NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

124 N° 4 October-December 2002

Le tournant ontologique de la phénoménologie française?

Paul GILBERT (s.j.)

p. 597 - 617

https://www.nrt.be/en/articles/le-tournant-ontologique-de-la-phenomenologie-francaise-552

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 124 (2002) 597-617
P. GILBERT, S.J.

Un tournant métaphysique de la phénoménologie française?

M. HENRY, J.-L. MARION ET P. RICŒUR

Cet article est offert en hommage au philosophe Michel Henry décédé le 3 juillet dernier à Albi (France). Il était né en 1922 à Haïphong (Viêt-Nam)

Les débats philosophiques sont assez vifs actuellement en Italie et en France. Un article publié il y a quelques années par la *Nouvelle Revue Théologique*[1] a présenté certains aspects de ce qui se passe pour le moment dans la péninsule italique où l'héritage de Heidegger et de l'herméneutique a pris une tournure déterminée du fait de la «chrétienté», dont les auteurs ne peuvent ignorer le poids politique et culturel. Le présent article s'intéressera à la France où la situation est assez différente. Un courant rénovateur de la phénoménologie se développe en effet dans l'hexagone en suivant une orientation nettement métaphysique[2].

I. – Les tendances philosophiques contemporaines

Que l'on soit en France ou en Italie, des tendances philosophiques actuellement vigoureuses proviennent de l'héritage de Heidegger et sont attentives aux dimensions de l'existence plus qu'aux formes de la seule raison logique, au flux de l'histoire plus qu'à l'immuabilité des idées transcendantales. Comme le souligne Vattimo, le philosophe italien le plus convaincu que l'herméneutique constitue la philosophie première de notre temps, l'histoire est révélatrice de l'être et a donc un poids ontologique auquel la logique formelle ne peut accéder; ou pour mieux dire, l'être se

1. GILBERT P., «Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo», dans *NRT* 121 (1999) 254-273.

2. Cf. HAAR M., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, coll. Perspectives critiques, Paris, PUF, 1999, p. 1: «Partout le métaphysique est au moins subrepticement maintenu comme l'*originaire*».

donne un poids ontologique en devenant histoire, et on ne le comprend qu'en interprétant l'histoire. Il y a là une reprise des décisions fondamentales d'*Être et temps*, encore que dans une perspective marquée par la nécessité des représentations qui balisent le chemin de l'esprit, ou la nécessité d'une logique autre que formelle, cette logique autre étant déterminée dans le cas italien par la situation particulière du pays et son lien avec la chrétienté. L'herméneutique sera différente en France; nous le verrons quand nous parlerons plus loin de Paul Ricœur.

Mais avant d'envisager la situation française, rappelons quelles sont ces décisions fondamentales de Heidegger. Dans l'«Introduction» d'*Être et temps*, le philosophe allemand rappelle d'abord la «primauté ontologique de la question de l'être» (§ 3); il insiste surtout sur le fait que toute enquête sur le fondement d'une science exige une «mise au point au sujet du sens de l'être en général»[3]. Toute science, y compris la logique formelle, est fondée plus haut qu'elle-même. L'enquête sur quelque fondement que ce soit ne peut donc se contenter d'une investigation purement formelle. Le *logos* renvoie à la subjectivité, et le savoir du fondement ne peut l'ignorer. Par ailleurs, l'attention à la subjectivité ne pervertit pas le sens de l'entier, du «tout» que la métaphysique traditionnelle tient à son horizon. En effet, celui qui s'attache à comprendre l'«étant» qu'on appelle *Dasein,* voit qu'«il y va pour cet étant *de* cet être» (*ibid*. 36). Comme le dira plus tard la *Lettre sur l'humanisme*, le *Dasein* est le pasteur de l'être, non pas son maître; pénétrer le sens du *Dasein* c'est se disposer à mieux entendre l'être dont le *Dasein* porte la responsabilité du sens universel. La primauté ontologique de la question de l'être n'écarte cependant en rien la «primauté ontique de la question de l'être» (§ 4); il est en effet nécessaire pour le métaphysicien de considérer l'expérience vécue aux plans de la science, de la conscience commune, du *Dasein* concret et simplement humain. «C'est pourquoi l'*ontologie fondamentale* [...] doit être cherchée dans l'*analytique existentiale du Dasein*» (*ibid*. 38).

Heidegger termine son introduction à *Être et temps* en affinant les catégories traditionnelles de «phénomène» et de «*logos*». Il conclut qu'«ontologie» et «phénoménologie» sont deux termes qui «caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et sa façon d'en traiter. La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle issue de l'herméneutique du *Dasein* qui, en

3. HEIDEGGER M., *Être et temps* (1927), Paris, Gallimard, 1986, p. 35.

tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où il *jaillit* et celui auquel il *remonte*» (*ibid*. 66). Husserl avait posé les premières bases de la phénoménologie; Heidegger affirme maintenant, peu après la rédaction de la seconde partie des *Idées*, que la phénoménologie requiert préalablement une herméneutique.

Ces affirmations d'*Être et temps* ont influencé profondément la philosophie contemporaine et sa manière d'envisager la phénoménologie. La question est de savoir comment donner une ampleur ontologique à la phénoménologie ainsi approfondie par l'herméneutique. Les héritiers italiens de Heidegger sont passés de la phénoménologie du *Dasein* à celle de l'histoire, où la déclivité de l'être est vue comme une kénose historique. En France, la méditation a pris une autre orientation. Le thème du déclin de l'être n'y est pas ignoré, mais d'une manière plus douce si l'on peut dire, plus attentive à la générosité du principe, à sa donation, et aussi à une certaine passivité subjective qui nous rend capable de l'accueillir. L'herméneutique phénoménologique italienne exténue l'être dans une kénose radicale; la phénoménologie française, au contraire, retrouve la force et la beauté de sa générosité.

En France, les ontologies formelles classiques n'ont guère eu d'écho; aucune scolastique n'a influencé profondément la recherche philosophique. Certes, des auteurs se montrent ça et là attentifs aux relations possibles entre la phénoménologie du premier Husserl (celui des *Recherches logiques* et des *Idées I*) et la philosophie analytique, cette cousine de la scolastique[4]. Toutefois, la tradition française est globalement plus «réflexive» que descriptive, plus soucieuse de l'engagement et de l'action de l'intelligence que de ses contenus objectifs ou déterminés avant l'acte[5]. La philosophie française actuelle, par exemple chez

---

4. Cf. *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, éd. D. JANICAUD, Paris, Vrin, 1995; BENOIST J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, coll. Épiméthée, Paris, PUF, 1997; LIVET P., «Phénoménologie et philosophie analytique», dans *Philosopher en français*, éd. J.-Fr. MATTEI, Paris, PUF, 2001, p. 223-233.

5. Ce diagnostic est précisé par SEBBAH Fr.D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, coll. Collège Intern. de Philosophie, Paris, PUF, 2001, p. 312: les textes de Derrida, Henry et Lévinas, «en cela fidèles à la tâche phénoménologique bien comprise, et malgré l'apparence du paradoxe, sont moins descriptifs qu'indicatifs ou même prescriptifs: ils indiquent une tâche, et même [...] une épreuve, à laquelle le lecteur doit s'exposer. Avec eux, plus que jamais la philosophie sera pratique dans la théorie, sera la théorie comme pratique, comme n'étant nulle part ailleurs que dans l'*acte* de penser».

Michel Henry et Jean-Luc Marion, allie la tradition française la plus authentique à une phénoménologie de l'existence plutôt qu'à la logique.

Évidemment, toute la pensée française ne suit pas ce seul mouvement; la phénoménologie des auteurs que nous venons de mentionner a subi de vives contestations, par exemple de la part d'Éric Alliez et de Dominique Janicaud[6], c'est-à-dire de philosophes incroyants qui dénoncent, chez Marion entre autres, une mésalliance entre la foi et la raison. Mais le courant de pensée qui unit la phénoménologie et l'ontologie recèle une puissance spéculative qu'il vaut la peine de mettre en évidence, même si elle se développe effectivement dans des milieux croyants.

II. – La vie et la donation

Pour Michel Henry, la phénoménologie constitue la véritable «philosophie première». Cet auteur organise sa réflexion sur les thèmes du corps[7] ou de la chair[8]; je ne m'arrêterai cependant pas à ces ouvrages et à l'évolution qui va de l'un à l'autre, mais à l'«Avant-Propos» de sa *Phénoménologie matérielle*[9]. Le projet phénoménologique, y est-il dit, n'est pas seulement de décrire des contenus de conscience, mais de mettre au jour un originaire, un antérieur à partir duquel émergent ces contenus. La phénoménologie ainsi entendue n'est pas descriptive mais réflexive. Henry affronte ici la question de l'anté-prédicatif. Un colloque publié par Jean-François Courtine[10] a insisté sur l'importance que Husserl accordait à l'anté-prédicatif: la phénoménologie ne se contente pas de décrire ce qui est donné à percevoir; sa démarche est animée par une inquiétude que connaît aussi la métaphysique transcendantale pour les conditions de possibilité à partir desquelles une pensée s'effectue. Cela va se faire toutefois chez Husserl en deux directions, «l'une correspondant à une 'phéno-

6. Cf. JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991; ALLIEZ É., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la phénoménologie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995; JANICAUD D., *La phénoménologie éclatée*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1998.

7. Cf. HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

8. Cf. HENRY M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

9. Cf. HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

10. Cf. *Phénoménologie et logique*, éd. J.-Fr. COURTINE, Paris, École Normale Supérieure, 1996.

ménologie de la constitution', l'autre à une 'généalogie'»[11]. Si la phénoménologie classique des noèmes constitués renvoie à la conscience constituante, Henry questionne plutôt, dans la foulée de la généalogie, en direction de l'anté-prédicatif.

La *Phénoménologie matérielle* entend renouveler la question phénoménologique qui «ne concerne plus les phénomènes, mais le mode de leur donation — non ce qui apparaît, mais l'apparaître»[12]. Ce qui apparaît n'est pas premier, la philosophie le répète depuis Platon. Il s'agit de réfléchir sur le mode selon lequel la phénoménalité «se phénoménalise originellement» (*ibid*. 6), et non pas sur l'aboutissement de cette phénoménisation, sur la présence. La phénoménologie «généalogique» est en cela plus radicale, ontologique, que la phénoménologie psychologique des noèmes. Le mode généalogique n'est pas de l'ordre de l'extériorité scientifique, de la description, mais de l'intériorité ou de la réflexion. L'apparence se décrit de l'extérieur, l'acte d'apparaître requiert d'autres moyens pour accéder au langage. L'originaire est par principe présence de soi à soi; on peut l'exprimer en reprenant des mots anciens, mais en les comprenant d'une manière originale: l'originaire est «matière» ou «immanence» radicale, non pas «visible» mais vie invisible «qui en soi ne se réfère à rien d'autre qu'elle-même» (*ibid*. 9). L'auteur en vient ainsi à mettre en question l'intentionnalité husserlienne vers les noèmes et à rejeter le «principe des principes» que constitue, selon le § 24 des *Idées I*, l'intuition originaire, si du moins on entend celle-ci de manière noématique. L'intuition est en effet comprise habituellement en fonction de quelque «chose», d'une forme pré-établie que fixe le regard; la vie est par contre toute intériorité, immanence de soi à soi, mouvement sans repos.

Peu d'années après la *Phénoménologie matérielle*, Henry précise le lieu de son travail: «En rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l'intentionnalité, en arrachant la vie intellectuelle à l'anonymat où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non-intentionnelle réinscrit l'intentionnalité dans un fondement plus ancien qu'elle, elle reconnaît dans

---

11. DEPRAZ N., «La Vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie», dans *Les Études Philosophiques* 46 (1991) 202; voir aussi LOHMAR D., «La Genèse du jugement antéprédicatif dans les *Recherches logiques* et dans *Expérience et jugement*», dans *Phénoménologie et logique* (cité *supra*, n. 10), p. 217-238; VILLELA-PETIT M., «L'Expérience anté-prédicative», *Ibid*., p. 239-260.

12. HENRY M., *Phénoménologie matérielle* (cité *supra*, n. 9), p. 6.

l'intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s'accomplir»[13]. Quel est ce fondement «matériel» plus vieux que toute intention? «Si l'apparaître n'apparaissait pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaîtrait et il n'y aurait rien du tout» (*ibid*. 385). En examinant les conditions de l'apparaître, Henry déploie une philosophie de la vie qui fait voir l'abondance de l'origine en elle-même, plus ancienne que tout ce qui y accède *a posteriori*, libre des filtres qu'imposent nos intentionnalités secondes, une origine qui souffre de sa propre énergie. L'auteur plante ainsi sa thèse fondamentale: «Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l'auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l'intentionnalité, c'est la tâche d'une phénoménologie non-intentionnelle» (*ibid.* 397).

Henry oriente donc sa réflexion généalogique vers la vie invisible dont il indique le trait principal dans ce qu'il appelle l'«auto-affection». Il poursuit ainsi la tâche entreprise à la fin de sa vie par Maurice Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas, en phénoménologie, d'étendre devant nous le visible pour l'inspecter analytiquement, mais de remonter vers ce qui fait qu'il apparaît visiblement, qu'il advient en visibilité, et laisser venir en présence cet anté-prédicatif. Jean-Louis Chrétien reprend la même problématique quand il décrit le travail des sens, surtout de la vue en relation à la peinture[14]. Marion traite semblablement du visible et de l'invisible en écartant l'intentionnalité de la première phénoménologie husserlienne et en s'orientant vers l'auto-affection originaire dont parle Henry. Contempler un tableau, selon Marion, n'est pas seulement le viser ou le désirer (telle serait la problématique de l'idole), mais se laisser mesurer par lui, telle l'icône qui «outrepasse définitivement la mesure de l'attente, affole le désir, annule la prévision: jamais [l'icône] ne pourra ni n'entreprendra de corriger cet écart; elle l'inversera en substituant sa propre visée — d'elle vers nous — à la nôtre vers elle»[15]. Nous sommes ainsi

13. HENRY M., «Phénoménologie non-intentionnelle. Une tâche pour la phénoménologie à venir», dans *L'Intentionnalité en question* (cité *supra*, n. 4), p. 383.

14. Cf. CHRÉTIEN J.-L., *Corps à corps. À l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997.

15. MARION J.-L., «L'Autre philosophie première et la question de la donation», dans *Philosophie* (1996) 62.

remontés vers ce qui est plus originaire que l'intention visuelle. Mais nos auteurs ne sont-ils donc pas en train de nous dire que, pour accéder au principe, il faut délaisser l'intentionnalité et inventer une phénoménologie pré-intentionnelle?

Marion veut aller plus loin que Henry, ne pas en rester à une alternative entre l'intentionnalité et l'immanence pré-intentionnelle sans intuition d'«objet». La donation caractéristique de l'intuition, le «principe des principes» de Husserl, doit être entendue avec rigueur, à quoi s'emploie *Réduction et donation*[16]. L'intentionnalité phénoménologique ne culmine pas dans l'intuition d'une présence qui comblerait son attente. En effet, l'intuition précède l'intention plutôt qu'elle ne la suit; elle lui communique son mouvement et son âme — voilà en quoi elle correspond à un acte originaire de donation. La difficulté est de bien entendre cette intuition qui donne de vivre. Husserl lui-même en avait aperçu le sens profond, mais il n'a pas pu l'exprimer sans revenir aux catégories de la présence substantielle ou objectivable. Incapable d'écarter les énoncés de la métaphysique ontique, il n'avait pas les moyens d'exprimer correctement ce qu'il voulait dire. Pour dépasser la métaphysique de la présence ou de la substance, pour donner un espace rationnel à l'originaire, il faut dépasser cette phénoménologie qui annule au bout du compte ses propres principes à cause de son usage de catégories inadéquates. Il faut plutôt insérer les termes du «don». Derrida avait déjà indiqué la possibilité de démêler chez Husserl l'expression significative et l'objet vu par intuition[17]; la sixième des *Recherches logiques* distinguait en effet l'«intention significative» de la noèse et l'«accomplissement significatif» du noème «objectif» intuitionné. Marion insiste également sur l'idée que l'intention significative connaît une présence qui n'est pas un accomplissement noématique. Une ouverture la constitue intrinsèquement, et y correspond un acte de donation plutôt qu'un remplissement «objectif».

L'intuition noématique n'est pas ici celle d'une présence réalisée, mais d'un dynamisme auquel elle participe. Elle n'est pas épuisable dans un «vécu qui confère la signification»[18], ni réductible à un simple terme logique. On ne l'affirme qu'en maintenant

16. MARION J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

17. Cf. DERRIDA J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, p. 104.

18. HUSSERL Ed., *Recherches logiques*, II/1, *Recherches I et II*, Paris, PUF, 1961, p. 113.

l'orientation «anti-naturelle» du regard phénoménologique, c'est-à-dire son orientation réflexive vers une «objectité» transcendantale plutôt que vers une «objectivité» empirique. Le noème phénoménologiquement intuitionné, nécessité intérieure à l'acte intentionnel, doit être compris dans tous les cas en termes de don et ne jamais être ramené à une immanence mesurée par l'intentionnalité effective, identifié à la capacité de celle-ci. Selon les *Idées I*, «toute intention donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance»[19]. Ce principe vaut partout, mais à condition que la connaissance soit effectivement pratiquée. Or la pratique de la connaissance ne peut pas s'arrêter à quelque «objectivité» singulière. Chaque singularité cognitive se déploie sur le fond d'une intentionnalité absolue. Le vécu de la connaissance exerce une intention première que l'analyse phénoménologique rend évidente en l'éprouvant et en la purifiant, en faisant surtout voir qu'elle est précédée par une signification qui ne dépend d'aucun vécu singulier, qui précède tout vécu. La pratique d'une signification singulière se trouve ainsi précédée par une pratique originaire qui vient avant même la connaissance de son évidence, avant même la reconnaissance de son apriorité. Pour Husserl, inspiré peut-être par l'exemple cartésien de la figure géométrique de 1000 côtés égaux, la signification de l'intention est indépendante de l'intuition claire et distincte de son «objet»; l'intention est constituée à partir d'une intuition tout autre qu'objective. Voilà pourquoi, la signification a l'«effectivité d'un don»[20] en vue de poursuivre une pratique de connaissance. La pensée est ainsi redevable à Husserl d'une ébauche de dépassement de la substance présente, objective. Toutefois, le fondateur de la phénoménologie n'en approfondit pas la problématique jusqu'à l'intuition d'une «objectité» en quelque sorte «absolue», un don absolu.

En commentant *Réduction et donation* de Marion, et en revenant à sa catégorie de l'immanence, Michel Henry souligne quelques traits du don, l'«appel» et la «revendication», qui subordonnent l'être à «quelque chose de plus essentiel et de plus ancien»[21]. Ce que le commentateur comprend en fonction de son idée d'immanence: «l'appel de l'être, c'est tout simplement son

19. HUSSERL Ed., *Idées directrices pour une phénoménologie* (1950), Paris, Gallimard, 1950, p. 78.

20. MARION J.-L., *Réduction et donation* (cité *supra*, n. 16), p. 49.

21. HENRY M., «Quatre principes de la phénoménologie», dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991) 3-26, ici p. 20.

surgissement en nous, c'est l'étreinte en laquelle il se donne à nous en même temps qu'il nous donne d'être. Ainsi n'y aurait-il rien sans cette irruption triomphale d'une révélation qui est celle de l'Absolu» (*ibid*. 20). Mais on peut aller encore plus loin. Marion termine son ouvrage de 1989 en parlant de l'ennui de l'être: le *Dasein* peut se déprendre de sa condition. Voilà un tournant que M. Henry dit «stupéfiant» (*ibid*. 20), qui met en évidence «la possibilité de n'être pas soi», de ne pas écouter l'appel. D'où l'ultime réduction: l'appel étant mis hors circuit, il ne reste plus que la forme simple de l'être qui s'adonne lui-même, sans donner la raison de son don[22]. Cet être simple, Henry l'entend comme «la fulguration d'un apparaître qui nous submerge et qui, en tant qu'il fulgure, nous fait être en même temps que lui»[23]. Et de poursuivre sa lecture de Marion en revenant au thème de l'«essence pathétique de la Vie» (*ibid*. 24). Mais de cela, malgré son grand intérêt spéculatif, nous ne pouvons pas parler dans les limites de cet article.

III. – La philosophie première

La phénoménologie, avec Henry et Marion, peut ainsi devenir «philosophie première», encore que chaque auteur garde ses tonalités propres. Marion a développé ses perspectives dans *Étant donné*[24], ainsi qu'en plusieurs articles que rassemble maintenant *De surcroît*[25]. Le premier de ces articles, daté de 1996, reprend les quatre principes de la phénoménologie développés précédemment par Henry[26], mais s'arrête sur le quatrième qui lui est attribué en propre. Marion en souligne l'universalité: «d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation» (*ibid*. 3)[27]. Suit de ce principe que la phénoménologie constitue la philosophie première — ce à quoi ne peut prétendre aucune philosophie de la

22. Cf. MARION J.-L., *Réduction et donation* (cité *supra*, n. 16), p. 297.
23. HENRY M., «Quatre principes de la phénoménologie» (cité *supra*, n. 21), p. 23.
24. Cf. MARION J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
25. Cf. MARION J.-L., *De Surcroît*, Paris, PUF, 2001.
26. Cf. HENRY M., «Quatre principes de la phénoménologie» (cité *supra*, n. 21), p. 3.
27. Les trois premiers principes sont: «autant d'apparaître, autant d'être»; l'intuition donatrice originaire; «droit aux choses mêmes» (MARION J.-L., *De Surcroît* [cité *supra*, n. 25], p. 20).

substance ou des causes qui manque d'universalité radicale. En effet, selon Marion, «la donation n'indique pas tant ici l'origine du donné que son statut phénoménologique [...]; la donation ne soumet pas le donné à une condition transcendante, [elle] l'en libère»[28]. La métaphysique ontique réduit le principe à un point extrême d'une série causale; elle ne peut donc pas y reconnaître un véritable universel. La donation assure par contre un appui à la philosophie universelle, et par là originaire, rendant ainsi authentique la philosophie première qui s'y appuie. «L'originalité déterminante de [l'entreprise de la phénoménologie] consiste à rendre au phénomène une incontestable priorité: le laisser apparaître non plus comme il le doit [...], mais comme il se donne» (*ibid*. 29).

La prétention à faire de la phénoménologie la philosophie première est cependant contestée par des commentateurs qui craignent de la voir prendre un tournant où la pensée perdrait ses droits. La charge est arrivée en 1991 dans un petit livre où Dominique Janicaud s'adressait surtout à Lévinas, mais qui visait aussi les approches de M. Henry et de J.-L. Marion. Éric Alliez résume la position de Janicaud de cette manière: chez les phénoménologues cités à l'instant, «il y a peut-être moins tournant, dé-tournement théologique de la phénoménologie française, qu'auto-compréhension du re-tournement de l'immanence à l'appel de cette transcendance primordiale qui avait fait accéder la phénoméno-logie à sa possibilité la plus accomplie: nommer dans sa phénoménalité pure l'apparition de l'absolu et l'identifier au sujet absolu comme principe de tout phénomène. Ce qui revenait à faire le pli de la transcendance dans une immanence telle que son défaut (Lévinas) comme son absoluité d'être (Henry) ne pourra signifier autre chose que l'à-Dieu, qui est la donation par et pour la transcendance à partir de l'immanent»[29]. La phénoménologie finirait donc par se soumettre à l'idée religieuse, que ce soit chez Henry et son ontologie de l'immanence ou chez Lévinas et son éthique de la transcendance. Si la phénoménologie se veut science rigoureuse du fondement, science première donc, elle sera amenée à «rendre à la notion de transcendance sa signification théologique initiale marquée par le détachement vis-à-vis de tout-être donné sensible» (*ibid*. 65).

---

28. MARION J.-L., *De Surcroît* (cité *supra*, n. 25), p. 29.

29. ALLIEZ É., *De l'impossibilité de la phénoménologie* (cité *supra*, n. 6), p. 63-64.

La phénoménologie de M. Henry et J.-L. Marion se plierait-elle donc à quelque objectivisme pré-critique et religieux? Janicaud et Alliez le croient. Alliez s'en prend donc à la catégorie du «don». Derrida note que Marion parle «de la forme pure de l'appel» comme d'un appel «au nom du Père»[30], indiquant ainsi qu'il se situe lui aussi parmi les philosophies de la présence; l'auteur de *Marges de la philosophie* entendrait par contre en rester lui-même à la théologie négative. Mais Alliez ne croit pas plus à la position de Derrida que celui-ci ne croit à celle de Marion; partout on resterait en théologie. Derrida déclare d'ailleurs qu'il prend la défense de «ce que disent les mystiques et les théologiens quand ils parlent d'une transcendance absolue qui s'annonce du dedans»[31]. Le retournement de l'immanence en transcendance signe donc l'échec de la phénoménologie qui se voudrait philosophie première. Jamais la phénoménologie ontologique ne délaisse la présence. Elle répète un échec antique.

Janicaud est revenu sur ce point en 1998. Alliez supposait que toute idée de fondement impose celle d'une présence, ou du moins d'une représentation comprise comme telle, à l'horizon d'un mouvement intentionnel qui va vers un *a priori* originaire sensé et intuitionnable. La même idée revient chez Janicaud qui, dans sa critique d'*Étant donné*, souligne que la pensée de la donation, même si le destinataire du don est différé à l'infini, exige la position d'un donateur. Le prouve le fait que «le texte même d'*Étant donné* prétend exploiter à fond l'autoréférence de la donation, en pensant le 'soi' du donner jusqu'à vouloir, par exemple, rendre 'à la donation le droit qu'elle exerce sur le donné'»[32]. Il y a là comme une personnalisation de l'origine, qui n'a de sens que dans une métaphysique religieuse de la présence.

La possibilité d'une mauvaise entente théologique du phénomène s'atteste ici. Alliez et Janicaud ne comprennent sans doute pas le travail de Marion sur la catégorie «Dieu», travail qu'en général d'ailleurs les critiques de l'onto-théologie ont bien du mal à reconnaître, bloqués qu'ils sont sur les formes représentatives que transmettent les religions traditionnelles, incapables d'y discerner des «symboles» ou des plénitudes de sens, d'autres valeurs

30. DERRIDA J., *Donner le temps.* I. *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 74.

31. DERRIDA J., *Sauf le Nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 84.

32. JANICAUD D., *La Phénoménologie éclatée* (cité *supra*, n. 6), p. 53, qui renvoie à MARION J.-L., *Étant donné* (cité *supra*, n. 24), p. 102-103.

que des représentations utilitaires. Le travail de la phénoménologie, selon Henry, se doit de demeurer dans la phénoménalité du phénomène, laissant ainsi l'apparaître se donner pour ce qu'il est, apparaître pur et non seulement détermination finie. Cet apparaître ne peut pas être limité par les intentions que thématise Husserl et qui bornent les champs de nos connaissances représentatives. Si en effet l'apparaître apparaît limité dans et par les conditions de ce qui le vise, «le phénomène se caractérise [...] par le manque en lui de l'intuition, qui ne le donne qu'en le limitant»[33], l'intuition étant préformée par l'intention qu'elle parachève. Pour la modernité qui identifie l'intuition et l'intention en faisant de celle-ci la mesure de celle-là, la possibilité d'une connaissance scientifique est sa limitation. Mais la phénoménologie non-intentionnelle nous laisse justement avec une intuition pure et sans «objet», sans les limites de l'intention et sans les contenus de l'étant ontique; elle peut déployer alors, prétend-elle, la pure phénoménalité, l'apparaître pur.

Au terme de cette opération de réduction radicale ou de constitution de l'intuition pure phénoménologique et éclairé par l'adage «d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation», on obtiendra ce que Marion appelle un «phénomène saturé», c'est-à-dire «une phénoménalité enfin inconditionnellement possible et dont la mesure ne [résulte] pas de la finitude des conditions de l'expérience. Au phénomène [scientifique] supposé pauvre en intuition, ne peut-on pas opposer un phénomène saturé d'intuition? Au phénomène que caractérisent le plus souvent le manque ou la pauvreté d'intuition (une déception de la visée d'intention), voire, exceptionnellement, l'égalité simple entre intuition et intention, pourquoi ne répondrait pas la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait *plus, voir démesurément plus*, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu?»[34]. Marion concluait un exposé de 1992 en renvoyant à l'*aliquid quo maius cogitari nequit* d'Anselme[35], aux phénomènes «que l'excès d'intuition dérobe à la constitution objective» (*ibid*. 126). Ces phénomènes, disait-il, sont de deux types: historiques purs, et de

33. MARION J.-L., *Étant donné* (cité *supra*, n. 24), p. 273; ID., «Le phénomène saturé», dans CHRÉTIEN J.-L. e.a., *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992, p. 79-128 (repris dans MARION J.-L., *Étant donné* [cité *supra*, n. 24], p. 251-307), ici p. 99.

34. MARION J.-L., *Étant donné* (cité *supra*, n. 24), p. 276-277; cf. ID., «Le Phénomène saturé» (cité *supra*, n. 33), p. 102-103.

35. Cf. MARION J.-L., «Le phénomène saturé» (cité *supra*, n. 33), p. 127-128.

révélation, ces derniers appartenant à trois domaines: le tableau (ou l'idole), le visage (icône) et la théophanie. «Et c'est ici que la question de la possibilité d'une phénoménologie de la religion se poserait en termes [...] simples» (*ibid*. 127)[36].

Voilà qui, évidemment, ne convainc pas Janicaud, pour qui Marion ne réussit pas à cacher sa fidélité à la tradition moderne dont des symptômes se retrouvent dans sa définition de «révélation» en tant qu'«apparition purement de soi et à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable» (*ibid*. 127), définition que Janicaud commente ainsi: «ces termes — profondément imprégnés de la tradition cartésienne de l'évidence — sont littéralement métaphysiques (seul l'absolu étant ainsi définissable)»[37]. En fait, pour libérer la pensée du «don» de ce soupçon de théologie représentative ou d'onto-théologie, ne manque-t-il pas à la phénoménologie de l'intuition, constituée en philosophie première par renoncement aux limitations des intentions, un terme que pourrait lui offrir l'herméneutique et qui appuierait l'inobjectivité ontique de son horizon, de son «objectité»? L'intuition vive de l'originaire est essentielle chez Henry et Marion, mais vraisemblablement encore trop appesantie par les énoncés de la tradition rationaliste de la modernité; l'herméneutique contemporaine pourrait l'en libérer.

IV. – Le soi exposé

Les phénoménologies de Henry et de Marion font écho à la tradition réflexive française, à laquelle Ricœur renvoie également, mais d'une autre façon. Pour Ricœur, l'accès au principe, s'il y en a un, ne peut en aucune manière se distraire de son chemin, c'est-à-dire ignorer le sens des médiations qui portent en sa direction. La fonction de «distanciation»[38] est essentielle pour toute connaissance, et le savoir qui progresse vers le principe ne peut pas faire semblant de ne pas en être déterminé. Les tentatives de

---

36. Ces textes ne sont pas repris tels quels dans *Étant donné*, mais largement développés (cf. tout le § 24) suite aux critiques de D. Janicaud dont nous parlerons dans un instant.

37. JANICAUD D., *La Phénoménologie éclatée* (cité *supra*, n. 6), p. 98. Une critique identique et approfondie est présentée par HAAR M., *La philosophie française...* (cité *supra*, n. 2), p. 113-143, surtout 133-139.

38. Cf. RICŒUR P., *Du Texte à l'action. Essai d'herméneutique.* II, coll. Points Essais, Paris, Seuil, 1986, p. 113-131 («La Fonction herméneutique de la distanciation»).

Henry et Marion pourraient par contre être tentées par le dépassement de toute distance, par l'assurance de vivre immédiatement dans la Vie, d'être sans doute en dette de soi mais en recevant ingénument le don d'être dans l'être. La philosophie réflexive traditionnelle, comme la phénoménologie de nos auteurs, entend reconquérir l'inaperçu de nos vies, affirmer la présence secrète mais réelle dans laquelle nous nous mouvons; elle veut purifier notre regard de ses inattentions pour qu'advienne à la lumière ce hors de quoi rien n'est. Ricœur renonce à ces prétentions. Il ne nie pas qu'une présence première jaillit dans l'«affirmation originaire»[39] et dans l'«attestation»[40], mais il insiste sur une «différance», dirait-on dans le langage de Derrida, sur une distance que pose activement le «je» face à son expression, cette distance qui permet de reconnaître l'identité d'un «soi» plus profond que le «je» qui «se» reconnaît en présence de «soi» mais séparé de «soi».

La phénoménologie s'attache au sens du vécu. Ricœur maintient l'importance de l'intentionnalité. Celle-ci n'implique pas seulement que le sens résulte, limité, des possibilités du travail de l'esprit. Sa reprise réflexive donne plutôt accès à une antériorité qui la rend elle-même possible. Cette antériorité est d'une altérité originaire. «Que la conscience soit hors d'elle-même, qu'elle soit vers le sens, avant que le sens soit pour elle, et surtout avant que la conscience soit pour elle-même, n'est-ce pas ce qu'implique la découverte centrale de la phénoménologie?»[41] La relation de la phénoménologie à l'herméneutique peut dès lors être précisée de cette manière: «La plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet 'étant'» (*ibid*. 61). La phénoménologie joue ici encore le rôle de philosophie première: elle s'approprie le sens donné *a priori*. Mais cette philosophie première n'est pas acquise par une série de réductions ou de purifications d'une universalité en définitive formelle. La fonction de distanciation lui appartient en propre, par exemple sous la forme de l'*épochè*. Elle ne sera pas, en ce sens, une «philosophie première» qui prétendrait tout synthétiser. «La phénoménologie commence lorsque, non contents de

39. Cf. RICŒUR P., «Négativité et affirmation originaire», dans COLLECTIF, *Aspects de la dialectique*, Paris, DDB, 1956, p. 101-124, repris dans RICŒUR P., *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, [3]1964, p. 336-360.

40. Cf. RICŒUR P., «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», dans *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, éd. J. GREISCH et R. KEARNEY, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403.

41. RICŒUR P., *Du Texte à l'action* (cité *supra*, n. 38), p. 63.

'vivre' — ou de 'revivre' — nous interrompons le vécu pour le signifier» (*ibid*. 64). La phénoménologie ne peut pas ne pas passer par un moment de rupture, de différenciation, mais cela ne l'empêche pas d'être philosophie première. L'herméneutique trouve en effet sa place dans la réflexion fondamentale. La phénoménologie est invitée à «concevoir sa méthode comme une *Auslegung*, une exégèse, une explicitation, une interprétation» (*ibid*. 69), c'est-à-dire une manière de reprendre les expressions du «je» en lesquelles le «soi» s'affirme en deçà du «je», lequel ne se connaît qu'à distance de ses expressions, séparé d'elles. L'herméneutique est donc le chemin que suit le «soi» pour réconcilier le «je» avec ses propres expressions, pour l'unir à «soi».

Voilà sans doute ce qui manque le plus aux propositions de M. Henry et de J.-L. Marion qui, s'ils sont attentifs à l'originalité de l'intuition phénoménologique, proposent peu d'analyses de l'intention qui en fassent reconnaître les abîmes dont témoigne la problématicité du «je» séparé du «soi». La phénoménologie herméneutique de Ricœur, de tournure plus spéculative que descriptive, est davantage attentive au «je» séparé de «soi». Pour Marion, une phénoménologie religieuse est possible là où l'intuition dépasse toute intentionnalité, quand donc s'opère définitivement le retournement métaphysique de la phénoménologie. Mais Janicaud a-t-il tort de lui objecter qu'une telle conception, si absolue, peut difficilement «convenir à la Révélation, sans référence ni à la contingence des circonstances, à leur incarnation, ni à un quelconque retrait, ni au mystère, ni à l'écriture (avec ou sans majuscule)»[42]? L'analyse du phénomène saturé qu'est le religieux ne peut être adéquate à ses exigences si elle néglige les conditions patientes de l'herméneutique.

Marion s'allie aux intuitionnistes. Est-ce pour autant que la phénoménologie ne puisse plus du tout être intentionnelle? Il faudrait peut-être renoncer sur ce point à Husserl. Entre l'intuition et l'intention, il n'y a pas à choisir, mais à mettre de l'ordre. Il semblerait que l'attitude intuitionniste épouse les perspectives des sciences, l'*a priori* objectiviste qui leur est classiquement essentiel. Mais, souligne Husserl, dans le cas des sciences, c'est en

---

42. JANICAUD D., *La Phénoménologie éclatée* (cité *supra*, n. 6), p. 69. On verra une critique semblable à Henry chez FALQUE Em., «Y a-t-il une chair sans corps?», dans *Transversalité* 81 (2002) 44: «Tout se passe comme si la chair, c'est-à-dire l'épreuve de notre propre vie, devenait ici tellement envahissante qu'elle en viendrait à oublier qu'elle possède et même s'éprouve au moins matériellement, et visiblement, dans et par un corps».

réalité l'intention qui délimite anticipativement les domaines où les intuitions sont possibles, et de manière limitée. L'intuition objectiviste et limitée des sciences n'est pas celle, pure, des phénoménologues. Serait-ce que l'intentionnalité ne concerne que la construction psychologique et que celle-ci serait rendue superflue par l'intuition originaire? Jacques Derrida pense que telle était la thèse de Husserl. Selon son commentaire de *L'Origine de la géométrie*[43], le penseur allemand voulait se libérer du psychologisme, mais il n'y arriva que progressivement. Dans la *Philosophie de l'arithmétique* de 1891, il «avait cru [...] que l'objectivité des essences et la validité de toute connaissance se fondaient sur une genèse empirique — entendons ici psychologique» (*ibid.* 35). Après 1919, le thème de la genèse transcendantale, qui «occupe une place centrale dans la méditation de Husserl, devrait [...] nous ramener à un moment antérieur à toute eidétique et nous faire toucher [...] à la sphère de l'existence antéprédicative, du 'monde de la vie', du temps primitif, de l'intersubjectivité transcendantale» (*ibid.* 38). Ce travail d'approfondissement n'aboutit pourtant pas encore. Il faut encore élargir «la réduction et la conception de l'intentionnalité; on devait les étendre au-delà du vécu purement égologique jusqu'aux expériences intersubjectives et à l'histoire» (*ibid.* 39). Le dernier Husserl aurait ainsi amplifié la signification de l'intentionnalité au-delà de l'*ego* et de toute intentionnalité subjectivement vécue, afin de sortir de tout psychologisme et de libérer le champ de l'intuition pure.

Mais cela suffit-il pour laisser la place à quelque intuition originaire? Sans doute, à la condition cependant que l'intuition originaire soit pensée à la manière d'un universel absolu que rejoindrait une succession d'*épochè* toujours plus vastes. Mais on croira difficilement au succès de cette entreprise. Il ne suffit pas de purifier l'intention pour obtenir une bonne intuition. La beauté des essais de M. Henry et de J.-L. Marion vient de ce que ces auteurs nous conduisent jusqu'à l'intuition pure et originaire d'une donation à partir de l'exigence même de cette intuition et non d'une analyse intentionnelle et de la considération de ses résidus éventuels. Pour ce faire, l'intention phénoménologique n'est pas tenue à l'écart. Au contraire, la puissance de l'intuition fondatrice assure l'ampleur et la force de ses descriptions. Les analyses de J.-L. Marion sont souvent très belles, et celles de M. Henry

43. Cf. DERRIDA J., *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.

inégalables[44], même si, comme on l'a dit, elles ne connaissent pas souvent les hésitations de l'*ego*.

V. – L'intention

Dans l'ensemble de son œuvre, mais surtout dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur se situe à un autre plan que Henry et Marion. Ses décisions spéculatives, son *épochè* de toute intuition originaire, le portent à l'herméneutique et au doute quant à la possibilité d'une ontologie énoncée à partir de noèmes entièrement évidents. Sa thèse sur la distanciation suit l'absence d'intuition première, celle du moi par lui-même, du «je» exilé du «soi». Pousse-t-elle pour autant du côté du conceptualisme constructiviste? L'herméneutique, qui a renoncé à l'intuitionnisme du principe, ne va pas dans ce sens-là; elle pourrait même être elle aussi une alliée de la «science première»[45]. Une description attentive des «intentions» fait mieux «voir» le principe. «Plus d'explications, plus de compréhension», pourrait dire Ricœur en pastichant Marion. Pour Ricœur, l'insertion de l'herméneutique en philosophie première vient de la conviction que toute intuition immédiate du principe est impossible, qu'elle n'est même pas nécessaire. Cette impossibilité et non-nécessité est au fondement des nombreux détours de l'auteur, pourtant lecteur assidu de Nabert, le philosophe de l'«affirmation originaire». Mais il ne suit pas de ces détours qu'il juge le principe inutile et vain. Tout effort philosophique, y compris le sien, en rend témoignage. Le confirme son analyse de l'intention.

L'intentionnalité est questionnée aujourd'hui de multiples manières. Certains tentent de la réduire au monde de la nature. Joëlle Proust par exemple veut vérifier la possibilité de «naturaliser» l'intentionnalité en rapportant tout objet ou tout contenu de pensée à sa «genèse subjective contingente, sans espérer garantir par là davantage que les conditions empiriques de possibilité de

---

44. Voir par exemple MARION J.-L., *La Croisée du visible*, Paris, PUF, ²1996. Un témoignage sur M. Henry: «La description henrienne de l'éros [...] atteint en effet des sommets probablement rarement conquis dans le domaine de la phénoménologie» (FALQUE Em., «Y a-t-il une chair sans corps?» [cité *supra*, n. 42], p. 61-62).

45. Cf. GILBERT P., «Paul Ricœur: réflexion, ontologie et action», dans *NRT* 117 (1995) 339-363, 552-564.

l'acquisition du savoir»[46]. On cherchera ainsi une théorie capable d'expliquer «la capacité qu'a un état neuronal de représenter un état de choses extérieures de manière purement causale» (*ibid.* 312). Cette entreprise a une importance immense en informatique. Elle est aussi celle de F. Dretscke, pour qui la «signification» (*meaning*) présente un modèle susceptible de donner appui à l'explication d'un comportement. L'intention est ainsi enfermée dans les limites du naturalisme objectivant, avec pour résultat la mise entre parenthèses de «la conscience»[47], et non plus du monde (on se rappelle que, pour Husserl, le premier geste phénoménologique est au contraire l'*épochè* de l'existence du monde). Ces essais finissent par ne plus reconnaître dans la pensée en acte, le lieu d'avènement de la signification; celle-ci, pré-établie, constituerait seulement un instrument sans origine mais utile pour rendre rationnelle la structure objective du vécu. Hillary Putnam fait une proposition similaire: les «choses» qu'on considère comme des attitudes, des émotions, des affections mentales, ne sont sans doute «pas identiques à des états du cerveau, ou encore à des états caractéristiques de la physique du premier ordre au sens large»[48], mais elles correspondent de toute manière à des systèmes de fonctionnement organisés dans le monde. L'intentionnalité disparaît ici de nouveau, du moins si on la définit comme une structure immanente de la conscience qui projette devant elle son monde et son sens.

Tous ces auteurs sont tentés par un intuitionnisme objectivant et conforme à la mentalité scientifique. En principe, le monde peut être aperçu en totalité. Le progrès du savoir exige de mettre entre parenthèses toute intervention subjective qui influencerait cette saisie intuitive, de déconstruire toute incidence subjective sur la vue du monde. Toutefois, une idée de fondement, bien qu'elle n'ait plus rien à voir avec le sujet et avec l'intentionnalité, reste encore ici essentielle. Mais sera-t-elle autrement qu'abstraite et inhumaine?

---

46. PROUST J., «Causalité, représentation et intentionnalité», dans *L'intentionnalité en question* (cité *supra*, n. 4), p. 311.

47. ATLAN H., «Projet et signification dans des réseaux d'automates: le rôle de la sophistication», dans *L'intentionnalité en question* (cité *supra*, n. 4), p. 261-288.

48. PUTNAM H., «Peut-on encore parler de vérité et de réalité? Sur la *Crise des sciences européennes*», dans *Critique de la raison phénoménologique*, éd. J. POULAIN, Paris, Cerf, 1991, p. 92.

En étant plus nuancée que les réducteurs de l'«intention» aux forces naturelles, Gillian Anscombe[49] distingue trois usages de ce mot: «j'ai l'intention de faire ceci ou cela», «je l'ai fait intentionnellement», «ceci a été fait avec telle ou telle intention». Le premier usage a un sens psychologique, sans qu'y corresponde une action effective, réalisée. L'analyse ne peut pas s'appuyer sur ce sens qui est privé; pour être scientifique, il faut au contraire des éléments publics semblables à ceux qu'on rencontre dans les deux autres cas. Dans la seconde utilisation, le mot «intention» qualifie l'action. Toutefois, cette qualification ne peut pas être repérée elle-même comme un fait, une chose; au mieux, elle déterminera un fait, qui pourrait tout aussi bien être déterminé autrement. Ce fait est certainement public, mais l'intention par laquelle on prétend le qualifier demeure privée et d'ordre psychologique. Pour Ricœur, l'herméneutique pourrait cependant dire ici son mot en distinguant ce qui «incline» l'action et ce qui la «cause», en libérant ainsi l'intention de la nécessité cosmique; mais Anscombe ne s'arrête pas à cette distinction. Le troisième usage du mot «intention» articule des actions en une séquence où la dernière est identifiée au sens final intentionné dès le début. Une action intentionnelle est une action qui poursuit un but en arrangeant pour cela les étapes intermédiaires, d'une façon qui soit accessible publiquement (cf. *ibid.* 78). Selon G. Anscombe, l'analyse d'une telle intention est objective, scientifique. En évitant la réduction psychologisante de la signification, l'auteur définit donc l'intentionnalité comme une «forme de description d'événements» (*ibid*. 84).

Ricœur est critique envers ces positions. Si celles-ci libèrent du psychologisme, elles se condamnent quand même à un «objectivisme» assez court. Le phénoménologue français reproche ainsi à Anscombe de décomposer la conceptualité de l'intention volontaire sans en recueillir le sens plus radical. Les explications d'Anscombe restent extérieures à ce qu'elles veulent comprendre, incapables de rapporter l'action intentionnelle à l'agent réel. En fait, «il appartient peut-être au style de la philosophie analytique, et à son souci quasi exclusif pour la description [...] d'occulter les problèmes afférents à l'attestation»[50]. Nous aurions à commenter ici le beau texte de Ricœur sur «L'attestation». Or, ce texte s'achève en annonçant la finale de *Soi-même comme un autre*, là

49. Cf. Anscombe G., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, p. 1.
50. Cf. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 91.

où la réflexion accède au «caractère dialectique de la notion d'être comme acte. L'ipséité, en effet, est impensable sans altérité, le soi sans l'autre que soi»[51]. Cette altérité exige à son tour d'assumer la catégorie de «passivité», qui est «le répondant phénoménologique de cette catégorie d'altérité» (*ibid.* 399). Attestation, acte, ipséité, altérité, passivité. Vraiment, nous ne sommes pas loin de M. Henry et de J.-L. Marion, même si Ricœur reste hésitant devant toute intuition donatrice d'un sens ultime.

VI. – Conclusion

L'herméneutique italienne met en évidence un épuisement de l'être fondateur en interprétant l'histoire de la modernité et de l'Occident à l'aide de la catégorie de «kénose». Les auteurs français présentés dans cet article s'orientent autrement. Ils n'entreprennent aucune «déconstruction» de l'ontologie dans l'histoire humaine et se mettent plutôt dans la situation classique des philosophes qui méditent sur les conditions transcendantales de nos actes spirituels, conditions qui traversent tous les temps et tous les lieux. Leur phénoménologie couvre ainsi l'espace de la métaphysique classique, bien qu'avec des instruments d'une tout autre venue, non plus logiques et notionnels, mais issus de l'attention moderne à nos actes. La phénoménologie, dans cette perspective, se tourne vers une herméneutique qui sera spécifique pour la raison que nos actes s'exercent en se donnant une visibilité où ils s'expriment sans se perdre. L'attention phénoménologique à nos actes ne peut plus se contenter de faire leur «critique» à la manière de Kant, ni de décrire des situations particulières et variées de notre existence humaine. Nous devons revenir à leur structure d'accès au visible et tenir compte de leurs tensions internes propres, particulièrement au rapport de l'«intention» et de l'«intuition» spirituelles. M. Henry et J.-L. Marion insistent sur les appuis derniers des actes spirituels, sur l'auto-affection de la vie et la donation. P. Ricœur veille par contre à respecter la complexité des ordres médiateurs mis en œuvre par ces actes-mêmes.

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne

51. RICŒUR P., «L'attestation» (cité *supra*, n. 40), p. 398.

Sommaire. — Un courant important de la philosophie contemporaine, en France, se situe dans la foulée de la phénoménologie husserlienne et de l'herméneutique heideggérienne. Il tente de s'établir en philosophie première et de renouer ainsi avec l'ontologie, bien qu'en demeurant réservé envers les propositions notionnelles des métaphysiques modernes. En se référant aux auteurs les plus connus de ce courant, surtout à Michel Henry, à Jean-Luc Marion et à Paul Ricœur, l'article met en évidence leur reprise d'une exigence antique, celle d'un fondement qui soit rigoureusement «méta» au sens d'«anté»-prédicatif, mais en même temps engagé dans le présent, ce qui par ailleurs impose d'en élaborer l'énonciation d'une manière à la fois immédiate et médiate. L'article est particulièrement attentif à la relation «intention» – «intuition» constitutive de la phénoménologie et aux raisons qui légitiment l'apparente impossibilité de conclure qui caractérise l'herméneutique.

Summary. — An important strand in contemporary philosophy in France places itself in the double inheritance of Husserlian phenomenology and Heideggerian hermeneutics. This current aims to establish itself as first philosophy, thus renewing the link with ontology, while at the same time keeping its distance *vis-à-vis* the notional propositions of modern metaphysical systems. In discussing the current's best known proponents — in particular Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricoeur — the present article brings to light their renewal of the ancient insistence on a foundation at once rigorously meta- (in the sense of «ante-») predicative *and* engaged with the present, an insistence which imposes the requirement that its enunciation be at once immediate and mediate. The article is particularly attentive to the «intention-intuition» relationship central to phenomenology and to the reasons which legitimate the apparent impossibility of hermeneutics to achieve closure.

Abraham et ses hôtes
Le patriarche et les croyants au Dieu unique

Jean-Louis SKA



Esquisses pour un portrait : Abraham, le «père des croyants», dans les traditions juive, chrétienne et musulmane.

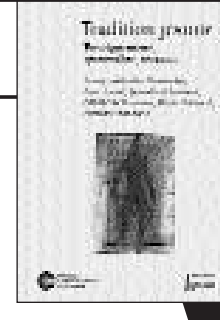
Or, ces trois religions considèrent Abraham comme leur ancêtre et toutes trois s'inspirent du portrait que propose le Premier Testament.

La tente plantée autrefois par cet ancêtre près du chêne de Mambré et l'hospitalité dont il fit preuve ne peuvent-elles devenir, pour les croyants au Dieu unique, l'occasion d'une rencontre de la paix ?

Ce livre devient dès lors une invitation urgente.

160 p. • 15,00 €
ISBN 2-87299-121-2

Tradition jésuite
Enseignement, spiritualité, mission



François-Xavier Dumortier
Luce Giard
Jean-Paul Laurent
Antonella Romano
Mark Rotsaert
Nicolas Standaert

Les six conférences réunies par Françoise Mies dans cet ouvrage expriment avec rigueur et passion ce que signifie pour leurs auteurs la tradition jésuite, en quoi elle s'inspire de la vie d'Ignace de Loyola et de ses *Exercices spirituels* et comment elle se traduit dans l'enseignement, la mission et le dialogue avec d'autres cultures et religions.

184 p. • 19,70 €
ISBN 2-87299-117-4

Jean-Louis SKA

Les énigmes du passé
Histoire d'Israël et récit biblique



L'Ancien Testament est parsemé d'énigmes qui, quand elles sont dévoilées dans leurs dimensions historiques, littéraires et théologiques, permettent aux explorateurs modernes que nous sommes de découvrir l'étonnante jeunesse d'un livre vieux de plus de deux mille ans.

ISBN 2-87299-113-1
144 p. • 14,50 €

Lessius

Diffusion *cerf* — Distribution Sodis