, le maintenant).

[100] *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. J. Hyppolite, Aubier, 1941, p. 305.

Certes, on ne se trouve pas encore devant le phénomène au sens fort, car le sentir n'est pas encore la conscience d'un objet différencié en lui-même et est la simple visée de l'objectivité immédiate, mais on comprend bien que le singulier, le quelque chose, sont déjà des concepts et que seuls des concepts apparaissent. Autrement dit, la conscience sensible ne peut sentir l'objet que comme un universel, ou bien elle ne voit rien. Seul l'universel est visible et le singulier pur demeure une fiction. Ainsi l'universel est toujours antérieur à la perception du singulier et toute manifestation, depuis le sentir, est une libération de l'universel. Hegel écrit : « Le but essentiel d'une philosophie de l'esprit ne peut être que celui de réintroduire le concept dans la connaissance de l'esprit, et par là de rouvrir aussi le sens de ces livres aristotéliciens (*De l'âme*) »[101].

Il y a bien là une réflexion sur l'apparence et le phénomène : la certitude sensible n'est pas telle qu'elle apparaît, car la conscience croit posséder la connaissance la plus riche, la plus vraie et la plus déterminée, alors que c'est le contraire. Là où je pensais être au plus proche du réel, j'en suis en fait le plus éloigné, et Hegel va même jusqu'à montrer que la certitude sensible est en réalité la pensée la plus abstraite, dans la mesure où en elle la vérité est simplement visée. Plus précisément, l'objet est un pur « il y a », il est laissé à lui-même, il n'est pas encore un objet au sens fort d'un objet qui s'objecte à un sujet, qui se trouve devant lui et pour lui. Ainsi ce savoir « immédiat » est ce savoir qui quasiment ne touche pas à l'objet et le « je » de cet objet est aussi vide et indéterminé que son objet. La certitude sensible se limiterait à cela : « Je suis, cela est ». Il s'agit d'un degré de phénoménalité dans lequel je ne suis pas encore la synthèse de mes propres perceptions de moi-même. La force de Hegel est de mettre en évidence que la certitude sensible n'est pas comme elle s'annonce et que le sentir n'est pas un savoir immédiat qui deviendrait ensuite un savoir médiat. Bien au contraire, il y a toujours déjà de l'universel, du concept, de la médiation. Il s'agit bien de dénoncer un faux départ dans la compréhension du phénomène. Il écrit dans la *Science de la logique* : « Mais lorsque l'on dit que quelque chose est seulement phénomène au sens où par comparaison l'existence immédiate serait la vérité, c'est plutôt le phénomène qui est la vérité plus haute ; car il est l'existence telle qu'elle est comme [existence] essentielle, alors que par contre l'existence est le phénomène encore dépourvu d'essence »[102]. Le phénomène n'est ni dans la chose, ni dans le « je », il est la médiation entre la chose et le « je ». Il est donc nécessaire de dénoncer le mythe d'un phénomène pur qui se trouverait avant le mouvement de l'esprit. Hegel veut s'éloigner aussi bien des philosophies du savoir immédiat (Jacobi) que du formalisme kantien, pour décrire le phénomène comme une auto-différenciation de l'objet et du sujet dans le savoir. Comme le développe Hegel, dire « ceci » ou « maintenant », par exemple « maintenant est la nuit », cela semble très déterminé alors que l'on se trouve dans la plus totale indétermination, puisqu'on dit n'importe quel moment du temps. Le plus précis se révèle être en réalité le plus vague et d'une certaine façon l'être qui est l'immédiat est à la fois tout être et aucun. Autrement dit, là où l'on pensait désigner un singulier, le « ceci », on n'a en réalité que l'universel le plus abstrait. L'universel est donc bien la vérité du phénomène. Cela vaut bien sûr également de l'immédiateté de la présence à soi car le moi est lui-même un universel et en cela il est tout le monde et personne. Bien évidemment cette question est un lieu de clivage philosophique, néanmoins Hegel défend la thèse que le « se sentir » est la première étape dans laquelle l'esprit est ce qui se sent soi-même. Même l'expérience de soi est déjà conceptuelle et la certitude

[101] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III La philosophie de l'esprit, § 378, trad. Vrin, p. 176.
[102] *Science de la logique, doctrine de l'essence*, édition de 1812, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, 1976, p. 179.

sensible est le début du long travail du concept, c'est-à-dire du processus de manifestation de l'essence. Ainsi dès cette première phénoménalité du sentir il y a des concepts, des catégories qui introduisent une médiation sans laquelle il n'y a pas de phénomène. Dans cette première expérience le maintenant change sans cesse et se conserve puisque nuit et jour passent en lui sans l'altérer, sans qu'il soit affecté par son être autre. Il y a bien là une première notion de l'universel opposé au singulier et médiatisé par lui. Le maintenant requiert ce qui est maintenant tout en le repoussant constamment et telle est la vie même de l'esprit.

Le faux départ de la philosophie kantienne, selon Hegel, était de ne considérer le phénomène que comme représentation et l'esprit que comme conscience au lieu de comprendre la parvenir en soi-même comme le résultat d'une médiation. Cela conduit à penser que l'absolu excède les possibilités de la représentation et de la conscience ; on ne peut que montrer comment l'absolu vient au paraître[103]. La pensée de cette manifestation phénoménologique de l'absolu permet de dépasser le formalisme comme l'empirisme en décrivant le phénomène comme processus de négation et de conservation par lequel la substance devient sujet. La phénoménologie de l'esprit n'est vraiment reconnue que dans le dépassement de la séparation entre la chose en soi subsistante et l'esprit qui n'est qu'un être-pour-soi immédiat et abstrait. Dans le développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, ce n'est qu'avec la religion chrétienne que l'esprit devient manifeste à lui-même.

Le phénomène est donc la manifestation de l'essence dans l'existence comme le développe le chapitre sur « Le phénomène » dans la doctrine de l'essence dans *La science de la logique* de 1812. On a vu que c'est sa négativité qui fait du phénomène l'existence essentielle par rapport à l'immédiateté, et cela permet de distinguer entre le paraître (*Scheinen*) et l'apparaître (*Erscheinen*) : l'immédiateté paraît être le plus essentiel mais se révèle être le plus vide, alors que le phénomène apparaît comme la vérité de l'être. En effet, le phénomène est vie car il est apparition, il est l'unité de l'apparence et de l'existence : le phénomène est l'immédiateté niée par l'universel qui la transforme alors en « apparence réelle » : « Le phénomène est l'existant médiatisé par sa négation, laquelle constitue son subsister »[104]. Hegel ouvre donc une nouvelle perspective en refusant toute dévalorisation du phénomène soit par rapport à l'immédiat de la certitude sensible, soit par rapport à l'en soi. Il s'agit rien moins que de tenter de résorber l'abîme entre le monde en soi et le monde pour moi qui enferme le phénomène dans des contradictions insolubles. Pour cela il convient de montrer que le phénomène n'a de réalité qu'en se rapportant négativement à son autre : le phénomène est unité de soi à soi comme autre que soi et en cela il s'unifie à ce qui le pose, à son fondement, à sa raison. Hegel peut alors dire que le phénomène est l'expression d'une loi, d'une réalité ferme et qui possède une certaine permanence. La force des analyses hégéliennes est de tenir ensemble les deux dimensions fondamentales du phénomène qui sont en cause depuis le début mais en leur donnant une autre formulation que dans le *Théétète* : « Selon le premier côté, ce contenu est comme un être-là, mais comme un être-là contingent, inessentiel, qui, selon son immédiateté, est soumis au passer, au surgir et au disparaître. Selon l'autre côté il est la détermination-de-contenu simple soustraite à cette variation, ce qui en cette même variation demeure »[105]. Comme le disait déjà *La Phénoménologie de l'esprit*, la loi est la vérité du phénomène, sans être la totalité du phénomène, car selon sa présence phénoménale cette loi a

[103] Voir Jacques Colette, *Dialectique et phénoménologie*, Ousia, 2008, p. 231.
[104] *Science de la logique*, p. 181.
[105] *Science de la logique*, p. 182.

une réalité effective toujours diverse[106]. La loi est cependant ce qui met fin à l'apparence de contingence du phénomène : « L'expression d'attraction universelle a donc une grande importance, en tant qu'elle est dirigée contre la représentation privée de pensée, à laquelle tout se présente sous la forme de la contingence et pour laquelle la déterminabilité à la forme de l'indépendance sensible »[107]. Mais il faut ajouter : « Le phénomène est une multitude de déterminations plus précises, qui appartiennent au *Ceci* ou au concret et ne sont pas contenues dans la loi, mais sont déterminées par quelque chose d'autre »[108]. Ainsi le phénomène contient plus que la loi, car il contient aussi le moment de la forme se mouvant elle-même. Telle est l'aporie : c'est bien la loi qui constitue le phénomène comme tel, mais le phénomène est plus que la loi. Or c'est bien cette aporie qui peut conduire à l'illusion qu'il y a deux mondes, le monde phénoménal et le monde en soi. Hegel se situe à la croisée des chemins : d'un côté il maintient la thèse métaphysique qui sera remise en cause par Levinas, à savoir que l'essence est la vérité de l'être, et d'un autre côté il ne déréalise pas l'existence phénoménale montrant que si la loi est le fondement du phénomène, elle n'épuise pas le phénomène. Il y a un élément irréductible dans le phénomène, qui certes peut être considéré négativement comme un reliquat empirique, mais qui peut également être pris positivement comme l'irréductibilité de l'existence à l'essence. Hegel met en lumière toute la signification de la contingence, pour considérer cet irréductible comme le processus de négativité propre à l'existence, donc comme une vie de la forme qui fait défaut à la loi[109].

Hegel peut maintenant remettre en cause l'opposition classique entre monde phénoménal et monde en soi en montrant que « Ce second monde supra-sensible est de cette façon le monde renversé (*die verkehrte Welt*) »[110]. Il s'agit bien pour Hegel de remettre en cause la définition du phénomène comme représentation, pour montrer que c'est le phénomène lui-même qui est négativité et qu'on ne peut pas dire que « la peine devrait être seulement peine dans le phénomène, mais en soi ou dans un autre monde, être un bienfait pour le criminel ». Cette opposition simple du pour soi et de l'en soi est ce qui fait perdre le phénomène. Le monde renversé n'est pas un autre monde que le monde phénoménal et défendre l'unicité du monde, c'est reconnaître l'unité de la vie universelle, ce que Hegel nomme « L'inquiétude absolue du pur auto-mouvement »[111]. Ainsi le phénomène est ce qui demeure par et dans son changement. Le monde en soi est le fondement du monde phénoménal, mais entre les deux il y a un même contenu essentiel et ce qui les distingue c'est la négativité propre qui les anime. Entre les deux il n'y a qu'une différence de signe : « Ce contenu du monde étant en et pour soi a par-là reçu aussi la forme d'existence immédiate. Car ce monde est d'abord fondement du monde phénoménal ; mais, en tant qu'il a en lui-même l'op-position, il est tout aussi bien fondement sursumé et existence immédiate »[112]. Le monde est une totalité comprise comme processus, contenant le monde en soi et le monde phénoménal, qui ne se comprennent que l'un par l'autre et donc dans une relation essentielle. Telle est la nouveauté des analyses de Hegel : penser le phénomène non plus comme représentation, mais comme relation. Il conclut le chapitre *Force et entendement* de *La phénoménologie de l'esprit* : « Nous voyons que dans l'intérieur du

[106] *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 124.
[107] *Ibid.*, p. 125.
[108] *Science de la logique* p. 186-187.
[109] Voir les analyses très éclairantes de l'ouvrage collectif, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, tome 2, Aubier Montaigne, 1983.
[110] *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 131-132.
[111] *Ibid.*, p. 138.
[112] *Science de la logique*, p. 196.

phénomène ou de la manifestation, l'entendement en vérité ne connaît rien d'autre que le phénomène même, non pas le phénomène en tant que jeu des forces, mais plutôt ce même jeu des forces comme il est dans ses moments absolument universels et dans le mouvement de ses moments ; en fait l'entendement fait seulement l'expérience de soi-même »[113].

Certes Henri Maldiney peut écrire qu'avec Hegel « L'oiseau de Minerve a manqué l'aurore »[114], parce qu'il n'y a pas de véritable reconnaissance de l'irréductibilité du sentir à la mise en forme catégoriale et que cela est pourtant nécessaire si l'on veut « voir jaillir les transcendances »[115], selon l'expression de Merleau-Ponty, mais il n'en demeure pas moins que Hegel ouvre la voie vers cette compréhension radicale du phénomène selon laquelle l'être est irréductible à l'essence. En effet, Hegel a montré que le phénomène est l'apparaître d'un autre que lui-même, c'est-à-dire qu'il se montre en montrant un autre qui est l'en soi, et qu'il doit se comprendre non comme un substantif mais comme un verbe. Cela dit, le phénomène ne se réduisant pas à la loi, Hegel montre également que le phénomène est ce qui surgit, ce qui s'impose, ce qui se met en présence, et en cela il y a une essentielle mobilité du phénomène qui surgit et disparaît pour laisser place à un autre. En montrant que cette vie du phénomène est irréductible à la loi, Hegel ne déracine pas le phénomène du monde des situations concrètes auquel il appartient. Si Kant a montré que la forme est antérieure à la matière, Hegel rappelle que la matière constitue aussi la forme, et c'est selon cette tension qu'il s'agit de penser le phénomène.

[113] *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 140.
[114] *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012, p. 399.
[115] *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos p. VIII.

V Le phénomène pur

Au fur et à mesure des chapitres précédents on a pu voir à quel point la transformation du phénomène en représentation loin de dissiper l'aporie du phénomène ne faisait que la redoubler. Le phénomène est à la fois loi et vie et c'est cette tension constitutive, dont va hériter la phénoménologie, qui va faire du phénomène de monde l'énigme par excellence, celle qui ne cesse d'animer tout le travail du phénoménologue. Comme son nom l'indique, la phénoménologie n'est pas la science d'une région particulière du monde, mais elle est la science des phénomènes en général, science qui a le statut d'une philosophie première. Pour la première fois, la considération du phénomène n'est plus une partie du système, mais est la métaphysique elle-même, car il n'y a pas d'au-delà du phénomène. Il convient donc de distinguer le phénomène au sens vague de ce qui a lieu (les phénomènes des sciences de la nature) et le phénomène au sens de la phénoménologie en tant qu'il est ce qui se donne à la conscience. Selon Husserl, cette science nouvelle doit être un renversement de notre être tout entier, car la réduction phénoménologique nous donne à voir le monde comme nous ne l'avions encore jamais vu, à savoir justement comme phénomène, c'est-à-dire comme vie. Or ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle » est ce qu'il convient de dépasser pour accéder au phénomène, car cette attitude habituelle, spontanée et irréfléchie pose naïvement que les choses de la nature vont de soi et que le monde est le sol de toute validité. En effet, en biologie, en physique, et surtout en psychologie l'objet est donné sans que son apparaître soit interrogé ; qu'un psychisme soit là devant moi, c'est justement ce qui ne va pas de soi. Or c'est précisément en le posant de manière somnambulique en tant que réalité absolue qu'il est manqué selon son apparaître. Bien évidemment il ne s'agit pas de nier la fécondité de l'induction dans les sciences de la nature, ou de la déduction en mathématique, mais de mettre en lumière qu'une science qui veut fonder ultimement le savoir et répondre ainsi à la question « Qu'est-ce que connaître ? » doit s'interroger sur la donnée des objets de façon à au moins reconnaître que l'objet mathématique ne se donne pas comme l'objet physique et que cette différence du mode de donnée est une différence d'être. Cela dit, se libérer de l'attitude naturelle pour accéder au phénomène, sans le recouvrir de nos préjugés, est ce qu'il y a de plus difficile : le phénomène qui allait de soi selon son sens commun devient une énigme selon son sens phénoménologique. Pour le dire un peu vite, la phénoménologie est bien une critique de la raison parce qu'elle se donne pour tâche d'étudier la corrélation entre l'acte de connaître, le sens appréhendé dans l'acte de connaître et l'objet connu. Pour cela il est nécessaire de sortir de la contradiction de l'attitude naturelle, qui est la contradiction de toute philosophie de la représentation ; il est possible de la formuler ainsi : d'un côté dans la perception je n'ai affaire qu'au perçu, dans le souvenir qu'au souvenu, dans l'attente à ce qui est attendu, et il y a là une certitude car je ne peux pas douter de ma perception, de mon souvenir, de mon attente. D'un autre côté, il y a cette fois un regard indirect, car je pose qu'à ces vécus correspondent des objets réels. La perception de cet arbre renvoie à l'existence de cet arbre, le souvenir de l'arbre à tel arbre existant, etc. Néanmoins cette position d'existence qui est le plus communément effectuée ne repose sur aucune certitude. Afin de sortir de cette contradiction dans laquelle je pose l'objet deux fois, une fois en moi et une fois hors de moi, sans pouvoir justifier le moins du monde la deuxième

position, Husserl avance la thèse radicale que je n'ai affaire qu'à des phénomènes et qu'on ne peut rien affirmer au-delà de la connexion de ses vécus. Or dans l'énoncé de cette thèse la référence à Hume et au scepticisme est essentielle, car il s'agit aussi de répondre à la thèse humienne selon laquelle aucune substance matérielle ou spirituelle ne peut provenir d'une impression et qu'on ne fait que combler les intervalles entre chaque perception par des images. Certes Husserl retient de Hume qu'il est impossible de passer d'une perception à une position d'existence, néanmoins il va tenter d'être plus radical que lui en montrant que le phénomène n'est intelligible qu'en se tenant à la pure sphère de l'immanence.

On voit bien ici que Husserl reprend le projet de Kant de mettre fin à la définition de la métaphysique comme connaissance a priori des choses en soi, pour montrer qu'elle n'est que le système des conditions a priori de l'expérience, néanmoins Husserl s'éloigne de Kant en défendant l'idée qu'il ne s'agit pas de limiter la connaissance à l'expérience, mais d'éviter les contradictions de la pensée naturelle. Plusieurs fois Husserl reproche à la philosophie kantienne d'être un scepticisme caché dans la mesure où elle maintient les choses en soi tout en soulignant l'impossibilité de les connaître. La reconnaissance du phénomène suppose la mise entre parenthèses de toute idée d'une chose en soi et Husserl pourra dire dans un texte célèbre : « Le travail de toute ma vie a été dominé par l'élaboration de l'a priori de corrélation entre l'objet de l'expérience et ses modes de donnée »[116]. Ainsi tout objet est l'index d'un système subjectif de vécus, il est l'objet d'une conscience, et en cela l'objectivité est la phénoménalité même. La question du phénomène devient la question ontologique par excellence, puisque la question de l'être se confond avec celle de l'être-objet, c'est-à-dire du phénomène. Il ne s'agit plus d'étudier tel ou tel être, mais ce que signifie « être », et c'est pourquoi il n'y a plus d'étant dont le phénomène expliquerait tous les autres étants. Dès lors, par rapport à toute l'histoire du concept de phénomène, la frontière ne passe plus entre le phénomène de la vie quotidienne et le phénomène construit de la science, mais entre la compréhension naturelle du phénomène et sa compréhension philosophique. Il y a une nouveauté inouïe de la philosophie par rapport à toutes les autres sciences qui n'a jamais été bien mesurée et cette nouveauté porte sur le phénomène : pour le philosophe le monde n'est jamais donné d'avance, et c'est pourquoi c'est pour lui seul qu'il est véritablement phénomène. Or Husserl ne cesse de le répéter, s'en tenir aux phénomènes ne conduit à aucune diminution du champ de l'expérience ; rien du monde n'est perdu par la réduction, seule la validité des choses transcendantes demeure en suspens. La « réduction phénoménologique » est précisément la reconduction de tout étant à sa phénoménalité, et de ce point de vue elle n'est pas un procédé psychologique visant à surmonter un aveuglement initial, mais elle est ce qui ouvre le champ de l'expérience. La seule méthode est de s'en tenir purement et simplement au phénomène, sans rien présupposer d'antérieur ou d'extérieur au phénomène, et on verra que c'est cette exigence du retour aux choses mêmes qui fonde l'histoire de la phénoménologie, y compris son avenir. Encore une fois, cela suppose de saisir que la position d'un être « en soi » et pourtant connu dans la démarche subjective de la connaissance est incompréhensible. On comprend là qu'en dépit de la référence explicite de la réduction phénoménologique au doute cartésien la proximité est toute relative dans la mesure où Descartes révoque en doute l'évidence sensible à partir d'une théorie de l'idée comme représentation, puisque l'incertitude porte pour Descartes sur le donné et non sur le mode de donnée. Le souci de Descartes est d'établir ce qui peut assurer l'accord de nos représentations avec le donné transcendant, alors que pour Husserl il s'agit d'accéder à la donnée absolue. Le

[116] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., p. 189.

pur voir de Husserl s'attache uniquement à la façon dont les pensées se donnent, et c'est pourquoi pour lui le phénomène est une donnée absolue. Certes dans une connaissance vague il m'est possible de douter de toutes les connaissances, mais je ne peux pas douter du « vague » de cette connaissance ; le vague est ici la façon dont elle se donne absolument.

On peut formuler ainsi le paradoxe : jusqu'à maintenant l'aporie du phénomène tenait au fait qu'il soit à la fois une manifestation de l'essence et ce qui possède une dimension subjective. Deux possibilités s'offraient alors : soit construire le phénomène pour le purifier de toute dimension subjective, soit considérer le phénomène comme purement subjectif, ce qui a conduit au phénoménisme. On a déjà vu avec Kant et Hegel comment surmonter une telle aporie sans « perdre » le phénomène. Avec Husserl nous nous trouvons dans une situation très nouvelle dans la mesure où sa conception de la subjectivité pure lui permet de dépasser l'opposition de l'objectivité et de la subjectivité du phénomène en montrant comment chaque type d'objet s'annonce à toute subjectivité : le mode de donnée de la chose sensible, celui du monde, celui de l'autre subjectivité, celui de l'œuvre d'art, ne dépendent pas des subjectivités actuelles. L'énigme philosophique est donc bien le mode de donation propre aux choses ; autrement dit, « comment » une chose est-elle présente devant nos yeux dans la perception, ce qui n'est pas la même chose que d'être donnée en image. La question ne porte donc pas ici sur la relation entre les choses et il ne s'agit plus de dégager des relations de causalité, car une telle interrogation demeure interne à l'attitude naturelle, à cette manière d'être tourné vers les choses dans laquelle il y a un oubli de leur phénoménalité et donc un oubli de leur être. Il s'agit donc bien d'un nouveau projet métaphysique, puisqu'avant de se demander selon quelles méthodes le monde va être interrogé, il est nécessaire de se demander à quelle condition un objet peut m'être donné. Pour l'attitude naturelle le phénomène est « *selbstverständlich* », il se comprend de lui-même, alors que pour l'attitude philosophique dans une perspective transcendantale, il est une énigme. Mais comprendre cela suppose un renversement complet de son être dans lequel le monde est compris comme relatif à la conscience et la subjectivité comme l'unique être absolu. Il s'agit rien moins que de s'arracher au « rêve » qui est encore celui de l'homme de science. Encore une fois il est utile de préciser l'alternative à laquelle il s'agit d'échapper :

1 Le monde est une réalité absolue et tout phénomène est une manifestation incomplète et en partie subjective des choses. C'est la position réaliste. Le phénomène n'a qu'une signification relative.

2 Le monde est une fiction et tout est phénomène. Le phénomène est une manifestation de la subjectivité. Dans ce cas le phénomène n'a encore qu'une signification relative, car il dépend de la conscience particulière. C'est la position subjectiviste.

Husserl montre donc en quoi le retour au vécu n'est pas une rechute dans le subjectivisme déjà envisagé car le vécu est une « donnée absolue » (*absolute Gegebenheit*) et il peut dégager le premier principe a priori selon lequel toute vie subjective peut de manière inconditionnée se retourner sur elle-même et faire l'objet d'une conscience de soi. Si une maison se donne à moi selon une infinité d'esquisses sensibles, un vécu ne se donne pas par esquisses selon un horizon de potentialités, mais il se donne tout entier et de manière indubitable. Le terme « absolu » signifie ici au moins deux choses : d'une part, il s'agit d'une certitude absolue puisque le vécu fait l'objet d'une évidence apodictique. On a bien là le phénomène pur et la vision pure n'est autre que la donnée immédiate du vécu. En ce premier sens, le caractère « absolu » est la marque d'un voir purement immanent par rapport à la vue

par esquisses de l'objet transcendant. Mais, d'autre part, du point de vue du donné, « absolu » signifie que ce qui se donne, se donne en toute transparence. Le caractère de certitude absolue tient ici au fait que ce qui se donne s'y donne absolument, tout entier, sans reste, c'est-à-dire en personne. Ce qui se donne est en soi-même ce qu'il est. Tel est aussi le phénomène pur. Cette donnée absolue est la mesure ultime de toute phénoménalité, elle élucide ce que veut dire « être donné ». Autrement dit, ce qui est donné absolument est vraiment donné et même « est » vraiment, puisque cette présence ne se fait pas sur un fond d'absence. Husserl ici reprend et modifie la conception cartésienne de l'idée claire et distincte, mais la clarté n'est plus pour Husserl celle du jugement, mais celle même de l'objectité. C'est le vécu lui-même qui se donne en toute clarté et non mon jugement sur lui. Selon cette nouvelle perspective, la perception est tant qu'elle dure une donnée absolue, néanmoins cela vaut également de l'imagination ou du souvenir. Il n'y a pas de privilège du vécu perceptif, même si c'est la référence la plus constante de Husserl, et même l'image peut faire l'objet d'une donnée absolue, d'une *Selbstgegebenheit*, d'une donnée en personne. En montrant que l'image fait l'objet d'une intuition, qu'elle n'est pas seulement l'indice d'autre chose qu'elle, Husserl marque un élargissement du concept d'intuition au-delà de l'intuition sensible. Ainsi, s'en tenir à la *Selbstgegebenheit*, c'est s'en tenir à la donnée absolue, à la manière dont les choses se donnent absolument, et c'est cela qui permet de rompre avec toute science des faits. Finalement, c'est dans un même mouvement que l'on accède à l'essence des choses et aux structures de la subjectivité, et Husserl peut montrer que s'en tenir aux phénomènes purs, c'est en effet faire de l'apparaître l'objet même de la science. Le phénomène au sens de la phénoménologie n'est ni une conséquence, ni un indice, ni un ersatz, il est à la fois la voix des choses et la voie de leur connaissance.

On mesure alors l'abîme qui sépare le phénomène au sens de la philosophie et le phénomène au sens de la psychologie. Les phénomènes de la psychologie ne sont pas des phénomènes purs, car en elle les choses ne se donnent pas sans reste et font l'objet d'une construction indéfinie. Le vécu psychologique n'est que le vécu d'une personne particulière dans le monde, il n'est pas une auto-donnée, mais ce qui se donne indirectement, par abstraction, à partir du monde. Il y a donc bien deux significations radicalement opposées du phénomène : soit le phénomène est ce qui a lieu et ce qui fait l'objet d'une construction par abstraction, soit le phénomène est une donnée en personne, une auto-donnée, et donc un phénomène pur qui ne se pense qu'à partir de lui-même. Le propre du phénomène pur par rapport au phénomène construit est qu'il y a en lui identité entre l'apparaître et ce qui apparaît. La pureté du phénomène est la pureté de l'apparaître : « Le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître et ce qui apparaît. *Phainomenon* signifie proprement ce qui apparaît, mais pourtant est employé de préférence pour désigner l'apparaître lui-même »[117]. Husserl peut alors proposer une nouvelle définition des concepts d'immanence et de transcendance à partir du mode de donnée qui consacre la nouvelle compréhension du phénomène. En effet, maintenant la différence entre l'objet transcendant et le vécu ne consiste pas dans le fait d'être donné à la conscience ou de ne pas l'être, puisque la sphère de l'immanence est la sphère où ce qui s'y donne se donne de soi-même, absolument, alors qu'une connaissance transcendante non-évidente dans laquelle l'objet visé n'est pas vu lui-même, absolument, sans reste, mais seulement indirectement et par esquisses. Encore une fois, la donnée absolue est l'évidence au sens fort, la saisie immédiate de l'objet visé lui-même et à partir d'elle il est possible de comprendre que l'objet transcendant, qui possède un autre mode

[117] *L'idée de la phénoménologie*, trad. A Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 116. Voir également p. 55.

de donnée, est une transcendance dans l'immanence. Il ne s'agit donc pas du tout d'un phénoménisme, car on n'est pas bloqué dans l'immanence : il est possible d'accéder à l'objet transcendant qui est une donnée, même si ce n'est pas une donnée absolue. Ainsi, en comprenant l'immanence et la transcendance de façon intentionnelle, Husserl échappe aux apories traditionnelles sur le phénomène. En effet, l'exigence de n'admettre rien de transcendant comme déjà donné est ce qui rend possible d'expliquer « comment » l'objet intentionnel est accessible. Le phénomène est donc bien la seule voie d'accès à la vérité et l'exemple du sourd de naissance montre qu'aucun savoir théorique de la musique ne peut faire voir « comment » l'œuvre musicale est possible. Autrement dit, l'œuvre musicale possède une façon propre de s'annoncer et il n'est possible de la décrire que s'il y a intuition. Aucune déduction antérieure à l'expérience ne peut dire comment l'objet se donne et Husserl énonce sa thèse fondamentale : « Le voir ne se laisse pas démontrer ni déduire »[118]. Sans la donation il n'y a rien à voir et aucune connaissance possible. Cela dit Husserl ne cesse de rappeler combien cette fidélité au phénomène est difficile et à quel point tout sujet connaissant est exposé à la finitude de la fatigue qui le fait retomber dans cette attitude naturelle dans laquelle il explique le phénomène par du déjà constitué. Toute la difficulté de la réduction phénoménologique est de s'en tenir au pur voir et notamment Husserl reproche à Descartes d'avoir confondu ce qui apparaît en premier, le moi phénoménologique, avec la source de tout apparaître. Dès que je parle de « ma » *cogitatio,* je renvoie cette *cogitatio* à une âme qui est dans le monde et qui est abstraite d'un corps. Or le moi empirique est lui-même un phénomène constitué, une transcendance, et il ne peut donc pas être la source de toute visibilité. Le phénomène premier, l'évidence des évidences, ne peut être une conscience substantielle et personnelle, mais est la subjectivité pure qui n'est en rien mondaine. En conséquence, si les vécus sont une donnée absolue ils n'ont pas besoin de ce support que serait une conscience substantielle.

Comme dit Husserl dans la troisième leçon de *L'idée de la phénoménologie*, il s'agit de n'évoluer que dans le « pays des phénomènes purs » de façon à s'en tenir à ce qui se donne vraiment, car c'est à partir de là que se comprend la possibilité des transcendances qui sont des « quasi-données ». Autrement dit, évoluer dans le pays des phénomènes purs, c'est maintenir l'idée directrice qu'il n'y a de phénomène que s'il y a un « se rapporter à l'objet transcendant ». Il est clair que l'absence de ce mouvement détruirait le phénomène. En effet, la réduction phénoménologique en reconduisant aux données absolues loin d'enfermer dans l'immanence est ce qui permet d'expliquer le sens de la transcendance, c'est-à-dire le sens de la visée d'une chose transcendante. Expliquer le phénomène, c'est donc expliquer l'origine du sens puisque le sens est ce qui se constitue dans l'immanence de la conscience. Dans cette perspective, la réduction n'enferme pas non plus dans une subjectivité particulière, car la donnée absolue s'impose à toute subjectivité et porte en elle une intuition des essences. L'universel lui-même est vu ou visible : non seulement cela consacre que le phénomène ne saurait être secondaire, mais en outre cela montre que les catégories ne sont pas extérieures à l'être puisqu'elles se donnent dans l'intuition. Tout en reprenant de façon très originale la conception thomiste de la *species*, Husserl cherche à montrer que l'a priori des choses vient lui-même à la donnée, qu'il est intuitif et idéal et non construit et abstrait. Ainsi l'essence et les relations d'essence se donnent également à l'intuition et du coup le nom même de *Phénoménologie* se trouve justifié. Pour le dire autrement, sans un accès à l'a priori concret rien n'apparaîtrait véritablement et on

[118] L'idée de la phénoménologie, trad. A Lowit, Paris, PUF, p. 64.

comprend que le phénomène est bien le lieu où apparaît la rationalité du monde. La raison des choses n'est connaissable que parce qu'elle se donne.

Toute interrogation sur le phénomène est une réflexion sur l'évidence, à la condition de ne pas donner à ce terme une signification psychologique, car l'évidence en son sens authentique n'est pas un signe subjectif de la vérité. Comme on l'a vu, la donnée absolue est la mesure de toute donation, et dès lors l'essence doit elle-même faire l'objet d'une donation absolue. Que l'essence se phénoménalise, c'est une chose, mais qu'elle fasse l'objet d'une donation indubitable et sans reste, c'en est une autre. En effet, jusqu'à maintenant, avec l'étude de la signification positive du terme de phénomène, on a surtout compris que l'essence se dévoilait peu à peu dans un travail infini, le phénomène n'étant qu'une approche, un indice de cette essence. Bien évidemment, l'idée d'une intuition intellectuelle ne va pas de soi, mais Husserl va parvenir à montrer que les relations d'essence font l'objet d'un voir sans reste, comme toute *cogitatio*. L'enjeu historique et spéculatif de cette question est considérable dans la mesure où si l'objet général transcende la connaissance, alors on ne peut que retomber dans le scepticisme. On a bien vu à travers l'histoire du concept de phénomène envisagée plus haut (qui n'englobe pas toute l'histoire du concept de phénomène dans ses différentes directions, loin de là !) que la considération de l'objet général comme transcendant la connaissance est un reste d'empirisme, peut-être l'irréductible de l'empirisme, puisque cela signifie que le général ne peut être saisi qu'après et à travers les cas particuliers. Contre cet empirisme, Husserl défend qu'il est possible de saisir le cercle de façon apodictique indépendamment de tous les objets ronds, et que l'objet général peut faire l'objet d'une pure vue. La thèse est donc claire et radicale : l'objet général n'est pas l'autre du phénomène, comme tous les objets il se donne à la conscience, et c'est à partir de cette donnée qu'il peut être compris. Cela dit, conformément au respect de la phénoménalité, l'objet général possède son propre mode de donnée, très différent de celui de l'objet sensible. S'il n'y a pas de donnée achevée de l'objet sensible, l'objet général se réduit à son apparaître pour une conscience, et c'est pourquoi il y a donnée absolue. Ainsi l'objet général est ce qu'il y a de plus rigoureusement phénomène. L'universel est un sens intelligible et connaître c'est accéder à cet *eidos*, à ce sens idéalement identique. On comprend bien que de même que la *cogitatio* dans un vécu particulier comme « je vois cet homme » doit être libérée de toute appartenance à un sujet singulier de façon à montrer que notre regard l'atteint en elle-même, « homme en général » peut aussi faire l'objet d'une pure vue. Husserl élargit donc la sphère phénoménologique aux objets idéels, c'est-à-dire aux objets qui n'ont pas d'autre être que leur apparaître. Si je n'avais pas une intuition du rouge en général, je ne pourrais pas avoir l'intuition particulière d'un objet rouge. L'intuition catégoriale elle aussi donne son objet en chair et en os et le rouge est lui aussi un universel identique que tout esprit peut saisir dans une pure vue, dans une vue aussi pure que celle de n'importe quel Dieu. Il s'agit pour Husserl de montrer que l'a priori saisi par intuition n'enferme pas dans une subjectivité et qu'il demeure bien un a priori des choses : l'essence du rouge est indépendante de toute subjectivité particulière. Husserl précise même qu'entre deux nuances de rouge s'établit un rapport de ressemblance qui doit lui-même être intuitionné : il n'y a pas seulement la saisie d'un rouge et celle d'un autre rouge, mais également celle de leur ressemblance. Il n'y a là rien de comparable avec un processus d'abstraction qui ne conduirait qu'à un phénomène construit en isolant les qualités premières et les qualités secondes, puisque l'universel se phénoménalise de lui-même sans rien perdre du réel. L'intuition phénoménologique devient intuition eidétique, et cela montre qu'il est impossible de séparer l'intuition sensible et l'intuition catégoriale. Si l'acte d'idéation qui conduit à l'intuition de l'essence matérielle (Homme, rouge, triangle) a pour

point de départ l'objet individuel, c'est une nouvelle orientation du regard qui conduit à l'objet général et qui donne à voir l'objet individuel comme un exemple.

Husserl fait donc époque dans l'histoire de la question du phénomène, dans la mesure où il parvient à montrer que la question du phénomène n'est pas dérivée dans une critique de la raison, mais qu'elle est le cœur de toute critique de la raison. C'est ce que met en lumière la question de l'évidence : l'évidence est un mode de la conscience qui se caractérise par son unilatéralité car en elle on ne fait que voir. Dans l'évidence le sujet est tout entier à ce qu'il regarde et cela dans un voir pur de tout présupposé. Il s'agit bien là de la norme de tout voir, d'un voir direct et adéquat ; ce qui s'y donne se donne de soi-même et de manière apodictique. Si les empiristes et les rationalistes ne pouvaient pas avoir une conception positive du phénomène, c'est parce qu'ils comprenaient toujours l'évidence comme un mode subjectif de la présence à soi et non comme un mode de donnée des essences. Or non seulement un indice affectif n'est pas un critère de vérité, mais une telle conception du phénomène maintient dans une conception de la vérité comme adéquation ou comme accord avec soi, et non comme manifestation de la chose même. Cette erreur de l'empirisme, qui accompagne une bonne partie de l'histoire du concept de phénomène, est d'avoir confondu la simple représentation symbolique avec la donation des choses et d'être passé à côté de l'intuition, qui est la vie même de la connaissance et sans laquelle il n'y a pas de phénomène, car rien n'est pour la conscience. Sans l'intuition la conscience serait réduite à sa propre intention et ne verrait rien, puisque rien de transcendant ne se donnerait. Husserl déplace donc l'alternative : la vérité du phénomène ne tient pas à un rapport que le sujet établit ou n'établit pas, mais tient à la donnée ou à la non-donnée. Il n'y a de phénomène que s'il y a un objet donné à la conscience, or trop souvent la connaissance s'en tient à une intention symbolique vide sans aucun remplissement. Pour retrouver la vérité du phénomène il fallait montrer que les formes catégoriales ne sont pas de simples formes vides en attente d'un contenu, mais sont elles-mêmes ce qui résulte d'un acte de remplissement, même si ce remplissement n'est pas sensible. Comme l'a montré la catégorie de la ressemblance, il y a une donation non sensible et absolue. Ainsi l'intuition catégoriale, dans son lien même avec l'intuition sensible, ne conduit pas à quitter le réel pour s'enfermer dans une pensée symbolique, elle est le contraire d'un oubli du phénomène. En montrant que la catégorie n'est rien d'extérieur à l'objet, mais est au contraire l'être de l'objet donné absolument, Husserl peut véritablement retrouver une conception positive du phénomène. Dès lors, tout dérapage par rapport au phénomène consiste à prendre ce qui est relatif pour ce qui est absolu et *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* montre que l'absolutisation du relatif et l'oubli du phénomène pur caractérisent l'échec d'un certain rationalisme. Il fallait mettre en évidence l'évidence elle-même afin de pouvoir enfin séparer le phénomène de la simple illusion ; là où il n'y a pas de donnée absolue, il n'y a que de l'illusion. Bien sûr, dans cette élucidation du phénomène, le phénoménologue ne prétend pas pouvoir faire des miracles, il n'est pas thaumaturge, et il sait qu'il est impossible de convaincre celui qui ne veut pas voir, celui qui ne consent pas à se laisser guider par l'évidence. Il est seulement possible de reconduire à la voix des choses, mais pour celui qui ne veut pas sortir de lui-même et veut demeurer enfermé dans ses représentations symboliques vides, il n'y a rien à faire. Bien sûr le danger est souvent dans les pseudo-évidences implicites (par exemple le moi est une chose), néanmoins penser, c'est toujours revenir à l'aurore des choses, et si l'évidence comme donation des choses elles-mêmes à ses variantes et ses degrés, cela ne remet pas en cause la règle de la donation. Comme le dit *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. p. 370) revenir à ce qui se donne par-delà toutes les constructions est le commencement de la sagesse. Le tort de la

plupart des philosophies du phénomène est de l'avoir réduit à une perception interne et d'avoir ainsi manqué l'aurore.

L'analyse phénoménologique s'attache également à mettre en évidence la diversité des modes d'apparaître ; elle ne se contente donc pas de mettre en évidence l'évidence elle-même, mais elle tient compte de toute la diversité des phénomènes. Certes il ne s'agit pas d'étudier tous les phénomènes, pour élucider surtout ce que chaque type de constitution possède en propre. Selon cette perspective la question du souvenir est très importante et notamment celle du souvenir primaire ou rétention, qui est constitutif de la durée dans la temporalité immanente, et qui se distingue du souvenir secondaire comme reproduction d'objets temporels. Comme le montrent les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, le son rétentionnel n'est pas le son présent, mais un son retenu dans le souvenir « frais », dans le présent. Husserl l'élucide longuement : il ne peut pas y avoir de conscience du temps sans cette conscience du tout juste passé. C'est bien le même son que j'ai perçu, qui est maintenant retenu et qui s'éloigne peu à peu dans le passé. On comprend bien que la conscience du son est conscience du son dans sa durée et qu'il est impossible de limiter la perception au seul présent ponctuel. Husserl déponctualise le maintenant pour montrer qu'il y a un passé qui est présent en personne et que c'est une condition de la phénoménalité. La rétention est précisément l'appréhension de ce passé présent, c'est la conscience de ce qui dure, du tout juste passé, et cette rétention est aussi continuelle que la perception. Un objet temporel n'est un phénomène que s'il (la phrase, la mélodie) est tout entier présent à la conscience, bien qu'à chaque instant une fraction en soit impressionnellement donnée. Il y a bien là une extension du pur voir, puisque la vue dépasse le point du maintenant pour viser un instant épais. Dans l'analyse de la temporalité, il convient donc de distinguer l'objet temporel qui passe, qui est lui dans le temps, et les phénomènes temporels (impression, rétention, protention). Le regard passe ainsi de l'objet temporel qui passe (le son) à l'être temporel lui-même. Ces analyses sur le temps qui décrivent comment l'impressionnel devient intentionnel par la rétention, qui montrent que la rétention constitue l'horizon du maintenant qui se trouve présupposé par tous les autres horizons, sont le cœur de la phénoménologie de Husserl, le lieu où tout se décide et le lieu d'où devront partir toutes les contestations de cette compréhension du phénomène. En effet, avec le temps, Husserl doit remettre en cause sa conception première selon laquelle le sens ne se trouve pas dans le contenu de la sensation, puisque pour le temps originaire l'appréhension ne peut pas être extérieure au contenu. La constitution du temps ne peut être qu'une auto-constitution, et c'est pourquoi on touche avec elle à l'essence de la phénoménalité, à cette aurore des choses que les conceptions précédentes du phénomène manquaient. Dès lors, le cœur de la phénoménalité est ce mouvement originaire du temps qui ne cesse de s'enfoncer dans une perte qui pourtant le constitue et dans lequel la sensation est pourtant retenue, car sans cette retenue tout serait emporté dans le flux et rien ne pourrait apparaître. La force de Husserl, y compris par rapport à certains de ses héritiers, est de de mettre en évidence que l'impression originaire est plus que le senti de la sensation, justement parce qu'elle est inséparable de la rétention et parce qu'ainsi la sensation se poursuit dans la rétention, qui n'est pas encore un ressouvenir. Encore une fois, sans cette rétention du son passé il n'y a pas de phénomène. Ainsi pour arriver à cette nouvelle compréhension du phénomène il était nécessaire d'envisager une conscience du passé qui ne repose pas sur la mémoire, c'est-à-dire sur la représentation, et c'est ce qui a manqué à tous ses prédécesseurs qui n'envisageaient que la présence réelle et non la présence intentionnelle. Certes Husserl dit bien que l'intentionnalité ne cesse d'être une énigme, c'est-à-dire un horizon infini d'analyses phénoménologiques, néanmoins il a bien décrit ce surgissement de

l'intentionnalité qui est cette aurore des choses. Pour cela il fallait distinguer l'apparaissant et l'apparition « dans le comment », le senti et le comment de l'apparition du senti qui est le sentir lui-même, l'intentionnalité se trouvant dans ce rapport du sentir au senti. Bien des phénoménologues après Husserl voudront être plus fidèles au phénomène que lui en voulant revenir à une impression originaire qui n'est pas intentionnelle, à un sentir qui serait antérieur à la vie intentionnelle, mais c'est sans doute là une mauvaise compréhension de l'intentionnalité. Il ne peut pas y avoir de caractère non intentionnel de l'impression, car elle cesserait d'être donnée en cessant d'être intentionnelle ; une impression suppose toujours une rétention pour être donnée, c'est-à-dire une conscience du temps, une conscience du passage même, sans lequel l'impression n'est pas elle-même. Encore une fois, sans le lien intuitif avec le passé rendu possible par la rétention rien ne peut apparaître, et pour comprendre cela il faut, comme le dit le § 17 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, « un tout autre concept de perception » selon lequel la perception n'est plus une sensation accompagnée de conscience, mais l'acte qui donne quelque chose à voir. Husserl développe donc un tout autre concept de phénomène, puisque pour lui la rupture ne se trouve plus entre sensation et expérience, mais entre perception et re-présentation, c'est-à-dire entre autodonnée et donnée en image. Il ne s'agit plus de dire que le phénomène donne ou ne donne pas, mais de faire la différence entre une donnée directe et une donnée indirecte. Il s'agit donc d'une différence intentionnelle, interne à la phénoménalité elle-même. Ainsi, en fonction des différents modes de donnée, si l'impression est l'origine de toute vie, c'est la perception au sens élargi qui est l'origine de toute conscience du monde, et en conséquence il n'y a de monde qui apparaît que pour une conscience qui se retient dans la perception. Il fallait donc cette thèse révolutionnaire que le passé n'est pas un néant, qu'il est donné, qu'il est perçu en personne dans le souvenir primaire, pour accéder à l'essence de la phénoménalité.

Parmi les analyses les plus célèbres de Husserl se trouve la distinction si souvent reprise entre le phénomène de l'imagination et le phénomène du souvenir. Le propre du mode de constitution, c'est-à-dire du type d'apparaître, de l'imagination, c'est qu'en elle il n'y a pas de position d'existence alors que le souvenir est la représentation d'un vécu passé qui contient une position d'existence. Je ne pose pas comme existante la maison que j'imagine, alors que je pose comme existante la maison dont je me souviens. Cela ne veut pas dire que la couleur imaginée ne soit pas un vécu par rapport à la sensation de couleur, mais qu'il manque la marque de l'originaire. Le vécu qui imagine cette couleur est bien une *cogitatio* actuelle, mais la couleur n'est pas donnée comme existant ici et maintenant. Autrement dit, la couleur imaginée est bien un phénomène, elle est bien donnée, mais elle est donnée selon un mode propre qui est distinct de celui de la perception. On peut souligner que c'est en même temps que Husserl rompt avec la signification négative du phénomène et avec la signification négative de l'image, puisque celle-ci n'est plus comprise comme une simple perception dégradée ; c'est pour cela qu'il y a un pouvoir libérateur de l'imagination qui est un moteur de la science eidétique. En effet, comme le montre Husserl, même si l'imagination est une modification de neutralité du souvenir, elle peut elle-même faire l'objet d'une réduction des significations transcendantes : il est possible de libérer la couleur imaginée de toute référence à des objets qui pourraient exister de façon transcendante. Ce rouge que j'imagine n'est pas nécessairement référé à telle maison, tel ballon, etc. Il est très important d'évoquer cela pour souligner que même dans le domaine de l'imagination il est possible de s'en tenir aux phénomènes purs, c'est-à-dire au pur vécu du rouge imaginé. Si l'imagination est bien un vécu, la couleur imaginée est, elle, un « quasi vécu », parce que la couleur n'est pas ici un donné originaire (c'est l'image qui l'est). On peut

donc dire que l'imagination est un mode du vécu et donc un mode de présence au monde ; en elle le monde se phénoménalise sur le mode du « comme si ». Plus précisément, l'imagination est l'expérience d'un possible, l'expérience d'une couleur qui pourrait être donnée, mais qui n'est pas donnée. Le possible n'étant pas ici ce qui peut avoir lieu selon des degrés de probabilité, mais seulement le pensable, le représentable. En cela une couleur imaginée n'est pas une perception actuelle (une présentation/*Gegenwärtigung*), mais une présentification (*Vergegenwärtigung*). La différence entre ces deux termes est très importante du point de vue de la phénoménalité car elle marque la distinction entre une présence immédiate de ce qui est en chair et en os et l'intuitivité de ce qui n'est pas en chair et en os (imagination, souvenir, attente). Entre vécu de présentation et vécu de présentification il y a une différence eidétique. Ainsi Husserl a pu mettre en lumière que la couleur imaginée n'est ni un mode dégradé de la couleur perçue, ni un simple phénomène psychique, mais un phénomène qui possède un apparaître propre, qui se constitue en moi comme un objet sur lequel je peux porter des jugements. Le phénomène est bien ici également une unité noématique, un sens constitué dans la conscience, mais dans l'expérience de cette essence singulière il n'y a pas de position d'existence. Certes, tant que j'en reste à imaginer des singularités individuelles comme le centaure il m'est impossible d'accéder à des connaissances rationnelles, mais l'imagination libre peut porter comme en géométrie sur des formes-limites et de ce fait elle permet des jugements sur l'essence du cercle par exemple. D'une façon générale, c'est dans toutes les sciences eidétiques que l'imagination rend visibles les essences ; avec elle, quand elle est libre et non liée, le phénomène ne manifeste pas une illusion, mais la rationalité même de l'être. Cela confirme que le retour aux phénomènes purs est également le retour à toute la richesse et à toute la diversité du réel : objet temporel, souvenir, image, forme grammaticale etc. Comme il le dit : « Aussi loin s'étend l'évidence véritable, aussi loin s'étend la donnée »[119] et on comprend bien qu'il s'agit, à partir du phénomène lui-même, d'établir la différence entre ce qui est donné et ce qui ne l'est pas. Dans une phénoménologie, l'évidence ne saurait être simplement l'une des formes de la connaissance, et il faut reconnaître qu'elle est la forme même de la connaissance, puisqu'en elle l'essence de l'objet se donne à voir. Il faut ici citer le texte programmatique de la cinquième leçon de *L'Idée de la phénoménologie* : « Il s'agira alors de mettre en lumière les divers modes de donnée ou de présence authentique, c'est-à-dire de mettre en lumière la constitution des divers modes d'objet, ainsi que leur relation mutuelle »[120]. Sans chercher à être exhaustif Husserl mentionne différents modes de donnée : la *cogitatio,* la *cogitatio* dans le souvenir, une unité phénoménale dans le flux de conscience, la chose, toutes les modalités de l'imagination et du ressouvenir, la généralité, le prédicat, l'état de chose, l'absurdité, la contradiction, le non-être, etc. Husserl termine : « La présence est partout, que l'objet qui se montre en elle soit simplement représenté ou qu'il existe véritablement, qu'il soit réel ou idéal, possible ou impossible, une présence dans le phénomène cognitif, dans le phénomène d'une pensée au sens le plus large du mot, et partout il faut suivre, sur le plan de l'essence, cette corrélation si étonnante au premier abord ». Telle est la tâche infinie de la philosophie : non pas se perdre en cherchant à fixer à l'avance les conditions purement formelles du penser, mais décrire les phénomènes en leur phénoménalité.

Il faut bien avoir conscience que dans cette nouvelle compréhension du phénomène Husserl n'abandonne rien des exigences d'une métaphysique et que son but, comme il l'énonce dans le livre I des *Idées directrices pour une phénoménologie* de 1913 est bien d'écrire une

[119] *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 99.
[120] *Ibid.*, p. 100.

« critique de la raison ». Avant de développer des analyses particulières sur la chair ou sur l'intersubjectivité, il s'agit de mettre en évidence la phénoménalité du phénomène par la réduction qui libère la phénoménalité de ce qui apparaît. Ce que l'on nomme le tournant idéaliste de 1913 (même si Husserl n'a jamais été réaliste !) consiste à reformuler la thèse centrale selon laquelle l'étant est le résultat de l'activité de la conscience et n'est rien par ailleurs. Ainsi la chose, le monde, autrui, Dieu, etc. ne sont que comme phénomènes. Encore une fois c'est ce retournement de l'attitude naturelle qui pose l'être absolu de la conscience et l'être relatif des objets qui vient renverser toutes les questions traditionnelles sur la double nature du phénomène. Certes Husserl a tout à fait conscience que Leibniz ou Berkeley s'étaient déjà éloignés de l'attitude naturelle, mais sans parvenir à accéder à la vérité du phénomène. Il en va de même de Kant qui conserve une dimension d'anthropologie en s'en tenant aux structures d'un sujet fini, sans parvenir à prendre l'objet lui-même comme guide transcendantal. Autrement dit, Husserl sait très bien que la nouveauté de ses analyses ne tient pas à l'idée d'une science des phénomènes[121], mais à la façon de les interroger. Le geste philosophique est le même depuis Platon : le philosophe est celui qui ne s'en tient pas aux apparences pour revenir vers l'essence, mais pour Husserl ne pas s'en tenir aux apparences, c'est revenir aux choses telles qu'elles se donnent, à leur apparaître. Le danger est toujours de se fermer à l'apparaître en voulant se libérer de l'apparence, c'est une victoire à la Pyrrhus dont ne peut pas se contenter la philosophie. Comme on l'a vu, pour éviter cette victoire qui est une défaite, il faut revenir au phénomène au sens de la phénoménologie, c'est-à-dire non plus ce qui a lieu, mais ce qui se donne absolument à la conscience. Dès lors, le phénomène est l'apparaître lui-même, le mode de donnée, et non une expérience singulière. La science des phénomènes élucide ainsi l'apparaître de la chose sensible qui se donne à la fois en chair et en os et selon une série infinie d'esquisses, l'apparaître du monde qui se donne comme un horizon, l'apparaître de l'objet d'entendement qui est adéquat à la visée, l'apparaître d'autrui qui s'annonce directement et indirectement, l'apparaître de la chair, du livre, de l'Etat qui sont des objets investis d'esprit[122]. Cependant, quel que soit l'objet, la vision des essences qui permet de passer de l'individu à l'essence n'est en rien un processus intellectuel d'abstraction, mais consiste à se laisser guider par l'intuition. Il en va ici du statut même de la catégorie, Comme le dit Husserl dans la sixième des Recherches logiques la catégorie n'est pas une forme au sens où le potier modèle une forme, car elle n'est rien d'extérieur et est elle-même un « objet » qui se donne à la conscience. La définition large du terme d'objet correspond à l'extension du terme de phénomène : est objet tout ce qui se tient devant la conscience. Il y a donc bien une expérience du catégorial, une expérience de l'être. Tout cela pour dire que la phénoménologie est bien une ontologie concrète, puisqu'en elle les essences ne sont pas des représentations communes issues d'un processus d'abstraction, mais bien des objets saisis de façon intuitive. Même l'ordre des catégories se donne dans l'intuition. Dans cette ontologie concrète l'être n'est pas un genre et les différentes régions (conscience/ choses) sont irréductibles, et c'est pourquoi la tâche de cette ontologie est d'élucider toutes les particularisations matériales de l'*eidos* monde.

On comprend maintenant pourquoi le phénomène pur au sens de la physique n'a rien de commun avec le phénomène pur au sens de la phénoménologie. Pour la physique le phénomène pur était débarrassé de toute détermination psychique, notamment par la mathématisation qui permet de passer du réel au possible. Pour la physique le phénomène est construit à partir d'une inductivité générale et d'une causalité universelle, ce qui est une détermination a priori des

[121] Voilà un beau sujet : « Une science des phénomènes est-elle possible ? »
[122] Pour tout cela je me permets de renvoyer à mon livre *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.

conditions de l'objectivité. Ainsi tout objet physique n'est qu'une unité ponctuelle de causalités dans un même univers. Husserl cherche ici à montrer que la conceptualité issue d'Aristote et de Porphyre, et notamment la hiérarchie individu/espèce/genre/genre suprême ne correspond pas à la richesse de l'expérience et qu'il faut d'autres catégories : objet/ensemble/nombre/état-de-chose/ faits/relation/enchaînement/unité/pluralité/propriété/liaison/tout/partie etc. Notamment dans sa confrontation à Locke, Husserl cherche à montrer que les concepts de l'ontologie formelle ne viennent pas de l'expérience interne, mais de la donnée même des choses. Les catégories comme l'être, le non-être, l'unité, la pluralité, la totalité, la raison, la conséquence, etc., viennent de l'objet lui-même comme guide transcendantal et non d'une réflexion du sujet sur lui-même. Autrement dit, le renversement propre à la philosophie ne consiste pas à substituer à l'expérience naïve selon laquelle tout vient du monde, un regard purement théorique selon lequel tout sens vient de l'esprit, et il s'agit bien d'élucider la structure et la diversité du monde à partir de sa phénoménalité. Il semble donc bien que les deux écueils à éviter dans une pensée du phénomène sont l'expérience naïve, naturelle, et l'empirisme qui se définit comme un type de regard théorique sur le monde qui récuse les idées, les essences et l'intuition eidétique. Ainsi pour Husserl l'empirisme comme « attitude » n'est qu'une théorisation de l'attitude naturelle, qui en vient même à contaminer les mathématiques, la science eidétique par excellence. Il est alors possible de dire que l'empirisme est le nom-titre de l'oubli du phénomène et de l'oubli de l'être dans une doctrine qui recouvre le monde d'un manteau de mots au point de le rendre invisible. On peut même se demander si l'empirisme pur, total, est possible, dans la mesure où toute science suppose des lois eidétiques. Bien évidemment il ne s'agit pas de refuser totalement le projet empiriste, et Husserl sait ce qu'il doit à Bacon et à Hume, mais Husserl veut réinterpréter phénoménologiquement ce projet en défendant que la phénoménologie descriptive est le seul véritable empirisme (*Idées I* § 20). En réalité l'empirisme n'a pas su être fidèle à son projet, car il est demeuré victime de préjugés massifs, notamment celui qui consiste à identifier l'être à une réalité naturelle, qui le font chuter en une simple construction spéculative a priori. Le seul véritable empirisme est celui qui revient à l'apparaître même des choses et qui donne à comprendre que le général n'est pas vu après les cas particuliers puisque voir, c'est toujours voir l'essence. Pour retrouver le phénomène il fallait donc montrer que l'essence n'est ni une hypostase séparée, ni un produit psychique d'un sujet fini. Il était également nécessaire de ne pas reprendre la distinction entre les qualités premières (celles étudiées par la physique) et les qualités secondes (subjectives) pour s'en tenir à la chose telle qu'elle se donne en chair et en os. Ainsi la chose peut apparaître comme l'unité d'une multiplicité de perceptions, elle est ce qui ne cesse de se confirmer comme la même, et elle est donc bien un « système » d'apparences et d'esquisses. Toute chose est l'index d'un système de vécus, autrement dit une unité intentionnelle dans laquelle il y a fusion des esquisses dans une unité d'appréhension. Pour redécouvrir la vie du phénomène la phénoménologie demande de revenir à la vie transcendantale de la conscience et à ses vécus noético-noématiques. Le phénomène est en lui-même une synthèse et l'imperfection de la donnée d'un objet spatial ne tient pas au sujet, par exemple à sa finitude, mais à l'objet lui-même, et c'est pourquoi même Dieu, s'il perçoit, ne peut percevoir un objet spatial que par esquisses. Toute cette redécouverte du phénomène tient à une thèse fondamentale énoncée dans le § 55 des *Idées I* : la notion de « réalité absolue » est un carré rond, un non-sens. En effet, c'est toujours du sens que l'on voit et quand on ne voit rien, c'est qu'aucun sens n'est saisi. Le sens de l'arbre que je vois en face de moi est seulement saisi ou identifié à travers ses multiples modes d'apparition subjectifs et ainsi il y a à la fois réceptivité et production par une activité idéalisante. Le « je » pur n'est ici qu'un centre de toute attention, une veille antérieure à tous les réveils, par rapport à laquelle

tout peut apparaître, et c'est pourquoi ce « je » n'apparaît pas dans le monde comme le moi mondain, mais se saisit lui-même à travers ses actes. Dès lors, il n'y a d'accès au phénomène de monde que pour un sujet qui se découvre lui-même comme pur pouvoir d'attention, comme liberté, et qui se définit par la réflexivité.

Dans toute son analyse Husserl s'attache à montrer qu'il n'y a de phénomène qu'à partir d'une matière sensuelle (la *hylé*) qui est mise en forme pour devenir intentionnelle. Une sensation de plaisir ou une pulsion sont bien déjà des vécus, mais ce ne sont pas encore des phénomènes, car ce ne sont pas encore des vécus de quelque chose et il n'y a pas encore un sens qui apparaît. Le vécu sensible doit être animé et recevoir un sens pour devenir intentionnel et être ainsi un phénomène. Pour Husserl, l'idée d'une conception purement phénoménologique de la matière telle que la développe Michel Henry serait intenable : la matière ne peut être en elle-même la première manifestation d'un sens, elle ne peut être par elle-même phénomène. Cependant les analyses sur le temps montrent que Husserl est loin de s'en tenir à la conception traditionnelle de la matière comme l'informe. La question est importante ici : si on peut reconnaître que la matière informe d'une certaine façon, il faut tout de même que la matière soit rendue manifeste par une forme pour apparaître, et on retrouve là, formulée phénoménologiquement, l'aporie du phénomène que l'on pensait avoir totalement dépassée. Toute perception suppose un acte noétique qui informe le donné sensible et l'hylétique doit se subordonner au noétique. Toute la question est de savoir si dans cette approche du phénomène et dans ce refus de considérer la matière comme la première manifestation d'un sens, Husserl demeure lié à des préjugés traditionnels ou bien s'il maintient une aporie constitutive du phénomène qui est à la fois une donnée et une information. Certes, sans l'affection sensible, il n'y a pas de donation, mais est-il possible de mettre toute la vie du phénomène en elle ou bien ne faut-il pas toujours présupposer une forme intentionnelle comme acte d'identification de l'objet. On a pu reprocher à Hegel d'avoir manqué l'aurore, mais le pays du sentir pur risque d'être un monde sur lequel la lumière ne se lève jamais. Toute l'analyse husserlienne du sentir ne cède pas à la tentation de faire de la seule matière l'origine du phénomène et pour lui l'affection est seulement la « prédonnée », le « il y a », sans lequel aucun objet n'est possible. Cela signifie que le sensible ressenti n'est vraiment donné, n'est vraiment phénomène, que quand il est perçu comme la qualité sensible d'un objet. La *hylé* est certes le fondement du phénomène, mais sans la *morphé* elle est impuissante à être ce fondement. Pour qu'il y ait phénomène, il faut qu'il y ait la *hylé,* qui a une fonction d'exposition sensible, et la *morphé,* qui a une fonction d'identification synthétique. Toute la difficulté, qui sera discutée par toutes les philosophies de l' « il y a », sera de savoir s'il peut y avoir phénomène avant la réflexion du sujet, avant l'activité de la conscience, avant les noèses qui animent. Une *hylé* sans *morphé* correspondrait à cette nuit indistincte déjà dénoncée par Hegel, elle correspondrait à cet anéantissement du monde dont l'hypothèse est évoquée dans le § 49 des *Idées I,* puisque dans le flux hylétique plus aucun objet n'apparaîtrait, plus aucun monde, même comme horizon, n'apparaîtrait. Husserl échappe cependant aux difficultés classiques sur le phénomène, car le noème n'est en rien un double mental, intérieur, de l'objet externe, et il est au contraire la chose même en tant qu'elle se donne, et c'est bien pourquoi il n'y a de phénomène que pour un je pur qui anime toutes les données sensibles et les unifie en un objet. C'est en ce sens que la noèse pro-duit l'objet devant le regard du je pur. De ce point de vue, Husserl ne tombe pas non plus dans le phénoménisme, car l'objet intentionnel n'est pas uniquement l'identité entre le sens actuel (le pommier tel qu'il se donne) et le sens idéal ; s'il n'était que cela il perdrait tout caractère d'en soi, de réalité, et il serait, comme pour Berkeley, réellement inclus dans le vécu.

Bien au contraire, pour Husserl l'objet intentionnel demeure bien transcendant comme lieu d'une synthèse continue et indéfinie. Il y a bien une transcendance de l'objet qui n'est pas réellement contenu dans le vécu et la « réalité » est ce qui se confirme comme le même dans une vérification continue. Le phénomène conserve toute sa consistance, car l'objet est idéellement et non réellement contenu dans la conscience. Il s'agit donc bien pour Husserl de répondre à l'énigme du phénomène : d'un côté dans la perception l'objet se donne lui-même tout entier, il est bien là devant moi en personne, mais d'un autre côté il ne cesse de s'esquiver en se donnant d'une façon toujours partielle, incomplète, indéfinie. Cette double donation en personne et incomplète appartient à l'essence de la phénoménalité de la chose sensible. L'objet est toujours plus que ce que j'en perçois et il est en personne dans le vécu et non comme un double mental. A la fois l'objet de l'intentionnalité est transcendant par rapport au vécu et il n'est pas autonome par rapport au vécu. Les difficultés du *Théétète* sont surmontées en mettant en lumière que l'objet qui apparaît est le produit intentionnel d'une synthèse d'identification qui relie le sens noématique variable au sens idéal. L'arbre que je vois est à la fois la perception actuelle de l'arbre, le sens idéal arbre, et ce qui ne cesse de se donner comme le même dans un progrès synthétique et continu de la conscience et qui est pourtant par principe toujours autre que ce qui est donné de façon actuelle. La vérité du phénomène ne pouvait être comprise que dans la distinction et la solidarité de ces trois dimensions du phénomène : l'unité noématique ponctuelle, l'*eidos* et l'Idée au sens kantien d'une identité qui ne cesse de se confirmer. En montrant qu'il est possible d'accéder à une identité objective sans dépasser les limites de l'expérience, Husserl assume totalement la science des phénomènes. Le phénomène n'est ni un simple fait, ni une simple interprétation subjective, mais il résulte de l'appréhension animante d'une donnée sensible qui s'impose à moi. Il oscille donc entre la contrainte de la donnée et la liberté du « je » et il entre toujours dans une téléologie de la raison, puisqu'il y a toujours un écart entre l'intuition actuelle et l'intuition complète visée dans la perception. La vérité du phénomène tient donc à la fois au caractère absolu de la conscience pure et à une indépendance du sensible qui n'est jamais réductible à son objectivation. Le phénomène parfait, l'adéquation entre la visée et le visé, est pour les objets sensibles (pas pour les objets d'entendement) un pôle idéal d'un procès de remplissement indéfini. La raison n'est elle-même que ce pouvoir d'animation du donné sensible, un pouvoir de phénoménalisation du donné.

VI Le phénomène sauvage

On a vu que l'écoute du phénomène au sens de la phénoménologie reconduisait à la rationalité du monde à partir d'une conception du je pur comme fondement, néanmoins on peut se demander si avec les corrélations noético-noématiques on a atteint la phénoménalité première ou bien si le phénomène n'est pas encore soumis aux exigences de la conscience. Le phénomène originaire, comme on l'a vu avec la question de la beauté, n'est-il pas d'abord une « épreuve » qui dans son étrangeté, dans sa sauvagerie, ne serait pas une matière animée par une noèse ? Plusieurs fois on a vu que pour dépasser les apparences et les représentations il était nécessaire de revenir à l'expérience de l'étrange qui est une marque de la présence au réel. Il y a une étrangeté des Idées de Platon, qui selon Nietzsche fut trop oubliée par le platonisme qui en aurait fait du familier, il y a même selon Nietzsche une étrangeté de chaque expérience que nous nions par notre instinct de crainte et recouvrons par le « bien connu » qui est reconnu. Il y a donc d'une manière générale une étrangeté de la vie qui à la fois se manifeste et échappe à toute tentative de définition. Il y a également une étrangeté du moi qui n'est pas simple, qui est introuvable et qui n'a rien d'une présence constante. Il y a une étrangeté de Dieu selon la théologie chrétienne, car aucun homme n'a vu en cette vie Dieu face à face, cet Invisible n'étant accessible que par son icône qu'est le Christ. Seul Dieu parle bien de Dieu et ainsi il y a une étrangeté de Dieu à la fois visible et invisible. On peut aussi reconnaître une étrangeté de l'action morale, qui n'est jamais la simple application d'une règle universelle à un cas particulier. La justice est aussi ce qu'il convient d'inventer en chaque situation, et c'est pourquoi cet ajustement possède un caractère étrange. Il y a une étrangeté de l'œuvre d'art qui ne répond jamais à nos attentes (sauf quand justement elle n'est plus une œuvre mais une simple production idéologique), qui brise nos représentations pour nous reconduire à l'aurore d'une chose, pour nous la donner à voir comme on ne l'avait jamais vue, c'est-à-dire en son état naissant. Comme le dit Oskar Becker, l'artiste sait qu'il est « sans essence », « pur phénomène » conformément à sa nature aventurière[123]. Ne doit-on pas généraliser la thèse et dire non seulement que tout phénomène originaire est étrange et vient briser les apparences, mais en outre qu'il y a une étrangeté de toute chose et que l'étrangeté est la marque même d'un phénomène qui est manifestation de l'être et non représentation ? L'homme lui-même n'est-il pas alors sans essence, indéfinissable, et devenir une personne n'est-ce pas se vouloir comme pur phénomène ?

Cette nouvelle perspective si séduisante soit-elle ne va pas du tout de soi. Est-il possible de revenir à ce qui est ainsi irréductible à toute constitution noético-noématique, à ce « il y a » sans tomber sous la critique hégélienne du savoir immédiat ? En effet, est-ce qu'on n'atteint pas ici aux limites de la phénoménalité : ce qui excède le pouvoir de synthèse de la conscience peut-il m'être donné, peut-il être phénomène ? L'idée d'une vie originaire invisible antérieure à toute constitution n'est-elle pas une nouvelle construction spéculative ? Une phénoménologie de l'inapparent n'est-elle pas l'équivalent d'un carré rond, d'un non-sens ? Nul ne peut transgresser le principe des principes énoncé par Husserl, seule l'intuition est source de droit, et transgresser ce principe, c'est revenir au bavardage. La solution à la difficulté soulevée ne

[123] « La fragilité du beau et la nature aventurière de l'artiste », traduction Jacques Colette, revue *Philosophie* n°9, Minuit, 1986.

peut être que phénoménologique, et toutes les constructions métaphysiques autour du concept de vie risquent de n'être que des rechutes dans une ontologie abstraite, qui ne peut que manquer le phénomène. Fonder la clarté du phénomène sur un concept obscur de vie ne peut conduire à rien. Encore une fois, le phénomène ne peut s'expliquer que par lui-même et non par quelque chose qui lui serait antérieur. Cela dit, avec le phénomène au sens de la phénoménologie, l'aporie propre au phénomène se comprend d'une façon nouvelle : dans la recherche de l'originaire on accède à un phénomène qui n'est pas une représentation, et de ce fait on sort de l'alternative de l'en soi et du pour soi, néanmoins il demeure une tension interne au phénomène, puisqu'il suppose à la fois d'être exposé à ce qui se donne et un écart, une distance, un retard qui fait que ce n'est pas la matière qui informe. Or c'est dans cette proximité et cette distance qu'il est possible de comprendre qu'un invisible se donne, à la condition que l'invisible ne soit pas l'autre du visible, mais comme le dit bien Merleau-Ponty son excès. Autrement dit, l'infinité du phénomène n'est pas ici liée à une tâche indéfinie de synthèse qui fait que je n'aurais jamais l'évidence adéquate d'un objet sensible. En effet, en cet autre sens, l'infini est l'excès de l'intuition sur la visée qui fait qu'elle la déborde. Ainsi une œuvre d'art me prend plus que je ne la saisis ; le temple de Karnak n'est pas d'abord ce qui entre dans une catégorie, mais il ouvre un monde et se donne à moi dans une expérience qui me déborde et qui me laisse d'abord sans voix. Il ne s'agit donc peut-être pas tant de faire parler un monde muet, que de montrer que notre parole doit être animée par une première parole, celle des choses pour le poète, celle des œuvres pour le visiteur, celle de Dieu pour le chrétien, celle de l'autre homme dans la vie éthique. On voit que ce n'est pas par hasard que cette autre conception du phénomène comme présence-absence de l'invisible soit toujours en même temps une philosophie de la parole, une philosophie de l'appel et de la réponse. Dès lors le phénomène n'est certes pas seulement représentation, mais il n'est pas non plus seulement noème, puisqu'il est cet excès de l'originaire.

On peut comprendre sans trop de difficulté que l'excès soit le mode de donnée propre de certains phénomènes limites, c'est-à-dire ces phénomènes pour lesquels on ne peut pas envisager, même de manière idéale, une pleine concordance de la visée et du visé, comme de l'apparaître et de l'apparaissant. Parmi ces phénomènes limites, c'est-à-dire ces phénomènes qui ne relèvent pas vraiment d'une objectivation, il y a l'œuvre d'art, Dieu, Autrui, le monde comme monde, le beau, le juste, le sacré, mais aussi le temps. Par suite, on est conduit à se demander si en fin de compte ce n'est pas toute la phénoménalité qui relève de ces phénomènes limites. Un simple vélo posé contre un mur, un pommier en fleur, un trait de lumière sur la mer, ne sont-ils pas des événements irréductibles dans leur singularité avant d'être des noèmes constitués par la conscience ? L'arc-en-ciel, avant d'être un objet de la physique, n'est-il pas également un phénomène qui peut me déborder ? Autrement dit, sans remettre en cause la nécessaire objectivation de la conscience, ce qui donne vie et sens à cette objectivation n'est-ce pas cette expérience première de l'inobjectivable, cette expérience qui n'est pas une expérience au sens habituel du terme, car il n'y a pas la répétition constitutive de l'expérience ? Sans cette mémoire de l'originaire absolu, de cet éclair de l'être, que resterait-il du phénomène ? Le sentir dans son irréductibilité n'est-il pas ce point de départ de toute vie personnelle et cette première mémoire ne rend-elle pas possible la mémoire comme totalisation continue ? Qu'est-ce qu'une objectivation du monde qui ne partirait pas d'un saisissement par le monde, de cet étonnement qui ne cesse d'accompagner la réflexion ? Elle ne serait qu'une curiosité au sens de saint Augustin, un pur jeu de l'esprit. Qu'est-ce qu'une vie éthique qui ne partirait pas des situations concrètes dans lesquelles le sujet est engagé ? Elle ne serait sans doute qu'un simple

conformisme. Dans toute vocation il y a un saisissement originaire, mais on n'a pas assez de toute sa vie pour élucider le sens de ce saisissement et sa vocation elle-même n'est vivante qu'à constamment chercher à décider du sens de ce qui nous a saisis. Il est clair que cette thèse qui considère l'affectivité comme ce qui fait l'effectivité du phénomène est d'une extrême difficulté et est loin d'aller de soi. Cela suppose d'élucider, ce qui n'est pas une mince affaire, le mode de donnée de l'affect, et ensuite de montrer comment à partir de cet affect la constitution du phénomène peut avoir lieu. Bref il ne suffit pas de donner le nom d'un nouvel originaire pour avoir fait de la phénoménologie.

L'idée que le phénomène peut être autre chose que la déficience de notre représentation par rapport à l'être n'est pas une découverte de la phénoménologie contemporaine et la philosophie grecque avait déjà considéré le phénomène comme ce qui vient énigmatiquement depuis l'absolu et son passé immémorial. Dans le phénomène, c'est l'absolu lui-même qui se fait lumière et forme dans le fini. Or cette compréhension du phénomène comme entrée en présence de l'absolu qui se manifeste énigmatiquement est souvent reconduite à la métaphysique de l'image de Plotin, dans laquelle tout peut être dit image, sauf l'Un, mais l'Un n'est pas, il est au-delà de l'être. Le monde est image de l'intelligible en ce qu'il le donne à voir : « Ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles, de leur puissance et de leur bonté » (IV, 8, §6)[124]. On retrouve donc la perspective d'Anaxagore selon laquelle les réalités qui apparaissent sont une fenêtre ouverte sur les réalités cachées. Ainsi le monde peut être beau en dépit de la matière qui est source de dissemblance ; il est ce qui est le plus beau non absolument mais comme image, et de ce point de vue il n'y a pas d'autre monde sensible. Bien évidemment, le beau n'est pas ici ce qui plaît, mais ce qui participe à la forme de l'intelligence ; c'est ce qui manifeste le *logos* du phénomène. Comme le dit le second traité sur le beau, rien n'est beau que l'intellect et le *noûs* est ce qui de façon première entre en visibilité. Sans pouvoir exposer avec précision la métaphysique de Plotin, il y a là une thèse très importante pour notre question : le phénomène peut être autre chose qu'une automanifestation de l'essence et il peut se comprendre comme ce qui manifeste quelque chose d'autre que soi, comme l'entrée en présence de quelque chose qui en soi-même demeure invisible. De ce point de vue, il y a un caractère plotinien de la phénoménologie de l'excès. Pour en revenir à Plotin, la nature est pour lui le point le plus bas de l'âme du monde, et en cela elle contient un *logos* qui brille en elle ; on peut même dire qu'elle est le *logos* à l'extrême de sa visibilité, telle une empreinte dans la cire qui n'est plus très précise. Ainsi le monde est une image mouvante, une image qui ne cesse de se dessiner dans la temporalisation du monde. Le traité sur le temps (III, 7) montre que le temps est précisément ce qui ne cesse de tracer le monde comme image du *noûs*. Plotin ajoute que c'est le *logos* en tant que proféré qui fait que ce qui est invisible peut passer à l'état de représentation : « Car la pensée est indivisible, et en tant qu'elle ne s'est pas exprimée extérieurement, tant qu'elle reste intérieure, elle nous échappe ; le langage en la développant et en la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, reflète la pensée comme un miroir ; et ainsi la pensée est perçue, elle se fixe et elle est rappelée » (IV, III, §30). Cependant ce passage à la visibilité de l'invisible ne va jamais sans une certaine perte et toute image correspond à une pluralisation ou à une distension de quelque chose d'un. Tout phénomène est ex-pression. De l'Un on ne peut rien dire, car il demeure en toute rigueur de terme indicible ; dès que l'on dit quelque chose de lui, on dit quelque chose qui est et on retombe au niveau de l'être. Or si le phénomène est

[124] Je renvoie à la traduction des *Ennéades* par Emile Bréhier aux Belles Lettres.

énigme, c'est bien parce qu'il y a quelque chose au-delà de l'être. Non seulement on ne peut rien dire sur l'Un, mais l'Un lui-même ne peut rien dire sur lui-même, et c'est pourquoi on ne peut appliquer à l'Un un nom quelconque, car tout nom dit quelque chose qui est. Le Dieu biblique n'est pas l'Un du néoplatonisme, car il dit lui-même « Je suis celui qui suis », et cela modifie la conception même de l'entrée en présence de l'invisible, qui en dépit de grandes proximités est très différente entre la philosophie chrétienne et le néoplatonisme. Pour Plotin l'Un possède un mode propre d'expression : il laisse émaner à partir de lui ce qui est, il est expression du *noûs*. Il y a bien là le point de départ de toute conception du phénomène comme énigme et comme excès dans la mesure où Plotin donne à penser que tout se déploie, tout passe à l'acte, à partir de la puissance infinie qu'est l'Un. Selon sa nécessité métaphysique de s'étendre le plus loin possible, l'Un va déborder au-delà de lui-même. Pour comprendre cette production à partir de ce qui ne bouge pas, il est nécessaire de faire la différence entre deux sortes d'actes. Il y a l'acte qui constitue l'essence de quelque chose et tout ce qui est se comprend comme la réalisation d'une possibilité, mais c'est une autre modalité de l'acte qui convient pour l'Un : une essence peut aussi agir sur autre chose qu'elle-même et rendre cette chose à sa propre image, telle la chaleur qui accomplit l'essence du feu. Il y a un acte *ad extra* qui communique la chaleur du feu à ce qui n'est pas lui. Cette distinction est très importante, car elle donne à comprendre que si le phénomène est image, l'image ne doit pas ici être comprise comme une reproduction, mais comme un pur rayonnement. Le phénomène est pensé ici avant toute forme de comparaison, de ressemblance, de répétition, car il est ce pur surgissement de l'invisible : « Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une émanation, réalité véritable dont jouit tout le voisinage » (V, I, §6). Finalement le parfum n'est-il pas un exemple privilégié pour comprendre le phénomène ? Par rapport au visible il permet de mieux donner à penser ce qui se manifeste sans crier gare et ce qui s'en va sans nécessairement laisser de trace. N'est-il pas privilégié pour penser le pur surgissement ?

Quoi qu'il en soit, il y a image quand il y a émanation à partir du modèle et Plotin à propos de l'image préfère souvent parler de reflet que de copie, dans la mesure où le phénomène du reflet est la présence d'une forme sur un milieu qui ne la fige pas. Le phénomène du reflet dit mieux une instabilité de l'image qui appartient à son essence, puisqu'elle est en autre chose qu'elle-même. Jamais une image ne pourra contenir tout ce qui peut être prédiqué d'une réalité et il n'y a pas synonymie entre la maison sensible et la maison intelligible ? On peut alors se demander si on ne retombe pas dans une conception purement négative du phénomène étant donné qu'il n'y a guère de remontée possible de l'image au modèle. Plotin précise alors que pour qu'il y ait image il faut d'abord qu'il y ait provenance et que la ressemblance ne suffit pas à définir l'image. Justement l'attitude fausse devant l'image consiste à oublier que l'image renvoie à autre chose qui lui est supérieur. On manque le phénomène comme phénomène si on ne voit pas que la beauté de tel corps renvoie à une beauté supérieure, et donc si on ne comprend pas que l'intelligible se donne à voir dans le sensible et y resplendit. Finalement il y deux façons de manquer l'image (et donc ce qui dans ce cours est nommé phénomène) : ne voir qu'univocité entre le sensible et l'intelligible, ou ne voir qu'un équivocité absolue. Ce que nous avons tenté de penser sous l'expression de discrépance du phénomène était déjà au cœur de la philosophie de Plotin. Notamment dans son combat contre les Gnostiques (II, 9), Plotin expliquait qu'il ne

fallait pas demander au monde comme image plus que ce qu'il est : il demeure une image belle et claire du monde supérieur ; rien de plus, mais également rien de moins. Toute cette philosophie de l'image nous aide donc à comprendre que la grande difficulté d'une pensée du phénomène, c'est bien de parvenir à considérer le phénomène purement comme phénomène, sans l'absolutiser et sans le déréaliser. Il n'est pas une deuxième réalité, mais une trace de l'absolu qui suscite en nous le frémissement, l'étonnement (III, 8, §11), et nous aide à entrer dans le monde supérieur en nous invitant à chercher l'origine de ce monde sensible. Ainsi Plotin nous donne à penser l'image comme ce qui peut nous emporter, nous arracher à nous-mêmes, et donc comme ce qui possède un pouvoir d'appel : « Voici un tableau : on ne le regarde pas de la même manière, et l'on n'y voit pas les mêmes choses, quand on le regarde avec les yeux, et quand on y reconnaît l'image dans le sensible d'un être situé dans le monde intelligible ; quel trouble alors, quand on vient à se souvenir de la réalité véritable ! De cet état naît l'amour » (II, 9, §16) Bien sûr la pensée peut être trop paresseuse et l'homme peut n'être touché par rien ; dans ce cas il manque et le sensible et l'intelligible. Accéder à l'image, c'est éprouver ce saisissement qui tient au passage lui-même de la copie à l'original. Ce que nous avons nommé au début du cours les phénomènes au sens vulgaire sont ceux qui justement arrêtent en eux-mêmes et n'assurent pas leur fonction de renvoi. Si je m'attache à la couleur des yeux, à la forme du nez, à la hauteur du front, je ne vois pas le visage, c'est-à-dire je ne le vois pas comme trace de l'infini comme dira Levinas. Ne faut-il pas alors reconnaître que notre rapport aux phénomènes doit également comporter une dimension poïétique, qu'il doit y avoir tout un travail de purification noétique et éthique et tout un travail continu de correction du phénomène ? Autrement dit le juste rapport au phénomène ne consiste-t-il pas à se tenter de se maintenir dans la dynamique de sa fonction anagogique ? N'est-ce pas à cette condition que l'on peut se faire soi-même image, que l'on peut se rendre le plus transparent possible à l'intelligence ? On peut au moins avancer qu'il n'y a pas de raison de tomber dans une dénonciation généralisée des images et même que l'on peut être iconodule (et non iconoclaste) sans tomber dans la naïveté. Toute la question est alors de savoir si au-delà de cette vie dans les phénomènes il est vraiment possible d'envisager une vie dans la lumière pure, une vie dans laquelle la lumière voit la lumière comme dit Plotin (V, 3, §8). Peut-on envisager une vie au-delà du phénomène qui serait transparence pure, qui serait une vie divine dans laquelle tout est diaphane ? Plotin peut tenter de décrire ce paradis, cette vie facile (V, 8, §4) dans laquelle il n'y a pas de fatigue, dans laquelle la sagesse n'est pas le laborieux résultat d'un long travail, il n'en demeure pas moins que la possibilité phénoménologique d'une telle vie demeure très problématique. Nous ne voyons jamais la lumière, mais toujours des objets illuminés et jamais les choses sensibles ne peuvent devenir pure lumière. En outre, on arriverait à ce paradoxe que la phénoménalité s'accomplirait en une non-phénoménalité. Cela dit, ce n'est pas la seule fois qu'une doctrine du voir s'accomplirait en non vision, surtout quand dans le rapport au phénomène il ne s'agit pas seulement de voir, mais d'être. Il y a là une difficulté interne au phénomène lui-même, qui est également la difficulté du rapport au phénomène : comment conserver cette distance par laquelle la visibilité possède toujours une signification positive ? Ne faut-il pas pour cela quitter la lumière grecque ?

Tout cela montre que la compréhension du phénomène comme manifestation énigmatique de l'invisible, comme trace de l'infini, est bien plus ancienne que la conception du phénomène comme représentation et survivra sans doute à la mort des philosophies du sujet. Bien sûr, il serait nécessaire d'exposer également la longue réflexion théologique sur la manifestation du Dieu des Chrétiens, qui ne relève pas d'une ontologie régionale, mais qui

donne bien à penser l'essence de la manifestation. Sans pouvoir exposer cela dans les limites d'un cours d'agrégation, il faudrait montrer que ce que la philosophie du christianisme vient briser, c'est l'illusion d'une familiarité du phénomène, pour retrouver l'étrangeté constitutive du phénomène. En effet, il n'y a pas d'essence commune entre l'homme et Dieu, et dès lors l'homme ne peut pas réduire le phénomène au reflet de sa propre activité. La parole de Dieu est une autre parole, une parole qui vient d'ailleurs, de plus loin que le lointain de ma conscience. Parce que Dieu est une personne, et même trois Personnes, il se manifeste comme un événement et non comme un état, il ne correspond pas à nos représentations et surgit comme un voleur dans la nuit. Par suite, à partir du créateur, c'est toute la création qui peut être pensée comme événement, car toute la création dit le créateur. Le phénomène n'est alors ni un fait, ni un état, mais un événement-avènement de l'amour de Dieu. Comme le montre le grand théologien Hans Urs von Balthasar, il en va dans le christianisme d'une conception du phénomène : « Partir d'une représentation construite par le sujet connaissant, c'est vider le phénomène de l'objet se montrant objectivement, se révélant à partir de sa propre profondeur ; c'est le vider de toute réalité, et tout échoue dans un pur fonctionnalisme »[125]. Saint Augustin a longuement montré la nécessité de ne pas recouvrir la manifestation de Dieu par les idoles de l'imagination pour lui laisser son mode d'être propre, celui de l'*idipsum*. Cette question de la Révélation chrétienne n'est pas seulement importante historiquement, dans la mesure où elle demeure présente dans la plupart des doctrines de la manifestation, mais elle peut encore aujourd'hui nous donner à penser d'une façon nouvelle la nature du phénomène. En effet elle formule un paradoxe décisif : la visibilité de Dieu s'achève dans l'obscurité, et cela par l'incarnation elle-même jusque dans la passion. Le clair-obscur de l'amour, telle semble être la lumière chrétienne. Le Verbe se fait chair, il se présente, il se révèle, mais il se donne comme l'incompréhensible, comme ce qui est au-dessus de ce qui est saisissable par nos catégories qui sont faites pour le monde. La plus grande nudité se lie avec un voilement, la plus grande visibilité se lie avec l'obscurité la plus profonde[126]. Dieu est par lui-même, il se manifeste de lui-même, et donc sa phénoménalité ne peut pas être comparable à celle des choses du monde, néanmoins dans son unicité absolue et infinie il se donne en énigme. La chair n'est pas du tout ici ce qui s'oppose à la phénoménalité, bien au contraire elle est la façon dont la Parole se rend proche de l'homme pour que l'homme depuis sa chair se fasse Verbe et manifeste ainsi cette parole. Il suffit de souligner ici que l'incompréhensibilité de Dieu ne tient pas du tout à un manque de savoir, puisque c'est Dieu qui se donne dans son caractère inconcevable, indéfinissable. Plus je m'approche de Dieu, plus son incompréhensibilité m'apparaît. L'incompréhensibilité appartient à l'essence de la vision de la foi[127].

Sans pouvoir exposer ici en quoi cette manifestation est trinitaire et en quoi elle est celle même de l'amour, de l'amour qui est cette fois une Personne, il est possible de dire deux mots de la philosophie du voir de saint Augustin. Pour saint Augustin, voir c'est connaître et Dieu

---

[125] *La gloire et la croix*, volume 1 *Apparition*, trad. R. Givord, Paris, Cerf/DDB, 1990, p. 378.
[126] *Ibid.*, p. 386-387.
[127] Cette question de la phénoménalité de Dieu se trouve au centre de la réflexion contemporaine sur le phénomène. Il suffit de renvoyer aux travaux de Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean Greisch, Rémi Brague et Didier Franck (la liste est loin d'être complète !). Ce n'est en rien une théologisation de la phénoménologie, ni une instrumentalisation de la phénoménologie pour les besoins de la théologie, mais une question sur la phénoménalité du phénomène qui ne se fige pas en doctrine, car c'est l'aporie elle-même de la visibilité de Dieu qui fait avancer les analyses. Il ne s'agit en aucune façon de chercher à justifier la foi dans le Dieu de la Bible, mais de penser la source de toute phénoménalité. Bien des interprètes se sont trompés sur ce point à partir de leurs propres préjugés.

est la lumière qui éclaire l'âme. Or si Dieu dans sa simplicité transcendante est la lumière, l'âme humaine ne pourra pas le voir par une faculté particulière, mais uniquement par tout son être rassemblé et unifié, dans la coïncidence de la mémoire, de l'intelligence et de l'amour. Ainsi voir Dieu, ce n'est pas simplement avoir une idée de Dieu, et c'est plutôt faire l'épreuve du Dieu qui est Etre, Vie, Esprit. Dans cette doctrine de l'illumination, c'est Dieu lui-même qui se donne à l'esprit. La véritable connaissance consiste alors à accéder à des évidences originelles (évidence du *cogito*, qu'il faut être pour vivre et vivre pour comprendre, qu'il faut préférer soit la substance vivante à celle qui ne vit pas soit celle qui donne la vie à celle qui la reçoit, qu'il suffit de penser à Dieu pour voir qu'il est). La manifestation de Dieu est donc la condition ontologique de l'acte personnel de l'homme qui est de penser, et rien ne serait donné à voir pour l'homme sans cette révélation. La vision sensible, la vision rationnelle et la vision de la foi ne peuvent pas être séparées, et c'est pourquoi il y a bien là une réflexion sur ce que signifie « apparaître ». Les *Confessions* elles-mêmes peuvent être comprises comme l'histoire de la transformation de la sensibilité qui passe de l'amour charnel à l'amour divin et devient ainsi une sensibilité spirituelle dans laquelle le monde est vraiment donné à voir. Le regard que l'homme pose sur le monde se trouve transformé par la vision des Idées divines et ainsi le regard que Dieu pose sur la créature est la condition du regard de l'homme sur le monde. On peut citer ce très beau texte du livre XI des *Confessions* sur les êtres créés : « Ils crient aussi qu'ils ne se sont pas faits eux-mêmes : "Si nous sommes, c'est parce que nous avons été faits. Nous n'étions donc pas, avant d'être, pour pouvoir nous faire nous-mêmes". Et la voix de ces êtres qui parlent, c'est leur évidence même » (XI, IV, 6) Il ajoutera à la fin des *Confessions* : « Toutes ces choses, nous les voyons, et elles sont très bonnes, car c'est toi qui les vois en nous, toi qui nous as donné l'Esprit pour que, par lui, nous les voyions et nous t'aimions en elles » (XIII, XXXIV, 49). C'est donc bien Dieu qui nous éclaire, qui imprime en nous sa parole, et nos paroles sont déjà une réponse à la première parole de Dieu. Saint Augustin distingue la vision corporelle, la vision spirituelle et la vision intellectuelle pour mieux montrer leur unité, la vision intellectuelle étant non seulement la plus parfaite, mais également la condition des deux autres (Voir *La Genèse au sens littéral*, XII, VI, 15). Dans son analyse de la vision sensible, il montre qu'elle suppose à la fois le sens et le sensible ; même dans la connaissance sensible toute activité vient de l'âme et c'est l'âme qui voit même quand elle voit par le corps. Ainsi saint Augustin peut distinguer la lumière qui est vue par les yeux et celle qui fait voir par les yeux : la première se trouve dans le corps perçu, mais la seconde est dans l'âme (Voir *De Trinitate* XI, II, 2). On retrouve ici tout le paradoxe du phénomène. Le sens est une puissance de connaître, et cette lumière par laquelle les objets se manifestent se trouve bien dans l'âme, même si les objets sensibles lui parviennent à travers le corps. Finalement toute perception extérieure est déjà intérieure. Le corps perçu engendre la vision en informant le sens, mais il n'y a vraiment de vision que par l'âme. Saint Augustin ajoute un troisième élément à la vision corporelle : l'intention a un rôle unificateur entre la vision et l'objet vu, puisque la volonté relie la forme du corps perçu (le soleil) à la forme que celui-ci engendre dans les sens et relie enfin cette dernière à la forme qui en procède dans la mémoire. Certes les *sensibilia* ne sont qu'une ombre de la vérité, mais une ombre n'est pas rien. Certes pour saint Augustin la véritable vision est celle de l'évidence rationnelle, l'intuition de l'inviolable vérité, et seule cette connaissance immédiate et absolument certaine peut rendre possible une connaissance du monde : « Mais quiconque ne connaît ces mots de mesure, de nombre, de poids, qu'en les rapportant aux objets visibles, les connaît de façon servile. Qu'il s'élève donc au-dessus de tout ce qu'il connaît ainsi, ou s'il ne le peut pas encore, qu'il cesse de s'attacher aux mots mêmes, à propos desquels il ne peut se faire que des pensées terre à terre » (*La Genèse au sens littéral* IV, IV, 9). Mesure, nombre et poids ne sont pas seulement

des structures du créé et ils ne sont visibles qu'en étant vus en Dieu qui est mesure, nombre et poids au sens originel et absolu. La vision intellectuelle ne trompe pas, et c'est pourquoi elle est le lieu du tout ou rien : ou on voit, ou on ne voit pas, mais ce qui est vu est vu en toute certitude et définitivement. En effet, dans la vision intellectuelle ce qui apparaît se donne sans aucune image corporelle, et de ce fait il n'y a rien qui puisse limiter la vision ; c'est l'objet même qui se donne immédiatement et en raison de cette immédiateté il n'y a pas de séparation entre le sujet connaissant et l'objet connu, car l'objet ne se donne pas ici soit par la médiation d'un sens corporel, soit par la médiation d'une représentation qui n'est pas l'objet lui-même mais une ressemblance de l'objet. Or pour saint Augustin cette évidence des vérités rationnelles est également un amour de ces vérités ; on ne peut pas les voir sans les vouloir, et c'est par amour que l'on s'attache à l'idée de justice. Toute la doctrine augustinienne du verbe intérieur, qu'il est impossible d'exposer ici, confirme que le cœur est le centre de la personnalité, le lieu où la lumière du Verbe est reçue, et donc le lieu à partir duquel le monde devient visible et où je deviens visible à moi-même. Cette vision intellectuelle permet de juger les perceptions sensibles, les représentations, les mœurs et les œuvres des hommes. Là encore il y deux lumières : celle de la réalité intelligible et celle qui la fait voir, qui est Dieu lui-même. Ne peut-on avancer la thèse que le phénomène ne peut jamais relever d'une seule lumière ? Sans pouvoir exposer toute la noétique augustinienne, il faut tout de même dire un mot de la foi qui est également une vision, qui donne par exemple la certitude d'une vraie vie heureuse, sans être une évidence rationnelle. Elle est la certitude d'être touché par une vérité originaire qu'il s'agit d'élucider, et c'est pourquoi avec elle on est en plein paradoxe : à la fois on voit et on ne voit pas. Plus précisément, en elle on voit sur le mode de la possibilité de voir, car elle est la possession d'une vérité à comprendre. Elle est en même temps une évidence subjective (je vois la foi en moi) et une évidence objective qui consiste à voir ce que Dieu veut nous montrer et qui ne peut être vu sans la foi. Elle est bien alors une possibilité de voir que l'homme reçoit et ici la lumière tient uniquement à l'objet qui se manifeste à l'âme et l'attire au-dessus d'elle-même en lui donnant à penser ce qu'elle ne pourrait pas par elle-même penser. Les vérités de la foi ne sont pas tant données à voir qu'à exister, ou c'est en les « existant » qu'elles peuvent se dévoiler à notre intelligence. On retrouve ici l'amour, non comme phénomène, mais comme source de toute phénoménalité, puisque la foi est l'attachement à un bien par amour, bien qui est cru et non pas vu, et ce bien doit être aimé pour pouvoir un jour être vu. Dès lors, pour saint Augustin, il ne suffit pas de croire à Dieu, mais de croire en Dieu, en faisant de sa volonté la sienne propre. Cet amour libère l'homme de l'attachement aux choses, de l'orgueil et de la curiosité, et en cela il nous rend la vue en nous rendant au seul maître qu'est le maître intérieur.

Cette pensée qui comprend l'amour comme la source de toute phénoménalité ne peut que faire une place importante à la question de la beauté dont on a vu qu'elle s'absentait de la conception du phénomène comme représentation. Nous n'aimons que ce qui est beau, et cette beauté des choses reconduit à la beauté originelle de la lumière de Dieu. Les choses créées reçoivent leur unité et donc leur beauté de Dieu, néanmoins voir cette beauté du monde, et donc tout simplement voir au sens fort, suppose déjà un cœur pur, des yeux purs[128]. En effet la beauté des choses extérieures nous reconduit à la beauté née de Dieu qui se trouve à l'intérieur, en nous. Cette dimension est importante pour la compréhension du phénomène, car la beauté des choses excède nos sens, et c'est pourquoi elle nous renvoie à la beauté invisible et insaisissable de Dieu. Une pensée de la beauté comme phénoménalité est nécessairement liée à une

[128] Voir les différents travaux de Jean-Louis Chrétien sur la philosophie de saint Augustin, et ici notamment *L'arche de la parole*, chapitre IV *La beauté dit-elle adieu ?* , Paris, PUF, 1998.

conception du phénomène comme excès et comme écart et une pensée qui exclut la beauté des qualités premières ne peut que conduire à une compréhension du phénomène comme représentation bien réglée. Il y a là une ligne de partage interne à toute l'histoire de la métaphysique. Saint Augustin lui nous donne à penser le phénomène comme excès, puisque la beauté est à la fois ce qui excède notre intelligence et ce qui la stimule : la beauté des choses nous adresse à Dieu, elle est une voie pour nous, car elle est la voix des choses créées qui crient vers leur créateur. Certes nous pouvons juger de la beauté des choses, mais encore une fois cela n'est possible qu'à partir d'une mesure qui ne peut être que celle de l'immuable et véritable éternité de la vérité qui contient les principes de tous les jugements. Le Dieu invisible et insaisissable est le principe de toute phénoménalité, parce qu'il se fait proche en moi et dans le monde sans perdre sa transcendance. Cette proximité de l'insaisissable, pour reprendre une expression de Jean-Louis Chrétien, est bien ce qui anime toute la philosophie contemporaine du phénomène de Merleau-Ponty à Jean-Luc Marion. La beauté est ce qui me saisit, ce qui m'arrache à moi-même, et cela même dans l'horreur, comme le donne à penser la passion du Christ. Saint Augustin ne cesse de montrer comment le Christ de la naissance à la croix est la lumière du monde qui éclaire toute chose d'une lumière neuve, qui nous donne des yeux pour voir en donnant à voir dans l'amour. Le célèbre tableau de La Tour montre comment le visage de l'enfant éclaire toute chose. Tel est le concept chrétien de phénomène.

Il n'est hélas pas possible d'envisager les très riches analyses du phénomène qui se trouvent dans la philosophie médiévale, notamment dans l'œuvre de Jean Scot Erigène, mais notre propos dans ce chapitre final n'est pas proprement historique et vise à mettre en valeur que l'homme ne peut pas concentrer en lui toute la lumière du phénomène et que tout phénomène suppose bien une lumière qui vient d'ailleurs, car elle seule peut véritablement nous libérer des apparences. Plus précisément, nous avons vu qu'il y a deux façons très différentes de se libérer des apparences : soit on part du côté du sujet et on tente de construire une représentation la plus objective possible, soit on part du côté de la donation et on revient au phénomène sauvage qui défait les fictions de notre imagination. Dans ce chapitre on tente particulièrement de montrer qu'il n'y a de phénomène que dans cette proximité de l'insaisissable, dans ce respect de l'apparaître qui n'oublie pas la transcendance de ce qui apparaît. Cette transcendance est non seulement la réserve des choses, mais également l'avenir de la phénoménalité. Ce qui se donne à moi en me débordant, me donne également mon avenir qui est de phénoménaliser le monde, ou plutôt de le laisser se phénoménaliser à travers moi.

Dans la philosophie contemporaine, il revient à Henri Maldiney d'avoir dans toute son œuvre décrit les phénomènes en excès, ce que Jean-Luc Marion nommera les phénomènes saturés. Il s'agit là encore de revenir à une expérience sauvage : « C'est la sauvagerie de l'être qui surgit, qui est bouleversante ; ce n'est pas du tout comme certains le disent, son absurdité qui nous bouleverse, mais au contraire sa signifiance »[129]. Il s'agit d'accéder à une phénoménalité qui se trouve au-delà de tout a priori, dans la mesure où le réel est ce qui résiste au pouvoir d'anticipation. Néanmoins un tel accès au phénomène sauvage suppose une désanthropologisation du je pur de façon à ne pas faire du sujet fini la mesure de la phénoménalité. Comme on l'a vu, le phénomène au sens de la phénoménologie est justement celui qui ne dépend pas des capacités a priori de représentation du sujet fini. Il est clair, comme l'a montré Dominique Pradelle dans *Par-delà la révolution copernicienne*, que ne plus vouloir

[129] *Rencontre et ouverture du réel* dans *Henri Maldiney Penser plus avan*t, dir. Jean-Pierre Charcosset, La Transparence 2012, p. 35.

fonder les structures a priori de l'objet apparaissant sur les structures invariantes du sujet connaissant, c'est remettre en cause la révolution copernicienne sans retomber dans l'empirisme. Toutes les philosophies du phénomène sauvage ne font que pousser plus loin le tournant effectué par Husserl. Autrement dit la réduction phénoménologique ne doit pas se fermer à l'événement, mais doit au contraire lui permettre de se dégager, et c'est pourquoi, notamment dans ses analyses de la mélancolie, Henri Maldiney ne cesse de mettre en lumière la dimension pathique de l'existence qui relève d'une rencontre et non de la constitution d'un objet d'expérience. Cela ne consiste pas à dire, encore une fois, que la matière informe, mais que dès le sentir l'homme peut être un répondant qui suspend toute mainmise sur l'altérité. Il y a une « révélation aurorale » avant toute objectivation et qui ne cesse d'animer celle-ci, peut-être pas tant comme un savoir constitué, mais plutôt comme un impératif, comme un « tu dois ». Il ne s'agit donc pas d'un savoir immédiat, mais de la conscience impérative d'une tâche, à laquelle il est aussi possible de se dérober. Pour expliquer cela Henri Maldiney montre que l'existence psychotique est précisément celle pour laquelle il n'y a plus de phénomènes, mais seulement des représentations figées. D'une certaine façon le monde psychotique est le monde accompli des apparences, puisqu'aucun événement ne peut avoir lieu. Ainsi le phénomène sauvage se comprend également en opposition à cette impossibilité d'être saisi par la moindre transcendance, et même par la vivacité de l'instant, quand tout n'est que répétition. Il s'agit bien d'une possibilité de l'existence humaine, d'un mode possible de rapport au monde et à soi, qui donne à comprendre que tout homme se trouve, dans sa relation aux phénomènes, devant une alternative fondamentale : soit être un répondant qui vit de ce qui le saisit, soit un répondeur qui ignore la transcendance (volontairement ou involontairement) par une réponse automatique.

Le phénomène sauvage se pense donc comme un événement, et c'est cette dimension de l'événement qui se trouvait perdue avec la théorie du théorème construit. L'arc-en-ciel n'était plus un surgissement, mais un phénomène général obéissant à une causalité. Or ce à quoi la phénoménologie se veut attentive, c'est qu'avant cette objectivation nécessaire des phénomènes il y a une communication symbiotique avec les choses qu'Henri Maldiney nomme le moment « pathique » de l'expérience. Pour prendre une situation concrète, certes la main est un organe de prise, mais avant de prendre elle éprouve la façon dont une chose lui cède ou lui résiste et ainsi se signifie dans le sentir. Il est important d'insister sur ce point : il n'y aurait pas de donation de sens issue de la chose même si ce sens ne naissait pas d'une rencontre. Ainsi l'espace du montagnard est un espace de rencontre avant d'être un espace de représentation ; il considère la façon dont la montagne se manifeste à lui, la façon dont les chemins se dessinent, dont les escarpements s'annoncent et si bien évidemment il regarde sa carte, c'est en fonction de la façon dont la montagne se signifie dans cette rencontre qui ne peut se décrire ici que comme un corps à corps. Or si le moment auroral de l'expérience est celui d'un corps à corps inoubliable, la patience devient l'accomplissement du sentir. On échappe ainsi à la difficulté de présupposer un savoir immédiat au fondement du savoir discursif, pour reconnaître une couche de sens première sans laquelle il n'y a pas de phénomène, même si elle n'est pas à elle seule le phénomène. On revient bien ici à l'origine de la philosophie qui n'est que la compréhension de l'étonnement devant le jaillissement des choses. « Avant » la temporalisation du sujet constituant, il y a une entrée en présence des choses et des êtres qui est la naissance de la conscience. Dès lors, pour accéder à la source du phénomène, il convient de décrire une passivité qui n'est pas un enfermement dans l'immanence et qui n'est pas non plus une réceptivité, car ce terme renvoie à un pouvoir de synthèse de la conscience. Or il n'y a de moment pathique du phénomène que pour une philosophie du corps, car seul un être incarné,

qui vit et réagit dans des situations concrètes de l'existence, peut être ouvert à cette entrée en présence. Le corps n'est ni un objet du monde, ni une pure réflexivité, mais un pouvoir d'accueil de la transcendance. L'oubli du phénomène sauvage, l'oubli de l'être et l'oubli du corps sont absolument corrélatifs. Pour un sujet sans corps il ne peut y avoir que des phénomènes construits dans l'immanence, que des représentations. Il n'y a donc pas d'événement sans une existence charnelle et l'événement n'est pas ici ce qui a lieu à partir de ma représentation du monde, mais ce qui donne à comprendre la dimension responsive du sens.

Là encore il est nécessaire de tenir compte de la diversité des phénomènes : le phénomène peut également être inassumable, incompréhensible, comme la mort brutale d'un enfant, un sadisme inimaginable, une destruction du monde ; les exemples ne manquent pas pour évoquer des événements qui nous laissent sans voix non par excès de sens, mais parce qu'ils sont l'épreuve même du non-sens, de la folie du monde. Néanmoins cette impossibilité d'assumer le mal, l'absurde, atteste sans doute encore de la dimension responsive du sens, et le cri de douleur peut être notre ultime réponse à l'horreur du monde. Le cri de l'agonie est notre dernière façon d'être au monde face à sa mort. En outre, comme l'a bien montré Binswanger, un événement dans la manière dont il se signifie lui-même peut provoquer un traumatisme et bloquer totalement la temporalité dans le passé. Derrière cette question une autre question se profile : peut-on considérer le mal comme un phénomène ou bien n'est-il pas avec la destruction, la mort et le néant, le non-phénomène par excellence ? On retrouve ici une difficulté constitutive de la métaphysique : comment reconnaître toute sa réalité au mal sans lui accorder un être pour n'y voir qu'un manque d'être ? Bien évidemment il est impossible de dire que l'événement est neutre, qu'il n'est ni bon ni mauvais, ce serait monstrueux au regard de toutes les souffrances humaines. On peut être rongé, détruit, jusqu'au fondement de son être, par un mal volontaire ou un mal involontaire. Le suicide du père peut faire perdre au fils jusqu'au pouvoir de donner sens à sa vie. Néanmoins le mal se comprend comme une difficulté, voire une impossibilité, de donner sens à la perte, à l'absurde, à l'horreur, et la libération vis-à-vis de ce mal ne peut se trouver que dans le maintien ou la redécouverte du pouvoir de se temporaliser et de donner sens au monde[130]. On peut penser à saint Augustin décrivant dans *La Cité de Dieu* la chute de Rome comme la fin d'un monde, mais sans désespérer qu'un autre monde puisse surgir de ces ruines. Reprendre, comme Husserl face à la crise de l'humanité européenne, l'idée que le Phénix renaît toujours de ses cendres, ce n'est pas un argument paresseux pour minimiser l'effectivité du non-sens, ce n'est pas cet optimisme odieux qui nie les phénomènes, mais c'est formuler une espérance à partir de cette évidence que le non-sens ne se pense que sur l'horizon du sens.

Que ce soit sur le mode de la nécessité ou sur le mode de l'échec, toutes ces analyses remettent en cause un préjugé tenace en montrant que les phénomènes ne se donnent pas à un sujet qui demeurerait inchangé. Certes le phénomène de l'arc-en-ciel comme objet de la physique ne modifie en rien le sujet théorique qui l'observe, mais il n'en va pas du tout de même pour le phénomène sauvage dans la mesure où il n'y a de phénomène sauvage que pour une subjectivité exposée, qui ne demeure pas à l'abri de son poste d'observation, qui ne considère pas les déflagrations du monde depuis son bunker souterrain ou sa station spatiale. Il n'y a donc de phénomène au sens propre et fort du terme que pour un être qui accepte de se laisser transformer par lui. Henri Maldiney aime à citer ce mot de Bazaine : « La Joconde ne

[130] Su la phénoménologie de la souffrance voir les travaux de Jérôme Porée, notamment *La philosophie à l'épreuve du mal : pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin, 1993.

sourit qu'aux aveugles », c'est-à-dire à ceux qui la « reconnaissent », qui savent à l'avance ce qu'elle signifie et qui ainsi ne se laissent pas prendre par l'œuvre. Ne voir que le sourire des lèvres, c'est ne pas rencontrer l'œuvre, c'est ne pas voir que le sourire n'est qu'un moment qui renvoie à tous les autres et qu'en cela l'énigme est le tableau lui-même[131]. Maldiney précise alors : « Un événement n'affecte l'existant que comme un événement de l'existence. On ne saurait le reconstruire à l'aide de concepts. Il n'équivaut pas à une construction de concepts dans l'intuition »[132]. D'une certaine façon, ne pas pouvoir être soi, c'est ne pas pouvoir se laisser transformer par l'événement, et c'est finalement ne pas pouvoir se temporaliser et renaître à partir de la discontinuité du phénomène qui devient l'origine du temps.

Ainsi le phénomène n'est pas ce pur produit du sujet qu'est la représentation, il se signifie « en partie » lui-même, même s'il est clair maintenant que ce « en partie » contient de très nombreuses apories. Néanmoins, par l'élucidation de la dimension responsive du sens, il a été possible de montrer qu'en lui-même l'être se manifeste, non comme savoir, mais comme saisissement sous sa forme sauvage, et qu'il advient à un être qui n'est pas sans corps, sans monde et sans histoire, et enfin qu'il saisit un être qui se laisse transformer par lui. Il y a cependant là des difficultés considérables. Bien sûr la cathédrale de Rouen peut n'apparaître que comme un édifice dans la ville, et en ce cas elle est un phénomène au sens commun mais pas un événement. Peut-elle cependant encore apparaître autrement aux hommes d'aujourd'hui, n'appartient-elle pas à une époque à laquelle nous n'avons plus accès ? L'histoire ne serait pas l'histoire si elle ne possédait pas une dimension de perte et il faut reconnaître que la phénoménalité de la cathédrale de Rouen n'est pas anhistorique ou même transhistorique et qu'elle ne possède pas le caractère omnitemporel du cercle. Telle est la difficulté : il y a quelque chose du phénomène qui est perdu et nous ne pouvons pas la voir avec les yeux d'autrefois, cependant tout n'est pas perdu et elle peut encore apparaître aujourd'hui autrement que comme un édifice du passé. En effet elle continue à se signifier elle-même et à apparaître, selon l'expression de Péguy, comme « la prière d'un peuple charnel ». Autrement dit, elle n'est un événement que pour ceux qui voient l'Eglise dans l'église, que pour ceux qui, à partir du fondement de la foi, la voient comme événement de la vérité de Dieu. Si pour l'historien la cathédrale de Rouen peut être une énigme, pour le regard de la foi elle est un mystère. Une énigme peut être résolue à force d'investigations, mais un mystère ne cesse de grandir quand on s'en approche. Le mystère de la cathédrale de Rouen pour ceux qui se laissent saisir et transformer par elle est, comme pour toute œuvre d'art chrétien, le mystère même de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Le mystère est pour les yeux de la foi le mode de donnée lui-même, la phénoménalité de la cathédrale comme prière, comme réponse à l'appel de Dieu.

Sans développer plus cet exemple, il semble bien que le phénomène sauvage ne s'oppose pas au phénomène pur (l'auto-donnée) et au phénomène construit (donné par le sujet), mais possède dans notre rapport au monde sa fonction propre : il est l'irruption inattendue du réel, l'inimaginable, l'inouï, qui viennent défaire les représentations, et qui libère pour qui accepte ou qui « peut » se laisser transformer. Sans ses multiples formes qu'il ne s'agit pas de niveler en une essence commune[133], il est la discontinuité radicale qui défait la belle continuité de la conscience synthétique. En effet, il ne saurait y avoir d'essence commune entre l'Annonciation,

---

[131] Voir *Regard Parole Espace* [1973], Paris, Cerf, 2012, p. 280-281.

[132] *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 269. Voici un autre sujet possible, très classique : « Phénomène et concept ».

[133] Jean-Louis Chrétien distingue rigoureusement dans *L'appel et la réponse* les différentes voix.

le pommier en fleurs, le vélo contre un mur, la surprise d'un visage, l'éclat d'un sourire, l'inouï d'un texte, l'inattendu d'une main secourable, le miracle du pardon, si ce n'est qu'une vérité se dit et nous saisit pour que nous en répondions par notre parole, par un « me voici », par un « oui », par un « merci », par un simple sourire, qui sont tout autant de l'ordre de l'événement et qui sont le point source de toute temporalisation authentique ouverte sur un avenir et non prises dans l'unique récapitulation du passé. Encore une fois, toute recherche de la vérité, toute objectivation, vit de cet appel, et cela vaut aussi, comme le montre Husserl, de l'activité idéalisante du géomètre qui s'ancre dans le monde de la vie. Dès lors, on peut dire comme Henri Maldiney que « Tout *phainomenon* est rencontre ; celle-ci étant constitutive et seule constitutive de la dimension de réalité »[134]. Certes dire que le phénomène est rencontre est plus l'indication d'une difficulté que la résolution de toutes les apories, néanmoins cela souligne que dans le phénomène sauvage l'être se donne comme un infini qualitatif qui est antérieur à l'illimitation de l'intuition ; l'être se donne en excès, même par rapport à un horizon infini d'élucidation. C'est lui qui donne vie au phénomène pur, puis au phénomène constitué par la conscience, et finalement au monde objectif comme constitution de l'intersubjectivité.

Cela permet d'aborder une question délicate demeurée souvent dans l'ombre à cause du privilège accordé à la subjectivité singulière pour accéder aux structures d'essence de la subjectivité. N'y-a-t-il pas des phénomènes qui sont propres à des communautés, c'est-à-dire qui ne nous seraient donnés qu'en commun ? Pour laisser une place à de tels phénomènes il faudrait que le « nous » soit compris autrement que comme une collection de « je ». Certes Husserl dit bien que l'Idée de science est portée en commun dans la solidarité des chercheurs, mais cette valeur s'annonce au sujet individuel. En effet, il y a un devoir de s'éveiller les uns les autres à la vérité du monde commun, chaque sujet étant responsable de la responsabilité des autres, mais là encore la valeur est saisie de façon absolue par un « je » et non par un « nous ». Or, pour prendre un exemple trivial, un bon vin peut apparaître de façon très différente : certes il a un côté objectif qui se donne au connaisseur, mais pour être vraiment apprécié ne doit-il pas apparaître à une communauté de convives ? Toute la question est ici encore de déterminer si c'est uniquement une dimension subjective qui vient s'ajouter (un bon vin ne s'apprécie finalement qu'en commun) ou si c'est la qualité du vin comme telle qui ne peut apparaître que pour une communauté de jouissance. Certes on voit très vite le danger de cette question qui pourrait faire retomber dans une anthropologie relativiste des visions du monde, chaque vision du monde étant une prédétermination de la phénoménalité. Une telle thèse, propre à l'attitude naturelle, revient spontanément et pourtant il faut absolument la séparer de la considération proprement phénoménologique, notamment celle de l'historicité de la phénoménalité, le fait, pour reprendre une analyse de Heidegger, que nous ne pouvons plus voir le temple grec comme les Grecs. Il en va de même de la communauté, sa considération ne doit pas faire retomber dans l'empirisme qui consiste à simplement constater qu'il peut y avoir une phénoménalité commune et qu'un bon Français, pour reprendre un exemple de Saint-Exupéry, verra toujours le chapeau de Napoléon dans le serpent qui a mangé un éléphant. Plus sérieusement, il s'agit de se demander s'il n'y a pas des phénomènes qui ne sont reçus « que » dans « l'être-avec ». Bien sûr je peux écouter seul le requiem de Mozart, mais ne m'apparaît-il pas d'une façon plus propre si je l'entends lors d'une messe des morts, dans l'unité d'une prière commune, comme membre de l'Eglise corps du Christ ? N'est-ce pas dans cette prière commune qu'il se signifie lui-même ? Ce n'est pas là une modification de la « part subjective » du phénomène, puisque c'est

[134] *Regard Parole Espace*, [1973], Paris, Cerf, 2012, p. 207. Voir les analyses de Jérôme de Gramont, *Au commencement*, Paris, Cerf, 2013, p. 33 qui cite ce texte.

bien l'objet lui-même qui prescrit qu'il ne peut être entendu que dans une prière commune. On peut bien évidemment parler également de la communauté de pensée : le *Théétète* ne se lit pas seul, il se lit à travers toute la chaîne des lecteurs qui ne cessent de l'interpréter, et cela dans une étrange contemporanéité qui n'abolit pas l'historicité. Sans pouvoir reprendre ici les passionnantes analyses de Husserl sur la communauté des chercheurs animée par une responsabilité commune[135], il suffit d'indiquer que le *Théétète* ne peut apparaître qu'à ce « nous », y compris bien sûr dans le conflit des interprétations. Il en irait de même du phénomène Europe qui ne peut apparaître que comme un projet commun, comme une Idée visée en commun, dans une responsabilité qui est toujours une co-responsabilité[136]. En effet la paix et la liberté ne semblent pouvoir apparaître qu'à ce que Scheler nomme une « personne commune ». On peut se demander en ce sens si pour une subjectivité singulière ces Idées ne demeurent pas des abstractions et une tâche impossible renvoyée dans un lointain indéfini. N'est-ce pas alors dans la conscience de former un seul et même corps social que les valeurs absolues peuvent être reçues, c'est-à-dire voulues ? La phénoménologie des actes sociaux est sans doute encore en grande partie à écrire, néanmoins on peut dire que la dimension sociale du sens est essentielle à la compréhension du phénomène. Ainsi il ne s'agit plus simplement d'étudier quelques phénomènes particuliers qui ne seraient donnés qu'à un nous, mais de se demander si le logos de tout phénomène ne se donne pas toujours à un « nous ».

Cette dimension sociale du sens vient accomplir sa dimension responsive, mais avant d'aborder ce point il convient de dire une nouvelle fois que ce n'est pas la matière qui informe et que le sentir n'est pas encore un voir, même s'il faut sentir pour voir. Dans le clair-obscur du sentir la pitié n'est pas encore un savoir de ce qu'il faut faire, elle est uniquement la certitude que dans cette situation j'ai quelque chose à être. De même être saisi par la parole du monde, ce n'est pas encore être poète, mais c'est être présent à sa tâche de réponse. Enfin, être touché par la grâce, ce n'est pas encore la recevoir dans un « oui », ce n'est pas encore aimer Dieu. Le sentir, y compris sous la forme du co-sentir (dans l'amour par exemple), possède une fonction d'appel, et ainsi le phénomène sauvage, ou à l'état sauvage, n'abolit pas la tâche d'objectivation, mais la rend plus que nécessaire. Par ce phénomène sauvage, la conscience sait que le réel est plus riche que ce qu'elle peut en dire et qu'elle doit en répondre ; ainsi le phénomène ne saurait se réduire à ce qui est obtenu en forçant le monde à répondre à nos questions et son excès ne s'explique pas simplement par ma finitude, mais par le fait que sa signifiance déborde toutes mes intentions de sens. Dès lors, dans le rapport aux phénomènes il convient d'opposer la pudeur qui laisse être cet excès, qui laisse se manifester ce qui se montre en se cachant (ce qui n'a rien d'une dissimulation) et la mise à nu brutale de l'objectivation qui exhibe sans retenue quand elle oublie son origine. Pourtant la violence d'une mise à nu ne peut que manquer ce qu'elle visait car elle détruit l'objet comme réserve de sens. On voit ici que le secret n'est pas ce qui s'oppose au phénomène, il n'est pas ce qui ne se phénoménalise pas, mais il est au contraire une dimension essentielle de la phénoménalité. Le phénomène au sens fort, celui qui donne lieu à une rencontre et non à une mainmise, vit du secret, et c'est pourquoi plus on dit le phénomène, plus son secret se manifeste comme tel. L'apparaître d'une autre personne n'abolit pas son secret, pas même dans le corps à corps, mais la donne à voir comme secret. De même écouter le Don Juan de Mozart, c'est savoir qu'aucune parole ne pourra en épuiser le sens, non par la finitude du sujet, mais par l'excès de ce qui se manifeste. Bien sûr je

[135] Je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997.
[136] Sur la phénoménalité de l'Europe, voir *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 47 *Le Phénomène Europe*, PUC, 2011.

peux dire avec Kierkegaard qu'il phénoménalise une vie au rythme du désir, mais cela ne peut en épuiser la signifiance. Cet infini n'abolit pas la parole, il l'appelle. Il en irait de même du regard du peintre ou du regard de l'amitié. Le regard de l'ami[137] est celui qui ne réduit pas l'autre à soi, qui ne juge pas, mais qui laisse être l'ami, et ce laisser être ne consiste pas seulement à lui laisser développer l'horizon de ses potentialités, des possibles anticipés mais non encore vus, mais également et surtout à le considérer comme un avenir absolu, non anticipable, comme une liberté. Ainsi l'autre homme comme phénomène n'est ni une simple chose observable selon les catégories des sciences humaines, ni seulement un *alter ego*, car ce serait encore dériver sa phénoménalité de moi-même, mais d'abord une personne insubstituable, c'est-à-dire un avenir de manifestation inanticipable. On peut même se demander si l'autre homme n'est pas le phénomène par excellence, celui qui donne le sens du phénomène en donnant le sens de la transcendance.

Husserl disait déjà que suivre ce qui se donne tel qu'il se donne est la seule patience exigée pour le phénoménologue, et Levinas va ajouter que cette patience suppose de respecter la discontinuité de l'expérience liée à une donnée irréductible à la synthèse. Dans cette ultime conception du phénomène qui accède à la donnée la plus originaire, le temps ne naît pas du pouvoir de l'*ego*, mais de l'instant imprévisible de la rencontre. Comme on l'a vu cette question est celle d'une grande partie de la phénoménologie actuelle et elle prend sa source dans la philosophie heideggérienne de l'*Ereignis*, qu'il ne faut surtout pas traduire par événement, et dont on est loin d'avoir pris vraiment la mesure. Je ne peux que renvoyer ici aux travaux de Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Didier Franck et Jean-Yves Lacoste, sans pouvoir hélas exposer ce qu'ils apportent à la compréhension du phénomène comme surgissement dans une situation. Pour m'en tenir à *Totalité et infini*, Levinas y présente cette volonté de revenir en-deçà du processus de totalisation de la conscience pour décrire des expériences qui ne sont pas des expériences au sens habituel du terme et qui sont plutôt des épreuves de la déchirure, de la nudité, de l'exposition, de l'exil. Dans des analyses extrêmement rigoureuses, Levinas montre la nécessité de rompre avec la conception occidentale du phénomène qui a toujours voulu ramener le lointain au proche dans un rêve de totalisation. Si l'éthique est dite « Philosophie première », ce n'est pas parce qu'elle expliquerait le phénomène à partir d'un fondement plus originaire, mais bien parce qu'elle renonce à toute idée de fondement pour décrire l'autre homme comme une effraction, comme ce qui entre en présence d'une façon toujours inattendue. Il y a bien là une nouvelle définition du phénomène qui elle aussi suppose une pensée du corps, la conscience corporelle vivant d'une ambiguïté fondamentale, car à la fois elle est liée à la chose et s'en détache sans cesse. A l'héroïsme de la conquête scientifique qui veut sauver les phénomènes, Levinas oppose donc la sainteté comme ouverture à la transcendance, qui est l'écoute des phénomènes. Dans ce renversement de la perspective, il s'agit surtout de se laisser sauver par les phénomènes.

C'est ce qu'il est possible de comprendre à partir des très célèbres, mais très difficiles, analyses sur le visage qui ne rentreraient pas vraiment dans le programme fixé par Husserl à la fin de *L'Idée de la phénoménologie* dans la mesure où le visage est une « non-expérience » comme dit Levinas. Il s'agit bien avec le visage de ne plus comprendre le phénomène de l'Autre par analogie avec l'expérience que je peux avoir de moi-même, pour saisir que l'Autre n'est pas une représentation, qu'il excède, dans sa donnée, l'idée de l'autre en moi. Là encore cet excès ne vient pas de ma finitude et tient au fait que l'Autre se donne avant toute intention,

[137] Voir Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, chapitre 10, Paris, Minuit, 1990.

avant tout projet, avant tout souci. De ce point de vue, le visage ne peut pas être dit phénomène, au moins si on entend par phénomène soit un sens constitué par la conscience, soit ce qui apparaît dans l'être-au-monde. On peut légitimement se demander ce qu'il reste de la phénoménalité d'autrui quand on met entre parenthèses le pouvoir de synthèse du sujet et le monde lui-même, et de ce point de vue les thèses de Levinas n'ont rien d'une « évidence » au sens vulgaire du terme. En effet, le visage n'est pas le noème dans sa triple signification, il n'est pas ce qui se donnerait selon une série infinie d'esquisses, et dans son mode de donnée il est d'abord ce qui me saisit, me désarme, ce qui défait mes représentations. Cela n'est pas sans rappeler ce qui a été dit de l'Un selon Plotin, le visage se donne en abolissant toute image et toute possibilité de construire une image, car toute image est dérivée et n'est qu'un objet de conscience. Il s'agit donc de penser une manifestation dont je sais que je ne peux pas être la mesure, qui échappe par principe à mes prises et à mon désir de possession. Autrement dit, le visage *s'exprime*, il est la source de sa propre lumière, et s'exprimer veut dire ici se présenter, se donner en personne, avant de dire un sens. Contre Hegel, le phénomène originaire n'est pas la première manifestation de l'universel, mais il est pure expression. Levinas lui aussi ne veut pas manquer l'aurore, et c'est pourquoi il cherche à décrire « l'expérience absolue » comme révélation et non comme dévoilement. Dans cet usage philosophique d'un terme théologique, il y a révélation quand l'être se présente de lui-même dans la manifestation et dévoilement quand l'être n'est pas au principe de sa manifestation, pour être mis en lumière par autre chose que lui. On retrouve bien ici dans l'opposition entre révélation et dévoilement la confrontation entre les deux approches du phénomène qui occupe tout ce cours. Levinas tente d'accéder à une phénoménalité plus originaire comme auto-expression absolue à partir du « phénomène » du visage qui relève d'une expérience paradoxale, car en elle toute forme « trahit » sa manifestation en figeant le phénomène. Si la tendance de toute manifestation est de dégénérer en représentation, il s'agit de revenir au visage qui est vie et expression et qui dans cette vivacité est irréductible à toute forme. Comme l'écrit Levinas, « le visage parle », il se dit à quelqu'un, mais parler ne veut pas dire ici raconter sa vie, sa propre représentation de soi dans un vain bavardage, mais bien s'exprimer au sens d'être présent, d'entrer en présence. Ainsi le visage est le Dire comme pur « pour autrui », comme pure expression de soi que Levinas nomme sincérité. Dans cette idée que le visage parle, qu'il s'approche d'autrui, on a bien une autre compréhension du phénomène dans laquelle le visage n'est pas un objet dévoilé, mais ce qui se découvre et s'expose et nous arrache à la tranquillité de notre intériorité. Il s'agit rien moins que de remettre en cause toute la conception husserlienne de la signification, pour montrer que l'origine du sens n'est pas l'intuition eidétique, mais la relation originelle à la transcendance. Ainsi avec le visage, Levinas peut envisager un phénomène qui n'est pas déficient, un phénomène qui ne trouve pas sa raison, sa possibilité d'apparaître, dans autre chose que lui-même, et donc un phénomène qui n'a pas besoin d'être fondé. C'est pourquoi dans *Totalité et infini* le visage est dit un « événement irréductible à l'évidence »[138]. En effet, l'évidence en son sens husserlien est la pleine concordance entre le visé et le donné ; elle est donc ce par quoi le regard de l'esprit atteint la chose même, or le visage est un événement qui n'entre pas dans une intuition donatrice originaire, et de ce point de vue il est une présence à la fois plus directe et plus lointaine. Ainsi le mode de donnée du visage est la « nudité », qui n'a rien à voir avec la nudité privative d'une chose, car elle ne tient pas au type de regard, mais à la manifestation elle-même. De ce point de vue, la nudité est l'événement même du visage, son exposition, sa façon de se montrer de lui-même, et dans cette identité entre ce qui se montre et ce qui est

[138] Le livre de poche, p. 62.

montré on retrouve selon une toute autre perspective le phénomène pur. En ce sens la chose est sans visage, elle n'est jamais nue, elle ne s'expose pas au péril du monde. Levinas peut alors dire que le visage est le « tu ne tueras pas » lui-même, et cela d'abord parce qu'il fait sens par lui-même, parce qu'il possède le caractère absolu de ce qui ne se donne pas selon des apparences. Le « tu ne tueras pas » peut donc être compris comme la proximité du prochain dans l'impossibilité de l'appropriation, et c'est la nudité même d'autrui qui m'appelle et m'ordonne. Sans développer ce qui n'a rien de commun avec une éthique au sens classique du terme, il suffit de souligner que le visage est une signification sans contexte qui dit le « tu ne tueras pas », c'est-à-dire le sens social de l'humanité, ce qui n'est bien sûr pas du tout une impossibilité pratique de tuer. La raison du phénomène n'est pas ici hors de lui, notamment dans la recherche d'une causalité, mais en lui, c'est-à-dire dans la rencontre, dans cette essence sociale du phénomène. Dès lors, la signification est le « surplus absolu de l'Autre par rapport au Même » (p. 98), et c'est pourquoi on est assigné par le visage du prochain bien avant que de pouvoir l'objectiver en un phénomène bien fondé. Dans l'événement du visage la conscience perd son pouvoir de constituer le phénomène dans une synthèse d'identification, mais ce qui est ainsi non intentionnel est aussi ce qui rend possible l'intentionnalité de la conscience. Il y a dans tout phénomène originaire une altération, une dépossession de soi par une relation à ce qui n'est pas assimilable, à un « surplus » qui n'est pas conforme à l'intentionnalité. Levinas ajoute que le visage est un « non » lancé à la volonté d'appropriation, un *logos* originaire qui est la source de toute signification. Contrairement à ce qu'on a pu écrire, Levinas ne décrit pas le phénomène d'autrui hors du monde, mais il montre que c'est la relation au visage d'autrui qui ouvre à la communauté, au monde commun du langage.

Dans un texte de 1965 « Enigme et phénomène »[139], Levinas souligne que les phénomènes n'indiquent pas un ordre de choses en soi, qu'ils ne sont ni des signes de cet ordre, ni ce qui le voile, et qu'il s'agit justement de comprendre que l'énigme est la phénoménalité même du phénomène : « Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du *phénomène* – énigme »[140]. En ce sens-là il est possible de dire que le visage n'est pas phénomène, mais énigme, dans la mesure où il est l'intervention d'un sens qui dérange le phénomène. L'énigme n'introduit pas ici une obscurité, mais elle dit que le visage ne relève pas de la vision, qu'il ne se donne pas sur un horizon en relation avec autre chose. Le visage n'est pas un objet de vision, il est ce qui me parle, il s'exprime, c'est-à-dire se dit sans abolir sans transcendance. Ainsi, pour cette autre pensée du phénomène, il s'agit de décrire une relation dans laquelle ce qui est relié ne devient pas relatif, mais demeure absolu dans la relation. Alors qu'un phénomène au sens de Leibniz ou de Kant demeure toujours relatif à autre chose que lui-même, le visage donne à penser un phénomène qui se signifie lui-même. De ce point de vue, le visage est ce qui dans le sensible « déchire » le sensible et ainsi échappe à mes prises et me résiste. En effet, le visage n'est pas ce que je regarde, mais ce qui me paralyse, ce qui me dépossède, me destitue de ma position de sujet constituant les phénomènes, car c'est lui qui me saisit, qui me regarde. Le visage est alors ce pur Dire qu'aucun Dit n'épuise, il n'est pas un état mais une parole qui dans sa misère dit « aide-moi », dans sa nudité dit « protège-moi » et dans sa faim dit « nourris-moi ». Levinas accomplit donc cette idée neuve mais très ancienne, cette idée retrouvée par la

[139] Dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974.
[140] *Ibid*. p. 208-209.

phénoménologie, que le phénomène est un verbe, une parole, ce qui donne une nouvelle signification à l'idée d'une contrainte des phénomènes. En cela le visage oblige, dans la mesure où autrui me lie à lui et que cette relation à autrui « instaure la raison »[141]. La raison n'est ni en moi, ni en autrui, ni dans un rapport dialectique, mais elle est dans la rencontre elle-même. Levinas peut alors dire sans contradiction que le visage est « l'évidence qui rend possible l'évidence »[142], au sens où il ne dévoile rien, il oblige. La seule certitude apodictique c'est que c'est à moi de répondre, que c'est moi qui suis assigné. Une telle thèse n'est compréhensible que si l'on précise que cette évidence du visage est la donation de l'altérité sans laquelle aucune connaissance et aucune recherche de la donnée en personne des choses ne sont possibles. Le visage est donc phénomène en tant qu'énigme et non en tant que noème, car il est « débordement », « ruissellement ». Levinas peut alors énoncer la thèse centrale à laquelle il s'agissait d'arriver, « le sens c'est le visage d'autrui »[143]. Cela signifie qu'à l'origine de toute constitution d'un sens par une conscience il y a un sens qui se donne de lui-même, un sens hors de tout système, hors de toute relation. Ce sens qui est présent avant toute représentation est ce que Levinas nomme l'expérience de l'infini ; encore une fois, il me dérange, m'arrache à la quiétude de mon intériorité, il se donne de lui-même hors de toute comparaison, hors de tout système des objets. Le visage est alors l'expérience d'une signification qui signifie plus que ce qu'elle signifie et à partir de lui il est possible de comprendre que toute signification d'une chose porte en elle un horizon intérieur qui est trop souvent oublié dans le travail d'objectivation. En conséquence, il n'est possible de constituer les phénomènes que dans un monde où il y a Autrui, car la possibilité même de donner sens vient de l'expérience de l'Autre. Parce qu'il y a Autrui, il y a une altérité, il y a un monde à connaître et un monde qui ne se réduit jamais à ma représentation. La constitution du phénomène prend alors une toute nouvelle signification, car « thématiser, c'est offrir le monde à autrui par la parole »[144]. Le visage est ce qui dit le « pour l'autre » de la signification.

Ces propos sont bien trop brefs pour rendre la complexité et la richesse des analyses de Levinas, mais il faut tout de même dire un mot sur la dernière section de *Totalité et infini* dans laquelle le phénomène est élucidé à partir de l'amour. Reprenant sous une toute autre forme la thèse platonicienne selon laquelle l'amour donne à voir (ce qui fut également comme on l'a vu une thèse de la philosophie médiévale), Levinas montre que l'amour lie avant toute initiative, que je me découvre pris par l'amour. Or l'amour authentique ne s'arrête pas à une représentation, mais il ne s'arrête pas non plus au visage, à la manifestation de l'aimé, il va au-delà. En effet, aimer, c'est aussi aimer le futur de l'aimé, ce qu'il deviendra et qui est encore plus indéterminé que le possible. Dans la fragilité du prochain s'annonce justement cet au-delà du visage, ce secret qui ne cesse de se dire sans devenir signification. On retrouve donc ce lien eidétique du secret et du phénomène originaire, dans la mesure où le secret est ce qui apparaît sans apparaître. La célèbre analyse de la caresse donne à penser une phénoménalisation qui n'est ni dévoilement, ni prise : la caresse est une découverte qui vit du secret, elle ne se saisit de rien, elle approche ce qui échappe toujours, car c'est un avenir, elle est une marche à l'invisible. On a donc bien là un mode de présence tout à fait spécifique qui ne représente pas et qui est une approche sans fin qui vit du « pas encore » de l'aimé. En effet, la caresse ne vise pas de l'objectivable, mais de l'évanescent, du disparaissant, du fugitif, c'est-à-dire une vie qui

[141] *Totalité et infini*, p. 222.
[142] *Ibid.*, p. 224.
[143] *Ibid.*, p. 227.
[144] *Ibid.*, p. 230.

ne se laisse jamais figer. Ce que Levinas nomme « volupté » est l'impatience même qui révèle le caché sans viser une fin, qui est au-delà de la fin comme bonheur même de la révélation ; elle est l'événement de l'avenir. Ainsi l'amour ne cherche pas à dévoiler ce qui était avant caché, mais il laisse se dire l'indicible, se dire un secret qui n'est secret qu'en se disant, en se manifestant. Dans ce cadre la volupté est une « expérience pure », une expérience sans objet d'expérience, une pure réceptivité sans vision, même si le terme de réceptivité renvoie encore trop au pouvoir synthétique de la conscience. Cette volupté est alors le pur plaisir que l'aimé soit sans aucun jugement sur ce qu'il est ou sur ce qu'il devrait devenir. Si l'amour est sans raison, s'il n'a pas de condition, s'il n'est pas précédé de valeurs comme l'égalité et la réciprocité, c'est qu'il laisse l'aimé être un phénomène qui porte sa raison en lui-même. Il est alors possible d'avancer que la phénoménalité ne s'élucide que par l'amour, dans la mesure où il faut aimer pour voir, il faut être pris par l'amour avant de constituer le monde et pour pouvoir le constituer. L'oubli de l'amour comme dimension constitutive de la recherche de la vérité peut alors être interprété comme une forme de nihilisme qui réduit le phénomène à l'objectivable et qui conduit à être pauvre en monde. Ici il faudrait faire droit à toutes les analyses de Didier Franck qui développent la possibilité d'un concept non grec du phénomène en surmontant l'oubli du corps qui n'est pas un objet de spectacle, mais l'origine de tout sens, le lieu de toute manifestation, car c'est lui qui rend visible. Le corps est le lieu où les phénomènes se donnent dans leur vérité non seulement parce qu'il rend compréhensible l'épreuve de l'altérité comme événement, mais également parce qu'il rend intelligible le devenir autre du soi. Ainsi le corps est en lui-même épreuve de l'altérité et possibilité de l'altérité qui remettent en cause tout formalisme dans l'intelligence des phénomènes[145]. Cela dit, comprendre le corps comme ce qui rend visible, comme ce qui philosophe, selon l'expression de Nietzsche, ce n'est pas la même thèse que celle qui fait de l'amour l'origine de la phénoménalité. En effet, ce n'est pas déterminer de la même façon le lieu où l'être s'est originairement dit, là où il s'est originairement éclairci. Si la philosophie chrétienne et la philosophie non (pour ne pas dire anti) chrétienne se rejoignent sur l'idée que le corps rend visible, elles se séparent radicalement sur la compréhension du phénomène. Pour la seconde il s'agit bien d'accéder à un concept non grec et non chrétien de phénomène. Cette confrontation, dont l'exposition dépasse le cadre d'un tel cours, est la phénoménologie en train de s'écrire. Est-ce l'événement du corps ou l'événement de l'amour qui laisse les choses se manifester et qui permet d'habiter le monde ?

Dans le regard de l'amour l'autre homme n'est pas un phénomène qui apparaîtrait sous un horizon (il ne se donne pas comme normand ou breton, docteur ou ingénieur etc.), mais il est l'éclair de l'être dans l'éclat d'un visage qui se signifie tout en étant promesse de sens. En lui l'infini se phénoménalise en dehors de toute totalisation. Comme l'a longuement développé Jean-Luc Marion à partir de Levinas, le visage peut avoir une double phénoménalité : soit il est vu comme idole, comme une image finie qui fige le regard en elle-même, soit il est reçu comme icône, comme une donnée en personne qui possède une dimension de transcendance. Néanmoins, le visage qui devient idole, ou encore caricature, est un phénomène qui a perdu tout lien avec l'altérité et qui n'est plus qu'un masque. Bien évidemment cette possibilité de chute ne tient pas qu'à notre regard qui ne veut voir que ses phantasmes et l'homme peut de lui-même se faire masque en se donnant un visage de vautour par exemple, donc en manifestant son propre phantasme, en se statufiant lui-même. On se trouve donc bien devant une alternative : ou le visage demeure vivant et renvoie à un mystère, à une vie intérieure, ou il se

[145] Voir *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

fige dans la pseudo clarté du phantasme, qui consiste à imposer de l'extérieur un sens déterminé à une manifestation. En effet, ce qui vient d'être dit de l'expérience d'autrui peut également se dire de l'expérience de soi : je peux être pour moi-même un secret, un avenir, ou une simple image finie dans le culte de ma personnalité, dans l'auto-idolâtrie, par cet orgueil qui me fait me manquer moi-même comme pur phénomène pour vivre dans la quiétude de savoir ce que je suis. S'aimer soi-même, ce n'est pas s'aimer dans ses qualités, ce n'est pas aimer ce que l'on est, c'est aimer qui on est, c'est-à-dire ce que l'on a à être par la grâce des rencontres, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus difficile. Le terme d'icône permet non seulement d'insister sur la dimension transitive du phénomène, mais en plus il permet de souligner à nouveau que le phénomène n'est pas un signe ou un symbole d'un monde en soi, mais qu'il révèle ce qui n'est pas immédiatement donné. Le visage n'est pas un objet de spectacle, ce qui se donnerait à distance, et comme le dit Levinas dès que je considère la couleur des yeux je ne rencontre plus un visage. Comme on l'a vu le visage est un excès de sens qui me met en question, qui fait de moi une question, qui survient sans cause ni raison, et en cela il est une icône. Ce phénomène se caractérise par une absence de signification définie, par le fait qu'il se donne comme excédant ce qu'il manifeste, donc comme une liberté et un avenir. Le visage d'autrui donne donc à comprendre que le phénomène originaire est un événement sans cesse renouvelé, étrange et inquiétant. On peut dire en ce sens que le visage n'est pas, qu'il ne fait pas non plus que devenir, mais que comme événement sans cesse renouvelé il nous met en demeure d'avoir à naître lors de chaque rencontre. Le phénomène ne se comprend donc qu'à partir de l'essence de la vérité : la vérité de l'essence comme dévoilement et représentation reconduit à la vérité de l'être comme surgissement et témoignage de l'infini.

Cette dernière approche du phénomène conduit, on l'a vu de façon explicite avec Levinas, à la totale remise en cause du « phénomène bien fondé », car il s'agit de se situer par-delà toute perspective de fondement. Le visage ou Dieu n'ont pas à être fondés, l'icône et l'œuvre d'art non plus, mais du coup on se retrouve aux limites de la phénoménalité avec un phénomène qui ne relève pas de la « vision », qui est un appel, dont l'indétermination est essentielle et non accidentelle, qui par sa transitivité est à la fois une présence en personne et une absence. D'un côté, avec le phénomène bien fondé, il s'agit de fonder, de déterminer, d'assurer une univocité du phénomène, de l'autre, avec le phénomène sauvage, il s'agit de laisser se manifester, de vivre l'indétermination et l'équivocité comme la source de tout sens. Il n'est pas question de renoncer à l'objectivation et à la science des phénomènes, mais de montrer que cette science n'est vivante que si elle ne s'appuie pas sur l'illusion d'une identité immuable des choses et du sujet théorique qui les observe. Le retour au phénomène sauvage permet donc d'ébranler le principe d'identité pour penser une identité qui est elle-même toujours transitoire et toujours à construire. Considérer le phénomène en poète et pas seulement en physicien, c'est avoir la possibilité de rencontrer la chose comme pouvoir de rassemblement et pas uniquement comme singularité d'une essence. Le poète nomme les choses non pas en les classant, mais en les laissant s'exprimer comme rassemblement. Ce produire poétique serait également pour l'homme la possibilité de se produire dans la rencontre du monde. Une parole vivante vient de cet appel de l'intimité du monde et la parole du poème est celle qui permet à la chose d'apparaître dans son autodifférenciation. Il faudrait le montrer plus longuement : sans poème, pas de phénomène de monde et pas d'unité des hommes qui se rassemblent dans l'écoute du *logos* des phénomènes. La phénoménologie poétique serait alors celle qui laisse venir à soi la voix silencieuse des choses qui sauve du bavardage en requérant ma réponse. Tout

homme n'existe qu'à être un témoin de la parole des choses[146]. Doit-on alors comparer la philosophie au travail de Pénélope, le réel ne cessant de défaire les identifications de la conscience ? Oui et non. Oui, d'une part, parce que le réel est vie, surgissement, nouveauté et non un état et non, d'autre part, parce seule une parole humaine qui n'oublie pas son origine « existe » (elle la porte, elle la dit, elle la devient, elle l'incarne) vraiment la vérité qu'elle ne cesse d'approcher. Etre pour l'homme, c'est se faire phénomène, de façon toujours transitoire, c'est manifester par toute sa vie, dans sa finitude même, cette Vérité qui ne cesse de nous bouleverser et de nous mettre en chemin là où nous voudrions nous endormir. Ne pas manquer l'aurore, c'est tenter de faire de chaque présent un matin de l'expérience. Il est cependant certain qu'il y aurait encore de la vanité à se vouloir pur phénomène, c'est-à-dire totalement transparent à la vérité du monde ou à la vérité de Dieu pour mieux les manifester, mais cette parole originaire qui nous donne la vie, nous la manifestons également à travers la finitude de notre connaissance et de notre action, comme à travers notre obscurité. Si nous étions totalement transparents la beauté nous traverserait sans que nous puissions la refléter.

Néanmoins, si la rencontre devient le nom du phénomène, la donation n'est pas à elle seule le phénomène, car en elle je ne sais ni qui m'appelle, ni ce qui m'appelle, mais seulement que je suis appelé. Ainsi le phénomène sauvage ne se pense lui-même que sur un horizon de constitution, c'est un appel au sens. On retrouve la double lumière du phénomène, car la phénoménalité suppose l'excès de ce qui se donne et l'écart de celui qui répond, qui certes n'est pas à la hauteur de ce qui se donne, mais qui dans ce recul maintient sa tâche d'identification et d'action. L'écart n'est pas que le retard de la réponse, mais également la conscience de la finitude de toute réponse, la conscience que toute réponse s'effectue depuis notre finitude et qu'il y aurait une certaine vanité à vouloir correspondre à la donation. L'excès et l'écart sont donc une nouvelle formulation de la discrépance du phénomène qui vit de cette tension. La parole humaine demeure une réponse finie à l'infini qui me touche, que ce soit l'appel du beau (Platon, Plotin), l'appel de la loi (Kant), l'appel de la conscience (Heidegger), l'appel d'autrui (Levinas), l'appel de Dieu (Saint Augustin), l'appel de l'être (Heidegger), l'appel du monde (Merleau-Ponty), l'appel de la vie (Michel Henry), l'appel de l'Idée (Husserl). Selon une loi eidétique mise en évidence par Jean-Louis Chrétien, l'appel est entendu dans la réponse, le don est reçu dans le merci, la souffrance est vue dans la compassion, la vocation me saisit dans le oui. Cela dit la réception n'est jamais coïncidence ou soumission et l'écart de ma réponse est également constitutif du phénomène : l'excès de l'appel et l'écart de la réponse donnent à comprendre le phénomène comme rencontre et non plus comme état.

Conclusion

Tout ce parcours, qui n'a aucunement la prétention d'être une histoire du concept de phénomène, a pu mettre en lumière deux tendances fondamentales dans la compréhension du phénomène. La première tendance s'attache à l'excès et à l'étrangeté de ce qui se donne et part de l'Idée platonicienne du beau qui nous rend la vue. Cette thèse se poursuit dans la philosophie médiévale avec la question de la manifestation de Dieu dont la parole étrangère nous rend la vie, puis constitue le cœur de la phénoménologie contemporaine. Selon cette première perspective le phénomène est ce qui nous donne de voir, il est cette manifestation de l'être qui nous rend la vue une fois que nous sommes parvenus à nous libérer des constructions de notre

[146] Sur le témoin comme être à l'écoute du phénomène voir la revue *Philosophie* n°88, 2005.

imagination. L'accès au phénomène relève ici d'une purification de façon à laisser l'être se manifester depuis son étrangeté, en tant qu'il est au-delà de l'essence. Si on peut me permettre cette simplification, il y a une filiation néoplatonicienne dans toute cette conception qui insiste sur le poids et l'étrangeté du donné. Cela dit, il y a une seconde tendance, que Heidegger fait également remonter à Platon, pour laquelle c'est le regard que l'on développe qui nous donne de voir, et c'est donc l'homme lui-même qui se donne la vue. Ainsi le regard de l'homme sauve les phénomènes en dégageant un *logos* derrière les irrégularités visibles, en cherchant une cause qui fait apparaître un ordre. Là encore le phénomène n'est pas ce qui est immédiatement donné, mais ce qui s'annonce progressivement dans la patience du travail conceptuel, dans la résolution du chercheur. Il ne s'agit plus seulement de se libérer des phantasmes pour laisser apparaître le monde, mais de dégager les causes des phénomènes naturels. Le phénomène devient une représentation construite par le sujet qui rend possible la manifestation de l'essence.

L'alternative est donc bien la suivante : soit nous sommes sauvés par les phénomènes qui nous rendent la vue à la condition de se rendre disponible à leur lumière, soit nous sauvons les phénomènes par la lumière de notre regard. L'opposition entre ces deux tendances ne recoupe pas exactement la différenciation entre l'interrogation sur le « pourquoi » des phénomènes et celle sur le « comment » des phénomènes, car la science elle-même est passée du pourquoi au comment. On a vu qu'il est préférable de comprendre cette opposition comme celle de la représentation et de la rencontre. Néanmoins aucune de ces deux approches ne supprime la discrépance du phénomène, et c'est bien plutôt la façon de comprendre cette discrépance qui se modifie. Cela signifie, sans vouloir à tout prix réconcilier deux types de regards hétérogènes, que le phénomène ne peut pas être pure représentation et que tout le travail d'objectivation prend son sens dans l'irruption du donné qui impose les ruptures épistémologiques. Même le physicien ne peut pas se couper du monde de la vie et il doit bien parfois considérer le phénomène en poète, et donc retrouver le monde comme monde, pour réactiver son travail de physicien. Mais le phénomène ne peut pas être non plus un pur donné, et ce qui se donne, même en excès, infiniment, doit être reçu dans l'écart d'une parole finie. Même le poète se représente le monde, tout en sachant sa parole exposée à l'inimaginable du monde. Il n'y a donc pas à opposer trop brutalement la compréhension du phénomène en physicien et la compréhension du phénomène en poète. La recherche des causes de l'arc-en-ciel ne l'abolit pas comme pur donnée. En outre, dans les deux cas, il peut y avoir *hybris* : l'*hybris* du physicien est de finir par croire que toute forme vient du sujet, l'*hybris* du poète est de penser que c'est la pure matière qui informe directement. Bien évidemment, il ne s'agit pas de masquer les différences entre le phénomène bien fondé au sens de Leibniz et le phénomène sauvage au sens de Merleau-Ponty, et tout semble en effet les opposer, puisque d'un côté le réel est ce qui se répète et de l'autre le réel est ce qu'on n'attendait pas. Cela dit, différence n'est pas séparation et sans chercher à proposer une réponse de normand aux apories du phénomène, il est possible d'avancer que ces deux tendances sont constitutives du phénomène, qu'elles sont deux modalités de la vie pour parler avec Nietzsche, et qu'elles ne peuvent se penser que l'une par l'autre. Qu'est-ce qu'un pouvoir d'objectivation qui ne serait pas sans cesse destitué par le réel dans sa prétention à se faire roi ? Qu'est-ce qu'une parole de l'origine que l'on ne chercherait pas infiniment à dire, à nommer ? Le respect du commencement est dans le cheminement de la parole. Ainsi le phénomène n'est ni pure présentation, ni pure représentation, ni pure entrée en présence, ni pure reprise par la conscience. Autrement dit, il est vie parce qu'il est ce dialogue incessant et parfois chaotique entre la veille qui laisse entrer en présence l'originaire et le réveil de la conscience, entre la discontinuité du surgissement qui

défait les identités et la synthèse toujours transitoire de la conscience, entre la manifestation de l'infini, de l'invisible, de l'irréductible, et l'essai de totalisation. Le *logos* des phénomènes ne se laisse entr'apercevoir que dans ce passage d'une perspective à une autre. Le regard est dans cet entre-deux du phénomène qui me sauve de mes images et de mon objectivation qui sauve les phénomènes. Certes, le phénomène est d'abord l'avènement imprévisible d'une signification et ce n'est qu'ensuite, par l'objectivation qu'il devient bien fondé, mais l'essentiel est de toujours maintenir cette double lumière du phénomène, sauf à le perdre. Pour présenter une dernière fois ces deux approches du phénomène, il serait possible de dire qu'il y a une approche fondée sur la méfiance, dans laquelle le sujet s'assure de lui-même pour mieux maîtriser l'instabilité des phénomènes et cherche à sauver les phénomènes en leur substituant des représentations bien établies. Néanmoins, il y a également une approche fondée sur la confiance, dans laquelle l'homme se laisse mettre en question, y compris dans son être-ensemble, par le phénomène et devient pour lui-même une grande question. Dans cette considération du phénomène en poète il s'agit de s'attacher à la première parole des choses et des êtres dans laquelle le phénomène est toujours un verbe et jamais un substantif. On a vu que cette première parole est reçue dans le corps et dans l'amour. Encore une fois, au-delà de leur différence, cette méfiance et cette confiance, ce regard de physicien et cette écoute de poète, correspondent bien à cette double lumière constitutive de tout phénomène : la lumière qui vient de l'être en sa transcendance et en sa vie qui est surgissement et la lumière qui vient de l'homme, qui cherche à identifier ce qui a lieu, à définir l'indéfinissable, à mettre en scène, en drame, ce qui surgit. Néanmoins on ne peut vraiment chercher à sauver les phénomènes que dans la conscience d'être sauvé par eux, car ils sont le commencement et l'avenir de toute pensée qui ne se fige pas en « vision du monde », qui n'est pas non plus une totalisation perpétuelle, mais qui ne cesse de naître de l'épreuve de l'altérité, et donc qui est temps.

Il ne s'agit pas d'abolir la différence entre physique et poésie, mais de montrer que la phénoménologie n'est ni matérielle, ni formelle. Le regard de l'amitié n'est pas un regard qui n'objective pas, mais c'est un regard qui sait que son objectivation ne peut atteindre l'irréductible de l'ami et devenir savoir de l'ami. Le vrai regard objectivant sait qu'il ne doit pas outrepasser ses limites et n'a de sens qu'à laisser être l'autre en ce qu'il est en son secret. En retour, on ne peut chercher à laisser l'ami être ce qu'il est qu'en cherchant à le comprendre. L'objectivation n'abolit pas nécessairement la rencontre et la rencontre n'est reconnue qu'à partir de l'objectivation. La lumière de l'être ne peut donc avoir une seule source et la signification verbale du phénomène tient à cette ouverture au pur donné qui n'est pas la possibilité de vivre dans le pur face-à-face avec l'être : toute pensée ne le reflète qu'en miroir sans dissiper son énigme. La philosophie ne peut pas déposer son nom d'amour du savoir sans perdre le phénomène. Si toute existence consiste à se sauver des apparences, la recherche du phénomène bien fondé comme l'épreuve du phénomène sauvage sont ce qui nous empêche de dormir dans les apparences.

Dissertation n°1

Le phénomène est-il ce qui voile ou ce qui dévoile ?

Le phénomène est ce qui se montre, ce qui apparaît, tel l'arc-en-ciel au-dessus de moi, un arbre devant moi ou autrui au loin de moi, néanmoins l'écart entre l'apparaître et ce qui est censé apparaître peut être considérable, et cela à tel point que l'apparaître ne soit qu'une apparence qui vient masquer le réel. Tout l'effort de la philosophie semble être de surmonter les apparences pour accéder à l'essence même des choses : il s'agit de ne plus confondre une apparence de justice avec la vraie justice, une apparence de vertu avec la vertu authentique, et de la façon la plus habituelle nous vivons dans l'illusion. Or il n'est pas possible d'accéder directement à l'en soi des choses et il faut bien partir de la façon dont le monde se donne à nous, afin de nous délivrer du voile des apparences. Tout le travail du philosophe, de l'homme de science, comme de l'artiste, est donc de passer de l'apparence à l'apparaître, du monde pour moi au monde tel qu'il est en lui-même. Ainsi le phénomène peut aussi bien être ce qui bloque l'accès à l'essence qu'être une manifestation de l'essence. Cela dit la question est également de savoir si nous ne sommes pas trop souvent dupes de notre volonté de connaissance, dans la mesure où le souci de fonder le phénomène en élucidant sa cause, de le « sauver » en dégageant un ordre intelligible, ne garantit pas la pleine adéquation de l'apparaître et de ce qui apparaît. Même le phénomène bien construit de la science ne demeure-t-il pas ce qui voile en partie la chose, puisque tout dévoilement est une tâche infinie ? Plus encore, la recherche d'une essence stable des choses, d'une continuité dans le monde, ne sont-elles pas ce qui fait passer à côté du réel dans ce qu'il a d'inimaginable, d'inattendu, de discontinu ? Il en va donc avec cette question de la compréhension même du phénomène : à supposer qu'il ne soit pas une simple apparence, comme manifestation de l'essence n'est-il pas déjà ce qui répond aux exigences de notre pensée et non ce qui se manifeste de soi-même. Il faut donc faire droit également aux phénomènes qui semblent ne pas avoir la même phénoménalité que l'objet de la physique, comme autrui, l'œuvre d'art, Dieu ; en effet avec ces phénomènes il semble que leur dévoilement ne supprime pas leur secret et qu'avec eux ce qui se dévoile se voile en même temps de lui-même. La beauté est la manifestation par excellence et pourtant la beauté ne demeure-t-elle pas une énigme ? Plus précisément, la beauté comme phénomène n'est-elle pas elle-même une énigme de par l'excès de ce qui se manifeste ? Cette simple question montre qu'il est impossible de s'en tenir à l'opposition simple des apparences qui voilent et des phénomènes qui dévoilent, non seulement parce que le partage entre apparence et phénomène est loin d'aller de soi, mais encore parce qu'il y a une forme de voilement qui ne s'oppose pas au dévoilement ; comprendre une œuvre d'art n'est-ce pas la rencontrer en son mystère, telle qu'elle se signifie, sans qu'elle ne puisse devenir transparente, même idéalement ? Bien sûr on ne pourra pas se contenter d'établir un partage entre les choses qui se phénoménalisent en devenant des représentations de notre esprit et les choses qui se phénoménalisent en débordant le pouvoir de notre regard. Un tel partage rendrait l'essence de la phénoménalité inaccessible. Dans cette perspective il faudra au moins différencier et tenir ensemble trois voiles : le voile

qui vient de notre imagination, le voile qui tient à la finitude de notre regard et le voile qui tient à l'excès de ce qui se manifeste.

I. Se délivrer du voile des apparences

Il ne suffit pas de dénoncer les illusions perceptives, les préjugés, les représentations toutes faites pour accéder directement au monde vrai et, dans toute recherche de la vérité, le premier pas est celui qui coûte le plus. En effet les apparences ont la vie dure et pour comprendre de l'intérieur que le bonheur ne se réduit pas au plaisir, que la joie n'est pas toujours bonne et que la tristesse n'est pas toujours mauvaise, il est nécessaire de déconstruire de l'intérieur ces représentations. Or il s'agit d'un travail très long, jamais terminé et toujours à recommencer, car c'est d'abord une lutte contre soi : nous aimons souvent ces apparences, nous y sommes chez nous, puisqu'elles ne sont qu'une projection de nos besoins et de nos désirs. Nous prenons l'agréable pour le beau parce que spontanément nous nous faisons la mesure de toute chose : un bel homme ou une belle femme est l'individu qui correspond à notre désir, que ce soit un désir sexuel ou un désir de valorisation sociale. Il est également difficile de prendre conscience qu'une amitié utile n'est qu'une amitié apparente qui correspond au besoin propre à une situation et qui ne survivra pas à la disparition de cette situation.

Les dialogues de Platon mettent en évidence la force de cet attachement aux apparences qui se comprennent si facilement (Qui se ressemble s'assemble) et quelle violence est nécessaire pour être arraché à ces images que nous prenons pour le monde. Le propre d'une apparence est qu'elle s'explique par autre chose qu'elle-même : le beau est expliqué par le désir ou encore par une cause savante telle l'harmonie ou la symétrie ; la vertu se trouve expliquée par la fonction sociale, la justice par l'intérêt. Ainsi l'apparence est au mieux une manifestation de celui qui perçoit, mais pas de ce qui est perçu, et c'est pourquoi cette vie dans les apparences est à la fois un enfermement en soi et une errance, car il n'y a aucun accès au réel. L'analogie avec la folie est ici pleinement légitime si on comprend la folie comme la totale prédétermination de la visibilité, tel Othello qui ne voit partout que la trahison. Dès lors le fait que le monde soit voilé n'est pas seulement la forme la plus quotidienne de notre existence liée à notre ignorance, à une absence de réflexion sur nous-mêmes, mais peut également devenir l'enfer de la folie sous toutes ses formes. On peut définir l'enfer comme l'impossibilité de sortir de soi pour accéder à l'universel.

Or ce voilement des choses n'est pas seulement involontaire et il peut tenir également à notre paresse, à notre refus de voir, à notre lâcheté, mais également à notre orgueil. Autrement dit nous consentons à cette vie dans l'illusion quand nous refusons l'effort de la connaissance, tel l'homme qui refuse d'entendre et de voir les malheurs du monde et se contente de représentations qui ne dérangent pas sa quiétude quotidienne. Nous pouvons voir ainsi des scènes de guerre à la télévision, mais sans voir la guerre comme guerre, en maintenant ce voile propre à une certaine façon d'informer. De façon générale, au mieux nous cherchons à décoder le monde, mais sans le laisser entrer en présence, sans comprendre comment il se signifie lui-même. De façon plus insidieuse le médecin qui ne veut pas voir l'homme souffrant derrière la maladie qu'il soigne, tout en développant une connaissance objective, maintient un voile en se donnant comme objet une abstraction, la maladie, afin de ne pas être touché. Tout cela pour dire que l'homme n'est pas seulement victime des illusions, mais que souvent il préfère l'apparence à la réalité. Comme le dit Pascal dans les textes sur l'amour-propre, il s'aime tel

qu'il n'est pas et il ne s'aime pas tel qu'il est, et c'est pourquoi il veut faire illusion et il veut vivre dans l'illusion.

Se libérer des apparences demande donc un renversement de tout notre être dans lequel on apprend à comprendre le beau par le beau, c'est-à-dire le monde tel qu'il se donne. Un tel renversement est ce que les Grecs nomment *paideia*. Platon montre dans le *Phèdre* que le regard sur l'Être est ce qui arrache l'homme à lui-même et le met en mouvement vers la vérité. Cette délivrance des apparences suppose que le lien à l'être n'est jamais, en droit, totalement rompu, et que l'homme conserve toujours la possibilité d'être touché par le vrai. La question est cependant de savoir si c'est la beauté qui nous sauve, si on comprend la beauté comme la condition de possibilité de toutes les autres évidences, ou si nous nous sauvons nous-mêmes par un retour sur soi qui permet à notre esprit d'éclairer le monde et de mettre fin à cette impression de chaos propre au visible. Comment sommes-nous libérés des apparences : est-ce par la manifestation de l'universel ou est-ce par notre perspicacité ? Il en va bien sûr avec cette alternative de l'essence du phénomène.

II. Fonder le phénomène pour qu'il dévoile l'essence

S'en tenir aux apparences ce n'est pas toujours vivre dans l'illusion, mais c'est au moins s'en tenir à ce qui apparaît en premier et le plus facilement. Par exemple dans la rencontre d'autrui on considère ce qui saute aux yeux, ce qui est hors du commun, ce qui frappe l'imagination, et on dira qu'un géant ou des jumeaux sont des phénomènes au sens vulgaire du terme. Cela dit, on est également prisonnier des apparences quand dans cette « rencontre » d'autrui on ne considère que la couleur des yeux, celle des cheveux ou celle de la peau, car dans cette unique considération d'une qualité physique on ne voit pas la totalité comme telle, la personne en elle-même. Comment alors cesser de bavarder sur le monde pour devenir attentif à la manifestation de l'essence ? En effet au premier abord le monde phénoménal ne semble pas manifester une raison et que ce soit pour les phénomènes célestes ou pour les phénomènes historiques c'est plutôt le désordre qui est d'abord perçu. Faut-il dire comme dans *Macbeth* que « L'histoire humaine n'est qu'un récit raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien » ? Sans en arriver là, on peut au moins dire que le phénomène comme manifestation d'une essence n'est pas ce qui serait d'emblée apparent, mais ce qui doit être rendu visible.

Le propre de la connaissance rationnelle est selon une expression d'Aristote de « sauver les phénomènes » en montrant que derrière les mouvements apparemment absurdes il y a une rationalité et qu'il faut apprendre à la voir. La question est alors de savoir si cet ordre d'abord caché appartient vraiment aux choses mêmes ou s'il relève uniquement du jugement réfléchissant. Les phénomènes historiques possèdent-ils vraiment un ordre immanent ou bien n'est-ce qu'un roman écrit par le philosophe comme support de la vie éthique ? Comme le montre Aristote, il convient de distinguer les phénomènes exceptionnels des phénomènes constants, comme la révolution diurne du ciel, qui eux possèdent une intelligibilité, qui sont la manifestation d'une essence. Dans ce passage du simple fait irrationnel au phénomène, le phénomène est bien ce qui dévoile la vérité de la nature. Il s'agit de tenter de dépasser la thèse sceptique selon laquelle nous serions enfermés dans les phénomènes sans aucun accès réel à l'être des choses et pour cela il faut montrer que le phénomène n'est pas uniquement ce qui est relatif à notre manière de voir, mais que, bien construit, il peut être une fenêtre vers l'en-soi des

choses. Avec la science moderne le phénomène n'est pas seulement une représentation subjective et peut devenir une représentation volontaire et méthodique à partir des hypothèses les plus vraisemblables. Il ne s'agit plus de se laisser guider par les phénomènes, mais de déterminer à l'avance ce que l'on cherche de façon à montrer que tout phénomène naturel est un exemplaire d'une loi invariante de la nature. En effet, l'objet physique devient une prédétermination de la forme par les principes de la méthode et le phénomène sensible est au mieux le signe d'un en-soi. Dans ce souci de méthode a priori il s'agit de ne plus expliquer les phénomènes par autre chose qu'eux, que ce soit l'homme ou l'Ecriture, mais d'être fidèle au phénomène. Ainsi le phénomène dévoile quand on ne s'interroge plus sur son « pourquoi » mais sur son « comment », et depuis Newton c'est tous les phénomènes, aussi bien les phénomènes célestes que les phénomènes terrestres, qui relèvent de cette mise en forme. Comme l'a montré Leibniz le phénomène dévoile quand il n'est pas arbitrairement isolé : l'arc-en-ciel dépend de la situation du soleil par rapport au rideau de pluie et des lois de l'optique. Le phénomène bien fondé possède une raison, et c'est pourquoi il n'est pas un simple phantasme. En outre de par son caractère réglé et déterminé il peut être prévu. Certes il serait possible de montrer avec Freud que même les phantasmes ont une congruence et une raison, mais cela ne change rien à la thèse directrice selon laquelle seul le phénomène bien fondé dévoile une essence. Hegel développera longuement cette thèse que la loi est le fondement du phénomène, mais en ajoutant que le phénomène est tout de même plus que la loi.

La réponse à la question pourrait sembler simple, néanmoins cette opposition du monde vrai et du monde des apparences n'est-elle pas qu'une belle construction de notre esprit comme le suggère Nietzsche ? En retirant toute vérité aux apparences nous avons accès à un phénomène qui dévoile : l'objet physique dévoile les lois de la nature et l'objet historique dévoile une logique interne. Cependant si le phénomène ainsi construit par une méthode a priori manifeste un logos, n'est-ce pas au prix d'une réduction de la réalité à ce qui est constant, stable, et l'homme n'est-il pas à nouveau victime de ses représentations qui masquent la vie comme surgissement ? Le doute sceptique semble irréductible, car au dévoilement correspond un nouveau voile.

III Le voile de la chose même

Comme on l'a vu le voile propre au phénomène peut être soit le voile involontaire de l'ignorance, soit le voile volontaire de l'orgueil, soit le voile propre à la finitude de toute connaissance humaine qui doit partir du sensible pour remonter à l'intelligible. Selon cette perspective la vérité comme dévoilement est une tâche infinie pour l'homme de science, pour le physicien comme pour l'historien, qui doivent donner à voir une représentation rationnelle, toujours provisoire, au-delà du chaos des apparences. Comme l'a montré Kant, même le phénomène qui dévoile l'essence relève du pouvoir d'appréhension du sujet et selon cette révolution copernicienne c'est la forme qui produit la matière. Néanmoins si cette compréhension du phénomène correspond bien à l'objet de la physique, convient-elle pour penser le monde comme totalité, pour élucider la rencontre d'autrui ou pour comprendre l'expérience d'une œuvre d'art ? La cathédrale de Strasbourg n'est pas simplement ce qui apparaît sous un horizon et ce qui tombe sous une catégorie, car comme phénomène elle surgit au cœur de la ville et elle ne cesse de le faire comme un mystère et non comme le simple exemplaire d'une essence générale. Pour le dire autrement, celui qui ne voit en elle que la particularisation d'un universel (Cathédrale, église, monument religieux, bâtiment ouvert au

public et finalement simple chose) demeure aveugle à sa manifestation. Dans le même ordre Bazaine disait que la *Joconde* ne sourit qu'aux aveugles qui ne la rencontrent pas comme une totalité dont la vérité se réserve.

Husserl a mis en évidence que la chose était la norme de sa propre connaissance et que le phénomène portait en lui-même son propre *logos*. Dès lors il y a bien une vérité dans la phénoménalité et si pour connaître le monde il faut substituer à l'expérience subjective une représentation objective, pour le comprendre il faut revenir à la façon dont la chose se donne en elle-même. Même le géomètre, s'il veut rester géomètre, ne doit pas couper le lien avec le monde de la vie, et notamment avec le fait que l'arche originaire terre ne se meut pas car la terre est le sol de toute perception. Pour reprendre l'exemple de l'œuvre d'art, on peut bien sûr chercher à fonder sa phénoménalité par la recherche des causes historiques de sa formation, mais jamais cela ne pourra permettre de l'élucider en tant que telle : le *Dom Juan* de Mozart doit se comprendre à partir de lui-même, à partir de la façon dont il se signifie et c'est à cette condition qu'il y a rencontre et événement. Or dans cette rencontre qui résiste à toute anticipation le phénomène dévoile, mais sans que ce dévoilement puisse abolir son secret. Ecouter et réécouter le *Dom Juan* de Mozart ne le rend pas transparent, bien au contraire il me résiste toujours davantage de par l'excès de ce qu'il manifeste. Ce voilement n'est pas cette fois lié à la finitude de toute connaissance humaine, qui ne peut que construire des représentations provisoires, mais à l'excès de ce qui se donne. On peut dire également cela de la rencontre de l'ami qui brise nos images sur lui sans nous le rendre pour autant transparent, car plus on s'approche de lui, plus on devient intime, plus on perçoit son altérité irréductible qui fait son avenir absolu, pour reprendre une expression de Levinas. Pour ces phénomènes qui se donnent en excès l'énigme devient le nom même de la phénoménalité et il s'agit de renoncer à l'idéal de transparence qui rendrait ce qui est rencontré invisible.

Tout le problème est de déterminer si on peut ici s'en tenir à un partage entre les phénomènes qui peuvent être fondés, qui relèvent de l'objectivation infinie de la conscience, et les phénomènes qui sont irréductibles à toute forme d'objectivation. Dans le réel peut-on faire le partage entre des phénomènes pauvres (l'arc-en-ciel) et des phénomènes riches (autrui) ? En effet, tout phénomène n'est-il pas rencontre, et même le physicien ne doit-il pas revenir à cette dimension de rencontre pour pouvoir changer de paradigme ? En effet, une représentation ne nous enferme pas dans les apparences tant qu'elle demeure perçue comme une représentation et donc comme une idéalisation d'une expérience vivante. Celui qui cherche la vérité ne cesse de s'étonner du monde et ne s'endort pas dans une représentation et ainsi, comme le montre la poésie même les simples choses se donnent en excès. Francis Ponge qui montre que la chèvre est « belzébuthée » parce qu'elle est belle, butée, et un peu diablesse, n'enferme pas dans une représentation subjective, il rend à la parole des choses dont même le vétérinaire ne peut pas totalement faire l'économie s'il veut rencontrer le réel et non une simple abstraction. Ainsi tout phénomène dévoile en voilant, mais ce voilement n'est pas cette fois ce qui fragilise la connaissance, mais ce qui lui donne son avenir. Ainsi le phénomène comme manifestation de l'essence ou de la loi suppose le phénomène comme manifestation de l'être irréductible à l'essence.

Conclusion

On a ainsi pu montrer que le phénomène est toujours à comprendre entre deux limites : dans la totale occultation et dans la totale transparence rien ne serait donné à voir. Dès lors même celui qui est victime du voile des apparences n'a pas totalement rompu le lien avec le monde réel et même celui qui tente de fonder rationnellement tous les phénomènes ne peut pas dissiper toute forme de voilement. Nous n'avons pas d'accès direct aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes car nous ne disposons pas d'un entendement parfaitement intuitif, et donc nous passons toujours par les phénomènes. Toute la patience de l'homme consiste à lever peu à peu, et collectivement, le voile qui recouvre les choses pour que l'esprit humain puisse les éclairer et les rendre ainsi visibles. Néanmoins cette entreprise n'enferme pas à nouveau dans une image produite par l'homme à la condition de garder la mémoire de la manifestation des choses elles-mêmes, de leur propre lumière infinie qui donne sens à la finitude de notre connaissance. Le phénomène est alors ce qui dévoile également par une autre patience qui consiste cette fois à laisser les choses se manifester en leur excès, à laisser l'invisible compris comme excès du visible se donner afin de redonner vie à nos représentations. Si la tâche de la pensée est de sauver les phénomènes, la pensée vraiment pensante est celle qui se laisse toucher par l'être irréductible à l'essence, qui se laisse donc sauver par les phénomènes. Il n'y a de dévoilement de l'énigme du monde que par un auto-dévoilement des choses qui préservent leur secret dans leur manifestation même.

Dissertation N°2

La raison du phénomène

A première vue il semble de tout phénomène ait une cause dans la mesure où la proposition « tout ce qui arrive a une cause » est bien un jugement synthétique a priori comme l'a montré Kant. Certes certains phénomènes semblent arbitraires ou étranges, mais cela ne signifie pas qu'ils soient sans raison. Même les apparences ne sont pas sans explication et ce n'est pas sans raison que j'aperçois tel astre plus petit qu'il n'est ou que je voie les parallèles se rejoindre à l'infini. On peut aller chercher les miracles, mais là encore soit on appelle miracle ce que l'on n'explique pas encore, soit le miracle relève comme dit Spinoza de la connaissance du troisième genre qui échappe habituellement aux hommes. Rien n'échappe visiblement au principe de raison et la science (la physique ou l'histoire) dans son principe montre que chaque phénomène s'explique par une raison qui lui demeure extérieure. L'arc-en-ciel comme la Révolution française sont des phénomènes qu'il s'agit de reconduire à tout un ensemble de causes. Autrement dit, c'est une exigence de la pensée que de tenter de surmonter la contingence du phénomène en le rapportant à une loi. N'y-a-t-il pas cependant de l'arbitraire, voire de l'absurde, dans certains phénomènes ? Le monde ne peut-il apparaître comme un pur chaos ? Est-il toujours possible de montrer que derrière le chaos il y a un ordre ?

Cela dit cette recherche d'une causalité n'est-elle pas celle d'un ordre que l'homme met dans le monde afin de mieux le maîtriser, n'est-elle pas une façon de forcer les phénomènes, surtout quand on tente de remonter à une cause première de tous les phénomènes ? La mise en œuvre du principe de raison n'impose-t-elle pas également le principe d'identité qui fait du phénomène quelque chose de stable, de permanent, de substantiel, au risque de perdre la temporalité du phénoménal ? La simple thèse que tout phénomène a une cause n'est pas neutre ontologiquement car elle impose de ne voir dans le phénomène que la manifestation d'une essence stable. Il y a là un problème de méthode : doit-on d'abord chercher une identité pour chercher ensuite l'être qui se trouverait sous cette identité et qui serait alors compris comme la cause du phénomène ? En outre cette recherche d'une raison extérieure au phénomène est-elle vraiment indispensable à la science ? Autrement dit la science cherche-t-elle véritablement à dégager une causalité stricte, jusqu'à remonter à une première cause du phénomène de monde, ou bien sa tâche n'est-elle pas bien plus humble, celle de se contenter de décrire les relations constantes entre les phénomènes observés ? Cette fois ce serait la reconnaissance de la finitude de la connaissance humaine qui conduirait à renoncer à chercher la cause des phénomènes. Il reste à savoir si ce phénoménisme n'est pas un scepticisme.

Cependant on peut se demander si une autre compréhension du phénomène n'est pas possible. Si le phénomène est ce qui se manifeste de soi-même et non ce qui a son fondement dans un être en soi posé comme cause, il peut être compris comme un phénomène pur de toute raison extérieure, comme un phénomène qui porte en lui son propre logos. Tout phénomène n'a

pas nécessairement une cause extérieure. Autrui est sans raison et il n'a pas à se justifier d'être par des raisons ; une œuvre d'art est sans raison car elle se manifeste en elle-même et par elle-même. Toute recherche d'une causalité ne peut que manquer l'art dans l'œuvre d'art. Dieu lui-même n'est-il pas sans raison et celui qui est attentif à sa phénoménalité ne doit-il pas reconnaître que dans sa liberté il ne doit même pas être compris de façon mondaine comme la première cause du monde ? De façon plus large on peut même se demander si la métaphysique qui veut toujours chercher une raison extérieure aux phénomènes ne manque pas toujours par principe la phénoménalité du phénomène.

I Tout phénomène a une cause.

Le phénomène est ce qui de prime abord ne se montre pas, ce qui demeure caché derrière le voile des apparences, et tout le travail de la réflexion est justement d'avoir accès au phénomène pour échapper à l'impression de contingence de l'expérience naïve. Regarder une pierre tomber, ce n'est pas encore voir un phénomène physique ; assister à un événement historique, ce n'est pas encore savoir ce qui se passe, ni si ce qui a lieu est véritablement un événement. Traverser les salles des Antiquités égyptiennes au Louvre, ce n'est pas encore rencontrer l'Egypte pharaonique. Il n'y a de phénomène que dans la mesure où un sens se manifeste et qu'une explication se trouve donnée. Certes l'explication des phénomènes du monde n'est pas nécessairement rationnelle et scientifique, mais même une explication magique est déjà la recherche d'une raison extérieure au phénomène, la recherche d'un monde qui fait sens et qui ne se réduit pas à un ensemble de faits irrationnels.

Selon l'expression d'Aristote en *Métaphysique* Alpha 8, l'astronomie est ce qui tente de « sauver les phénomènes » en surmontant les irrégularités visibles du mouvement du ciel par la mise en évidence de rapports rationnels. Ainsi au lieu de chercher s'il y a quelque chose au-delà des phénomènes, la connaissance doit s'attacher à montrer la rationalité de ce qui se manifeste, l'intelligible du sensible. En effet, au lieu de s'abandonner à des constructions hasardeuses qui forcent les faits, il est préférable de chercher les causes de ce qui apparaît en montrant ainsi que derrière une apparence de chaos il y a un ordre et un système. Aristote développe l'idée dans le *Traité du ciel* qu'un phénomène n'est intelligible qu'en étant rapporté aux principes du devenir et en étant ainsi relié à d'autres phénomènes. Il y a une raison du phénomène parce qu'aucun phénomène n'a lieu seul et ne peut apparaître comme tel qu'à partir d'une causalité générale. Pierre Duhem dans *Sauver les apparences* souligne que c'est l'ensemble de la science hellénique qui veut « sauver les phénomènes » à partir des hypothèses les plus simples. Pour cela il est nécessaire de poser quelques principes généraux d'intelligibilité, comme celui de simplicité.

Il semble qu'une position sceptique puisse remettre en cause une telle thèse : il y a bien une cause à la douceur du miel, mais il est impossible d'y accéder à partir du phénomène qui est relatif à ma sensibilité et à mon imagination. Le propre d'un phénomène étant de tenir à la fois de la manifestation d'une chose et de la façon dont je la reçois, il semble difficile, dans cette dévalorisation du phénomène, de le reconduire à une raison. Cela dit, même si le phénomène est relatif à notre manière de voir, il n'est pas nécessairement sans raison, mais c'est une raison qui demeure cachée à notre esprit. Ainsi la thèse sceptique ne remet pas nécessairement en cause l'idée d'une raison des phénomènes et elle permet même de souligner dans quelle mesure cette raison n'est peut-être pas l'ordre même des choses, mais plutôt

l'ensemble des conjectures que l'homme formule sur le monde. Ce changement historique dans la signification de la raison modifie la compréhension du phénomène qui n'est plus exactement l'apparaître de l'être en soi pour devenir un objet construit par le sujet pensant. Le regard théorico-pratique du calcul et de la mesure offre le « monde infini » comme phénomène, mais ce phénomène est un pur contenu de sens qui résulte de l'activité de l'esprit. En effet le phénomène compris comme représentation suppose des déterminations apriori de l'expérience qui fixent les conditions de l'objectivité. Ainsi la science moderne ne rend pas raison des phénomènes en remontant à une cause première ou en dégageant une finalité, mais en découvrant les natures simples qui constituent l'alphabet de la nature comme dit Bacon. On comprend alors qu'élucider la raison du phénomène suppose que celui-ci soit rendu homogène par la raison mathématique.

II Le pourquoi et le comment

Toute la perspective précédente décrivait la mise en œuvre du principe de raison qui conduit non seulement à la réduction de la causalité à la causalité efficiente qui s'applique à la totalité de l'étant, mais également à la mise sous condition de la phénoménalité qui s'effectue de Leibniz à Kant. Le monde étant l'ensemble des phénomènes, selon la définition kantienne, chaque phénomène trouve sa raison dans une cause efficiente qui justifie de son comment tout en mettant entre parenthèses le « pour quoi ». Sans se demander pour le moment si la recherche du fondement du phénomène doit s'arrêter à la cause ou doit remonter à une raison encore supérieure. En effet, à l'obscurité du « pourquoi » semble s'opposer la clarté du « comment » qui préoccupe la science moderne. Toute chose n'est qu'une unité ponctuelle de causalité au sein d'un même monde, et pour établir cela il est nécessaire de distinguer les qualités premières et les qualités secondes. Ainsi pour la chose physique le phénomène, ce qui apparaît, n'est qu'un signe, un indice, d'une autre réalité « en soi ». Finalement on peut se demander si la science ne doit pas renoncer à s'interroger sur le « pourquoi » des phénomènes pour se concentrer sur leur « comment ». Auguste Comte dans le *Discours sur l'esprit positif* écrit en ce sens : « La révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés » (p. 66). Il ne s'agit plus d'accéder au secret des choses, mais de se contenter de dégager la constance dans une variété. Même si on ignore tout de la production des choses, il est possible de dégager la logique de leur apparaître. Par exemple le phénomène vital se comprend comme une variation entre certaines limites qui permettent de maintenir invariante l'organisation. Cela permet de penser une complication croissante des phénomènes quand on passe du phénomène inorganique au phénomène organique. Certes en biologie il n'est pas question de tout réduire à l'unité d'une loi et il faut se contenter de mettre de l'ordre dans la variété.

Dans cette pensée qui renonce à fonder les phénomènes, la raison du phénomène n'est plus la cause, mais seulement ce qui semble faire système : la raison du phénomène est ce qui d'une façon constante le lie à un autre. Cela dit il est possible de se demander avec Nietzsche si cette méthode ne conduit pas à perdre le phénomène dans une égalisation du monde. Chercher ainsi une invariance dans la variété c'est falsifier le phénomène en n'y voyant que de l'égal, du ressemblant, du dénombrable. La science relèverait d'une illusion subjective dans la mesure où elle introduit dans la nature un ordre et une simplification qui ne s'y trouve pas. Autrement dit

quel est le gain d'une telle méthode ? En renonçant à chercher les causes d'un phénomène on peut éviter les constructions spéculatives, néanmoins rendre raison d'un phénomène c'est toujours l'expliquer par un autre. Comme le décrit Freud le sujet est un épiphénomène de la vie pulsionnelle : les représentations et les affects s'expliquent par les pulsions. Cela permet au moins de montrer que la raison d'un phénomène ne lui est pas totalement extérieure et qu'elle doit lui être homogène. En renonçant à chercher les causes dernières d'un phénomène historique on cherche à l'expliquer par des causes proches qui élucident son « comment ». Il n'y a pas de sens à se demander pourquoi la Révolution française a eu lieu, mais à expliquer comment elle a pu avoir lieu à partir d'une situation donnée. Ainsi il faudrait renoncer à toute perspective finaliste pour expliquer les phénomènes et se contenter de décrire des mécanismes généraux. Il reste à savoir s'il est possible de réduire ainsi le phénomène aux lois qui le rende intelligible.

III Le phénomène possède sa raison en lui-même

Les perspectives précédentes supposaient une compréhension du phénomène comme représentation dans laquelle le phénomène est reconnu et constitué à partir d'une causalité, mais se trouve perdu comme jaillissement d'une transcendance, comme vie. Dans cette réduction de l'être à l'essence il n'est plus possible de penser la nouveauté et l'irréductibilité du phénomène. Or une œuvre d'art ou une personne ne se comprennent pas par comparaison avec autre chose ou à partir d'un principe qui les rend possibles. La personne dans la mesure où elle est bien plus que la particularisation d'une essence générale ne peut avoir sa raison qu'en elle-même et l'expliquer par autre chose qu'elle-même (par son histoire, son milieu, son corps, etc.) c'est toujours la manquer comme personne. Ce que Husserl nomme le phénomène pur est précisément celui qui ne renvoie pas à une cause ou à une raison extérieure. Par la réduction phénoménologique rien du monde n'est perdu, mais tout étant est compris à partir de sa phénoménalité. Le phénomène pur est alors celui de la donnée absolue, de la donnée en personne ; il n'est pas simplement l'indice ou l'effet d'autre chose. Cela vaut également de l'objet général qui possède son propre mode de donnée, très différent de celui de l'objet sensible. Ainsi les catégories elles-mêmes peuvent faire l'objet d'une pure vue. Ainsi la raison du phénomène n'est pas hors de lui mais en lui, et c'est pourquoi chaque type d'objet est la norme de sa connaissance. Dès lors la phénoménologie est bien une critique de la raison et ce ne sont pas quelques phénomènes exceptionnels qui ont leur raison en eux, mais tous les phénomènes. En conséquence la raison n'est ni extérieure, ni intérieure, et elle désigne l'ensemble des structures intentionnelles de validation des types d'objets. Le phénomène possède sa raison en lui-même puisque ce n'est pas le sujet mais l'essence de l'objet qui prescrit ses modes de donnée. La raison du phénomène ce n'est pas l'être qui serait derrière le phénomène, mais c'est l'*eidos* qui se rend visible dans le phénomène. Le phénomène d'autrui, c'est autrui lui-même selon son mode de donnée à la fois direct et indirect (L'apprésentation), le phénomène de monde c'est le monde lui-même qui se donne comme horizon et non comme ensemble de choses, le phénomène de la chair c'est la chair elle-même se donnant comme ici central de toute perception. Cette thèse que la raison du phénomène n'est pas extérieure au phénomène suppose d'avoir montré contre Kant que l'être de l'objet ne se règle pas sur les structure a priori du sujet transcendantal. Cela permet notamment de montrer que pour les objets culturels et les objets idéaux la raison du phénomène n'est pas une raison anhistorique.

Déjà toute la philosophie médiévale montrait que seul Dieu parle bien de Dieu et que Dieu ne peut se comprendre qu'à partir de sa Révélation et non à partir des constructions d'un

sujet fini. Il n'y a pas de raison extérieure à Dieu et cette thèse culmine dans la thèse cartésienne de la libre création des vérités éternelles qui fait que Dieu n'est pas soumis à autre chose que lui-même. Dans cette perspective le phénomène n'est pas une déficience de notre représentation puisque c'est l'absolu lui-même qui se fait lumière et forme dans le fini. Or si le phénomène est une manifestation énigmatique de l'invisible, une trace de l'infini, il est événement et le propre d'un événement est de ne pas entrer dans une causalité, mais de faire époque et d'ouvrir un monde. L'apparition d'un temple grec n'est pas ce qui s'expliquerait de l'extérieur par une causalité dégagée par l'histoire de l'art ; son apparition entre ciel et terre est un événement du libre espace et son implantation est un moment essentiel de sa forme, comme l'a si bien montré Henri Maldiney. Il se dresse sur une acropole comme à Athènes, en haut d'une falaise comme au cap Sounion, sur le plateau d'une montagne comme à Ségeste, et toujours il s'élève du sol. Dans sa clarté le temple grec se donne de lui-même comme un lieu de rencontre entre ciel et terre, comme un espace sacré pour l'accueil du dieu, telle est sa « raison ». Ainsi comprendre le temple grec comme une proximité du dieu permet de respecter sa propre phénoménalité et de ne pas l'expliquer à partir d'autre chose que de lui-même. Le regard objectivant ne respecte pas cette phénoménalité et ne fait que revêtir l'objet d'un sens secondaire : certes la cathédrale de Rouen est un édifice dans la ville, mais celui qui ne voit que cela ne la voit pas dans sa signification propre et unique. Elle parle par elle-même et c'est cette relation qu'elle établit entre elle et moi qui instaure la raison. Dans le même sens, Emmanuel Levinas peut dire dans *Totalité et infini* que la relation à autrui « instaure la raison » parce que le visage, ce « non-phénomène », est l'évidence qui rend possible l'évidence. La raison du phénomène est alors une énigme, un surcroît de sens dans la phénoménalité même.

Conclusion

On a pu montrer que la différence entre le phénomène et l'apparence tient à ce qui en rend raison. La raison de l'apparence se trouve dans le sujet lui-même, dans ses désirs, ses besoins, ses faiblesses, alors que la raison du phénomène est en quelque sorte intrinsèque au phénomène. Ainsi pour passer du fait irrationnel au phénomène qui manifeste un sens il convient de remonter à une cause du phénomène qui explique sa production même. Rien ne semble échapper au principe de raison suffisante. Cependant on a pu également voir comme cette recherche d'une causalité pouvait finir par renoncer à chercher le pourquoi des phénomènes pour se contenter de décrire le comment du phénomène en dégageant une invariance dans la variété. Ainsi le phénomène en devenant un simple moment d'une causalité perd de sa consistance car il n'est plus qu'un épiphénomène qui s'explique par autre chose que lui-même. Contre cet appauvrissement du phénomène il était nécessaire de souligner que le travail d'objectivation présuppose lui-même un autre rapport au monde dans lequel le phénomène n'est pas qu'un indice ou un effet, mais qu'il possède sa raison en lui-même. En dépassant ainsi la conception du phénomène comme simple représentation il est possible de lui restituer sa dimension d'événement qui fait qu'il parle de lui-même, qu'il se signifie lui-même et donc qu'il ne tombe pas sous une raison qui lui est extérieure, mais qu'il instaure la raison. La raison n'est ni dans le monde, ni dans le sujet, et elle doit se comprendre comme l'événement de leur rencontre. Comme l'a bien montré Hegel, si la loi est ce qui met fin à l'apparence de contingence du phénomène, elle ne peut épuiser le phénomène qui est aussi la source de son propre sens.

Existe-t-il des phénomènes premiers ?

Devoir n°3

L'étude des phénomènes conduit à privilégier des phénomènes particuliers comme l'arc-en-ciel, le mouvement des marées ou ceux du ciel, le temps, le moi, Dieu, l'œuvre d'art, autrui, mais un tel choix n'est jamais neutre et répond à une conception de la phénoménalité et donc de ce qui est la source de la lumière sur le monde. La question ne porte donc pas simplement sur la possible reconnaissance de phénomènes exemplaires, mais sur la détermination d'un phénomène qui serait la condition de possibilité de tous les autres phénomènes. Se demander s'il y a des phénomènes premiers, c'est donc s'interroger sur la position de phénomènes qui concentreraient la lumière du monde. Les phénomènes célestes ne sont-ils pas dans l'Antiquité ce qui rend visible le monde comme monde ? Est-ce le Dieu de la Révélation qui fait que chaque chose du monde manifeste son essence ou bien est-ce le « je » de la pure présence à soi ? Le respect du phénomène dans sa diversité et son hétérogénéité ne conduit-il pas à voir dans le corps ce qui est la source de toute visibilité ? L'identité de l'apparaître et de ce qui apparaît dans l'œuvre d'art ne contraint-elle pas à voir en elle le phénomène premier d'un monde qui ne se réduit pas à son objectivation ? Le non-phénomène qu'est le visage n'est-il pas la source du sens et d'un sens qui est éthique ?

Cela permet de souligner le caractère décisif de cette question, puisque chaque métaphysique semble isoler un phénomène premier à partir duquel l'apparaître devient intelligible. Dès lors, toutes les questions relatives au phénomène se retrouvent ici : la visibilité tient-elle à l'être lui-même qui se manifeste ou tient-elle au pouvoir du sujet qui inspecte le monde ? Est-il possible d'unifier tous les phénomènes, par exemple les mouvements du ciel et les phénomènes sublunaires ? Peut-on poser une raison commune à tous les phénomènes ? Si le fait d'apparaître est l'énigme la plus profonde et la plus insoluble, n'est-il pas dangereux de privilégier un phénomène particulier, par exemple l'objet physique ? On peut comprendre que chaque type d'objet possède sa phénoménalité : les phénomènes perceptifs, les phénomènes construits de la science, les phénomènes limites comme autrui, l'œuvre d'art ou Dieu, ne se donnent pas de la même façon. N'est-ce pas alors toujours réducteur de poser un phénomène premier ? La pensée semble ici se trouver face à une antinomie : la raison a besoin de poser un phénomène premier pour élucider l'unité de la phénoménalité, mais elle doit également le nier afin de préserver la diversité de la phénoménalité. Telle semble être l'énigme de l'apparaître : quel pourrait être le phénomène premier qui rend intelligible l'apparaître du monde sans le réduire ? Doit-il être compris comme cause ou « premier » signifie-t-il qu'il est simplement la condition de possibilité d'un accès à d'autres manifestations ?

I Le privilège du beau

Nous avons naturellement tendance à voir dans ce qui apparaît en premier, dans ce qui « saute aux yeux » un phénomène premier, et c'est sans doute ce qui peut caractériser le règne de l'apparence. Dans les *Entretiens sur la métaphysique* (III, § VIII) Malebranche reprend l'idée que « plus nos fantasmes sont terribles ou agréables, plus ils paraissent avoir de corps et de réalité, plus ils sont dangereux et propres à nous séduire ». Etre pris par les apparences, c'est manquer de recul par rapport à ce qui se donne et considérer ce qui se donne le plus immédiatement et le plus intensément pour une manifestation de l'essence. Comme le montre Platon dans l'*Hippias majeur*, le personnage d'Hippias qui définit le beau par l'apparition d'une belle jeune fille non seulement énonce ce qui lui vient le plus immédiatement à l'esprit comme chose belle, mais encore énonce ce qui est l'objet le plus commun de son désir. Il fait ainsi de son désir la mesure de la manifestation, et c'est pourquoi il ne peut pas accéder à la manifestation du beau. De même celui qui pense à Dieu cède facilement aux phantasmes de son imagination et identifie la manifestation de Dieu avec celle d'un être supérieur qui distribue le bien et le mal en fonction de son bon vouloir. Comme le souligne saint Augustin, toutes ces idoles de l'imagination sont en réalité ce qui masque la phénoménalité de Dieu. Pour prendre une troisième situation, si je me retourne sur moi-même, je peux être tenté de considérer mon moi empirique de fait, avec une âme et un corps, comme un phénomène premier, norme de toute la phénoménalité, parce qu'il apparaît en premier, alors que le je pur suppose tout un travail de déconstruction. Le passage de l'apparence au phénomène comme manifestation de l'essence demande donc de ne pas confondre l'antériorité chronologique avec l'antériorité de droit. Qu'est-ce alors qu'un phénomène premier si on écarte l'idée de l'antériorité chronologique pour reconnaître que l'accès à ce phénomène suppose déjà tout le travail de la pensée qui quitte les apparences pour accéder à l'être ? D'un autre côté, le phénomène premier relève encore de l'ambiguïté du phénomène au sens où il relève à la fois de la manifestation de l'être et du sujet qui reçoit l'être. Autrement dit on ne peut pas poser comme phénomène premier une pure manifestation de l'être, car le vrai ne se donne jamais face-à-face en toute transparence. Il est impossible de trouver une essence, que ce soit l'essence du juste ou l'essence de l'âme, qui se donnerait totalement et directement à l'homme. Le phénomène premier ne serait donc ni une apparence, ni une pure manifestation de l'être, mais ce qui tenant à la fois à l'homme et à l'être, ouvre un accès pour l'homme à l'ensemble de la phénoménalité.

La pensée grecque, qui a beaucoup médité le phénomène comme ce qui vient à la lumière, a pu montrer, au-delà de tout naturalisme et de tout anthropomorphisme, comment le beau est ce qui nous rend la vue. En énonçant dans L'*Hippias majeur* que « le beau est le père du bien », Platon montre que le beau est ce qui nous emporte dans l'être, ce qui reconduit à la manifestation même du monde. Le beau, qui n'a bien sûr ici aucune signification subjective et qui ne relève pas d'un jugement, est ce qui sauve l'homme des apparences dans la mesure où il rend possible l'anamnèse par laquelle non seulement nous pouvons nous ouvrir à la vérité des choses, mais par laquelle également nous pouvons mener une vie belle. L'épreuve d'un beau corps est ainsi un moment critique de l'existence, puisqu'il est soit possible de s'effondrer dans le déchaînement de la sensualité, soit possible de s'élever vers le vrai par la *paedeia* et la réminiscence. Ainsi par le rayonnement du beau il est possible pour l'homme de passer de l'apparence à l'apparaître, même si l'apparaître n'épuise pas ce qui apparaît. Le *Phèdre* défend cette thèse que le beau est la lumière même par laquelle nous accédons aux Idées car il est « ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui le plus attire l'amour » (250d). La *phrônesis* ne

peut pas se donner avec autant de clarté et il revient à l'Idée du beau d'être la plus visible des Idées puisque par elle l'être nous touche sans abolir sa distance, sa transcendance.

Cela montre que le phénomène premier n'est en rien un phénomène familier, bien au contraire. Il y a un effroi du beau, selon les analyses du *Phèdre* par Jean-Louis Chrétien. Dès lors si le beau est un phénomène premier, c'est au sens où il reconduit aussi bien à la transcendance des Idées qu'à l'étrangeté des choses, et c'est pourquoi il permet de dépasser la séparation entre la visibilité des Idées et la visibilité des choses pour retrouver l'unité de la phénoménalité. D'une manière proche et différente à la fois, saint Augustin décrit lui aussi le caractère extatique du phénomène du beau ; nous n'aimons que ce qui est beau et c'est à partir du beau qu'il est possible d'aller vers le haut, vers la vérité, vers l'Être suprême qui est la beauté même. Ainsi le beau est le phénomène premier qui permet à l'esprit de l'homme de se tourner vers la *caritas* en considérant la beauté corporelle comme une trace de la Beauté suprême, au lieu de s'abandonner à la *cupiditas* et donc à l'apparence. Ainsi la beauté est indispensable pour l'homme en chemin qui vit de la foi, de l'espérance et de la charité ; elle est la lumière en des temps d'obscurité qui indique sans abolir la transcendance du vrai.

II Le concept précède le phénomène

Toute la problématique précédente envisageait le phénomène comme la manifestation de l'être, et c'est pourquoi le beau pouvait être considéré comme l'éclat du vrai. Néanmoins il est possible de discuter de la possibilité même d'un phénomène premier, au sens rigoureux qui a été dégagé, si on conçoit le phénomène comme une représentation, comme une production du sujet à partir d'une mise en forme catégoriale. A partir du moment où l'on fait plus porter le poids sur l'activité du sujet, sur son pouvoir de synthèse, que sur la donnée elle-même, tous les phénomènes semblent être sur le même plan et cela n'a plus de sens de vouloir dégager un phénomène premier qui serait la lumière des autres phénomènes. Afin de préciser la difficulté il convient de rappeler la double signification du phénomène : il peut désigner aussi bien l'apparaissant que l'apparaître. Or à partir de l'idée de science il ne semble pas pouvoir y avoir un objet apparaissant qui soit premier, au moins depuis Nicolas Oresme qui a montré l'impossibilité de séparer les phénomènes célestes et les phénomènes du monde sublunaire dans la mesure où tous les phénomènes répondent à la loi de la force imprimée. On peut même se demander si l'acte de privilégier un objet apparaissant n'est pas ce qui caractérise une fausse science qui fabrique les phénomènes. On comprend bien qu'à partir du moment où le phénomène est compris comme une représentation construite par l'activité catégoriale d'un sujet théorique, tout dans l'observable se trouve mis sur le même plan. Par le calcul et la mesure, par la géométrisation de l'espace, il est possible de sauver les apparences en dégageant un ordre rationnel, mais cela demande de mettre entre parenthèses une détermination comme la beauté qui devient purement subjective. L'uniformité des phénomènes tient à la méthode elle-même de la science : dans l'acte d'objectivation les concepts précèdent les phénomènes et ainsi tout phénomène naturel devient un exemplaire d'une loi invariante de la nature. Comme l'a montré Bacon, avec la méthode inductive, l'homme de science ne s'occupe des phénomènes qu'en s'occupant des règles qui rendent l'expérience possible. Il est alors possible de dire que l'objet physique est un phénomène premier non au sens qu'il serait une manifestation condition de possibilité des autres manifestations, mais au sens où il est exemplaire de ce que signifie la venue à la visibilité pour la science. Si premier signifie exemplaire, alors l'objet physique est un phénomène premier, car il montre la prédétermination de la forme par les principes de la

méthode. Il n'est pas premier chronologiquement, il n'est pas premier comme lumière qui reconduit au vrai, mais il est le modèle d'une compréhension du vivant. Penser le phénomène en physicien, ce n'est pas se laisser guider par l'apparaître, ce n'est pas non plus écrire une physique *a priori*, mais c'est poser des hypothèses confirmées par l'expérience.

Certes il serait possible de dire que dans cette égalisation des phénomènes il y a tout de même un apparaissant premier qui serait le « je » pur lui-même. Comme l'a mis en évidence Husserl, l'objet théorique des sciences de la nature suppose un sujet théorique, pur spectateur du monde et vide de toute qualité eidétique. Il est tout à fait envisageable d'avancer que toute l'objectivation du monde suppose un « je » qui demeure le même et qui est donné à lui-même comme la condition de cette phénoménalité. Un tel « je » n'est d'ailleurs pas vraiment un phénomène, et il est plutôt, si on suit les analyses kantiennes, le principe d'unité des phénomènes. L'unité de la conscience est ici le fondement de l'ordre du monde intuitif : elle est la source des lois d'après lesquelles cet ordre est constitué. Dès lors, si la nature est l'œuvre du « je » transcendantal, ce « je » est un simple pouvoir de synthèse et de totalisation, sans être un phénomène premier : il est la condition de la phénoménalité sans être phénomène. Au moins Kant permet-il de montrer qu'en aucune façon mon être nouménal auquel je n'ai pas d'accès ne saurait être le phénomène premier. Dieu lui-même n'est plus phénomène et n'est qu'un prototype transcendantal comme unité formelle du monde.

Il est donc possible de dire qu'il n'y a pas de phénomène premier aussi bien dans l'ordre de l'apparaissant (Le phénomène cause des autres phénomènes) que dans l'ordre de l'apparaître (le phénomène le plus visible qui donne accès aux autres), mais surtout des phénomènes exemplaires comme l'objet physique et peut-être surtout l'objet mathématique dans lequel l'apparaître et l'être s'identifient, car l'objet est totalement transparent au regard de l'esprit. Il reste à savoir si toute la richesse du réel, sa capacité à nous surprendre et à susciter notre étonnement, n'ont pas été perdues dans cette conception du phénomène comme représentation. La phénoménalité du cercle n'est peut-être pas le modèle de toute phénoménalité dans la mesure où ni le monde, ni autrui, ni l'œuvre d'art ne sont simplement ma représentation.

III Le non-phénomène premier

On a pu voir que le phénomène premier n'est pas ce qui saute aux yeux avec le plus d'intensité, mais ce qui nous donne en quelque sorte des yeux pour voir. Néanmoins la conception du phénomène comme représentation conduit à une homogénéisation de la phénoménalité : non seulement les phénomènes célestes ne sont plus premiers par rapport aux phénomènes du monde sublunaire, mais la mathématisation du monde fait que toute chose dans la nature apparaît selon le même mode. Il n'y avait donc plus de phénomènes premiers. Cela dit la nature n'est pas le monde, mais uniquement le monde sans tout ce qui provient de l'homme, et si l'on revient à la présence du monde comme monde, au monde de la vie, alors la question d'un phénomène qui nous donne des yeux pour voir peut prendre une nouvelle dimension, qui ne remet pas en cause le travail d'objectivation. Il s'agit donc de savoir si tous les phénomènes peuvent se réduire à une constitution noético-noématique par un « je » transcendantal ou bien si certains phénomènes sont irréductibles à un tel travail de constitution. Le temps n'est-il pas antérieur au pouvoir de constitution de l'*ego* ? Le phénomène de monde n'est-il pas premier par rapport à tous les autres phénomènes ? Le corps n'est-il pas plus que l'âme ce qui rend visible ? Autrui dans son surgissement n'est-il pas irréductible à toute image

que je peux me faire de lui ? L'œuvre d'art n'est-elle pas ce qui est étranger à toute forme de répétition, ce qui dans son unicité absolue donne à voir le monde tel que l'on ne l'avait encore jamais vu ? Il ne s'agit pas de renoncer au jour de l'objectivation issue de de la présence à soi d'un sujet, mais de souligner comme dit le poète Novalis, « qu'il y a plus de ciel dans les yeux infinis que la nuit ouvre en nous ». Par-delà nos pâles représentations nous pouvons retrouver la richesse de ce qui se donne à nous quand nous suspendons l'éclairage que nous portons sur les choses pour les laisser rayonner par elles-mêmes.

Il est vrai que pour Autrui, Dieu, le monde, l'œuvre d'art, le beau, le sacré, le juste, il ne peut pas y avoir de concordance entre la visée et le visé, même de façon idéale, car justement ces phénomènes se donnent en excès. Ainsi Merleau-Ponty poursuivant les analyses husserliennes du corps vivant (*Leib*), montre que le corps concentre en lui toute l'énigme de la visibilité car il est à la fois sensible et sentant. Notamment dans *Le visible et l'invisible,* cette nouvelle philosophie du corps vise à développer une ontologie indirecte dans laquelle il n'y a plus de sujet pur et plus d'objet pur, pour retrouver l'idée qu'une chose est sensible par la double action de la chose et du regard. En effet le visible n'est pas que mon regard, il est également ce qui résiste à mon regard et il se donne donc avec sa dimension d'invisible. L'invisible du visible est bien ce qui atteste de la réalité d'une chose, de sa transcendance phénoménale. Dès lors, le concept de chair, dans la signification propre que lui donne Merleau-Ponty, vient briser la séparation du sujet et de l'objet qui rendait le phénomène incompréhensible. Tout rapport au monde est un rapport de chair à chair et la chair devient le lieu d'inscription de la vérité, de son incorporation. Comprendre les phénomènes, c'est s'incorporer la vérité du monde, et Merleau-Ponty le montre avec la situation exemplaire des deux mains qui se touchent en soulignant que la réflexivité du toucher n'a pas lieu hors du monde, mais est ce qui descend dans les choses. Ainsi, à partir du phénomène premier du corps, il est possible de saisir qu'il y a une « épaisseur de la chair », c'est-à-dire que la chose n'est pas transparente et que c'est la condition de sa visibilité comme de ma visibilité : je ne vois une chose et je ne me vois voyant, que si dans le corps à corps de l'existence la chose me résiste. Donc le corps est un phénomène premier, dans la mesure où toute chose se donne dans son épaisseur de chair ; ainsi mon corps est ce qui me place au cœur des choses, ce qui me rend disponible à leur manifestation. La couleur elle-même devient chair, c'est-à-dire sentie, par mon corps, et Merleau-Ponty peut dire que le monde s'éprouve à travers mon corps : mon corps est le lieu de révélation du monde à lui-même. Il est en cela impossible de s'en tenir à la méthode objectivante de la science si l'on veut élucider l'énigme de la phénoménalité et il est nécessaire d'ajouter que cette objectivation présuppose toujours que le monde est d'abord accessible de l'intérieur dans une sorte de coexistence avec lui. Cela n'abolit pas le mystère de la visibilité, puisque la chose est à la fois visible et invisible et mon corps également. Le phénomène premier n'est donc pas un phénomène transparent, mais un phénomène qui est engagé par tous les autres phénomènes. En effet, la chair n'est pas ici la marque d'une intériorité, mais est le principe même de la réversibilité sans laquelle il n'y a pas de visibilité. Toutes les opérations de l'esprit prennent leur point de départ dans cet entrelacement du corps et du monde et la saisie d'un phénomène est un acte du corps, car il s'agit d'être ouvert à autre chose que soi.

Levinas développera une thématique assez proche, même si c'est selon une tout autre perspective, quand il dira que le visage est l'évidence qui est la condition de toutes les autres évidences. Dans les deux cas il s'agit de revenir à un phénomène sauvage qui se pense comme événement, comme surgissement. Le corps n'est pas ce qui fait obstacle à la visibilité, mais ce qui rend visible, et il n'y a de phénomène que pour un être incarné. Il y a en effet une extra-

territorialité du corps qui est l'acte d'habiter, d'exister à la limite de l'intériorité et de l'extériorité. La main rend visible, et Levinas peut citer le poète Paul Celan : « Seules de vraies mains écrivent de vrais poèmes ». Etre un corps, c'est être chez soi en autre chose, et la main est l'intériorité qui s'aventure dans le monde, monde qui se phénoménalise dans son approche. Ainsi le phénomène premier ne doit surtout pas être compris comme une représentation qui apparaît sur le fond du monde, et c'est pourquoi il peut parfois être nommé un « non-phénomène ». Il est dans la phénoménalité cette irruption inattendue du réel sans laquelle toute recherche du stable, de la répétition finirait par sombrer dans une vie dans les apparences. Un Dieu que l'on ne rencontre plus n'est plus qu'une fiction de l'imagination. Un monde que l'on ne rencontre plus n'est plus qu'un fantasme. Un texte que l'on ne rencontre plus dans un corps à corps n'est plus qu'une information. Une personne que l'on ne rencontre plus dans l'inquiétude n'est plus qu'un souvenir.

Conclusion :

On a pu montrer que la tension propre au phénomène mise en évidence par le *Théétète* selon laquelle le phénomène tient à la fois à la chose et au sujet, n'est pas une tension qu'il s'agit de dépasser par la conception d'un sujet pur. Voir n'est pas d'abord une inspection de l'esprit pour un sujet spectateur du monde, et c'est avant tout un acte du corps. Les analyses platoniciennes sur l'effroi du beau peuvent alors rejoindre les analyses contemporaines sur la chair pour donner à penser que la vision n'est pas d'abord l'acte d'une conscience et que le phénomène premier n'est pas la pure transparence à soi du sujet connaissant. A Partir du corps il est possible de penser une immanence et une transcendance radicales sans lesquelles le phénomène en tant que tel disparaît. En effet, la vision se réalise au milieu des choses et c'est à partir de son corps qu'il est possible d'assister à la manifestation de l'être. L'objectivation elle-même y trouve la source de son constant renouvellement dans la compréhension que le phénomène résiste toujours au pouvoir unitaire de l'*ego*. Certes il n'y a pas de phénomène sans réflexivité, mais la réflexivité qui est l'origine de toute pensée est une réflexivité « épaisse », comme dit Merleau-Ponty, qui ne s'enferme pas dans la pure immanence parce qu'elle respecte l'excès du phénomène et parce qu'elle est tout autant une présence à soi et un écart de soi à soi sans lequel le monde ne pourrait pas se donner autrement que comme le produit de mon esprit. Le phénomène premier est ainsi le « non-phénomène » qui donne le sens de la transcendance radicale sans laquelle le phénomène ne peut se comprendre comme une manifestation de l'être qui n'est pas une simple représentation et qui est alors une énigme. Il n'est pas la lumière du monde, mais ce qui ouvre à ce qui se manifeste de soi-même, au phénomène qui possède en lui-même sa propre lumière.

N°4

Fonder les phénomènes

Ce qui frappe dans l'observation des phénomènes, c'est leur évanescence ; ils sont instables, mobiles, voir fugitifs et cela les rend inconnaissables pour l'homme. Que dire de l'éclat d'un paysage, du mystère d'un sourire, sinon qu'ils disparaissent aussi vite qu'ils sont apparus. Comme dit Montaigne le monde n'est qu'une branloire pérenne et la constance est au mieux le branle le plus languissant. Il m'est donc impossible de m'assurer de mon objet et il semble que ne puisse avoir qu'une saisie instantanée de lui à partir de laquelle aucune connaissance du monde n'est possible (Essais III, 2). Penser les phénomènes est donc d'abord une leçon d'humilité : comment l'esprit humain va-t-il pouvoir trouver de l'ordre, de la stabilité, de la constance, dans ce qu'il voit ? Les sceptiques n'ont-ils finalement pas raison : il est impossible de sauver les phénomènes, de mettre de la stabilité là où il n'y a que mouvement. Non seulement tout change, mais le sujet qui observe lui-même ce cesse de changer. Dès lors, si tout phénomène tient à la fois à ce qui se donne et à celui qui regarde, il semble n'y avoir de stabilité ni d'un côté, ni de l'autre : dans un instant le monde sera différent et le sujet aussi, et il n'y a pas de point fixe.

Pourtant il semble de tout phénomène ait une cause dans la mesure où la proposition « tout ce qui arrive a une cause » est bien un jugement synthétique a priori comme l'a montré Kant. Certes certains phénomènes semblent arbitraires ou étranges, mais cela ne signifie pas qu'ils soient sans raison. Même les apparences ne sont pas sans explication et ce n'est pas sans raison que j'aperçois tel astre plus petit qu'il n'est ou que je voie les parallèles se rejoindre à l'infini. On peut aller chercher les miracles, mais là encore soit on appelle miracle ce que l'on n'explique pas encore, soit le miracle relève comme dit Spinoza de la connaissance du troisième genre qui échappe habituellement aux hommes. Rien n'échappe visiblement au principe de raison et la science (la physique ou l'histoire) dans son principe montre que chaque phénomène s'explique par une raison qui lui demeure extérieure. L'arc-en-ciel comme la Révolution française sont des phénomènes qu'il s'agit de reconduire à tout un ensemble de causes. Autrement dit, c'est une exigence de la pensée que de tenter de surmonter la contingence et l'évanescence du phénomène en le rapportant à une loi. N'y-a-t-il pas cependant de l'arbitraire, voire de l'absurde, dans certains phénomènes ? Le monde ne peut-il apparaître comme un pur chaos ? Est-il toujours possible de montrer que derrière le chaos il y a un ordre ? La volonté de fonder ne se heurte-t-elle pas à une limite ?

Cela dit cette recherche d'une causalité n'est-elle pas celle d'un ordre que l'homme met dans le monde afin de mieux le maîtriser, n'est-elle pas une façon de forcer les phénomènes, surtout quand on tente de remonter à une cause première de tous les phénomènes qui serait leur fondement ultime ? La mise en œuvre du principe de raison n'impose-t-elle pas également le principe d'identité qui fait du phénomène quelque chose de stable, de permanent, de substantiel, au risque de perdre la temporalité du phénoménal ? La simple thèse que tout phénomène a une cause n'est pas neutre ontologiquement car elle impose de ne voir dans le phénomène que la manifestation d'une essence stable en laissant de côté tout ce qui ne cesse de changer. Il y a là

un problème de méthode : doit-on d'abord chercher une identité pour chercher ensuite l'être qui se trouverait sous cette identité et qui serait alors compris comme la cause du phénomène ? En outre cette recherche d'une raison extérieure au phénomène est-elle vraiment indispensable à la science ? Autrement dit la science cherche-t-elle véritablement à dégager une causalité stricte, jusqu'à remonter à un fondement métaphysique du phénomène de monde, à un premier principe de toute chose, ou bien sa tâche n'est-elle pas bien plus humble, celle de se contenter de décrire les relations constantes entre les phénomènes observés ? Le fondement dans ce cas n'est pas un principe ultime, n'est pas ce qui explique le pourquoi du phénomène, mais seulement ce qui rend raison du comment du phénomène. Cette fois ce serait la reconnaissance de la finitude de la connaissance humaine qui conduirait à renoncer à chercher le fondement métaphysique ultime des phénomènes pour se contenter de déterminer ce qui les rend pensables. Il reste à savoir si ce phénoménisme n'est pas un scepticisme.

Cependant on peut se demander si une autre compréhension du phénomène n'est pas possible. Si le phénomène est ce qui se manifeste de soi-même et non ce qui a son fondement dans un être en soi posé comme cause, il peut être compris comme un phénomène pur de toute raison extérieure, comme un phénomène qui porte en lui son propre logos. Tout phénomène n'a pas nécessairement un fondement dans autre chose que lui. Autrui est sans raison et il n'a pas à se justifier d'être par des raisons ; une œuvre d'art est sans raison car elle se manifeste en elle-même et par elle-même. Toute recherche d'une causalité ne peut que manquer l'art dans l'œuvre d'art. Dieu lui-même n'est-il pas sans raison et celui qui est attentif à sa phénoménalité ne doit-il pas reconnaître que dans sa liberté il ne doit même pas être compris de façon mondaine comme la première cause du monde ? La liberté n'est-elle pas un fait de la raison qui ne peut être fondé ? De façon plus large on peut même se demander si la métaphysique qui veut toujours chercher une raison extérieure aux phénomènes ne manque pas toujours par principe la phénoménalité du phénomène.

Pour répondre à cette difficulté il sera donc nécessaire de différencier les phénomènes qui ne sont pas tous du même type, fonder l'arc-en-ciel, ce n'est peut-être pas la même chose que fonder un acte dans un principe de justice. Il faut tenir compte de la diversité du réel, tout en étudiant l'exigence de trouver un sol stable à partir duquel l'identification et le rassemblement des étants devient possible. Bien évidemment il faudra également se demander si pour respecter les phénomènes il n'est pas impératif de prendre distance par rapport à un discours logocentrique qui réduit la phénoménalité aux exigences de la pensée.

I Sauver les phénomènes.

Le phénomène est ce qui de prime abord ne se montre pas, ce qui demeure caché derrière le voile des apparences, et tout le travail de la réflexion est justement d'avoir accès au phénomène pour échapper à l'impression de contingence de l'expérience naïve. Regarder une pierre tomber, ce n'est pas encore voir un phénomène physique ; assister à un événement historique, ce n'est pas encore savoir ce qui se passe, ni si ce qui a lieu est véritablement un événement. Traverser les salles des Antiquités égyptiennes au Louvre, ce n'est pas encore rencontrer l'Egypte pharaonique. Il n'y a de phénomène que dans la mesure où un sens se manifeste et qu'une explication se trouve donnée. Certes l'explication des phénomènes du monde n'est pas nécessairement rationnelle et scientifique, mais même une explication magique est déjà la recherche d'une raison extérieure au phénomène, la recherche d'un monde qui fait

sens et qui ne se réduit pas à un ensemble de faits irrationnels. D'une certaine façon tout homme fonde les phénomènes, par exemple le jaloux en expliquant tout par sa jalousie, et le philosophe est seulement celui qui cherche un fondement véritable pour donner à voir de l'unité dans la pluralité.

Selon l'expression d'Aristote en *Métaphysique* Alpha 8, l'astronomie est ce qui tente de « sauver les phénomènes » en surmontant les irrégularités visibles du mouvement du ciel par la mise en évidence de rapports rationnels. Ainsi au lieu de chercher s'il y a quelque chose au-delà des phénomènes, la connaissance doit s'attacher à montrer la rationalité de ce qui se manifeste, l'intelligible du sensible. En effet, au lieu de s'abandonner à des constructions hasardeuses qui forcent les faits, il est préférable de chercher les causes de ce qui apparaît en montrant ainsi que derrière une apparence de chaos il y a un ordre et un système. Aristote développe l'idée dans le *Traité du ciel* qu'un phénomène n'est intelligible qu'en étant rapporté aux principes du devenir et en étant ainsi relié à d'autres phénomènes. Il y a une raison du phénomène parce qu'aucun phénomène n'a lieu seul et ne peut apparaître comme tel qu'à partir d'une causalité générale. Pierre Duhem dans *Sauver les apparences* souligne que c'est l'ensemble de la science hellénique qui veut « sauver les phénomènes » à partir des hypothèses les plus simples. Pour cela il est nécessaire de poser quelques principes généraux d'intelligibilité, comme celui de simplicité. Fonder signifie ici rassembler et rendre intelligible, sans nécessairement prétendre à un fondement absolu et unique. Sauver les apparences, c'est fonder les phénomènes en montrant qu'il possible saisir une cohérence, même si cela doit être sans cesse affiné.

Il semble qu'une position sceptique puisse remettre en cause une telle thèse : il y a bien une cause à la douceur du miel, mais il est impossible d'y accéder à partir du phénomène qui est relatif à ma sensibilité et à mon imagination. Le propre d'un phénomène étant de tenir à la fois de la manifestation d'une chose et de la façon dont je la reçois, il semble difficile, dans cette dévalorisation du phénomène, de le reconduire à un fondement. Cela dit, même si le phénomène est relatif à notre manière de voir, il n'est pas nécessairement sans raison, mais c'est une raison qui demeure cachée à notre esprit. Ainsi la thèse sceptique ne remet pas nécessairement en cause l'idée d'une raison des phénomènes et elle permet même de souligner dans quelle mesure cette raison n'est peut-être pas l'ordre même des choses, mais plutôt l'ensemble des conjectures que l'homme formule sur le monde. Ce changement historique dans la signification de la raison modifie la compréhension du phénomène qui n'est plus exactement l'apparaître de l'être en soi pour devenir un objet construit par le sujet pensant. Le regard théorico-pratique du calcul et de la mesure offre le « monde infini » comme phénomène, mais ce phénomène est un pur contenu de sens qui résulte de l'activité de l'esprit. En effet le phénomène compris comme représentation suppose des déterminations apriori de l'expérience qui fixent les conditions de l'objectivité. Ainsi la science moderne ne rend pas raison des phénomènes en remontant à une cause première, à un fondement absolu, ou en dégageant une finalité, mais en découvrant les natures simples qui constituent l'alphabet de la nature comme dit Bacon. On comprend alors qu'élucider la raison du phénomène suppose que celui-ci soit rendu homogène par la raison mathématique.

Ici il serait possible d'insérer un exposé sur Descartes et sur le rôle des mathématiques dans la fondation des phénomènes.

II Le pourquoi et le comment

Toute la perspective précédente décrivait la mise en œuvre du principe de raison qui conduit non seulement à la réduction de la causalité à la causalité efficiente qui s'applique à la totalité de l'étant, mais également à la mise sous condition de la phénoménalité qui s'effectue de Leibniz à Kant. Le monde étant l'ensemble des phénomènes, selon la définition kantienne, chaque phénomène trouve sa raison dans une cause efficiente qui justifie de son comment tout en mettant entre parenthèses le « pour quoi ». Sans se demander pour le moment si la recherche du fondement du phénomène doit s'arrêter à la cause ou doit remonter à une raison encore supérieure, à un fondement absolu de son essence et de son existence. En effet, à l'obscurité du « pourquoi » semble s'opposer la clarté du « comment » qui préoccupe la science moderne. Toute chose n'est qu'une unité ponctuelle de causalité au sein d'un même monde, et pour établir cela il est nécessaire de distinguer les qualités premières et les qualités secondes. Ainsi pour la chose physique le phénomène, ce qui apparaît, n'est qu'un signe, un indice, d'une autre réalité « en soi ». Finalement on peut se demander si la science ne doit pas renoncer à s'interroger sur le « pourquoi » des phénomènes pour se concentrer sur leur « comment ». Auguste Comte dans le *Discours sur l'esprit positif* écrit en ce sens : « La révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés » (p. 66). Il ne s'agit plus d'accéder au secret des choses, à l'ordre ultime de l'univers, mais de se contenter de dégager la constance dans une variété. Même si on ignore tout de la production des choses, il est possible de dégager la logique de leur apparaître. Par exemple le phénomène vital se comprend comme une variation entre certaines limites qui permettent de maintenir invariante l'organisation. Cela permet de penser une complication croissante des phénomènes quand on passe du phénomène inorganique au phénomène organique. Certes en biologie il n'est pas question de tout réduire à l'unité d'une loi et il faut se contenter de mettre de l'ordre dans la variété. De ce point de vue, fonder les phénomènes, c'est les rendre pensables, c'est dégager au moins de façon relative des relations constantes dans le monde.

Dans cette pensée qui renonce à fonder absolument les phénomènes dans un premier principe métaphysique, la raison du phénomène n'est plus la cause, mais seulement ce qui semble faire système : la raison du phénomène est ce qui d'une façon constante le lie à un autre. Cela dit il est possible de se demander avec Nietzsche si cette méthode ne conduit pas à perdre le phénomène dans une égalisation du monde. Chercher ainsi une invariance dans la variété c'est falsifier le phénomène en n'y voyant que de l'égal, du ressemblant, du dénombrable. La science relèverait finalement elle aussi d'une illusion subjective dans la mesure où elle introduit dans la nature un ordre et une simplification qui ne s'y trouve pas. Autrement dit quel est le gain d'une telle méthode ? En renonçant à chercher les causes d'un phénomène on peut éviter les constructions spéculatives qui n'expliquent pas le « comment », néanmoins rendre raison d'un phénomène c'est toujours l'expliquer par un autre. Comme le décrit Freud le sujet est un épiphénomène de la vie pulsionnelle : les représentations et les affects s'expliquent par les pulsions. Cela permet au moins de montrer que la raison d'un phénomène ne lui est pas totalement extérieure et qu'elle doit lui être homogène. En renonçant à chercher les causes dernières d'un phénomène historique on cherche à l'expliquer par des causes proches qui élucident son « comment ». Il n'y a pas de sens à se demander pourquoi la Révolution française a eu lieu, mais à expliquer comment elle a pu avoir lieu à partir d'une situation donnée. Ainsi il faudrait renoncer à toute perspective finaliste pour expliquer les phénomènes et se contenter

de décrire des mécanismes généraux. Il reste à savoir s'il est possible de réduire ainsi le phénomène aux lois qui le rende intelligible. On voit que toute la difficulté est de ne pas perdre le phénomène en voulant le fonder, et toute pensée court le risque de devenir une pensée sans phénomènes. Le paradoxe est là : vouloir fonder les phénomènes, c'est vouloir les assurer, mais en les fixant on risque de finir par les perdre. A vouloir stabiliser ce qui est pur devenir la philosophie peut tomber dans l'abstraction.

III Ne pas penser le fondement des phénomènes comme un point fixe, comme une base stable.

Les perspectives précédentes supposaient une compréhension du phénomène comme représentation dans laquelle le phénomène est reconnu et constitué à partir d'une causalité, mais se trouve perdu comme jaillissement d'une transcendance, comme vie. Dans cette réduction de l'être à l'essence il n'est plus possible de penser la nouveauté et l'irréductibilité du phénomène. Or une œuvre d'art ou une personne ne se comprennent pas par comparaison avec autre chose ou à partir d'un principe qui les rend possibles. La personne dans la mesure où elle est bien plus que la particularisation d'une essence générale ne peut avoir sa raison qu'en elle-même et l'expliquer par autre chose qu'elle-même (par son histoire, son milieu, son corps, etc.) c'est toujours la manquer comme personne. Ce que Husserl nomme le phénomène pur est précisément celui qui ne renvoie pas à une cause ou à une raison extérieure. Par la réduction phénoménologique rien du monde n'est perdu, mais tout étant est compris à partir de sa phénoménalité. Le phénomène pur est alors celui de la donnée absolue, de la donnée en personne ; il n'est pas simplement l'indice ou l'effet d'autre chose. Cela vaut également de l'objet général qui possède son propre mode de donnée, très différent de celui de l'objet sensible. Ainsi les catégories elles-mêmes peuvent faire l'objet d'une pure vue. Ainsi la raison du phénomène n'est pas hors de lui mais en lui, et c'est pourquoi chaque type d'objet est la norme de sa connaissance. Dès lors la phénoménologie est bien une critique de la raison et ce ne sont pas quelques phénomènes exceptionnels qui ont leur raison en eux, mais tous les phénomènes. En conséquence la raison n'est ni extérieure, ni intérieure, et elle désigne l'ensemble des structures intentionnelles de validation des types d'objets. Le phénomène possède sa raison en lui-même puisque ce n'est pas le sujet mais l'essence de l'objet qui prescrit ses modes de donnée. La raison du phénomène ce n'est pas l'être qui serait derrière le phénomène, mais c'est l'*eidos* qui se rend visible dans le phénomène. Le phénomène d'autrui, c'est autrui lui-même selon son mode de donnée à la fois direct et indirect (L'apprésentation), le phénomène de monde c'est le monde lui-même qui se donne comme horizon et non comme ensemble de choses, le phénomène de la chair c'est la chair elle-même se donnant comme ici central de toute perception. Cette thèse que la raison du phénomène n'est pas extérieure au phénomène suppose d'avoir montré contre Kant que l'être de l'objet ne se règle pas sur les structure a priori du sujet transcendantal. Cela permet notamment de montrer que pour les objets culturels et les objets idéaux la raison du phénomène n'est pas une raison anhistorique. Le je transcendantal est bien un fondement, mais pas au sens d'un point fixe, pas au sens d'un sujet-substrat inamovible qui serait au commencement, mais comme origine du sens : le sens des choses se trouve dans leur manifestation.

Déjà toute la philosophie médiévale montrait que seul Dieu parle bien de Dieu et que Dieu ne peut se comprendre qu'à partir de sa Révélation et non à partir des constructions d'un sujet fini. Il n'y a pas de raison extérieure à Dieu et cette thèse culmine dans la thèse cartésienne de la libre création des vérités éternelles qui fait que Dieu n'est pas soumis à autre chose que

lui-même. Dans cette perspective le phénomène n'est pas une déficience de notre représentation puisque c'est l'absolu lui-même qui se fait lumière et forme dans le fini. Or si le phénomène est une manifestation énigmatique de l'invisible, une trace de l'infini, il est événement et le propre d'un événement est de ne pas entrer dans une causalité, mais de faire époque et d'ouvrir un monde. L'apparition d'un temple grec n'est pas ce qui s'expliquerait de l'extérieur par une causalité dégagée par l'histoire de l'art ; son apparition entre ciel et terre est un événement du libre espace et son implantation est un moment essentiel de sa forme, comme l'a si bien montré Henri Maldiney. Il se dresse sur une acropole comme à Athènes, en haut d'une falaise comme au cap Sounion, sur le plateau d'une montagne comme à Ségeste, et toujours il s'élève du sol. Dans sa clarté le temple grec se donne de lui-même comme un lieu de rencontre entre ciel et terre, comme un espace sacré pour l'accueil du dieu, telle est sa « raison ». Ainsi comprendre le temple grec comme une proximité du dieu permet de respecter sa propre phénoménalité et de ne pas l'expliquer à partir d'autre chose que de lui-même. Le regard objectivant ne respecte pas cette phénoménalité et ne fait que revêtir l'objet d'un sens secondaire : certes la cathédrale de Rouen est un édifice dans la ville, mais celui qui ne voit que cela ne la voit pas dans sa signification propre et unique. Elle parle par elle-même et c'est cette relation qu'elle établit entre elle et moi qui instaure la raison. Dans le même sens, Emmanuel Levinas peut dire dans *Totalité et infini* que la relation à autrui « instaure la raison » parce que le visage, ce « non-phénomène », est l'évidence qui rend possible l'évidence. Le fondement du phénomène est alors une énigme, un surcroît de sens dans la phénoménalité même.

Conclusion

On a pu montrer que la différence entre le phénomène et l'apparence tient à ce qui en rend raison. La raison de l'apparence se trouve dans le sujet lui-même, dans ses désirs, ses besoins, ses faiblesses, alors que la raison du phénomène est en quelque sorte intrinsèque au phénomène. Ainsi pour passer du fait irrationnel au phénomène qui manifeste un sens il convient de remonter à un fondement du phénomène qui explique sa production même. Rien ne semble échapper au principe de raison suffisante. Cependant on a pu également voir comme cette recherche d'une causalité pouvait finir par renoncer à chercher le pourquoi des phénomènes pour se contenter de décrire le comment du phénomène en dégageant une invariance dans la variété. Ainsi le phénomène en devenant un simple moment d'une causalité perd de sa consistance, car il n'est plus qu'un épiphénomène qui s'explique par autre chose que lui-même. Contre cet appauvrissement du phénomène il était nécessaire de souligner que le travail d'objectivation présuppose lui-même un autre rapport au monde dans lequel le phénomène n'est pas qu'un indice ou un effet, mais qu'il possède sa raison en lui-même. En dépassant ainsi la conception du phénomène comme simple représentation il est possible de lui restituer sa dimension d'événement qui fait qu'il parle de lui-même, qu'il se signifie lui-même et donc qu'il ne tombe pas sous une raison qui lui est extérieure, mais qu'il instaure la raison. La raison n'est ni dans le monde, ni dans le sujet, et elle doit se comprendre comme l'événement de leur rencontre. Comme l'a bien montré Hegel, si la loi est ce qui met fin à l'apparence de contingence du phénomène, elle ne peut épuiser le phénomène qui est aussi la source de son propre sens. Si fonder les phénomènes est donc une exigence constante de la philosophie pour échapper à leur évanescence, on a voulu montrer que cette volonté de fonder ne doit pas conduire à figer les phénomènes au risque de les perdre pour de pures abstractions. Même la science doit revenir sans cesse au devenir des phénomènes pour avancer, pour penser la nouveauté. On a aussi voulu échapper à a thèse sceptique en montrant qu'il est possible

d’échapper à l’alternative : ou un fondement absolu des phénomènes, ou pas de fondement. Il est possible en effet de penser une temporalité et une historicité du fondement qui remet en cause l’idée d’un fondement « à tout jamais ». C’est cela qui permet de comprendre qu’il est possible de concilier la volonté de fondement comme recherche de l’unité et de la simplicité et l’ouverture à la nouveauté et à l’inimaginable du phénomène. Il y a nécessairement un double fondement conformément à la nature du phénomène : le sujet fonde en unifiant, le jaillissement des choses fonde en défaisant nos représentations temporaires. Le phénomène demeure ainsi toujours à la fois proche et lointain, présent et absent.

Existe-t-il des phénomènes premiers ?

Devoir n°3

L'étude des phénomènes conduit à privilégier des phénomènes particuliers comme l'arc-en-ciel, le mouvement des marées ou ceux du ciel, le temps, le moi, Dieu, l'œuvre d'art, autrui, mais un tel choix n'est jamais neutre et répond à une conception de la phénoménalité et donc de ce qui est la source de la lumière sur le monde. La question ne porte donc pas simplement sur la possible reconnaissance de phénomènes exemplaires, mais sur la détermination d'un phénomène qui serait la condition de possibilité de tous les autres phénomènes. Se demander s'il y a des phénomènes premiers, c'est donc s'interroger sur la position de phénomènes qui concentreraient la lumière du monde. Les phénomènes célestes ne sont-ils pas dans l'Antiquité ce qui rend visible le monde comme monde ? Est-ce le Dieu de la Révélation qui fait que chaque chose du monde manifeste son essence ou bien est-ce le « je » de la pure présence à soi ? Le respect du phénomène dans sa diversité et son hétérogénéité ne conduit-il pas à voir dans le corps ce qui est la source de toute visibilité ? L'identité de l'apparaître et de ce qui apparaît dans l'œuvre d'art ne contraint-elle pas à voir en elle le phénomène premier d'un monde qui ne se réduit pas à son objectivation ? Le non-phénomène qu'est le visage n'est-il pas la source du sens et d'un sens qui est éthique ?

Cela permet de souligner le caractère décisif de cette question, puisque chaque métaphysique semble isoler un phénomène premier à partir duquel l'apparaître devient intelligible. Dès lors, toutes les questions relatives au phénomène se retrouvent ici : la visibilité tient-elle à l'être lui-même qui se manifeste ou tient-elle au pouvoir du sujet qui inspecte le monde ? Est-il possible d'unifier tous les phénomènes, par exemple les mouvements du ciel et les phénomènes sublunaires ? Peut-on poser une raison commune à tous les phénomènes ? Si le fait d'apparaître est l'énigme la plus profonde et la plus insoluble, n'est-il pas dangereux de privilégier un phénomène particulier, par exemple l'objet physique ? On peut comprendre que chaque type d'objet possède sa phénoménalité : les phénomènes perceptifs, les phénomènes construits de la science, les phénomènes limites comme autrui, l'œuvre d'art ou Dieu, ne se donnent pas de la même façon. N'est-ce pas alors toujours réducteur de poser un phénomène premier ? La pensée semble ici se trouver face à une antinomie : la raison a besoin de poser un phénomène premier pour élucider l'unité de la phénoménalité, mais elle doit également le nier afin de préserver la diversité de la phénoménalité. Telle semble être l'énigme de l'apparaître : quel pourrait être le phénomène premier qui rend intelligible l'apparaître du monde sans le réduire ? Doit-il être compris comme cause ou « premier » signifie-t-il qu'il est simplement la condition de possibilité d'un accès à d'autres manifestations ?

I Le privilège du beau

Nous avons naturellement tendance à voir dans ce qui apparaît en premier, dans ce qui « saute aux yeux » un phénomène premier, et c'est sans doute ce qui peut caractériser le règne de l'apparence. Dans les *Entretiens sur la métaphysique* (III, § VIII) Malebranche reprend l'idée que « plus nos fantasmes sont terribles ou agréables, plus ils paraissent avoir de corps et de réalité, plus ils sont dangereux et propres à nous séduire ». Etre pris par les apparences, c'est manquer de recul par rapport à ce qui se donne et considérer ce qui se donne le plus immédiatement et le plus intensément pour une manifestation de l'essence. Comme le montre Platon dans l'*Hippias majeur*, le personnage d'Hippias qui définit le beau par l'apparition d'une belle jeune fille non seulement énonce ce qui lui vient le plus immédiatement à l'esprit comme chose belle, mais encore énonce ce qui est l'objet le plus commun de son désir. Il fait ainsi de son désir la mesure de la manifestation, et c'est pourquoi il ne peut pas accéder à la manifestation du beau. De même celui qui pense à Dieu cède facilement aux phantasmes de son imagination et identifie la manifestation de Dieu avec celle d'un être supérieur qui distribue le bien et le mal en fonction de son bon vouloir. Comme le souligne saint Augustin, toutes ces idoles de l'imagination sont en réalité ce qui masque la phénoménalité de Dieu. Pour prendre une troisième situation, si je me retourne sur moi-même, je peux être tenté de considérer mon moi empirique de fait, avec une âme et un corps, comme un phénomène premier, norme de toute la phénoménalité, parce qu'il apparaît en premier, alors que le je pur suppose tout un travail de déconstruction. Le passage de l'apparence au phénomène comme manifestation de l'essence demande donc de ne pas confondre l'antériorité chronologique avec l'antériorité de droit. Qu'est-ce alors qu'un phénomène premier si on écarte l'idée de l'antériorité chronologique pour reconnaître que l'accès à ce phénomène suppose déjà tout le travail de la pensée qui quitte les apparences pour accéder à l'être ? D'un autre côté, le phénomène premier relève encore de l'ambiguïté du phénomène au sens où il relève à la fois de la manifestation de l'être et du sujet qui reçoit l'être. Autrement dit on ne peut pas poser comme phénomène premier une pure manifestation de l'être, car le vrai ne se donne jamais face-à-face en toute transparence. Il est impossible de trouver une essence, que ce soit l'essence du juste ou l'essence de l'âme, qui se donnerait totalement et directement à l'homme. Le phénomène premier ne serait donc ni une apparence, ni une pure manifestation de l'être, mais ce qui tenant à la fois à l'homme et à l'être, ouvre un accès pour l'homme à l'ensemble de la phénoménalité.

La pensée grecque, qui a beaucoup médité le phénomène comme ce qui vient à la lumière, a pu montrer, au-delà de tout naturalisme et de tout anthropomorphisme, comment le beau est ce qui nous rend la vue. En énonçant dans L'*Hippias majeur* que « le beau est le père du bien », Platon montre que le beau est ce qui nous emporte dans l'être, ce qui reconduit à la manifestation même du monde. Le beau, qui n'a bien sûr ici aucune signification subjective et qui ne relève pas d'un jugement, est ce qui sauve l'homme des apparences dans la mesure où il rend possible l'anamnèse par laquelle non seulement nous pouvons nous ouvrir à la vérité des choses, mais par laquelle également nous pouvons mener une vie belle. L'épreuve d'un beau corps est ainsi un moment critique de l'existence, puisqu'il est soit possible de s'effondrer dans le déchaînement de la sensualité, soit possible de s'élever vers le vrai par la *paedeia* et la réminiscence. Ainsi par le rayonnement du beau il est possible pour l'homme de passer de l'apparence à l'apparaître, même si l'apparaître n'épuise pas ce qui apparaît. Le *Phèdre* défend cette thèse que le beau est la lumière même par laquelle nous accédons aux Idées car il est « ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui le plus attire l'amour » (250d). La *phrônesis* ne

peut pas se donner avec autant de clarté et il revient à l'Idée du beau d'être la plus visible des Idées puisque par elle l'être nous touche sans abolir sa distance, sa transcendance.

Cela montre que le phénomène premier n'est en rien un phénomène familier, bien au contraire. Il y a un effroi du beau, selon les analyses du *Phèdre* par Jean-Louis Chrétien. Dès lors si le beau est un phénomène premier, c'est au sens où il reconduit aussi bien à la transcendance des Idées qu'à l'étrangeté des choses, et c'est pourquoi il permet de dépasser la séparation entre la visibilité des Idées et la visibilité des choses pour retrouver l'unité de la phénoménalité. D'une manière proche et différente à la fois, saint Augustin décrit lui aussi le caractère extatique du phénomène du beau ; nous n'aimons que ce qui est beau et c'est à partir du beau qu'il est possible d'aller vers le haut, vers la vérité, vers l'Être suprême qui est la beauté même. Ainsi le beau est le phénomène premier qui permet à l'esprit de l'homme de se tourner vers la *caritas* en considérant la beauté corporelle comme une trace de la Beauté suprême, au lieu de s'abandonner à la *cupiditas* et donc à l'apparence. Ainsi la beauté est indispensable pour l'homme en chemin qui vit de la foi, de l'espérance et de la charité ; elle est la lumière en des temps d'obscurité qui indique sans abolir la transcendance du vrai.

II Le concept précède le phénomène

Toute la problématique précédente envisageait le phénomène comme la manifestation de l'être, et c'est pourquoi le beau pouvait être considéré comme l'éclat du vrai. Néanmoins il est possible de discuter de la possibilité même d'un phénomène premier, au sens rigoureux qui a été dégagé, si on conçoit le phénomène comme une représentation, comme une production du sujet à partir d'une mise en forme catégoriale. A partir du moment où l'on fait plus porter le poids sur l'activité du sujet, sur son pouvoir de synthèse, que sur la donnée elle-même, tous les phénomènes semblent être sur le même plan et cela n'a plus de sens de vouloir dégager un phénomène premier qui serait la lumière des autres phénomènes. Afin de préciser la difficulté il convient de rappeler la double signification du phénomène : il peut désigner aussi bien l'apparaissant que l'apparaître. Or à partir de l'idée de science il ne semble pas pouvoir y avoir un objet apparaissant qui soit premier, au moins depuis Nicolas Oresme qui a montré l'impossibilité de séparer les phénomènes célestes et les phénomènes du monde sublunaire dans la mesure où tous les phénomènes répondent à la loi de la force imprimée. On peut même se demander si l'acte de privilégier un objet apparaissant n'est pas ce qui caractérise une fausse science qui fabrique les phénomènes. On comprend bien qu'à partir du moment où le phénomène est compris comme une représentation construite par l'activité catégoriale d'un sujet théorique, tout dans l'observable se trouve mis sur le même plan. Par le calcul et la mesure, par la géométrisation de l'espace, il est possible de sauver les apparences en dégageant un ordre rationnel, mais cela demande de mettre entre parenthèses une détermination comme la beauté qui devient purement subjective. L'uniformité des phénomènes tient à la méthode elle-même de la science : dans l'acte d'objectivation les concepts précèdent les phénomènes et ainsi tout phénomène naturel devient un exemplaire d'une loi invariante de la nature. Comme l'a montré Bacon, avec la méthode inductive, l'homme de science ne s'occupe des phénomènes qu'en s'occupant des règles qui rendent l'expérience possible. Il est alors possible de dire que l'objet physique est un phénomène premier non au sens qu'il serait une manifestation condition de possibilité des autres manifestations, mais au sens où il est exemplaire de ce que signifie la venue à la visibilité pour la science. Si premier signifie exemplaire, alors l'objet physique est un phénomène premier, car il montre la prédétermination de la forme par les principes de la

méthode. Il n'est pas premier chronologiquement, il n'est pas premier comme lumière qui reconduit au vrai, mais il est le modèle d'une compréhension du vivant. Penser le phénomène en physicien, ce n'est pas se laisser guider par l'apparaître, ce n'est pas non plus écrire une physique *a priori*, mais c'est poser des hypothèses confirmées par l'expérience.

Certes il serait possible de dire que dans cette égalisation des phénomènes il y a tout de même un apparaissant premier qui serait le « je » pur lui-même. Comme l'a mis en évidence Husserl, l'objet théorique des sciences de la nature suppose un sujet théorique, pur spectateur du monde et vide de toute qualité eidétique. Il est tout à fait envisageable d'avancer que toute l'objectivation du monde suppose un « je » qui demeure le même et qui est donné à lui-même comme la condition de cette phénoménalité. Un tel « je » n'est d'ailleurs pas vraiment un phénomène, et il est plutôt, si on suit les analyses kantiennes, le principe d'unité des phénomènes. L'unité de la conscience est ici le fondement de l'ordre du monde intuitif : elle est la source des lois d'après lesquelles cet ordre est constitué. Dès lors, si la nature est l'œuvre du « je » transcendantal, ce « je » est un simple pouvoir de synthèse et de totalisation, sans être un phénomène premier : il est la condition de la phénoménalité sans être phénomène. Au moins Kant permet-il de montrer qu'en aucune façon mon être nouménal auquel je n'ai pas d'accès ne saurait être le phénomène premier. Dieu lui-même n'est plus phénomène et n'est qu'un prototype transcendantal comme unité formelle du monde.

Il est donc possible de dire qu'il n'y a pas de phénomène premier aussi bien dans l'ordre de l'apparaissant (Le phénomène cause des autres phénomènes) que dans l'ordre de l'apparaître (le phénomène le plus visible qui donne accès aux autres), mais surtout des phénomènes exemplaires comme l'objet physique et peut-être surtout l'objet mathématique dans lequel l'apparaître et l'être s'identifient, car l'objet est totalement transparent au regard de l'esprit. Il reste à savoir si toute la richesse du réel, sa capacité à nous surprendre et à susciter notre étonnement, n'ont pas été perdues dans cette conception du phénomène comme représentation. La phénoménalité du cercle n'est peut-être pas le modèle de toute phénoménalité dans la mesure où ni le monde, ni autrui, ni l'œuvre d'art ne sont simplement ma représentation.

III Le non-phénomène premier

On a pu voir que le phénomène premier n'est pas ce qui saute aux yeux avec le plus d'intensité, mais ce qui nous donne en quelque sorte des yeux pour voir. Néanmoins la conception du phénomène comme représentation conduit à une homogénéisation de la phénoménalité : non seulement les phénomènes célestes ne sont plus premiers par rapport aux phénomènes du monde sublunaire, mais la mathématisation du monde fait que toute chose dans la nature apparaît selon le même mode. Il n'y avait donc plus de phénomènes premiers. Cela dit la nature n'est pas le monde, mais uniquement le monde sans tout ce qui provient de l'homme, et si l'on revient à la présence du monde comme monde, au monde de la vie, alors la question d'un phénomène qui nous donne des yeux pour voir peut prendre une nouvelle dimension, qui ne remet pas en cause le travail d'objectivation. Il s'agit donc de savoir si tous les phénomènes peuvent se réduire à une constitution noético-noématique par un « je » transcendantal ou bien si certains phénomènes sont irréductibles à un tel travail de constitution. Le temps n'est-il pas antérieur au pouvoir de constitution de l'*ego* ? Le phénomène de monde n'est-il pas premier par rapport à tous les autres phénomènes ? Le corps n'est-il pas plus que l'âme ce qui rend visible ? Autrui dans son surgissement n'est-il pas irréductible à toute image

que je peux me faire de lui ? L'œuvre d'art n'est-elle pas ce qui est étranger à toute forme de répétition, ce qui dans son unicité absolue donne à voir le monde tel que l'on ne l'avait encore jamais vu ? Il ne s'agit pas de renoncer au jour de l'objectivation issue de de la présence à soi d'un sujet, mais de souligner comme dit le poète Novalis, « qu'il y a plus de ciel dans les yeux infinis que la nuit ouvre en nous ». Par-delà nos pâles représentations nous pouvons retrouver la richesse de ce qui se donne à nous quand nous suspendons l'éclairage que nous portons sur les choses pour les laisser rayonner par elles-mêmes.

Il est vrai que pour Autrui, Dieu, le monde, l'œuvre d'art, le beau, le sacré, le juste, il ne peut pas y avoir de concordance entre la visée et le visé, même de façon idéale, car justement ces phénomènes se donnent en excès. Ainsi Merleau-Ponty poursuivant les analyses husserliennes du corps vivant (*Leib*), montre que le corps concentre en lui toute l'énigme de la visibilité car il est à la fois sensible et sentant. Notamment dans *Le visible et l'invisible,* cette nouvelle philosophie du corps vise à développer une ontologie indirecte dans laquelle il n'y a plus de sujet pur et plus d'objet pur, pour retrouver l'idée qu'une chose est sensible par la double action de la chose et du regard. En effet le visible n'est pas que mon regard, il est également ce qui résiste à mon regard et il se donne donc avec sa dimension d'invisible. L'invisible du visible est bien ce qui atteste de la réalité d'une chose, de sa transcendance phénoménale. Dès lors, le concept de chair, dans la signification propre que lui donne Merleau-Ponty, vient briser la séparation du sujet et de l'objet qui rendait le phénomène incompréhensible. Tout rapport au monde est un rapport de chair à chair et la chair devient le lieu d'inscription de la vérité, de son incorporation. Comprendre les phénomènes, c'est s'incorporer la vérité du monde, et Merleau-Ponty le montre avec la situation exemplaire des deux mains qui se touchent en soulignant que la réflexivité du toucher n'a pas lieu hors du monde, mais est ce qui descend dans les choses. Ainsi, à partir du phénomène premier du corps, il est possible de saisir qu'il y a une « épaisseur de la chair », c'est-à-dire que la chose n'est pas transparente et que c'est la condition de sa visibilité comme de ma visibilité : je ne vois une chose et je ne me vois voyant, que si dans le corps à corps de l'existence la chose me résiste. Donc le corps est un phénomène premier, dans la mesure où toute chose se donne dans son épaisseur de chair ; ainsi mon corps est ce qui me place au cœur des choses, ce qui me rend disponible à leur manifestation. La couleur elle-même devient chair, c'est-à-dire sentie, par mon corps, et Merleau-Ponty peut dire que le monde s'éprouve à travers mon corps : mon corps est le lieu de révélation du monde à lui-même. Il est en cela impossible de s'en tenir à la méthode objectivante de la science si l'on veut élucider l'énigme de la phénoménalité et il est nécessaire d'ajouter que cette objectivation présuppose toujours que le monde est d'abord accessible de l'intérieur dans une sorte de coexistence avec lui. Cela n'abolit pas le mystère de la visibilité, puisque la chose est à la fois visible et invisible et mon corps également. Le phénomène premier n'est donc pas un phénomène transparent, mais un phénomène qui est engagé par tous les autres phénomènes. En effet, la chair n'est pas ici la marque d'une intériorité, mais est le principe même de la réversibilité sans laquelle il n'y a pas de visibilité. Toutes les opérations de l'esprit prennent leur point de départ dans cet entrelacement du corps et du monde et la saisie d'un phénomène est un acte du corps, car il s'agit d'être ouvert à autre chose que soi.

Levinas développera une thématique assez proche, même si c'est selon une tout autre perspective, quand il dira que le visage est l'évidence qui est la condition de toutes les autres évidences. Dans les deux cas il s'agit de revenir à un phénomène sauvage qui se pense comme événement, comme surgissement. Le corps n'est pas ce qui fait obstacle à la visibilité, mais ce qui rend visible, et il n'y a de phénomène que pour un être incarné. Il y a en effet une extra-

territorialité du corps qui est l'acte d'habiter, d'exister à la limite de l'intériorité et de l'extériorité. La main rend visible, et Levinas peut citer le poète Paul Celan : « Seules de vraies mains écrivent de vrais poèmes ». Etre un corps, c'est être chez soi en autre chose, et la main est l'intériorité qui s'aventure dans le monde, monde qui se phénoménalise dans son approche. Ainsi le phénomène premier ne doit surtout pas être compris comme une représentation qui apparaît sur le fond du monde, et c'est pourquoi il peut parfois être nommé un « non-phénomène ». Il est dans la phénoménalité cette irruption inattendue du réel sans laquelle toute recherche du stable, de la répétition finirait par sombrer dans une vie dans les apparences. Un Dieu que l'on ne rencontre plus n'est plus qu'une fiction de l'imagination. Un monde que l'on ne rencontre plus n'est plus qu'un fantasme. Un texte que l'on ne rencontre plus dans un corps à corps n'est plus qu'une information. Une personne que l'on ne rencontre plus dans l'inquiétude n'est plus qu'un souvenir.

Conclusion :

On a pu montrer que la tension propre au phénomène mise en évidence par le *Théétète* selon laquelle le phénomène tient à la fois à la chose et au sujet, n'est pas une tension qu'il s'agit de dépasser par la conception d'un sujet pur. Voir n'est pas d'abord une inspection de l'esprit pour un sujet spectateur du monde, et c'est avant tout un acte du corps. Les analyses platoniciennes sur l'effroi du beau peuvent alors rejoindre les analyses contemporaines sur la chair pour donner à penser que la vision n'est pas d'abord l'acte d'une conscience et que le phénomène premier n'est pas la pure transparence à soi du sujet connaissant. A Partir du corps il est possible de penser une immanence et une transcendance radicales sans lesquelles le phénomène en tant que tel disparaît. En effet, la vision se réalise au milieu des choses et c'est à partir de son corps qu'il est possible d'assister à la manifestation de l'être. L'objectivation elle-même y trouve la source de son constant renouvellement dans la compréhension que le phénomène résiste toujours au pouvoir unitaire de l'*ego*. Certes il n'y a pas de phénomène sans réflexivité, mais la réflexivité qui est l'origine de toute pensée est une réflexivité « épaisse », comme dit Merleau-Ponty, qui ne s'enferme pas dans la pure immanence parce qu'elle respecte l'excès du phénomène et parce qu'elle est tout autant une présence à soi et un écart de soi à soi sans lequel le monde ne pourrait pas se donner autrement que comme le produit de mon esprit. Le phénomène premier est ainsi le « non-phénomène » qui donne le sens de la transcendance radicale sans laquelle le phénomène ne peut se comprendre comme une manifestation de l'être qui n'est pas une simple représentation et qui est alors une énigme. Il n'est pas la lumière du monde, mais ce qui ouvre à ce qui se manifeste de soi-même, au phénomène qui possède en lui-même sa propre lumière.

Agrégation de philosophie 2015, dissertation sur thème : « Le phénomène »

Ouvrages généraux :

Encyclopaedia universalis, art « Phénomène » de Jean-Paul Dumont.

Ceux qui lisent l'allemand pourront très utilement consulter l'excellent *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe, Basel) aux entrées *Erscheinung* et *Phänomen*.

Antiquité

Anaxagore, dans *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 615-681.

G.-S. Kirk, J.-E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, Paris, Cerf, 1995.

Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme, *Lires les présoctatiques*, PUF, p. 157 sv.

Platon, *La République, le Théétète, Le Sophiste, Le Phèdre, Les Lois* (557c)

Léon Robin, *Platon*, PUF Quadrige, 1997[1935], chapitre IV « Phénomène et chose »

Jérôme Laurent, *Platon*, Hatier, 1999

Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*, chapitre 2, Paris, Cerf, 1997[1987]

Danièle Montet, *Les traits de l'être*, notamment la partie III, Grenoble, Millon, 1990

Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, trad. Paris, Gallimard, 2001.

Heidegger, *De l'essence de la vérité,* trad. Paris, Gallimard, 2001

Heidegger, *Questions II,* « La doctrine de Platon sur la vérité », trad. Paris, Gallimard, 1968.

Hadrien France-Lanord, *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Cerf, 2010.

Anca Vasiliu, « Comment parler du beau ? L'âme et ses discours dans le *Phèdre* », *Revue d'Etudes anciennes et médiévales*, 9-10/2011-2012, p. 33-65.

Aristote, *Traité du ciel* (293a 20-25), *Les parties des animaux* (639b 7-10), *Ethique à Nicomaque* (VII, 1145b27)

Gilles-Gaston Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976, particulièrement p. 345-352.

Augustin Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1945, chapitre IV « La nature et les phénomènes naturels ».

Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, notamment p. 293-322.

David Lefebvre, *Aristote*, Hachette, p. 14-15.

Plotin, *Du beau intelligible*, Traité V, 8.

Jérôme Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin*, Paris, Vrin, 1992.

Jean-Louis Chrétien, « L'analogie selon Plotin », dans *Reconnaissances philosophiques*, Paris, Cerf, 2010.

Scepticisme et Pyrrhonisme

Les sceptiques grecs. Textes choisis, Paris, PUF 3ème éd. 1996.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Point seuil, 1997.

J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1985[1972].

Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.

Cosmologie

Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1958-1965.

Pierre Duhem, *Sauver les apparences, Sôzein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Vrin, 2003[1908].

Moyen-âge

Le vocabulaire se modifie : apparition, manifestation, révélation, création, action et tardivement l'existence comme « se produire à l'extérieur ».

Endre von Ivanka, *Plato Christianus*, trad. Paris, PUF, 1990 : p. 144-150 « La doctrine de la connaissance rationnelle chez Grégoire de Nysse ».

Sur l'icône comme manifestation de l'invisible voir Anca Vasiliu *EIKÔN*, Paris PUF, 2010.

Saint Augustin *Confessions* XI, IV, 6 ; XIII, XXXIV, 49. *La Genèse au sens littéral* livre IV, III-7 à VI-13. *Contre les Académiciens* livre III, XI, 24-26

Marie-Anne Vannier *« Creatio », « conversio », « formatio » chez saint Augustin*, Editions universitaires de Fribourg, 1997 p. 124-131.

Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998.

Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.

Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, p. 162-167.

Jean Scot Erigène, *De la division de la nature*, livre I p. 65-81 et 138-157 et livre III p. 89-90 et p. 141-177.

Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, tome 7, trad. Cerf/DDB, p. 26-38.

Emmanuel Falque, *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF, 2008, chapitre 2 *: Dieu phénomène – Jean Scot Erigène*.

Dermot Moran, « Jean scot Erigène, la connaissance de soi et la tradition idéaliste », *Les Etudes philosophiques*, Janvier 2013-1.

Sur la question de la théophanie voir *La Gloire et la croix* de Hans Urs von Balthasar en général, Voir également *La Théologique,* trad. Culture et Vérité, Namur, 1994, Notamment I. *Vérité du monde,* p. 216-234. *Epilogue*, trad. Culture et vérité, Namur, 1997, p. 40-46.

Nicolas Oresme, *Le Livre du ciel et du monde.* A. D. Menut and A. J. Denomy, ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.

Pierre Duhem, *Le système du monde*, volumes 7 p. 534-600 et 8 p. 448-501.

Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-âge*, Payot, 2ème édition, 1986, p. 682-684.

Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 443-444.

Sur **l'existence** comme advenue à la visibilité de la substance, voir Jean-Christophe Bardout, *Penser l'existence. L'existence exposée. Epoque médiévale*, Paris, Vrin, 2013.

Philosophie moderne

Galilée, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Armand Colin (puis PUF).

Ludovico Geymonat, *Galilée*, Paris, Seuil, 1992 [1957], p. 287-343.

Maurice Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Armand Colin, 1968, quatrième partie « La raison et le réel ».

Alexandre Koyré, « Galilée et la révolution scientifique du XVIIème siècle » dans *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Tel Gallimard, 1973[1966].

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, *Discours de la méthode*. *Les Principes de la philosophie*, voir particulièrement III, art. 1 ; IV art. 199.

Pierre Guénancia, *Descartes*, Bordas, 1986, chapitre 2 « La physique ».

Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, notamment p. 37-43.

Charles Larmore « L'explication scientifique », dans *Le discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1987.

Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, notamment p. 291-340.

Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.

Newton, *Principia*, Dunod, 2005.

Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 317-329.

Leibniz, Couturat *Œuvres et fragments inédits*, *Discours de métaphysique* § 14, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV, II, § 14. Gerhardt *Die philosophischen Schriften*, tome 2 et 6. Tome 7, Olms, 1961, p.319-322 *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (Voir *Discours de métaphysique et autres textes 1663-1689*, Paris, Flammarion, 2001)

Gottfried Martin *Leibniz Logique et métaphysique*, 1966 [1960], chapitre X.

Martial Guéroult, *Leibniz Dynamique et métaphysique*, Aubier, 1967, chapitre VII.

Jean Robelin, « La phénoménalité chez Leibniz », *Philosophique*, 5 /2002, p. 39-59.

Daniel Schulthess, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009.

Philosophie contemporaine

Berkeley, *Principes de la connaissance humaine, Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, GF.

Hume, *Traité de la nature humaine*.

Michel Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976

Michel Malherbe, *Kant ou Hume ou la raison du sensible*, Vrin, 1992.

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, GF.

R. Eisler, *Kant Lexikon*, « Phénomène », Paris, Gallimard, 1994 p. 799-802.

Michel Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, notamment chapitre 7 § 3.

Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Le livre de proche, chapitres 1 et 2.

Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande* tome 2, première section, Paris, Grasset, 1992.

Fichte, *La théorie de la science de 1804 (Aubier), Initiation à la vie bienheureuse(Vrin)*.

Jean-Christophe Goddard, La philosophie fichtéenne de la vie, notamment chapitre 2, Paris, Vrin, 1999.

Jean-François Goubet, « La phénoménologie de Fichte dans *La doctrine de la science* de 1804/II » dans *L'être et le phénomène*, J.C. Goddard et A. Schnell éd., Paris, Vrin, 2009.

Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*. *Science de la logique* de 1812, *La doctrine de l'essence*, deuxième section.

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de* La phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna » dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971.

Introduction à la lecture de la Science de la logique *de Hegel*, tome 2, Paris, Aubier, 1983.

Nietzsche, *Le gai savoir* I, 54. *La naissance de la tragédie, Le crépuscule des idoles*.

Patrick Wotling, La pensée du sous-sol, Allia, 2007.

Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique,* Tel Gallimard, 1993. Sur la métaphysique de l'apparence.

Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, cinquième partie, Paris, PUF, 1998.

***Auguste Comte**, Discours sur l'esprit positif*, Vrin.

Laurent Clauzade, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Presses Universitaires de Franche-Comté.

Phénoménologie

Il va de soi que toutes les œuvres peuvent êtres citées en phénoménologie. Cette bibliographie s'en tient aux textes les plus centraux et ne peut être que partielle.

Husserl, *Recherches Logiques* V, chapitres I, II et III. *L'Idée de la phénoménologie (PUF)*, *Idées directrices pour une phénoménologie* livre I (Gallimard), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Gallimard)

Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, seuil coll. Point, 2000.

Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde,* Kluwer, 2000.

Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.

Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison*, Paris, PUF, 2013.

Heidegger, *Etre et temps*, trad. E. Martineau (en ligne).

Le dictionnaire Martin Heidegger, Paris, Cerf, 2013, article « Phénomène ».

Phénoménologie et métaphysique, J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour éd., Paris, PUF, 1984, troisième partie.

J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, notamment p. 102-104.

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Tel Gallimard, 1983[1964].

R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Millon, 1990.

Clara Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty Le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005.

Emmanuel Levinas, « Enigme et phénomène » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974[1965]. *Totalité et infini*, Le livre de poche, 1990[1971].

Levinas : au-delà du visible, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen n°49, PUC, 2012.

Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, notamment chapitre IX *La défection du phénomène*, Paris, PUF, 2008.

Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012[1973]. « L'irréductible » dans *L'Irréductible*, Grenoble, Millon, 1993.

Jean-Luc Marion, *Etant donné*, Paris, PUF, 1997.

Le Phénomène Europe, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen n°47, PUC, 2010.