

APRES LA *FRENCH THOUGHT*: VERS UN STYLE ANALYTIQUE, PHENOMENOLOGIQUE ET LEVINASSIEN

Si l'on souhaite décrire l'évolution de la philosophie en France au cours du vingtième siècle et jusqu'à notre présent, on devra d'abord reconnaître la place et le rôle extrêmement importants qu'y a joué la phénoménologie.

Incontestablement, la greffe de la phénoménologie en France, après son entame allemande, a réussi au-delà de toute espérance. D'emblée, trois auteurs ont écrit une philosophie personnelle de type phénoménologique de manière à peu près contemporaine à Heidegger, qui lui-même reprenait l'impulsion donnée par Husserl : Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre. Mais "après" cette génération phénoménologique, la phénoménologie a continué d'être le lieu de naissance, et pour une part au moins, d'élaboration, d'œuvres philosophiques, même si ce fut parfois dans un décalage à l'égard de l'inspiration phénoménologique pure, comme l'illustrent chacun à leur manière Ricœur et Derrida. Des noms comme ceux de Michel Henry, Jean-Luc Marion, Henri Maldiney ou Jean-Louis Chrétien témoignent également de la persistance de cette fécondation. Et il faut aussi signaler, sans doute, l'élément institutionnel qu'apporte l'équipe de recherche des "Archives Husserl", localisée à l'École Normale Supérieure : elle consacre dans l'espace français la phénoménologie comme une orientation pérenne. On pourrait aller plus loin et rappeler à cette occasion que le travail et la réflexion à partir de Husserl ont aussi joué un rôle important vis-à-vis de l'épistémologie française, en observant notamment que l'équipe de l'IHPST, un des pôles de la recherche épistémologique, et qui suit aujourd'hui majoritairement la voie analytique, fut d'abord l'équipe de Suzanne Bachelard, la traductrice en Français de *Logique formelle et logique transcendantale* de Husserl.

En même temps, cette présence forte de la phénoménologie n'a cessé d'être contrebalancée par des résistances fortes, à chaque fois motivées par d'autres influences. Je distinguerai simplement trois étapes :

1) La première phénoménologie française, celle des années 1940 (celle de Levinas, Sartre et Merleau-Ponty, mais ici je pense plus aux deux derniers), est en même temps animée par le souci de rompre avec les illusions et les faux semblants de l'idéalisme et du spiritualisme – qui avaient dominé la scène dans les décennies précédentes, tout récemment avec Bergson et Brunschvicg – pour rejoindre la vie matérielle des hommes et leurs souffrances concrètes. Ici la référence implicite est celle du marxisme. On comprendra mal cette première phénoménologie si on ne l'entend pas comme essayant en même temps de pratiquer le "soupçon" marxiste. De cela, il y a des indices, comme le passage de Sartre de *L'Être et le néant* à la *Critique de la raison dialectique*, ou comme la préface de *Totalité et infini*. De façon saisissante, le *Que sais-je ?* sur la phénoménologie de Jean-François Lyotard. Plus profondément, la lecture du motif de l'intentionnalité par les phénoménologues français, originellement fixée par l'interprétation donnée par Levinas dans *La théorie de l'intuition chez Husserl*, entend celle-ci de manière non épistémologique comme ouverture sur l'Être toujours déjà accomplie en la conscience : l'intentionnalité est comprise de manière heideggerienne afin de penser l'homme dans le monde, comme le marxisme le requiert. C'est le marxisme des français qui motive leur heideggerianisme.

2) Dans les années soixante et soixante dix, de façon concomitante avec l'affirmation d'une nouvelle génération, celle de la philosophie française "radicale" associée à la perspective d'une révolution ou à tout le moins d'une subversion (la génération de la *French Thought*), la phénoménologie est à vrai dire plutôt repoussée et condamnée. Bien que Derrida engage son travail avec elle et pense à partir d'elle, l'atmosphère est dans l'ensemble à son rejet. De ce point de vue, l'opposition formulée par Foucault entre une philosophie *de l'expérience, du sens et du sujet*, et une philosophie du *concept, du savoir et de la rationalité* renvoie à l'évidence Sartre et Merleau-Ponty, et avec eux la phénoménologie, du mauvais côté. Deleuze est fier de faire remarquer qu'il n'a jamais cédé au vertige de la phénoménologie. La phénoménologie se maintient et persiste, mais comme une faiblesse honteuse. A la limite, le phénoménologue reçoit une poubelle sur la tête (Ricœur à Nanterre). Pourtant, la *French Thought* ne prend jamais congé du regard phénoménologique. En dépit de sa rupture politique, en dépit de sa volonté méthodologique de ne pas se tenir dans les voies contraignantes de la phénoménologie, elle lui reste liée, elle assume sa dette à son endroit. De cela aussi nous avons des preuves, des indices. Derrida, déjà nommé, ne "quitte" jamais la phénoménologie : qu'il suffise ici de citer son livre tardif *Le toucher Jean-Luc Nancy*¹, qui est tout entier discussion d'un motif phénoménologique, travail du problème phénoménologique de la perception (et dans lequel Derrida revient à son langage et à ses descriptions de *La voix et le phénomène*). Mais Deleuze, quoi qu'il ait revendiqué comme distance à l'égard de l'engouement phénoménologique, ainsi que nous le disions à l'instant, n'a pas ignoré la source phénoménologique. Il lui fait, par exemple, un recours essentiel dans *Logique du sens*, s'il est vrai que la mise en place fondamentale du sens comme événement biface, exprimé de la proposition et attribut de l'état de choses, passe de manière décisive par une analyse du noème husserlien. Plus généralement, Alain Beaulieu a montré dans sa thèse (*Deleuze et la phénoménologie*²) comment Deleuze accordait à la phénoménologie le statut du "meilleur ennemi", celui auquel il s'oppose résolument tout en cherchant à chaque fois à récupérer dans le cadre qu'il essaie d'élaborer les capacités séduisantes qu'il manifeste. Mais on pourrait aller plus loin et montrer patiemment comment le langage et les vues phénoménologiques interviennent dans la composition singulière de chacune des œuvres de la *French Thought* (chez Foucault et chez Lyotard). A cela, il y a d'ailleurs une raison simple, c'est que la *French Thought* est aussi, et dès le début sans doute, dans une relation de défi et d'opposition à l'égard de la nouvelle *koinè* de la philosophie, la *koinè* analytique. De ce point de vue, la phénoménologie est le contrepoison le plus plausible et le plus efficace : partie avec Husserl d'une ambition de philosophie scientifique et de couverture dans la vérité de tous les problèmes similaire à celle que déploie la raison analytique, elle a maintenu le lien avec la tradition et permis des développements "littéraires". La *French Thought* va chercher son grand frère phénoménologique, se définissant en termes de méthode comme le méchant champion analytique, pour la défendre dans la cour de récréation.

3) Précisément, nous en arrivons au troisième contexte, le contexte présent, où la philosophie analytique peut prétendre être devenue la chose tendance en France. Si un engouement est manifeste chez nous en effet, c'est celui qui déplace les spécialistes vers le corpus analytique en général, vers les auteurs d'orientation pragmatique dans ce corpus en particulier. Je pense ici à ce qu'on peut appeler la mouvance wittgensteinienne, aux travaux sur Peirce, James, Wittgenstein, Sellars, Dewey, ou sur les auteurs américains dits parfois "post-analytiques" comme Quine, Putnam ou Cavell.

¹. Cf. Derrida, J., *Le toucher – Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.

². Cf. Beaulieu, A., *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Editions Sils Maria diffusion Vrin, 2004.

L'attachement à la phénoménologie, de nos jours en France, s'affirme dans un contexte dominé par ce nouvel engouement. Il est donc à nouveau limité par une résistance, mesurée par le degré d'allégeance que l'on est amené à faire en même temps à cette nouvelle orientation. Cela donne une nouvelle distribution des travaux. Certains font de la phénoménologie à l'IHPST, et la conçoivent comme "phénoménologie analytique". Certains font de la phénoménologie aux Archives Husserl, mais explorent les proximités et les débats entre Husserl et Frege, Husserl et Meinong, etc. Jean-Luc Marion, faisant cours sur la notion d'intention, passe un certain temps à travailler sur Elisabeth Anscombe. Encore une fois, la phénoménologie est toujours là, la force de son acclimatation en France n'est pas démentie. Même Vincent Descombes consacre 100 pages à Husserl dans son *Les institutions du sens*³. Mais elle est toujours "oblitérée" par un désaveu, qui n'est plus le désaveu marxiste ou le désaveu de la subversion et du soupçon, mais qui est désormais le désaveu analytique d'un rationalisme exigeant et objectiviste.

Je voudrais maintenant m'efforcer, après avoir décrit de façon historique les trois modalités successives de notre adhésion toujours empêchée à la phénoménologie, de dire pourquoi nous sommes aujourd'hui, quoi que nous en ayons, "après la *French Thought*". Pourquoi la question de son héritage se pose aujourd'hui, de son héritage plutôt que de sa prolongation ou sa poursuite. C'est un point qui fait litige, sur lequel, j'en suis bien conscient, mes collègues ne sont pas forcément du même sentiment que moi. Mais ce point est important à mes yeux, il détermine ce que nous allons pouvoir faire pour que la philosophie vive et avance, avec une fraîcheur qui ne l'inféode pas à de fausses aventures.

La *French Thought* est finie

Pourquoi devons nous accepter la notice nécrologique donnant la *French Thought* comme morte ?

Est-ce parce que Derrida, son dernier héros vivant, nous a désormais quittés ? C'est en effet une raison moins dérisoire qu'on ne pourrait le croire. Le "genre" de la *French Thought* passait beaucoup par ses maîtres, ses "gourous", dirait-on dans une optique désobligeante. C'est-à-dire par le vivant exemple d'une attitude dans la culture, qu'ils donnaient à ceux qui les lisaient, attitude qui allait au-delà de leurs thèses et de leurs livres, et qui déterminait une "possibilité de pensée", fixant en quelque sorte un horizon du type de philosophie à inventer. Philosopher, c'était toujours mieux penser et écrire pour justifier l'abord du monde dont des hommes comme Foucault, Lyotard, Deleuze et Derrida étaient l'exemple. Leurs œuvres d'ailleurs, de plusieurs manières différentes, ont eu éminemment le caractère d'un "parcours dans la culture".

Si la *French Thought* est morte, je pense, c'est aussi parce que la "machine" de sa reprise sur le mode de l'histoire de la philosophie est en marche. On écrit des thèses, désormais, et cela même chez les meilleurs, les jeunes gens bien nés des écoles prestigieuses, sur Foucault, Lyotard, Deleuze et Derrida. Ce qui se fait depuis plusieurs années dans les pays anglophones et plus généralement dans les pays non francophones commence à se faire dans l'hexagone. D'un côté, bien sûr, cela renforce la position de cette pensée, qui est mieux prise en compte et plus justement reconnue pour l'intelligible qu'elle a apporté, à proportion de ce que ces savantes études nous montrent et nous enseignent. Mais d'un autre côté, ce processus "enterre" la *French Thought*. D'une part, il l'enterre parce qu'elle n'était par excellence pas faite pour cela : elle se donnait comme une philosophie à faire vivre et féconder en reprenant de manière différentielle son geste, mais surtout pas à étudier. D'autre part, il l'enterre par ce qu'il

³. Cf. Descombes, V., *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

dégage un nouvel axe de travail et de recherche, qui a pour objet la compréhension des tenants et des aboutissants de ce qui a été écrit et pensé sous les auspices de la *French Thought*, plutôt que les problèmes et enjeux de cette *French Thought* elle-même : il encourage à ne pas prolonger quelque chose comme *son* questionnement propre.

Mais ces raisons sont encore insuffisantes. Il y en a deux que je crois d'un poids plus considérable.

Une première raison est que toute cette philosophie a été écrite dans un certain rapport au politique, rapport méthodologique à la fois essentiel et original. Ce n'était pas, en règle générale, une "philosophie politique" au sens standard, cherchant à penser les conditions générales du gouvernement des hommes, et les formes et contenus normatifs auxquels soumettre son exercice. Les œuvres de la *French Thought* se situent plutôt au niveau de ce qu'on appelle "philosophie générale", traitant du tout de la pensée, du tout de l'expérience, de la nature et de la culture ensemble, etc. Mais pourtant la fonction politique est privilégiée : ces œuvres cherchent la plupart des temps à décrire une ornière dans laquelle le monde historique et l'existence humaine sont pris, pour proposer des "lignes de fuites" dessinant un type d'échappée ou de dépassement. Les œuvres de la *French Thought* ont été écrites comme des sortes d'"actes de philosophie", dont on espérait qu'ils accomplissaient déjà quelque chose d'une transition ou d'un changement qui était ce que l'on pouvait et devait le plus désirer : c'étaient des œuvres de philosophie "politiquement performatives". La possibilité de travailler de cette façon dépendait donc de la plausibilité de la révolution, de l'expérience vivante de son espérance. Et ce même si, d'entrée de jeu, ce n'est pas de la révolution sous son visage léniniste standard qu'il s'agit, mais de quelque chose de plus radical et de plus général. Même si, de plus, à l'intérieur même de la *French Thought*, le motif de la révolution devient progressivement méconnaissable (avec la nouvelle conception du pouvoir de Foucault, la démocratie à venir de Derrida ou la problématique du différend chez Lyotard). Néanmoins, la *French Thought* n'a jamais cessé de garder le lien avec cette idée, cet enjeu, cet horizon, et de tenter un travail qui se relie à lui, qui accepte d'être jugé au niveau de la puissance de changement introduite.

Mais, si insupportable que cela puisse être, aujourd'hui encore, à beaucoup d'entre nous, le politique est désormais décroché de la perspective révolutionnaire, c'est un fait, plus fort que les volontés individuelles. Il n'est plus possible de faire une philosophie qui se tienne méthodologiquement dans l'ouverture de l'hypothèse révolutionnaire. D'où le retour au premier plan de la philosophie politique classique. Même si celle-ci est radicale, anti-système, comme cela arrive de nos jours aussi, elle reconnaît un moment philosophique pur séparé et antérieur à elle, dont elle est à la limite seulement une application. Elle ne se produit plus comme compromettant et impliquant dans son geste l'ensemble de la méditation de la rationalité.

La deuxième raison qui rend la *French Thought* morte est liée à la précédente. Elle a trait à l'impossibilité, aujourd'hui, de négliger les questions de la légitimité, de la justification, et de la vérité. Il y a près de quinze ans, dans une discussion amicale, Jacob Rogozinski me disait que, ce qui séparait la "philosophie analytique" et la "philosophie continentale", c'est que la première assumait d'être servante de la vérité, tandis que la seconde jouait avec elle un jeu nietzschéen, tendant à la dénoncer ou la dissoudre. Je pense que Jacob Rogozinski comprenait *French Thought* comme synonyme de "philosophie continentale" : comment aurait-il pu, sinon, placer dans son nietzschéisme tendanciel Kant et Husserl, par exemple ? Les questions de la légitimité, de la justification, et de la vérité, dans le registre du savoir avant tout, mais, en fin de compte, dans tout registre, ont été les questions de la "grande" philosophie continentale, encore pendant l'épisode phénoménologique. C'est seulement la *French Thought* qui peut répondre au schéma rogozinskien. A l'époque, je lui opposai une forte résistance.

Je ne ressentais pas même la *French Thought* comme étrangère aux affaires de la vérité, il me semblait qu'elle en traitait à sa façon. Une de mes raisons de réagir de la sorte était ma lecture de Deleuze : il avait été pour moi source de stimulation épistémologique (par sa conception de l'individuation et du structuralisme rejoignant les idées de la théorie des catastrophes de Thom). J'avais raison, je crois, de vouloir faire valoir que la *French Thought* ne s'abstenait pas des enjeux classiques du rationalisme, qu'elle prétendait avoir quelque chose à en dire, quelque chose qui puisse avoir de la valeur pour ce rationalisme sans qu'il renonce à lui-même. Mais c'était tout de même Jacob qui disait vrai au bout du compte : il y avait bien l'idée, dans la *French Thought*, que le performatif de la philosophie comptait plus que la justification. Nous aimions les œuvres lorsqu'elles nous semblaient amorcer pour nous un grand change de l'existence et de la pensée, pas lorsqu'elles avaient déployé une analyse ou une description cohérente et justifiée. Il était consubstantiel à la *French Thought* de considérer que légitimité, justification et vérité n'étaient pas le plus important ou le premier souci.

Mais une telle attitude aujourd'hui n'est plus possible. En liaison avec ce basculement de la conscience politique faisant que nous ne pouvons plus présupposer le désir de révolution, nous vivons désormais dans un monde historique dont la pluralité, l'hétérogénéité nous angoissent. Le minimum de règlement d'un monde libre et individualiste qu'est la démocratie nous semble devoir être célébré et "gardé", dans l'ordre politique, mais de même dans l'ordre intellectuel il ne nous semble plus possible de mettre au second plan la faculté de convergence internationale et interculturelle que démontre la rationalité de type scientifique : c'est-à-dire précisément la rationalité assumant justification, exigence de légitimité et recherche de la vérité. L'affaire Sokal, dans cette histoire, a joué un rôle éminent. Pour la plupart, nous n'avons pas jugé honnête et pertinente la lecture par Sokal des invocations de la science dans la *French Thought*. Mais nous lui avons silencieusement accordé qu'il aurait fallu marquer reconnaissance et révérence pour des activités rationnelles assumant la légitimation, la justification et la vérité : ne pas croire pouvoir en extraire des éléments sans accomplir en même temps une sorte de devoir de mémoire à l'égard de l'ethos scientifique auquel nous les devons.

Supposant, donc, que la *French Thought* est morte, se pose à nous désormais la question "Que faire ?". Pour lui répondre, il sera souhaitable d'abord d'essayer de dire ce que nous ont apporté la phénoménologie et la *French Thought*, et que nous aimerions garder dans un chemin qui sera, par force, tout à fait différent.

Mérites de la phénoménologie française et de la *French Thought*

Le mérite du segment français de la phénoménologie est à mon sens double, et en première apparence contradictoire.

A un premier niveau, ce mérite est simple, il est celui d'une véritable assumption de l'ambition husserlienne, conduisant à de vraies descriptions, qui font voir l'expérience, s'attachent à manifester le sens à même l'expérience et par elle. *L'Être et le néant*, *Phénoménologie de la perception* et *Totalité et infini* sont sans conteste des livres qui nous font redécouvrir l'expérience, à la faveur d'une "reconstruction" de celle-ci dont la phénoménologie est, selon Husserl, simplement le projet et la méthode. A l'intérieur de ce premier niveau d'éloge de la phénoménologie française, je voudrais ajouter une spécification de la plus haute importance à mes yeux : l'investigation de l'expérience à laquelle se livre la phénoménologie française a quelque chose d'humaniste, d'affectif et de moral. Il s'agit de dévoiler l'expérience en tant qu'expérience *humaine*, dans des termes tels et de telle façon que la compréhension acquise soit en même temps une sympathie. Sartre, Merleau-Ponty et Levinas

s'adressent à notre sourire solidaire, à notre émotion positive envers l'expérience comme expérience humaine. De ce point de vue, je l'avoue, c'est la comparaison avec Heidegger qui fait ressortir pleinement, pour moi, cette particularité "française" : la lecture de *Sein und Zeit* ne nous invite à "reconnaître" ce que nous vivons que pour rencontrer le tragique ou l'aliénation. Le film déroulé par le livre heideggerien ne comporte aucune scène heureuse, aucune scène empathiquement positive. L'expérience humaine n'est mise en lumière que comme perte méprisable ou condition insupportable. Il n'est sans doute pas faux de dire que nos auteurs (Sartre, Merleau-Ponty et Levinas) ont écrit "sous condition heideggerienne", pourtant quelque chose de lui n'a pas été repris.

Mais, maintenant, la tradition phénoménologique en France, c'est aussi tout autre chose : une méditation d'histoire de la philosophie sur l'intelligibilité des dispositifs conceptuels mis en avant par les phénoménologues historiques. On peut citer ici le travail par lequel, si mes informations sont justes, s'est engagée l'aventure des "Archives Husserl" : la lecture serrée et exigeante des *Recherches logiques* de Husserl. Dans les années 1980-2000, cette école a produit un grand nombre de jeunes savants et de professeurs accomplis dans la compétence de l'analyse conceptuelle des écrits husserliens et heideggeriens. Au point que le "Husserl" et le "Heidegger" de cette recherche perdent contact, en un sens, avec le Husserl et le Heidegger premier degré qui se dessinent dans les œuvres traduites les premières, publiées du vivant des auteurs et sur la base desquelles s'est construite leur réputation mondiale. On a peur, en parlant de l'un ou de l'autre, de s'en tenir à des naïvetés dépassées par rapport à ce que ce courant scientifique a dévoilé. On se dit parfois que Husserl et Heidegger eux-mêmes seraient moqués comme mauvais interprètes de leur œuvre par les spécialistes qui ont mis en place un tel édifice de subtilités.

Ce travail de dissection et de digestion, le plus souvent, oublie l'enjeu de description. La phénoménologie devient surtout une réflexion sur la relation intentionnelle, dont la caractérisation conceptuelle et métaphysique est indéfiniment réétudiée. C'est donc l'inverse exact des vertus de la "phénoménologie française" qui viennent d'être louées. Pourtant, à mon sens, ce travail mérite éloge aussi. Il a été la manière dont, dans une communauté phénoménologique ayant perdu le lien profond avec l'entreprise scientifique, voulu par Husserl, l'exigence intellectuelle de scientificité a été gardée. Et il n'y a nul doute que tout le savoir et l'intelligence acquis de cette façon peuvent être employés à des tâches philosophiques exaltantes. Par ailleurs, sur le plan du principe, il faut évidemment combattre le possible "préjugé" contre les approches de type "histoire de la philosophie", toujours susceptible de renaître. Une des façons dont la pensée progresse et innove, c'est en ruminant et en interprétant. Toute l'histoire de la philosophie le prouve, pas moins dans le camp analytique que dans les autres.

Donc, ne retenons pas comme contradictoires les deux mérites historiques de la phénoménologie française.

Essayons, à la suite, de dire également les mérites de la *French Thought*.

De ce point de vue, ce que j'ai envie de mettre en avant en premier lieu, c'est une triple caractéristique : la *French Thought* fut une philosophie fonctionnant comme lecture multiple et croisée, elle fut une philosophie de la culture, et elle fut une philosophie de l'unification transversale.

Lecture multiple et croisée. Par rapport à ce que nous venons de dire de l'histoire de la philosophie, en plaidant qu'elle était une dimension nécessaire et salutaire de la recherche, la *French Thought* allait plus loin : elle procédait universellement par lecture, la relecture des grands textes de la tradition n'étant qu'un cas particulier (majoritaire seulement dans certains livres d'un de nos auteurs, Derrida). Foucault lit tout le temps, dans tout ce qu'il écrit, seulement il lit les textes juridiques, médicaux,

littéraires, il travaille tout un corpus anthropologique, qui n'est pas seulement en position de source d'inspiration : l'œuvre foucauldienne consiste pour une part à montrer et faire entendre ce corpus, à la faveur d'une lecture qu'il en propose et qui vaut comme la signature de la contribution intellectuelle foucauldienne. *Différence et répétition* ou *Logique du sens*, de même, articulent un patchwork de lectures, où Lautman croise Fitzgerald, Freud et Artaud (ce qui n'empêche pas que Leibniz, Kant ou Bergson interviennent). Contre un certain virilisme simpliste de la pure activité de la construction conceptuelle, *la French Thought* enseigne la fécondité de la fausse passivité de la lecture.

Philosophie de la culture. Ce trait est surprenant, parce que la notion de philosophie de la culture est normalement associée au néo-kantisme d'un Cassirer ou au courant herméneutique, enclin à inspirer des essais encyclopédiques où l'ensemble de la culture se réfléchit (comme l'est à certains égards *Vérité et méthode*, comme l'est peut-être plus encore *Temps et récit*). Mais justement, le néo-kantisme et l'herméneutique n'ont pas eu bonne presse sous le règne de la *French Thought*. Ricœur n'a pu obtenir une notoriété réelle que "revenant" des Etats-Unis et lorsque déjà l'emprise du moment subversif se relâchait. L'herméneutique est tendanciellement désignée comme ennemi par Derrida, alors même que quelqu'un comme Jean Grondin l'en juge fort proche⁴. D'ailleurs, les heideggeriens français eux-mêmes renâclent à assumer l'orientation herméneutisante de Heidegger, jugée trop culturelle précisément et pas assez ontologique ; ou encore, elle est associée par eux à la première phase de sa pensée seulement. Quand au néo-kantisme, il était a priori disqualifié comme ce dont on venait, ce qui avait été prépondérant à l'époque spiritualiste-idéaliste, le nom de Brunschvicg repérant bien ce moment repoussé. Certes, il a perduré pendant la période de la *French Thought* avec Granger et Vuillemin, prouvant par là qu'il correspond à une option profonde de l'esprit philosophique français (s'il faut construire une telle instance). Mais l'idée néo-kantienne de philosophie de la culture ne pouvait certainement pas être accueillie et validée par les auteurs de la *French Thought*.

Pourtant, c'est bien une philosophie de la culture qu'ils ont écrit, les uns et les autres : leurs œuvres sont éminemment des parcours sillonnant la culture, passant constamment d'une de ses contrées à une autre. Ceci n'est pas seulement la conséquence de la manière dont ils jouaient, ainsi que nous venons de le dire, la carte de la lecture. C'est aussi qu'ils essaient de dire quelque chose de ce qui arrive dans la culture, des tendances qui la travaillent et des métamorphoses qui la concernent. Parfois, la réflexion de la culture se produit comme description de la pente du capitalisme, dans une rémanence marxiste. Parfois, elle se fait dans une posture critique non réductible au marxisme. Mais enfin, *La condition postmoderne* n'est-il pas par excellence une photographie de la culture, saisie entre la fin des grands récits et la montée de la révolution informationnelle ? Toute l'œuvre de Foucault ne propose-t-elle pas une image de la culture, distribuée entre plusieurs de ses couches, partagée entre le registre épistémologique, le registre politique et le registre éthique ? *Mille plateaux* n'est-il pas une appréhension polymorphe du monde culturel sous l'angle de l'agencement, des lignes de fuite, des coalescences et horizons politiques ? Les innombrables livres de Derrida font-ils autre chose que promener l'attitude de la déconstruction le long des provinces diverses de la culture, comme si elle en était le meilleur analyseur ?

Philosophie de l'unification transversale. Lisant le monde et parcourant la culture, les auteurs de la *French Thought* sont mus par une intention critique, nous l'avons dit, mais ils sont aussi à la recherche d'unifications radicales. Leur pré-supposé est qu'un même schème métaphysique peut s'illustrer dans tous les domaines, en positif

⁴. Cf. Grondin, J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris PUF, 2003.

et en négatif en quelque sorte : il doit y avoir une description principielle de l'ornière qui rende compte de tous les embourbements, mais le geste libérateur, imagination, agencement, traduction, déplacement, détournement, doit aussi pouvoir opérer dans la même modalité pure partout. Ainsi l'idée deleuzienne de *Différence et répétition* individue dans le champ biologique, en mathématiques, dans les sciences humaines ou dans le registre politique suivant la même dramaturgie de la différent/ciation. Ainsi la revendication leurrée du propre et le processus irréversible du glissement des massifs de sens, de l'écart et de l'auto-altération de tous les mêmes selon la logique de la trace et de la répétition, jouent-ils partout (chez Derrida). Ainsi l'alternative entre signe tenseur et signe sémiotique rend elle raison de la théâtrique païenne comme du capitalisme contemporain (chez le Lyotard de *Economie libidinale*), etc.

Si la *French Thought* pense la culture, c'est parce qu'elle croit à une unité de ce qui s'y trame : une unité dépassant le sens commun qui unifie sous une catégorie ontologico-métaphysique du plus haut rang aussi bien la clôture et la limitation de tout ce qui parvient à se présenter que les événements salvateurs de l'ouverture. Insistons encore : une conséquence de cette conviction ou cette espérance est en particulier que la *French Thought* est viscéralement attachée à l'idée d'une unité de la génialité humaine, à la pensée que les hauts faits de la culture communiquent mystérieusement les uns avec les autres et se rejoignent à leur manière. Ici, c'est sans doute *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Deleuze qu'il faut citer, comme une construction intellectuelle qui rapproche la geste de la pensée dans les trois grands domaines que sont la philosophie, la science et l'art.

Si tout cela était beau et bon comme je l'ai dit, que faire "après" ? Remarquons à cette occasion que, selon ce qui a été soutenu jusqu'ici, nous sommes "après" la *French Thought*, mais pas forcément "après" la phénoménologie.

Penser après la *French Thought*

Je voudrais, donc, dessiner une possible évolution philosophique pour le temps présent, celui que je caractérise au moins par la mort de la *French Thought*, ainsi qu'il a été vu plus haut. Force m'est, cela dit, de reconnaître avant même de commencer que mon discours cessera ici de se présenter comme une considération "objective" de l'ensemble des travaux auxquels la philosophie d'expression française a donné lieu et donne lieu. Je vais, en effet, plaider pour la voie qui est la mienne, en essayant de vous convaincre qu'elle est héritière de ce qui vient d'être évoqué tout en prenant acte de l'impossibilité de continuer "comme si de rien n'était".

Cette voie que je m'attache à suivre est celle de l'ethanalyse, annoncée dans *Sens et philosophie du sens*⁵, essayée pour une part de façon clandestine dans *Extermination, loi, Israël*⁶, officiellement inaugurée dans *Territoires du sens*⁷, et dont le rapport avec la phénoménologie est médité dans *Usages contemporains de la phénoménologie*⁸. Elle inspire de plus divers articles publiés au cours des toutes dernières années (comme « Une philosophie lévinassienne en France aujourd'hui »⁹ ou « La profondeur référentielle chez Jean-François Lyotard »¹⁰, ou encore « Dialogism between Theory

5. Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

6. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

7. Paris, Vrin, 2007.

8. Paris, Sens et Tonka, 2008.

9. Cf. Salanskis, J.-M., *Levinas vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 191-219.

10. Cf. Salanskis, J.-M., in *Les transformateurs Lyotard*, Enaudeau, C., Nordmann, J.-F., Salanskis, J.-M. & Worms, F. (éds), Paris, Sens et Tonka, 2008, p. 223-243.

and Ethics »¹¹, prononcée tout récemment au colloque *Dialogical perspectives* qui se tenait à Toronto).

Situation de la tâche

Je repars donc de ce que je disais à la fin de la précédente section : je ne regarde pas l'approche phénoménologique comme caduque, à l'instar de la *French Thought*. J'en donnerai simplement les raisons suivantes : 1) d'une part, la phénoménologie n'est pas congénitalement liée à l'option politique révolutionnaire, ni à l'idée que la philosophie se réalise nécessairement comme ouverture ou percée politique (de cela, Husserl au moins témoigne sans ambiguïté) ; 2) d'autre part, la phénoménologie ne partage en aucune manière la distance ou la défiance envers justification, légitimation et vérité (à nouveau, Husserl, auteur d'une œuvre tout entière fondationnelle et visant à déployer des vérités philosophiques situant et fondant toutes les vérités de la science, en est la preuve incontestable) ; 3) mais en troisième lieu, nous ne pouvons pas ne pas constater que certains grands auteurs du champ analytique rejoignent le point de vue phénoménologique, à leur manière, comme Peirce et Wittgenstein ; la nécessité rationnelle de ce point de vue s'en trouve confortée, et il n'est peut être pas judicieux de le mettre au rancart.

Pourtant, nous ne pourrions pas reprendre le projet phénoménologique tel quel, sans tenir compte de ce qui s'est passé, sans prendre les leçons du travail de l'esprit au cours du vingtième siècle. La phénoménologie doit continuer en France, mais "sous contrôle", dans le respect de certains garde fous : au sein d'un dispositif ou dans l'ambiance d'un souci qui la limitent.

Pour moi, le contrôle externe de la phénoménologie doit avoir deux visages.

D'une part, il n'est pas possible d'ignorer que la revendication de vérité s'accomplit en mode linguistique, et même logico-linguistique. Aucune phénoménologie ne pourra donc esquiver l'élément linguistique dont la raison analytique a cherché à dresser la carte et définir les contraintes au cours du vingtième siècle. Le tournant linguistique doit être assumé, pour le dire autrement. Ce qui ne signifie pas du tout que nous ayons à nous incliner pieusement devant l'image du langage proposée par Montague et après lui Kamp, ni même devant la forme amendée qu'en propose Hintikka. La "nouvelle" philosophie continentale, la nouvelle phénoménologie, la nouvelle *French Thought*, je ne sais comment l'appeler, devra intervenir de façon combative et conquérante sur la question du langage.

Mais d'autre part, la poursuite d'une philosophie de type phénoménologique à laquelle je rêve doit accepter de travailler en régime levinassien. Une autre errance fâcheuse de la *French Thought* fut à mon sens son orgueilleux déni de l'exigence morale, toujours mise de côté en tant que platitude idéologique, limitation injustifiable de la liberté. Contre cette tendance, qui pouvait conduire nos discours à être de bien suspects éloges de la puissance, Levinas nous a enseigné la grandeur de l'hétéronomie. Il nous a surtout montré que beaucoup de ce qui nous était cher et que nous avions en partage reposait sur notre peur de faire tort, sur notre faculté d'interroger l'ingénuité de notre marche dans le monde.

Tel est donc à mes yeux le programme : faire une philosophie qui n'ignore pas le terrain juridique de la phrase, de la phrase logicisée même, et qui accepte de s'inquiéter de son rapport à une exigence morale posée comme primitive et absolue. Une telle philosophie ayant de plus à être encore phénoménologique : après tout, la référence à Levinas le justifie. Si Levinas, à mes yeux, est par excellence celui par lequel la nouveauté et le bouleversement nous sont récemment venus, il importe de noter qu'il a suivi pour cela la voie phénoménologique (se refusant jusqu'à la fin à la répudier,

¹¹. Non publié.

continuant de s'en réclamer quelque infléchissement qu'il reconnaisse lui avoir fait subir).

Il me reste à expliquer pourquoi, à mes yeux, l'ethanalyse réalise ce programme, et pourquoi par dessus le marché elle reprend quelque chose de la *French Thought*, elle lui est en un sens fidèle.

L'option de l'ethanalyse

Le projet de l'ethanalyse, pour commencer, reprend le projet phénoménologique, dans sa définition d'origine husserlienne. De même que Husserl entend procéder à l'analyse intentionnelle de tous les types d'objets intervenant dans notre "monde" tel que nous le "constituons", de même l'ethanalyse veut caractériser chaque "région du sens" ayant cours parmi l'expérience humaine. Si, chez Husserl, il s'agit de dégager le profil intentionnel correspondant à chaque région d'objets, pour l'ethanalyse il s'agit de dresser le portrait de l'ethos sous-jacent à chaque région de sens : de décrire le jeu complexe de pratiques, de vécus et d'expressions linguistiques composant l'ethos à travers lequel la réquisition d'un sens est comprise et transmise. Chez Husserl, un tel profil intentionnel dessine une essence : la méthode de la variation eidétique nous permet de conclure que, si l'on déroge au moindre aspect du profil intentionnel, il n'est plus satisfait à l'essence d'un objet de la région, il devient essentiellement exclu que le flux des vécus porte un agencement donateur d'un objet de la sorte concernée. Pour l'ethanalyse, la description de l'ethos supportant la région de sens consiste dans le dégagement de la *sémance* associée : du faisceau des prescriptions – concernant les vécus, pratiques et segments de langage – à l'observance desquelles est suspendue la poursuite du jeu du sens en cause.

L'élément par où le dispositif conceptuel de base de l'ethanalyse se distingue de celui de la phénoménologie est celui du *sollicitant* : l'ethanalyse pose une sorte d'expérience ou de reconnaissance primitive de la région de sens dans l'entente d'un mot spécial et décisif, d'un *mot d'idéalité* qui ne vaut pas comme nom commun recouvrant une classe d'items, mais comme indication d'un programme à accomplir, comme résumé à interpréter d'un accomplissement requis, et à ce titre comme révélateur du sens et de sa région. Ainsi le mot *amour* ne nomme pas les épisodes ou les objets amoureux, mais l'enjeu de l'amour comme faisant sens parmi les hommes. Il est un exemple de ce que l'ethanalyse appelle *sollicitant*. Nous embrayons donc sur le thème à chaque fois particulier de l'ethanalyse à partir du sollicitant : une telle fonction introductive ne me semble s'attribuer à rien d'analogue vis-à-vis de l'analyse intentionnelle.

Plus simplement, si l'on veut, l'ethanalyse entend expliciter l'ensemble des prescriptions qui valent pour nous, que nous les suivions ou non : et elle reconnaît que l'élucidation du *pour nous* ne peut que passer par celle du *pour soi*. Donc l'ethanalyse est prise dans le circuit allant du témoignage à l'attestation, comme toute phénoménologie. La continuité de l'ethanalyse avec la phénoménologie est patente et incontestable¹².

L'ethanalyse comme reprise de la phénoménologie française et de la French Thought

Qu'en est-il de sa relation avec les mérites spéciaux reconnus plus haut à la phénoménologie française ? Il me semble clair que l'ethanalyse reprend à son compte l'élément humaniste de la compréhension d'un affectif et d'un moral de l'expérience humaine accomplissant une sympathie à son égard : étudier un ethos en s'efforçant de dégager la *sémance* associée suppose, à chaque fois, de se transposer dans la piété à

¹². Cf. « Expérience, phénoménologie, ethanalyse », disponible sur mon site personnel.

l'égard du sens en cause en quelque sorte. D'imaginer qu'il puisse être perdu et de se demander par quelle sorte de manifestation concrète de fidélité il se voit tous les jours "sauvé". Toute cette démarche de pensée suppose en fait que l'on s'identifie au voeu conservateur que la tradition du sens en cause véhicule et accomplit.

De même, l'ethanalyse produit effectivement des descriptions de l'expérience humaine, la nouveauté étant seulement qu'il s'agit de descriptions du point de vue du devoir être. En revanche, l'ethanalyse rompt, à l'évidence, avec l'orientation d'histoire de la philosophie de la phénoménologie française, celle qui invite à un travail infini et toujours plus subtil de reconstruction conceptuelle des démarches historiques de la phénoménologie. Un tel travail ne relèvera pas de l'ethanalyse, même si on devait l'appliquer aux textes ou aux auteurs se réclamant de l'ethanalyse dans un hypothétique futur. Ce qui est possible en revanche, c'est que l'ethanalyse puisse recommander un certain style d'histoire de la philosophie, mais je ne saurais pas, aujourd'hui, le caractériser.

Il nous reste maintenant à confronter l'ethanalyse avec les trois mérites reconnus ci-dessus à la *French Thought*.

Le terrain le plus favorable est celui du second mérite : le mérite de fonctionner comme *philosophie de la culture*. En décrivant l'ethos des régions de sens, l'ethanalyse reconstruit philosophiquement la culture, la dépeint sous les couleurs de ce qui nous fait tenir à elle suivant chacune de ses traditions. L'ethanalyse est tout à la fois une théorie de la culture comme patchwork de traditions de sens, et une investigation de celle-ci sous l'espèce de la description normative des ethos correspondant.

L'ethanalyse est aussi une *philosophie de l'unification transversale*, bien que d'une tout autre manière que ne l'était la *French Thought*. Celle-ci, le plus volontiers, unifiait sur le mode métaphysique : l'unification consistait à dégager un schème, défini dans le vieux langage pauvre de la métaphysique (le même, l'autre, la substance, l'idée, etc.) pour montrer qu'il était semblablement attesté dans des lieux apparemment fort éloignés du monde humain. Nous avons pris les exemples de la différent/ciation deleuzienne ou du jeu de l'espace, du glissement auto-altérant chez Derrida.

L'ethanalyse ne saurait jeter les ponts transversaux de cette manière, puisque, comme méthode phénoménologique et transcendantale, elle s'abstient de la métaphysique. Elle ne prétend pas savoir sur l'être, mais seulement faire la carte d'un devoir être en tant qu'éprouvé comme tel. Pourtant, elle peut unifier de façon vaste et imprévue, établir des résonances entre des domaines que tout sépare, dans la mesure où les divers enjeux se croisent dans notre "religiosité" composite d'une part, dans la mesure où elle reprend à son compte le motif de l'*idée* d'autre part.

Pour le premier point : dans l'ethanalyse du politique, je suis amené à discuter de la relation du politique avec le logique et le scientifique, parce que leur inclusion problématique dans la pratique et la pensée politique fait partie de ce qui signe la tradition du politique comme telle¹³. Le politique enrôle dans l'ambition d'une politique instrumentalisant l'intelligence, adoptant son critère, épousant sa vision. L'auteur de l'enquête ethanalytique doit donc venir sur ce terrain.

Pour le second point : dans *Territoires du sens*, j'explique que si le contenu de base de la notion d'idée est bien, de Platon à Husserl, la conception d'un type qui domine des occurrences dans lesquelles seulement il se présente (et s'absente), le "fond" agissant et persuasif de cette conception est la transcendance du devoir être. L'*eidos* est toujours ce à quoi se rapportent les occurrences comme à une norme, une commande. Il en résulte que le philosophème d'idée intervient dans l'ethanalyse, et peut

¹³. Cf., Salanskis, J.-M., *Territoires du sens*, Paris, Vrin, 2007, p. 40-53.

produire des effets unificateurs : ainsi, dans l'ethanalyse de l'amour, on passe par une comparaison entre l'amour platonique et le platonisme mathématique¹⁴.

Reste le point *lectures croisées et multiples*. Je dois reconnaître qu'il ne m'est pas tout à fait clair, jusqu'à présent, que l'ethanalyse conserve ce mérite. L'ethanalyse est bien lecture en un certain sens, mais elle est lecture de la culture (selon l'oreille du devoir être). De ce point de vue, ses lectures sont croisées et multiples, parce que les exigences des ethos ne respectent pas les frontières, comme nous l'avons dit à l'instant. Ce qui est commandé en vue de notre rattachement au sollicitant *sujet*, par exemple, n'a aucune raison de se tenir dans tel ou tel registre borné de la philosophie ou de la culture. L'ethanalyse du sujet, que je la fasse mal ou bien, est une invite à lire les textes les plus variés, à entendre les multiples "sujets de texte" qui tissent la subjectivité revendiquée dans notre expérience. Mais même si, dans le cas précis que j'invoque, référence est faite aux faits textuels et interprétatifs, il est vrai que le discours de l'ethanalyse ne se tient pas en général dans la posture du face à face avec un segment textuel arrêté. Elle cherche toujours à entendre une expérience attachée à un sollicitant dans son ensemble au-delà de tout objet textuel de commentaire. Cette déficience est-elle définitive, reflète-t-elle les limitations du propagandiste de l'ethanalyse plutôt que de celle-ci ? C'est ce que je ne sais pas, et suis fort mal placé pour décider.

Conclusion : la clarté et le concret

En conclusion, je souhaiterais dire ce qui fait à mes yeux l'enjeu d'une "reprise" de la phénoménologie et à certains égards de la *French Thought* de la sorte que j'essaie de concevoir, en essayant de parler plus généralement qu'en faveur de l'ethanalyse.

Ce qui est recherché, ce qu'il nous est commandé de rechercher selon moi, c'est une philosophie qui satisfasse à l'exigence de clarté d'une part, qui s'attache au concret d'autre part. La situation contemporaine que j'appelle ici situation de l'après *French Thought* requiert de nous tout à la fois la clarté et l'abord du concret.

Elle requiert la clarté, parce que nous avons opté pour l'obscur, dans une large mesure en connaissance de cause et en estimant bien faire. C'est tout spécialement dans le cadre de la *French Thought* qu'il a pu en aller ainsi, mais les publications phénoménologiques n'ont pas évité cette ornière. Notre "bonne raison" d'en user ainsi fut que nous voulions ne pas dissimuler les lieux de non-maîtrise, que nous voulions souligner même les façons dont ce dont nous parlions restait plus intraitable et plus difficile que ne l'exprimait ce que nous ne parvenions à dire. L'autre versant de cette bonne raison était que, pensions-nous, en laissant notre langage trembler dans sa déprise, nous témoignions au mieux de cet intraitable ou de cette difficulté à laquelle nous voulions faire droit. C'était en substance au nom de la conformité du discours au réel – c'est-à-dire de ce qui s'appelle la vérité – que nous prétendions devoir être obscurs, et donc pouvoir être obscurs.

Ce qui nous a échappé en l'occurrence, et peut-être aux maîtres en phénoménologie ou en *French Thought* que nous suivions eux-mêmes (bien que ceux-ci, en certaines occasions décisives, aient trouvé le chemin de la clarté), c'est que l'exigence de clarté concerne l'affichage de la déprise lui-même. L'intraitable, la difficulté, la complexité, la subtilité ne sont pas réellement mis en avant, plaidés auprès du lecteur ou de l'auditeur, s'ils ne sont pas mis en lumière, s'ils ne sont pas portés à la clarté dans l'exposition. Le jeu de la pensée et de la prise de position, qui se joue et doit se jouer dans la philosophie, n'est pas respecté et vraiment joué si chacun ne vient pas essayer de perturber l'état antérieur du débat d'une manière qui puisse s'imposer à chaque autre, c'est-à-dire d'une manière claire. La philosophie analytique a marqué

¹⁴. Cf. *op. cit.*, p. 76.

facilement des points dans toutes les consciences tant qu'elle a été la seule à revendiquer sans ambiguïté la clarté.

Aujourd'hui, en assumant l'impératif de clarté, nous pouvons l'assumer "un cran plus loin" que la philosophie analytique, précisément, ne le fait ordinairement : en réclamant non seulement que les discours soient clairs quant aux thèses qu'ils défendent et aux arguments qu'ils avancent, mais aussi qu'ils soient clairs quant à leurs enjeux et quant au poids respectif de leurs divers arguments dans l'économie d'ensemble de la vision qu'ils tentent d'élaborer. Il arrive que certains articles de philosophie analytique, quoique clairs du premier point de vue, ne le soient guère du second. Cherchons, donc, à écrire et inventer une philosophie qui soit claire jusqu'au bout. Ce qui, peut-être, n'interdit pas de faire trembler le langage auprès de sa limite en vue de la vérité philosophique : cela aussi peut se faire avec clarté.

Quant au concret, enfin, je pense que la découverte que nous avons faite et qui peut nous guider est que son contenu est, en dernière instance, éthique.

On a pu croire, auparavant, que le concret était la matière ou le matériel. Puis qu'il était le politique, ou l'affectif. Rien de tout cela n'est totalement faux, ne saurait être absolument rejeté. Le concret, ce sur quoi l'on bute et que l'on ne saurait ignorer, c'est bien en un sens la chose matérielle qui s'objecte à nous dans le monde, c'est bien en un sens la tension qui tend le monde politique où nous vivons et qui ne saurait être ignorée de manière légitime, c'est bien en un sens la bouffée de sentiment qui nous envahit, et qui n'est oubliée que par des démarches abstraites, pour ce motif mensongères.

Mais le souci de la philosophie, dans sa revendication du concret, est de ne pas être une lubie scandaleuse. De ne pas parler au-delà de ce qui obnubile la vie des gens, de ce qui dans l'urgence détermine leur possibilité de continuer de manière digne dans la posture humaine. Si on leur parle d'entités qui n'ont rien à voir avec les obstacles et matières contre lesquels ils se cognent, on risque de faire injure à cette urgence, et de même si – dans certains contextes – on méconnaît le souci politique dont ils dépendent, ou si l'on méconnaît par principe tout affect qui tisse leur vie. La détermination ultime du concret est donc celle du "ce qui compte et ne saurait être minimisé ou mis de côté dans la vie des gens". Un pesage scrupuleux des frontières d'une configuration théorique n'ayant aucun égard à ce concret éthique ne vaut pas vraiment, n'honore pas la philosophie comme il convient. Et tout autant une splendide méditation sur l'authenticité de la chose dans l'Orient hiératique de l'ontologie, si elle oublie toute incidence au plan de ce même concret éthique.

C'est Levinas, bien entendu, qui nous a rappelé l'exigence du concret en ce sens, allant jusqu'à subordonner toute sa méthode d'exposition des contenus d'une philosophie fort difficile à ce principe du "passage par le concret", qui est au fond un principe du "passage par l'homme".

La clarté exige que nous prenions des exemples, la philosophie analytique nous l'aura suffisamment seriné pour que nous le comprenions.

Le concret requiert que nous croisions l'homme et nous adressions à lui, Levinas nous l'a enseigné.

Nous devons donc écrire des philosophies prenant des exemples et se rattachant au concret, sans supposer trop facilement qu'aucun des deux nous rende quitte de l'autre.