

CONFÉRENCE N°1

31 janvier 2000

L'idée de phénoménologie

Jocelyn Benoist

**" Il n'y a certes pas de phénoménologie,
mais il y a bel et bien ... des problèmes phénoménologiques. "**

(Remarques sur les couleurs, III, § 248)

Nous voudrions ici interroger la détermination de la philosophie comme voir, comme ouverture à une vérité qui se manifeste, telle qu'elle nous paraît constituer le sens le plus général de l'idée de phénoménologie. La philosophie est vouée à recueillir une vérité, thèse en elle-même peu originale, mais cette vérité est donnée, elle se manifeste, telle est la thèse caractéristique de toute phénoménologie. Certes la plupart des philosophies, peut-être toutes, quelles que soient leurs réserves critiques, intègrent à un moment ou un autre le concept d'une telle " donation ", comme une sorte de rançon qu'il y aurait à payer pour la vérité. Mais les philosophies proprement phénoménologiques semblent être celles qui veulent thématiser proprement ce moment de donation, présent selon elles sans doute dans toute philosophie, mais qu'elles jouent pour ainsi dire contre les philosophies, auxquelles elles reprochent de ne pas y faire assez droit, ou de ne pas être assez conscientes de la contrainte qu'il représente pour elles.

Rappelons le " principe des principes " de la phénoménologie, formulé par Husserl au § 24 des Ideen I :

" toute intuition donatrice originare est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans 'l'intuition' de façon originare (dans sa réalité corporelle [leibhaft] pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors."

L'objet de la philosophie recouvre l'ensemble de ce qui se manifeste, rien que ce qui se manifeste, mais tout ce qui se manifeste, dans sa diversité. C'est la richesse et la profusion comprises sous le titre de ce qui " s'offre " (sich darbietet). De cette thèse nous voudrions rapprocher le passage suivant de Wittgenstein :

" La philosophie place seulement toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien. - Puisque tout est étalé sous nos yeux (da alles offen daliegt), il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple, ne nous intéresse pas. " (Wittgenstein, Recherches Philosophiques, § 126).

Celui-ci nous paraît formuler dans d'autres termes une exigence et une démarche qui est encore proprement phénoménologique. Tout le problème est de savoir recevoir (hinnehmen, pour reprendre le terme employé par Husserl dans le texte cité) cette offrande, c'est-à-dire de la recevoir selon son mode de donnée, comme elle se donne (als was es sich gibt), donc aussi en fidélité au fait qu'elle se

donne. Il y a quelque chose qui est donné à la philosophie, qui n'invente pas son origine, et ce qui y est donné vaut précisément en tant que donné, du fait même qu'il est donné.

En même temps cette thèse, et c'est là le propre des philosophies à prétention spécifiquement phénoménologique par opposition aux autres, a ici valeur clairement limitative. Elle dresse des limites (Schranken) à ne pas outrepasser par la philosophie. Difficulté intrinsèque du contrat phénoménologique sans doute, car comment dresser des limites de l'intérieur, depuis l'évidence même de ce qui se donne, là où on n'a affaire précisément qu'à ce qui se donne ? A la phénoménologie se pose toujours le problème de penser la possibilité des débordements mêmes par rapport à elle.

Dans cette exigence, ce besoin du donné, il y va assurément d'un voir, d'une ouverture à, que nous ne nous hâterons pas de charger de trop de significations métaphysiques, tout comme cette intuition à laquelle il est peut-être ici avec trop d'insistance renvoyé. Le corrélat méthodologique de cette exigence, en tant que principe de la philosophie et/ou contrainte quasi inévitablement rencontrée par elle, tel que nous permet de le penser la dite phénoménologie au sens historiquement institué, c'est indubitablement la description, qui constitue de soi un problème majeur pour la philosophie. Toute philosophie est amenée à se demander ce qu'elle est conduite à faire de la description et à déterminer une position par rapport à elle, dans ce qu'elle peut avoir d'inéliminable de la réflexion philosophique.

Les philosophies proprement phénoménologiques, comme veut l'être ce qu'on appelle usuellement phénoménologie, mais comme l'est aussi bien dans une certaine mesure la pensée d'un Wittgenstein, en font un thème et un argument : elles se veulent simplement et absolument descriptives : " En philosophie, il n'y a pas de déductions ; tout est purement descriptif. " (Wittgenstein, Notes sur la logique de septembre 1913) Mais alors inévitablement se pose la question de savoir dans quelle mesure il est possible et cela a un sens que de décrire, question que l'on pourrait nommer la question préjudicielle de la phénoménologie.

Là où on invoque la nécessité préalable ou même simplement auxiliaire (mais en aucun cas accessoire) d'une description, voire où on en fait la détermination exclusive de la méthode philosophique, on est conduit nécessairement à se demander ce qu'il y a à décrire, ce qui existe par et pour la description, et si cela suffit. La description n'a-t-elle pas pour limite sa référence forcée à un descriptible, préalable à la description, supposé donné, dans un terme qui cristallise tout le mythe de la phénoménologie, ainsi que toutes ses difficultés ? Quid de cette référence au donné qui traverse bien des philosophies, de façon particulièrement explicite de part et d'autre du fossé qui sépare les deux grandes traditions philosophiques de notre siècle ? N'oublions pas que pour Wittgenstein, " ce qui doit être accepté, le donné ("das Hinzunehmende, Gegebene") - ainsi pourrait-on dire - seraient les formes de vie."

Notons ici la réapparition des termes mêmes du " principe des principes " de la phénoménologie. Le " donné ", das Gegebene, bien sûr, mais aussi das Hinzunehmende, ce qui doit être accepté, reçu, was einfach hinzunehmen sei que l'on trouvait dans le texte des Ideen.

Les wittgensteiniens remarqueront évidemment que le poids de la phrase porte sur le concept, proprement wittgensteinien (encore qu'on le trouverait aussi chez Husserl à partir des années 20, cf. les articles pour le Kaizo), de " forme de vie " (Lebensform). " Ce qui est donné, ce sont les formes de vie ", signifie alors " il n'y a pas de donné ", au sens où il n'y a pas de donné brut, celui-ci est toujours informé, constitué par l'en tant que herméneutique - apparu dans les pages qui précèdent sous la figure, là aussi plus husserlienne qu'elle n'en a l'air, du " voir comme " - des formes de vie, et donc en toute rigueur, à la limite n'existe pas comme tel. Il n'en reste pas moins qu'il est donné -

corrélat inévitable d'une philosophie descriptive en un sens très large du terme. Les formes de vie sont données, et ce n'est que comme telles du reste qu'elles peuvent être vitales, formes de vie.

De même, si voir, c'est toujours " voir comme ", ce que déploie du reste inlassablement toute phénoménologie et en particulier ce qui se nomme la phénoménologie, comme économie des modes de donnée, il n'en reste pas moins que c'est voir, et non pas interpréter. C'est le thème de tous les premiers paragraphes des Remarques sur la philosophie de la psychologie, que l'on pourrait présenter, de ce point de vue-là, comme une défense du concept de " donné ".

Il y a du " donné ", et la philosophie a, d'une façon ou d'une autre, à le prendre en charge, hinnehen.

Mais reste qu'il faut décrire. Comment faut-il décrire ? Est-ce même possible ? Peut-on se contenter de décrire, cette retenue qui pourrait bien être rétention est-elle envisageable ? Qu'y a-t-il à décrire ? et y a-t-il seulement à décrire, c'est-à-dire à décrire seulement ?

Les difficultés qu'il y a à assigner un sens et un objet à la description apparaîtront sur un exemple aristotélicien qu'on pourrait faire paradigmatique de la démarche phénoménologique même et de ses apories constitutives tout à la fois. Admettons que je veuille décrire le soleil. Qu'en dire ? Ecrirai-je qu'il est grand d'un pied de diamètre, ou qu'il est plus grand que la terre habitée ? Telle quelle la première de ces thèses est fautive, et la seconde vraie, en tant qu'elles prétendent formuler l'une et l'autre ce qu'est le soleil. Mais est-ce cela, décrire ? Si le soleil est plus grand que la terre habitée, d'où est-ce que je le sais ? Est-ce par les seuls moyens de la description que je peux l'établir ?

Ce qui me l'apprend, ce sont les calculs des astronomes, ou tout au moins l'autorité que j'accorde à leur propos. Une simple description du soleil, tel qu'il est donné à décrire, précisément, ne suffirait jamais à soutenir une telle thèse, et une telle conviction - car je suis bien convaincu que le soleil est plus grand que la terre sur laquelle je suis posé.

Mais alors, qu'en est-il de la première thèse ? N'est-elle pas ce que j'obtiens par et ce qui reste à la description, s'il en est une ? Le soleil grand d'un pied, n'est-ce pas le soleil tel qu'il apparaît (objet d'une phénoméno-logie, donc), ainsi que semble l'admettre Aristote : " le soleil apparaît (phainetai) de la dimension d'un pied de diamètre, et pourtant on est convaincu (pisteuetai) qu'il est plus grand que la terre habitée. " (De Anima, III, 3, 428 b4)

Il y va bien sûr ici de l'opposition d'un être (einaï) à un paraître ou tout au moins un apparaître ? L'opposition est pour le moins ambiguë : elle est de ce mode de manifestation de l'objet qui est celui d'un apparaître, à celui de la pistis, qui, si sa vérité ici est garantie, n'en renvoie pas moins d'abord à la confiance et au crédit. Qui nous dit que le soleil est réellement si grand, si ce n'est la confiance que nous faisons aux savants - ou à nos propres jugements antérieurs, qui nous aide à être persuadés, convaincus, puisqu'il y va bien ici d'un pepeisthai. Ce qu'on perçoit peut être faux, mais n'est pas supprimé par le jugement qui l'invalidé. C'est cette insuppressibilité du niveau propre de l'apparence, comme apparaître, qu'Aristote essaie de penser ici, à la source de toute une littérature phénoménologique, ainsi que le dédoublement de l'objet qui s'ensuit inévitablement. En fait cet exemple topique intervient dans le contexte d'une réflexion sur ce qu'on pourrait appeler le contrat phénoméno-logique caractéristique de la pensée occidentale. Dans la foulée d'une réflexion sur ce genre très général de l'apparaître en grec que l'on traduit improprement par " imagination " et peut-être encore plus improprement par " représentation " (la phantasia), Aristote s'interroge sur la possibilité d'interpréter l'apparaître (la phantasia n'étant ici définie par rien d'autre que par le phainesthai lui-même) au sens d'une fusion, ou d'une rencontre entre le sentir et le penser / parler, sous l'espèce du juger (la doxa).

" L'apparaître (to phainesthai) alors, c'est opiner au sujet de la chose même que l'on sent (to doxazein oper aisthanetai), et cela non par accident. " (De Anima, III, 3, 428 b1-2)

Cette adéquation du juger (le doxazein) au sentir, qui se dit en termes d'identité (littéralement " juger ce qu'on sent, cela même qu'on sent ") peut-elle constituer une définition de l'apparaître lui-même, comme ce qui est à dire, rendant raison par là-même de ce qu'on puisse le dire, puisqu'il serait, dans sa constitution même, dicible ? Mais, précise immédiatement Aristote, il apparaît (phainetai) aussi des choses fausses (pseudè), ce qui signifie au moins deux choses :

1°) le faux fait partie de l'apparaître, il y a une place dans l'apparaître pour lui, au lieu qu'il s'agisse d'un milieu de pure et simple vérité,

2°) pour autant la fausseté n'est pas ce qui définit l'apparaître en général, le ravalant purement et simplement au rang de " paraître ", la grammaire de l'apparaître n'est pas rigoureusement isomorphe à celle, clairement dépréciative, du paraître, même si elle doit assurément lui laisser une place en elle.

Seulement, ce qui est très important, voire fondamental, c'est l'affirmation alors d'une divergence possible entre cette éventuelle grammaire de l'apparaître et celle du jugement, divergence marquée par la coexistence de jugements vrais et d'apparaîtres faux - les conditions de vérité des uns ne s'appliquant pas exactement aux autres, dans un transfert pur et simple (en toute " transparence "), d'un plan à un autre, du vrai et du faux : " des choses fausses en effet apparaissent, au sujet desquelles on possède, en même temps, une croyance vraie" (hypolèpsin alèthè echei).

L'important, c'est que je puisse - et même, comment pourrais-je faire autrement ? - continuer à percevoir le soleil comme d'un pied de diamètre, tout en sachant très bien (au sens d'une croyance certes, mais d'une croyance vraie) qu'il est plus grand que la terre tout entière, et à ce moment même.

On pourrait faire des deux thèses des niveaux différents d'opinion, mais tant qu'on admet qu'elles portent sur le même objet, comment les concilier ? C'est impossible en vertu du principe de contradiction, qui intervient partout où il y a prétention (logique) à une vérité du discours. Les deux croyances s'annulent, et comment maintenir la consistance de l'objet " soleil " ?

La solution aristotélicienne est de disjoindre le plan de l'apparaître et celui du jugement (et donc de nier que l'apparaître puisse être le fait d'une combinaison ou d'une fusion de ce qui est nommé " sentir " et de ce qui est nommé " jugement "). Par là-même, il ouvre peut-être (au moins négativement) la voie d'une phénoménologie qui se déploierait précisément dans l'espace théorique qui sépare l'apparaître de toute thèse d'être : la consistance propre de l'objet de la phénoménologie, c'est le soleil tel qu'il apparaît, en tant qu'apparence insuppressible, considérée en elle-même.

Tel semble bien être le mouvement constitutif de tout ce qui est nommé phénoménologie à l'époque contemporaine : retour à l'apparaître (contre les évaluations et jugements habituels et / ou scientifiques sur l'être) et tendance générale - non sans effet (et éventuellement pathos) de radicalité - à l'autonomisation du plan d'apparaître.

En vérité, ce geste est-il tenable ? Toute la question est de savoir jusqu'à quel point il y a un objet ou tout au moins un domaine qui en soi constituerait le phénoménologique (quitte dans certaines perspectives à se substituer à l'ensemble de ce qui était donné en première approche, avant l'application de cette exigence absolument descriptive, et qui est alors dépassé à la mesure d'une " réduction "). Il se pourrait bien qu' il y ait des problèmes phénoménologiques, mais pas de phénoménologie ". Des problèmes phénoménologiques, c'est-à-dire des problèmes liés à

l'apparaître, au fait que les choses, faits, événements, etc. aient (parfois ? toujours ?) à apparaître ou à être interprétés en termes d'un paraître / apparaître ; mais pas de phénoménologie comme discipline autonome, consacrée à un champ d'objets propres - ce que nous avons nommé précisément " apparaître " ou ."apparences ", comme s'il y avait là quoi que ce soit de consistant.

La phantasia, l'apparaître, peut bien constituer un niveau original ; mais où apparaît-il ? comment constituer l'apparaître de cet apparaître ?

On nous dit que le soleil apparaît comme d'un pied de diamètre. Mais est-ce vrai ? C'est-à-dire, fondamentalement, est-ce que cela a un sens ? Ce qui est gênant ici, c'est l'opposition implicite ou explicite de l'apparaître du soleil à son être ou ce qui est supposé alors être son être. Dire que le soleil a un pied de diamètre, n'est-ce pas toujours, quelles que soient les conditions de ce "dire", bel et bien formuler un jugement sur lui, susceptible d'être contredit par d'autres jugements ? Mais, objectera-t-on, précisément, on ne le dit pas, on se contente de le " voir ", ce qu'on rectifie de soi-même au niveau du dire, informé par d'autres jugements, qui sont habituellement les nôtres, et nous permettent d'ajuster de nous-mêmes celui-là. Seulement, c'est justement ce que nous remettons en question. Voyons-nous que le soleil ait un pied de diamètre ? Le soleil apparaît-il ainsi ? C'est-à-dire voyons-nous plus ceci (que le soleil ait un pied de diamètre) que cela (à savoir qu'il soit plus grand que la terre) ? Voilà ce dont on nous permettra de douter. Et si on essaie de s'en tirer en émettant l'hypothèse salvatrice qu'on ne voit ni l'un ni l'autre, mais autre chose, que la mesure du soleil fait partie de ces propriétés qui seraient extrinsèques à l'apparaître, que l'apparaître, si on peut dire, ne se mesure pas, on nous permettra là aussi de douter de la pertinence d'une telle isolation de la sphère phénoménologique. Car le fait est que dans un cas comme dans l'autre, que je considère le soleil comme une petite boule jaune suspendue dans le ciel, qui s'élève puis qui décroît, où que je la tiens pour une sphère gazeuse d'un diamètre considérable autour de laquelle tourne la terre, je le vois, au sens exact où ces propriétés se réfèrent bien au soleil qui est visible, à ce soleil en tant que tel, celui qui est vu - il n'y en a pas d'autre.

Pour mieux nous faire comprendre, songeons à la réponse de Wittgenstein à Elisabeth Anscombe, qui remarquait combien il était naturel que les Anciens aient cru que le soleil tournait autour de la terre, puis que c'est bien en effet l'apparence qu'il donne : " à quoi pourraient bien ressembler les choses, si les apparences étaient au contraire que c'est la terre qui tourne autour du soleil ? " Manifestement, ce sur quoi Wittgenstein veut attirer notre attention, c'est qu'on ne voit pas plus que le soleil tourne autour de la terre que l'inverse. Si c'était le dernier cas, il serait fort possible qu'on vît rigoureusement " la même chose ". En même temps l'intention de Wittgenstein n'est certainement pas pour autant de nous reconduire en deçà du partage établi par ces deux hypothèses (et modèles concurrents) à une sphère de phénoménalité essentielle et épistémologiquement neutre. En réalité, on voit soit l'un soit l'autre, mais on voit bien d'une certaine façon, de toute manière. On voit un soleil auquel on impute un mouvement, et ceci, jusqu'à un certain point, fait partie du " voir " en tant que " voir comme ", voir qualifié.

Il n'y a pas de neutralité originnaire du " voir ", pas plus qu'un voir " primordial ", pur apparaître, qui, vrai ou faux peu importe, s'opposerait, dans son irréductibilité, à toute thèse ultérieurement formulée sur lui, à partir de lui ou indifféremment à lui, et à laquelle il serait alors censé subsister. Il y a de sérieuses questions à se poser quant au fait de savoir si cela a un sens de dire, comme Aristote, que nous voyons le soleil d'un pied de diamètre lorsque nous pensons par ailleurs qu'il est infiniment grand. Une telle disjonction est-elle possible, compte tenu des conditions grammaticales mêmes de ce qu'on appelle " voir " ? Cela a-t-il un sens que de faire un tel usage (dédoublé, comme dans une sorte de mirage de la pensée) du mot " voir " ? N'est-il pas finalement infiniment difficile de dire ce que nous voyons (ce qui serait l'objectif de toute phénoménologie, comme idéal d'un " savoir descriptif "), au sens exact où nous voyons toujours aussi ce que nous disons, au risque d'une circularité du dire ?

Cette objection wittgensteinienne a une valeur d'autant plus capitale qu'elle touche précisément le présupposé explicite de tout ce qui a été compris sous le nom de phénoménologie à l'époque contemporaine de la pensée. Dans ses *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (1750), Georg Friedrich Meier, un élève de Baumgarten, écrit qu'une phrase telle que " l'aurore sort de la mer " est fautive pour l'entendement, mais a une " vérité esthétique ". La phénoménologie, historiquement, depuis Lambert, s'est déployée essentiellement comme l'exploration de cette " vérité ", essentiellement dans la béance creusée par l'éloignement apparent de la science galiléenne - et à plus forte raison post-galiléenne - et de notre intuition commune du monde (prétendûment " ce que nous disent nos sens "). Elle tire paradoxalement de ce refus (ce que Merleau-Ponty a nommé dans la préface de la *Phénoménologie de la perception* " le désaveu de la science ") une grande part de sa légitimité, et en tout cas de sa séduction.

Husserl est du reste celui qui en a le mieux tiré la leçon, en développant le premier explicitement le thème d'un renversement anti-copernicien. Dans ce célèbre manuscrit de 1934 intitulé *L'arche-originnaire* terre ne se meut pas, qui devait tant inspirer Merleau-Ponty, Husserl oppose au monde copernicien construit par la science l'évidence originnaire de la terre sur laquelle je me meux et qui constitue pour moi - ou pour nous en tant que communauté - un centre. Un tel retour à l'originnaire est-il acceptable ? On peut douter qu'il ait même un sens. La phénoménologie revient ici, s'accomplissant, à sa question fondatrice, qui pourrait être de savoir s'il est vrai que le soleil tourne autour de moi ou que je tourne autour du soleil.

La question est celle de la pertinence de cet " espace soustrait à toute géométrie " dont nous parle Didier Franck dans sa présentation de *La terre ne se meut pas*. Comment séparer entièrement l'espace de la possibilité de sa géométrisation (aussi), qui fait partie de la grammaire - et donc de la pertinence descriptive - du mot, tout en sachant reconnaître en lui une divergence d'usages qui certainement ne saurait être entièrement réaccordée ? Tel serait le problème d'une phénoménologie qui aujourd'hui prendrait la mesure de la critique wittgensteinienne.

Mais de telles considérations vaudraient certainement aussi afin de remettre en question une certaine pseudo-évidence qu'on prête aujourd'hui à " la pratique " ou aux " pratiques ", en les hypostasiant au passage comme instance ultime de production du sens : celles-ci ne sont-elles pas entremêlées de considérations et de jugements proprement " théoriques " ? Il ne faut pas sous-estimer leur puissance d'objectivation. Nous passons notre temps à juger, et on ne peut sauver ainsi l'intégrité de la pratique - censée être alors le donné phénoménologique auquel il faudrait revenir - de la détermination théorique par nos jugements. Nos prétentions de connaissance ont un effet sur nos pratiques autant que celles-ci rendent possibles celles-là, et, là aussi, l'ambition, psychologisante ou anthropologisante, à revenir à un monde pur, monde d'apparaître pur (tel qu'il était donné originnairement), pourrait bien échouer. Il y a décidément un conflit phénoméno-logique indénouable - entre l'apparaître et ce qu'on en dit - qui contribue à rendre suspect, en tout cas extraordinairement difficile à manier, le concept d'apparaître, que cela soit dans ses prétentions ou dans son opposition supposées à la vérité. On n'obtient pas (à partir de l'apparaître purement et simplement) la théorie ainsi, mais on ne s'en débarrasse pas (et n'en débarrasse pas l'apparaître) non plus ainsi.

Mais se débarrasse-t-on plus simplement de l'apparaître ? Wittgenstein lui-même semble avoir pu épisodiquement sacrifier à l'erreur qu'il dénonce. Qu'en est-il en effet de cette espèce de phénoménologie de la couleur que nous trouvons au chapitre XXI des *Remarques philosophiques* ? Suivant le geste rhétorique habituellement associé à l'aspiration à une phénoménologie, il parle alors d'une " théorie purement phénoménologique " (§ 218), celle qui recevrait la couleur comme color et non comme pigmentum, " dans laquelle il n'est question que de ce qui est réellement perceptible et où ne figurent pas d'objets hypothétiques - ondes, cellules, etc. ", et qui, comme de

bien entendu, se définit par opposition à la physique. Qu'en est-il de la géométrie ou de la topologie qu'il prétend alors mettre en lumière, qui seraient géométrie et topologie des couleurs " pures ", pour ainsi dire dans leur pureté d'apparaître, et de l'octaèdre des apparaîtres de couleurs, emprunté à Ostwald, qu'il bâtit alors ?

On peut à bon droit douter de la consistance de ces objets et de ce discours, qui à vrai dire se déconstruit au cours même de l'analyse, venant s'échouer sur le constat de la complexité infinie (et sans espoir de réel " progrès ") de la description phénoménologique par rapport à la description directe des choses en termes toujours (aussi, dirons-nous, nuançant Wittgenstein) physicalistes . D'où un aveu d'impuissance (de la phénoménologie) qui ne va pas sans fascination et sans tentation évidentes, tant la problématique de la phénoménologie est au centre de l'ensemble de ce texte connu sous le nom de Remarques philosophiques.

Nous n'examinerons pas ici en détail les textes où une telle critique est instruite, que cela soit ceux qui font état de l'impossibilité de distinguer un langage phénoménologique (ou " langage primaire ") et la langue usuelle, qui est donnée, et d'une certaine façon non révisable - en tout cas pas par une décision théorique extérieure -, ou ceux où le problème de l'isolation des déterminations phénoménologiques essentielles de ce qui est donné, comme contraintes sur l'apparaître au sens d'un a priori synthétique matériel husserlien, est converti en celui de la grammaire des énoncés y afférents . D'autres l'ont fait mieux que nous ne saurions le faire .

Ce qui nous intéressera quant à nous, c'est la persistance d'un problème qui paraît comme tel inéliminable.

Ce problème, c'est celui de la subsistance de l'impératif descriptif comme exigence minimale de la phénoménologie, et cela, au delà même de la phénoménologie ou de l'échec de son projet.

Là où le pacte entre le dire et le voir semble dans une certaine mesure rompu, l'exigence de " dire le vu " (et " rien que ce qui est vu ") ne disparaît en rien, et tel est le problème. Si le phénoménologique s'effondre en tant que mythe du descriptible pur, le fait est que cela ne met en rien fin à l'exigence de description : c'est au nom même de cette exigence que le " phénoménologique " précisément, pour autant qu'il soit isolable - c'est précisément ce qui est remis en question - se décompose. Le problème est que la rupture de grammaire entre le voir et le dire - qui invalide toute prétention à un dire qui serait purement " dire du voir " comme tel (phénoménologie) - ne constitue nullement un divorce instituant un nouveau dualisme, double de celui, ancien, du sensible et de l'intelligible.

En fait, force est d'admettre que pas plus qu'un seul plan absolument transparent et immanent à lui-même (celui d'un voir qui serait parole de son propre fait), on n'a réellement deux plans flottants l'un par rapport à l'autre. Le dire et le voir font bien partie du même monde. Mais il est impossible de transcender le clivage de ces deux modalités pour clôturer ce monde et réappliquer l'une sur l'autre ou les séparer vraiment, les opposer en quelque renversement anti-copernicien qui se dit toujours dans la séparation (en elle-même impossible) de deux langues.

Il serait tout aussi naïf dès lors d'envisager un flottement généralisé du dire par rapport au voir, ou du voir conditionné par le dire (ce qui reviendrait au même), qui nous enfermerait dans un monde fait langage comme certaines formes modernes de holismes ou de relativismes, sur la base d'inspirations wittgensteiniennes mal comprises, pourraient en donner le sentiment.

Je peux voir le soleil comme grand ou comme petit (en ce sens là, tout est bien relatif), au sens réel d'un voir, physique, en chair et en os, comme disait la phénoménologie. Le " voir comme " est un voir et en ce sens-là, Wittgenstein y insistera dans les Remarques sur la philosophie de la

psychologie, il n'est pas de l'ordre de l'interprétation ou de l'opinion. En ce sens-là, il ne m'appartiendra pas de décréter (linguistiquement) que je vois. Si je tourne la tête et je regarde l'ombre, je ne verrai le soleil pas plus grand que petit : je ne le verrai tout simplement pas. Il y a bien du donné, ou tout au moins de la donnée, le fait d'y être ou pas, et les variations du " comme " par exemple n'effacent en rien la différence entre la réalité et la fiction. Leur prise en compte replace la connaissance dans son contexte, celui de la vie d'un être qui ne passe pas son temps (seulement) à connaître, mais n'en efface en rien les limites et les contours.

Reste cette évidence : il y a du voir, et qu'en faire ? Peut-être faudra-t-il dire alors que s'il n'y a pas de phénoménologie au sens d'une doctrine autonome et séparée qui serait doctrine de l'apparaître pour lui-même (comme s'il y avait là quoi que ce soit qui " consiste "), mais des problèmes phénoménologiques, cette thèse, dans une entente du phénoménologique qui, dans sa limitation même, sans doute légitime, continue de le comprendre comme un type d'objet disciplinaire particulier, manque ce qui reste précisément : la question de la phénoménologie, qu'il faut dissocier de la question de l'existence d'un éventuel " phénoménologique ". Il n'y a pas de questions particulièrement phénoménologiques, auxquelles certaines techniques permettraient d'apporter localement ou absolument une réponse. Il y a une question de la phénoménologie, qui traverse tout la philosophie et qu'on n'évacue assurément pas avec la " phénoménologie ", au sens de ce qui prétendrait avoir accès à cet objet particulier et délimiter ce champ particulier : le phénoménologique. A quoi est-ce que je prétends me référer en décrivant, tel est la question phénoménologique telle qu'elle habite toute philosophie, et celle-ci paraît comme telle inéliminable.

La solution étroitement phénoménologique, et critiquée comme telle, consisterait à trouver un objet propre à ce dire particulier, placé sous le signe d'un retour réflexif sur le dire, qu'est la description, comme si celle-ci avait la puissance de déployer son plan ontologique propre, qu'on le qualifie d'une façon ou d'une autre, vécu, conscience, ou monde. Mais il serait bien aventureux de croire qu'une fois qu'on a fermé cette issue à la réflexion philosophique, la question ait disparu. Il n'y a pas de vérité de l'apparaître, au sens d'une vérité propre à l'apparaître - mais que toute vérité ait (aussi) à apparaître, voilà ce qui constitue une question qui ne disparaît pas et pour ainsi dire encombre la question de la vérité. Bien au contraire, elle s'est renforcée et subsiste alors en tant que question de la phénoménologie.

De quoi est-ce que je parle exactement ? Telle est la question qui nous semble hanter l'œuvre de Wittgenstein, autant et plus que celle d'un autre. Est-ce qu'il y a quelque chose, ou ce dont je parle, ne serait-ce donc " rien "? Tel n'est pas le cas, assurément ; mais alors, comment assigner ce que c'est ? Ici le renvoi au langage ordinaire - il n'en est de toute façon pas d'autre, et cette opposition entre ce qui est ordinaire et ce qui ne l'est pas pourrait là encore aussi être bien énigmatique et douteuse - ne saurait assurément constituer une clause de sauvegarde. L'inquiétude demeure, que cela soit celle du scepticisme, ou peu importe comment on l'appelle. Est-ce que je vois vraiment ? Y a-t-il quelque chose qui apparaisse ?

Elle tient au caractère tout à la fois problématique et inamovible du concept de " voir ", qui fait qu'il y a bien des cas où je parle de quelque chose et des cas où je ne parle de rien - mais

1°) cette distinction est interne au dire

2°) ce faisant, elle est aussi - et indissociablement, c'est tout le problème - interne au dire d'un être dont le dire ne peut jamais être refermé sur lui-même, mais est " dire " d'un être qui voit ou, d'une manière ou d'une autre, sent, et en cela en est affecté en son dire. Assurément ne dit-il pas "ce qu'il sent", selon la version du contrat phénoménologique bien dénoncée par le Stagirite, mais pourtant toujours aussi de ce qu'il sent.

Et par là-même demeure le problème de la phénoménologie. Autrement dit, on l'aura compris, celui-ci se pose pour nous aujourd'hui non pas tant au point - hypothétique - où les deux moments constitutifs de son énoncé (phénoméno-logie), le " dire " et le " voir ", fusionnent, qu'à celui où ceux-ci divergent - et se rencontrent dans leur divergence même.

Jocelyn Benoist

Université Paris-I