



Phénice

La revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice

Numéro spécial, janvier 2008 :

La réduction phénoménologique

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,
premier semestre 2007-2008, Université de Nice Sophia-Antipolis.

*Le problème de l'irréductible
dans la phénoménologie française contemporaine*

G. Jean / D. Popa

Le problème de l'irréductible dans la philosophie française contemporaine.

[G. Jean]

Afin de clore le cycle de séances de cet atelier consacré au problème de la réduction, il nous a semblé juste de nous attacher à ce qui peut-être, au sein même de la tradition phénoménologique, a été pensé comme faisant échec à la réduction — à ce qui, par conséquent, a été conçu sous la figure de « l'irréductible ».

Il y a pourtant, je crois, deux manières très différentes de poser la question de l'irréductible, dont une seule est caractéristique des auteurs dont nous parlerons aujourd'hui. D'où le titre de cette séance : « le problème de l'irréductible dans la phénoménologie française contemporaine ». La question est donc dès le départ : quelle est la spécificité de « l'irréductible » propre à la phénoménologie française contemporaine — spécificité qui en retour fait peut-être l'unité même de ce que nous nommons « phénoménologie française contemporaine » —, et par rapport à quelle autre figure de l'irréductible se détermine-t-elle ?

1/ La première figure de l'irréductible, déjà présente finalement dans la phénoménologie de Husserl, se trouve incarnée par certains phénomènes très particuliers qui, en un certain sens, font obstacle non pas tant à la réduction elle-même qu'à ce que la réduction nous permet de « voir » : à savoir la constitution transcendantale. L'irréductible, en ce sens, prend la forme d'un « inconstituable » — ou en tout cas de ce qui n'est jamais *intégralement* constituable. La nuance est importante : il ne s'agit pas de pointer un « non-constituable », c'est-à-dire de dessiner des limites « *externes* » à la constitution, comme si quelque phénomène rendait tout simplement impraticable la réduction pour la raison simple qu'il ne serait pas du tout un phénomène constitué. Dans ce cas en effet, il y aurait bien comme un « non-réductible », au sens précis où si quelque chose n'est pas « constitué », le mouvement de suspension de la constitution qu'est la réduction ne pourrait par principe pas s'opérer. Mais ce qu'il s'agit ici de pointer, c'est bien plus quelque chose comme une limite « *interne* » de la constitution : c'est parce que, au sein même de son activité de constitution, le phénoménologue se heurte à des « limites » — c'est-à-dire à un « sens » qu'il ne peut pas entièrement rapporter à sa propre activité de constitution que, *au sein même du champ transcendantal ouvert par la réduction* — il découvre un « irréductible », un phénomène qui se donne dans son « sens » comme non-

intégralement constituable — et dans une certaine mesure, se donne comme un phénomène non pas « non-constitué », mais se constituant comme non-intégralement constituable — la constitution « retardant » toujours sur le « constitué ».

Dans sa belle synthèse consacrée à Husserl — *Husserl, Des mathématiques à l'histoire* (PUF « philosophies », 1995) —, F. Dastur pointe ainsi deux phénomènes « irréductibles » : le temps et l'autre. C'est au sein même de la subjectivité transcendantale — et non pas en nous refusant à y entrer — que, écrit-elle,

« nous voyons émerger l'idée que le sujet vient toujours trop tard, qu'il est toujours déjà précédé par son autre, sous la double figure du temps et de l'autre sujet, qui apparaissent en un sens comme étant toujours « plus vieux » que le sujet lui-même. Le problème du temps et le problème de l'autre peuvent en effet être considérés comme des problèmes limites d'une philosophie de la subjectivité, précisément parce que le concept de sujet a été formé, au seuil de la modernité, sur le modèle de la substance et posé comme un être identique et autonome » (p. 44).

Un « être identique et autonome », c'est ce que ne serait justement pas, en dernière instance, la subjectivité transcendantale, et c'est pour cette raison que le Temps d'un côté, l'Autre de l'autre, se manifesteront comme des phénomènes « irréductibles » au sens de non-intégralement constituables.

Le temps d'abord en ce sens que, saisi à sa racine, il n'est autre que la temporalité de l'auto-constitution de la subjectivité, subjectivité qui, dans son activité de constitution, retarde justement toujours sur sa *propre* constitution :

« La conscience constituante est en elle-même toujours déjà constituée et ce n'est qu'au niveau de cette *Urkonstitution*, de cette constitution originelle de la conscience comme conscience une que nous rencontrons « l'absolu définitif et véritable », de sorte que « l'absolu transcendantal » qui est le résultat de la réduction phénoménologique n'est pas réellement le dernier mot de la phénoménologie » (p. 46).

Mais cette irréductibilité du temps se double nécessairement de l'irréductibilité de l'autre, puisque, nous l'avons vu lors de la séance sur le rapport entre « réduction et intersubjectivité », l'alter ego ne se constitue comme alter ego qu'en tant qu'il se manifeste, *dans ma sphère transcendantale* — donc sous une forme, une fois encore, « interne » — comme ce qui justement possède un sens indépendant de ma propre activité de constitution. A la lettre donc, l'autre se constitue bien comme inconstituable — ce qui ne signifie donc pas, j'y insiste, qu'il serait « non-constitué ».

A ce caractère « irréductible » de l'autre, on pourrait d'ailleurs ajouter ce qui le rend possible — à savoir celui de l'incarnation, de la « corporéité ». C'est ma propre mondanéisation qui m'ouvre, à travers la perception « analogisante » du corps d'autrui, sur l'autrui dont ce corps est le corps, si bien que, avec celui de l'alter ego au sens plein, c'est bien le phénomène de sa corporéité qui s'avère irréductible — ainsi, en « poussant » un peu, que la « mienne » pour autant qu'elle me révèle un « être ensemble avec autrui » qui toujours me précède et révèle la présence « en moi » de quelque chose qui ne relève pas intégralement de mon pouvoir de constitution.

Le temps, l'autre, le corps, tels seraient donc les phénomènes-clefs de cette première figure de l'irréductible. On pourrait sans doute y ajouter d'autres : le monde, l'être lui-même. Nous n'y insisterons pas ici. Mais afin de synthétiser le sens même de cette première figure de l'irréductible, je reprendrais ici la formule célèbre qu'utilise Merleau-Ponty dans la préface à la *Phénoménologie de la perception* :

« Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète... Cela veut dire (...) que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement, et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante, et finale » (p. VIII-IX).

Sans doute cette formule de « réduction inachevée », dans le sens où l'emploi Merleau-Ponty, résume ou synthétise cette première figure de l'irréductible, en même temps qu'elle l'infléchit légèrement, et, à mon sens du moins — c'est évidemment discutable — en exprime en quelque sorte l'essence. Car que signifie finalement le fait qu'un phénomène pourtant « constitué » ne soit pas « intégralement constituable » ? Cela signifie que, dans l'ordre du « constitué », quelque chose révèle en quelque sorte son indépendance et sa présence à l'égard du couple réduction/constitution. Mais que signifie, pour la phénoménologie, « l'ordre du constitué » ? Précisément l'ordre de ce qui se donne de prime abord et le plus souvent, l'ordre de ce qui se donne dans l'attitude naturelle. Dans une certaine mesure, on pourrait donc dire — mais pour ce qui est de la temporalité telle que la conçoit Husserl, cela s'avère très problématique — que ce sont certaines dimensions de ce qui se donne « naturellement », du « monde » telle qu'il se manifeste dans « l'attitude naturelle », qui s'avère en toute rigueur irréductible à la version transcendantale que nous en livre la réduction

— ce qui nous renvoie à ce que j'exposais dans la dernière séance du problème de « l'attitude naturelle » comme clef du débat entre Husserl et Heidegger. Et c'est en tout cas ainsi que l'entend Merleau-Ponty, dans la phrase qui précède la formule sur « l'inachèvement » essentiel de la réduction :

« tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les « dissidents » existentiels et finalement avec lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde » (p. VIII).

Si nous nous reportons à la toute fin des méditations cartésiennes — texte que je citais également lors de la séance sur « réduction et intersubjectivité » — et à la déclaration de Husserl selon laquelle la phénoménologie n'a pas d'autre fonction que « d'élucider le sens qu'à ce monde pour nous tous avant la moindre réflexion philosophique (...), sens que l'on peut dévoiler philosophiquement, mais qui ne peut jamais être modifié » (§ 62), on pourrait dire : ce que nous révèle la réduction, c'est que le « monde » qui se donne pour nous tous avant toute réflexion philosophique — donc avant toute réduction — n'est pas intégralement restituable dans le champ ouvert par cette même réduction, quoique cette « irréductibilité » ne nous conduise pas à un abandon de la réduction, et ce précisément parce qu'elle ne se manifeste que lorsque, au sein même du champ réductif, la réduction trouve elle-même ses *propres* limites.

A quoi aboutirait donc une telle posture ? A une sorte de phénoménologie transcendante consciente d'elle-même et, justement, de ses limites internes, capable ainsi de saisir, dans une sorte de dialectique, la non-autonomie de l'attitude naturelle, mais aussi de l'attitude transcendante, et dont le sens serait justement de parcourir, dans une sorte d'aller-retour perpétuel, le mouvement de la réduction qui, nous arrachant à l'évidence naturelle, la clarifie transcendantale, mais, trouvant sa limite, regagnerait ainsi ce qui, de l'évidence naturelle, s'avère justement transcendantale « irrestituable ». Et c'est précisément la position à laquelle aboutira Merleau-Ponty, et qu'il nommera, dans *Le visible et l'invisible*, « hyperdialectique » : parce que « la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération », « éclaire tout sauf son propre rôle » (VI, p. 54), il s'agirait de pratiquer une « surréflexion » (*Id.*, p. 69), capable de revenir après coup en deçà de la déformation introduite dans le monde par la réduction, et finalement donc à cette « hyperdialectique », comme

dialectique consciente d'elle-même, prenant en charge « l'ambiguïté » de cette co-détermination (*Id.*, p. 127).

Ainsi se dessinerait la première figure de l'irréductible : un « donné » de notre vie « naturelle » ne se manifestant dans sa spécificité qu'en apparaissant comme la limite « interne » de notre activité de réduction, et nous engageant ainsi à observer ce qui, dans le retour de l'attitude transcendantale à l'attitude naturelle, n'est justement pas redevable à la constitution. Abandonnant ainsi le projet d'une constitution transcendantale transparente du « monde » non-réfléchi transcendantalement, l'analyse phénoménologique prendrait ainsi la forme d'une analyse en « zig-zag » entre les deux dimensions du naturel et du transcendantal, chacune des deux, dans ses insuffisances, nous renvoyant à l'autre.

Or c'est justement dans un paradigme phénoménologique prenant acte de ce « zigzag » entre le transcendantal et le naturel, mais désireux de regagner un fondement phénoménologique « absolu », indépendant de toute « hyperdialectique », que doit être pensée ce que je nommais plus haut une « deuxième figure de l'irréductible ».

2/ Sous cette figure de l'irréductible, il ne s'agirait plus de pointer un ou plusieurs phénomènes qui, au sein même de la réduction, manifesteraient leur caractère « inconstituable », nous obligeant ainsi à un perpétuel aller-retour entre leur dimension réduite et leur dimension non-réduite, entre la manière dont il se donnent, dans un écart irréductible, naturellement et transcendantalement, mais au contraire de prendre acte d'une « matière phénoménale » indépendante, ou indifférente à cette coupure du « naturel » et du « transcendantale », restant ainsi identique quelle que soit la « posture » que l'on adopte à son égard et jouant, relativement à ces postures, la fonction de « fondement » — un mode de « phénoménalité » donc qui se manifesterait à l'identique que nous pratiquions ou non à son égard la « réduction ». Indifférente ainsi à l'hyperdialectique du réductible et de l'irréductible, cette phénoménalité serait en quelque sorte dans un même mouvement « irréductible » et « non-irréductible » — indifférente même au problème de la réduction, et au fait que nous pratiquions effectivement la réduction ou pas.

Une question se pose alors immédiatement : comment se manifesterait un mode de phénoménalité qui ne serait saisissable ni dans l'attitude naturelle, ni dans l'attitude transcendantale, et qui, par conséquent, constituerait ce qui leur est « commun » ?

C'est tout le problème du concept phénoménologique de « révélation ». Que ce concept de « révélation » comme figure radicalisé de « l'irréductible » marque en quelque

sorte l'unité du paradigme propre à ce que je nommais plus haut « la phénoménologie française contemporaine » — regroupant, entre autres, M. Henry, E. Lévinas, et J-L. Marion — c'est un point que Délia et moi avons tenté de développer l'année dernière lors du colloque sur le commencement, et notamment dans l'argumentaire de sa table ronde. C'est sans doute un point très problématique — et qui d'ailleurs, à l'occasion, a été discuté et parfois contesté, notamment dans son caractère « paradigmatique » —, mais que je voudrais présenter rapidement, avant que de tenter de l'illustrer avec vous par une lecture de textes de Lévinas et de Henry.

La délimitation de ce paradigme et de cette nouvelle figure de l'irréductible, nous l'avons d'abord conçu comme un débat critique avec les thèses polémiques bien connues de D. Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

Et c'est tout le mérite de Dominique Janicaud — et je profite de l'occasion pour lui rendre, en ces lieux qui ont été les siens, un sincère hommage — que d'avoir en 1990, dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, signalé l'existence d'un tel paradigme; non pas simplement en disant ce que, au moins obscurément, ce que tout le monde savait déjà — à savoir que quelque chose se jouait dans la phénoménologie française qui faisait exploser la cadre phénoménologique traditionnel, et par conséquent, possédait un caractère phénoménologiquement problématique, au sens noble du terme —, mais en lui conférant l'unité dont elle avait besoin pour exister comme telle. Ce n'est qu'ainsi que s'explique le succès de l'expression même de « tournant théologique » : à titre de concept « identificatoire ».

Mais la question est de savoir s'il véritablement saisi ce paradigme dans sa spécificité. Qu'est-ce qui, à ses yeux, en constitue l'essence ? La volonté de « réinjecter » une transcendance divine toute faite au cœur de la phénoménologie : « L'autre, la donation pure, l'archi-origine son autant de substituts de l'écrasante présence-absence de la transcendance divine »⁴⁷. Seulement, je crois que ce n'est pas ainsi que la question doit être posée. Si nous posons la question du sens de cette « phénoménalité non-réductible », il nous faut avant tout débattre du geste « méthodologique » supposé nous permettre de l'atteindre. Et certes, non seulement Janicaud était conscient de l'exigence de situer ce débat sur un terrain méthodologique, mais il le présentera plus tard comme le point central de son analyse critique : « Le but du tournant était de dépoussiérer un peu les études phénoménologiques et de susciter un débat sur la méthode dans ce domaine »⁴⁸. Cet appel au problème de la « méthode » est constant dans ces deux textes, parce qu'il en est le véritable fil conducteur, et comme le *leitmotiv*.

⁴⁷ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Editions de l'éclat, 1998, pp. 27-28.

⁴⁸ *Id.*, p. 8.

La question est donc : les conditions d'un tel débat méthodologique ont-elles été posées par D. Janicaud lui-même ? Je crois que ce n'est pas le cas, et c'est la raison pour laquelle c'est l'unité même du paradigme dont il a si fortement contribué à indiquer l'existence qui, me semble-t-il, lui échappe.

En guise de débat sur la méthode en effet, l'essentiel des attaques de Janicaud porte finalement sur le concept d'expérience : les auteurs visés par sa polémique mobiliseraient des « expériences non-phénoménologiques ». Ainsi de sa critique, à l'encontre de Levinas, de l'idée d'« expérience absolue »⁴⁹, et de la manière dont le projet « métaphysico-théologique conduit à schématiser l'expérience »⁵⁰. Ainsi de sa critique de la donation chez Marion, « trop pure pour oser encore prétendre se donner comme phénoménologique »⁵¹. Ainsi de la critique de l'Immanence henryenne comme d'une « expérience plus secrète que celle de toute phénoménologie »⁵².

Si l'on replace ces critiques de Janicaud dans le contexte ouvert par l'exposé que je viens de faire de la première figure de l'irréductible, on pourrait dire : le type d'expérience mobilisé par ces auteurs est une expérience transcendantale bien trop pure, bien trop aveugle aux « résistances » des phénomènes à leur constitution intégrale, bien trop indifférente à la « résistance » que le poids « mondain » de la phénoménalité oppose au projet même de la constitution — bien trop peu attentive, donc, à cet « irréductible ».

Et c'est bien ainsi que Janicaud conçoit un tel paradigme : chez les auteurs représentatifs du « tournant », écrit-il en effet, « Le doublet transcendantal-empirique va se trouver déséquilibré, en général du côté transcendantal (car c'est le côté originaire et fondateur où les philosophes croient retrouver leur vocation). Le tournant théologique (...) pousse cette accentuation du transcendantal jusqu'à l'Archi-révélation, l'appel pur, l'altérité originaire »⁵³.

Mais s'agit-il bien ici de cela ? S'agit-il, pour des auteurs comme Lévinas, Henry ou Marion, de s'installer dans une pure transcendantalité, en se désintéressant de ce qui justement, dans l'attitude naturelle ou l'ordre de « l'empirique », résiste à la constitution ? Je crois que tel n'est pas le cas. Car il ne s'agit nullement, ni chez Levinas, ni chez Henry, ni chez Marion, de se concentrer sur une hypertranscendantalité en oubliant le poids du mondain et la dimension irréductible de certains phénomènes, mais au contraire, de dégager un sol phénoménal commun à la différence de l'expérience transcendantale et de l'expérience mondaine

⁴⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'éclat, 1990., p. 31.

⁵⁰ *Id.*, p. 33.

⁵¹ *Id.*, p. 49.

⁵² *Id.*, p. 66.

⁵³ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française, op.cit.*, p. 82.

— et ainsi de dégager une nouvelle figure de la « différence phénoménologique » : entre le couple transcendantal/mondain tel que nous le livre, dans sa problématique, la phénoménologie husserlienne (et dans une certaine mesure heideggérienne), et un tout autre plan phénoménologique d'expérience, « irréductible » en ce sens précis qu'il s'avère *indifférent* à la question de savoir si nous y avons accès dans la réduction. Et c'est justement le sens phénoménologique du concept de « révélation » — tel qu'il apparaît à la fois chez Levinas, chez Marion, et chez Henry.

Que tel soit bien le cas chez M. Henry, c'est ce que devraient illustrer les textes que nous avons choisis afin que nous les commentions ensemble.

[Lecture du début de la section II de *L'essence de la manifestation*].

[D. Popa].

Qu'en est-il chez Lévinas ? L'Autre apparaît tout d'abord comme ce qui fait obstacle à la réduction et révèle ainsi ses limites intrinsèques : il apparaît comme autre en vertu de son caractère irréductible à un sens constitué thématiquement par une subjectivité. Ceci donne lieu à une remise en question indirecte de l'opération de la réduction, dans la mesure où, mettant à mal le pouvoir constituant de la conscience, l'altérité de l'autre homme suspend également la raison d'être de la réduction comprise comme opération de reconduction à une sphère de constitution transcendantale. Toutefois, fonctionnant comme une épreuve bouleversante, l'altérité assume elle-même le rôle d'un agent de réduction, étant conçue par Lévinas comme la source dernière de sens.

Si la réduction est l'opération par laquelle l'expérience est regagnée dans son sens, l'autre devrait se présenter comme ce qui refuse de livrer son sens, voire comme ce qui est foncièrement dépourvu de sens. Et, effectivement, tel est le cas pour autant que l'on envisage la question de l'altérité à partir de l'activité de la conscience : l'autre est ce dont je ne puis pas constituer activement le sens, ce qui dépasse toujours l'objectivation dont toute activité est assortie. Toutefois, si l'on dépasse cette perspective pour descendre dans les soubassements passifs de la vie consciente, l'autre se donne comme étant tout le contraire, comme la source de sens à partir de laquelle l'activité subjective même s'institue.

Lecture de *Totalité et infini* (pp. 215-223) : limitation interne de la subjectivité connaissante, comprise comme ouvrant dans le règne de la représentation adéquate que Lévinas appelle « le Même », pour retrouver l'Autre en tant qu'« absolument autre ».

Humanisme de l'autre homme (pp. 79-87) : nouvelle conception de la subjectivité comme commencement. Que veut dire « antérieur » ? La subjectivité approfondie dans la direction d'un pré-originare et d'un pré-liminaire. Gravité de la passivité qui déborde l'être et le présent de la conscience et impose la perspective éthique du Bien et de la responsabilité pour autrui comme fondation de la subjectivité.