

«L'œuvre à refaire» Portrait de René Descartes en Jean-Luc Marion

*Camille Riquier**

Résumé: « Marion ou l'œuvre à refaire ». Loin que Marion ait sacrifié à l'exercice académique en devenant spécialiste de la pensée de Descartes, c'est son étude sans cesse approfondie qui lui a permis de tenir ensemble toutes les dimensions de son œuvre, aussi bien phénoménologique que théologique. En un sens, la tâche que s'est proposé Marion a été de refaire l'œuvre de Descartes mais en un temps que celui-ci n'a pas connu, résolument post-métaphysique.

Mots-clé: Marion. Descartes. Phénoménologie. Réduction. Intentionnalité.

«A obra a refazer». Retrato de René Descartes em Jean-Luc Marion

Resumo: « Marion ou a obra a refazer ». Ao se tornar especialista no pensamento de Descartes, Marion não se sacrificou ao mero exercício acadêmico, pois foi esse seu estudo continuamente aprofundado que lhe permitiu ter em conjunto todas as dimensões de sua obra, tanto fenomenológica quanto teológica. Em um certo sentido, a tarefa a que se propôs Marion foi refazer a obra de Descartes, mas em um tempo que este não conheceu, resolutamente pós-metafísico.

Palavras-chave: Marion. Descartes. Fenomenologia. Redução. Intencionalidade.

“The work to be redone”. Portrait of René Descartes in Jean-Luc Marion

Abstract: « Marion or the work to be redone ». Upon becoming a specialist in the thinking of Descartes, Marion did not sacrifice himself to a mere academic exerci-

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris – Sorbonne. Professor de Filosofia no Institut Catholique de Paris. *E-mail:* riquier.camille@gmail.com

se, because his continuously deep study allowed him to gather all the dimensions of his work, both phenomenological and theological. In a certain sense, the task Marion proposed for himself was to redo the work of Descartes, but in an age that Descartes did not know, which is resolutely post-metaphysical.

Keywords: Marion. Descartes. Phenomenology. Reduction. Intentionality.

«Grand débat» devant le *Portrait de René Descartes* peint par Frans Hals. Marcel Schwob « le trouvait *ressemblant* » ; mais « à qui ? »¹ devait rétorquer Valéry. Ils ne l'ont jamais vu et ils n'ont, pour s'en faire une idée, qu'une copie dont l'original est perdu. Nous-même, et la génération auquel nous appartenons, qui avons eu accès de prime abord à Descartes par l'œuvre de Marion que sa figure imprègne, il nous est arrivé bien des fois de trouver aussi qu'elle lui ressemblait. C'est absurde, encore; mais lequel nous présentera jamais la figure vivante de Descartes pour nous détromper, ni même l'édition originale des œuvres fraîchement imprimée? Le gardien scrupuleux des textes, sous prétexte d'interdire le profane d'entrer dans le sanctuaire, empêchera aussi bien Descartes d'en sortir. Certes, en un sens, Jean-Luc Marion et René Descartes n'ont rien à voir; il n'y a pas une idée cartésienne que la philosophie de Marion ait reprise exactement à son compte; il en fut le spécialiste, dira-t-on, voilà tout et s'il faut présenter le travail de recherche de Jean-Luc Marion, on nous invitera à séparer soigneusement l'historien de la philosophie moderne du philosophe phénoménologue qui prit sa suite pour s'aventurer vers des sentiers inexplorés. Descartes fut un de ses maîtres, qui, avec Ferdinand Alquié, lui a appris à suivre « la rigueur des choses »², et pour cette raison les choses seules l'ont préoccupé. Plus encore, l'excellent exégète de Descartes qu'il a choisi d'être lui a permis mieux qu'un autre de traquer

¹ P. Valéry, *Tel Quel*, « Rhumbs », *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », v. II, 1960, p. 622.

² J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, Entretiens avec Dan Arbib, Paris, Flammarion, 2012, p. 36.

les restes de cartésianisme qui pouvaient encore subsister dans Husserl et dans d'autres philosophies, et qu'il rejette pour son compte. À bien des égards, Marion ne veut pas ressembler à Descartes. Et pourtant, un maître avec qui on partage tant de temps, un temps qui a été, de surcroît, aussi celui de l'étude et de l'apprentissage, est bien plus qu'un maître ; il fait plus que discipliner, bien plus que former, il engendre un lien presque filial en ce qu'il défie tout assujettissement. Aussi un philosophe qui s'est librement reçu d'un autre ne peut s'opposer à lui qu'à la façon d'un fils qui se dresse contre son père. Il critique d'abord avant d'être inquiet par la force atavique qui le rattrape peu à peu; il s'aperçoit alors qu'il n'avait pu le renier que le temps nécessaire à sa propre construction. Et à la fin, insistant sous les traits, l'air de famille ressort avec plus de force, dont lui seul continue d'incarner la figure vivante. Nous avons beau faire, il aura beau faire, nous le trouvons *ressemblant*.

Que pourrait bien d'ailleurs apporter de neuf un lecteur en situation de tiers, que Jean-Luc Marion ne sache pas déjà mieux qu'un autre, sur lui-même et sur Descartes, sinon ce que sa position désengagée de spectateur peut lui enseigner? Un tel lecteur pourrait alors se figurer ce que l'auteur, trop impliqué et voué à la cause qu'il défend, ne peut avouer; il soupçonnerait par exemple qu'il n'y a entre eux, au contraire, aucune différence ou si peu, c'est-à-dire rien qu'une différence d'âge, 350 ans qui les séparent et les empêchent d'être exactement le même individu. Pas une année de plus, ni de moins! 350 ans exactement! Cela tombe juste, trop juste pour ne pas faire louche; c'est trop gros pour que l'intéressé n'y ait pas songé une fois dans sa vie et n'y ait vu les voies naturelles de la filiation, par delà les voies scolaires qui l'ont attaché à l'étude de la doctrine; mais c'est trop gros pour qu'il ait voulu y penser, s'y attarder, plus encore pour qu'il ait pu ou voulu le dire. N'appartient-il pas alors au commentateur d'être ce grossier personnage qui, invité de temps à autres à manger le pain des anges au banquet des philosophes, voudra dire au père combien son fils lui ressemble, à moins que cela ne soit le contraire; nous voulons dire qu'il revient au commentateur de voir les

choses *grosso modo*, – et ainsi de manquer de tact et d’intelligence, – et une fois les nuances négligées, d’avoir par dessus le marché l’aplomb de les exposer en public, – de manquer de retenue et de pudeur. C’est la limite d’un tel observateur impartial mais c’est aussi son office, car lui seul le peut à vrai dire. Il voudrait dévoiler et mettre au-devant les pensées de derrière la tête; il voudrait prendre sur le vif le geste fondamental auquel un philosophe a obéi mais qu’il n’a essentiellement pas pu voir puisqu’il en fut habité, puisqu’il s’est défini par lui; lui seul peut poser la question absurde, celle qu’on n’ose souffler et qu’on garde enfouie: que serait devenu Descartes s’il avait connu la fin de la métaphysique? Qu’eût été Descartes s’il était né en 1946? La question est absurde, puisqu’il eût été un autre, bien entendu. Et Marion a eu une intuition philosophique qui lui est propre, qu’il a pris soin de formuler lui-même – « la question de l’être n’[est] pas première »; elle relève « d’une situation plus originaire qui se nomme [...] la création »³, – bientôt pensée comme donation. Et cette intuition originale est née dans un monde de connaissances et de techniques absolument nouveau; elle s’est également déployée à partir d’une situation inconnue de Descartes: la fin de la métaphysique, au sens épochal où celle-ci est parvenue à la fois à son terme et son achèvement. Et pourtant, cette question, on se la pose toujours par devers soi, car la philosophie n’est pas la littérature, à savoir une constellation d’astres brillants et solitaires – Balzac ou Proust; elle ne dépasse pas sans reprendre les auteurs passés qui survivent toujours dans leurs successeurs, et ceux-ci en retour ne peuvent leur rendre la vie sans les transformer en eux-mêmes. Bref, les individualités y sont beaucoup moins distinctes qu’en art ou en littérature puisqu’elles empiètent les unes sur les autres en fonction des problèmes et des concepts qu’elles gardent en partage. Pour autant elles ne s’abolissent pas dans l’œuvre commune et impersonnelle de la science; elles persistent comme pensées singulières, avec leur dimension biographique irréductible. A cet égard, on n’a pas suffisamment prêté

³ *Ibidem*, p. 14.

attention au fait que Descartes avait tracé un itinéraire de méditations qu'il disait ne valoir que pour lui, qu'il se refusait à offrir en modèle à tous, et qu'il a préféré raconter « comme une histoire » – « une fable » même – où chacun puisse trouver à prendre et à laisser, « en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre »⁴. Comment pourrions-nous même penser que les *Meditationes metaphysicae* nous aient acquittés une fois pour toutes de l'inquiétude philosophique? Il est déjà difficile de croire qu'elles en aient délivré Descartes et qu'il n'ait vraiment donné que fort peu d'heures par an aux pensées qui occupent l'entendement seul; mais il est impossible qu'en jetant le fondement premier dont la métaphysique avait besoin il ait voulu faire sa part définitive à l'*inquietudo* qui renaît toujours vive en chacun de ses lecteurs. Aussi Descartes encourageait-il à ce qu'on répêât l'itinéraire, à ce que chacun refît pour soi ses méditations - *semel in vita*, une fois en sa vie, – mais non pas qu'on lui suivît dans tous les méandres par lesquelles il était lui-même passé, c'est-à-dire comme s'il avait tracé la voie une fois pour toutes – *semel pro semper*, – et pour tous, – *pro omnibus*. Le *cogito* est une terre nouvelle dont les régions encore inexplorées demandent qu'on y retourne sans cesse, par une reprise inlassable et une « refréquentation de soi par soi »⁵ dont Descartes ne veut pas nous priver pour notre compte. Autrement dit, l'œuvre ouverte de Descartes, dont les possibilités sont encore devant nous, est toujours à refaire. Contrairement aux Allemands ou aux Anglais qui peuvent le rejeter tout d'un bloc, parfois après une exécution sommaire, pas un philosophe français n'a critiqué Descartes, toujours en excès sur lui-même, sans s'y rattacher par un autre bout, dont il a voulu reprendre le fil, en s'y reconnaissant lui-même, retournant ainsi Descartes contre lui-même. Nous croyons pouvoir le montrer en

⁴ Descartes, *Discours de la Méthode*, 1^{ère} partie.

⁵ Charles Péguy, *Deuxième élégie XXX*, posthume 1908, «Bibliothèque de la Pléiade», éd. R. Burac, vol. II, 1988, p. 983.,

chaque cas, textes à l'appui; néanmoins Jean-Luc Marion en est dans la philosophie française contemporaine le cas exemplaire, qui fait symptôme pour ainsi dire; il est l'auteur dont le retour à la doctrine-mère de Descartes fut le plus travaillé et dont la reprise phénoménologique fut la mieux articulée. Bref, le projet d'*être* Descartes fut là tout près d'être consciemment assumé. Néanmoins, parce qu'il ne peut l'être et que l'identification est par principe impossible, tout doit continuer à reposer sur le paradoxe suivant: c'est évidemment quand Marion *n'étudie pas* Descartes, ou alors par allusions ou digressions, qu'il lui ressemble le plus et c'est quand au contraire il en fait son *objet* que, par sa mise à distance critique, il s'en éloigne vraiment. C'est ainsi toute l'œuvre de Marion, y compris la plus personnelle, qui doit pouvoir se rassembler sous l'égide de Descartes, dont la référence centrale réussit seule à unifier toutes les dimensions. C'est dire que nous ne pouvons ici qu'en suggérer l'idée, à grands traits, encore que cela doive suffire à nous convaincre de la possibilité d'une refonte d'ensemble du travail de Jean-Luc Marion, et de sa remise en œuvre à partir de la trame qu'a fournie les *Meditationes de prima philosophia* pour la philosophie française. Nous procéderons ainsi en trois étapes qui permettront de mieux circonscrire l'ampleur de la tâche. Dans un premier temps, il est besoin de délimiter la juste place à accorder aux études spécifiquement cartésiennes dans l'œuvre de Marion; dans un second temps, celui de déterminer l'usage que celui-ci fait de la phénoménologie historique, notamment à travers la notion de « réduction » qu'il lui emprunte et autour de laquelle ses recherches gravitent essentiellement; dans un dernier temps, il est possible de souligner sur un ouvrage en particulier, encore que cela puisse se faire sur plusieurs de ses ouvrages, la manière dont la référence cartésienne est réinvestie, retravaillée, transformée même par les nouveaux concepts de la phénoménologie, laquelle a offert au XX^{ème} siècle un de ses plus puissants relais pour développer les virtualités qui étaient demeurées encore enfouies dans le texte initial du cartésianisme.

I.

Des trois champs de compétence que couvre l'œuvre de Marion – cartésianisme, phénoménologie et théologie, assumons donc que c'est le premier qui importe le plus, loin de posséder une valeur moindre que les deux autres comme s'il n'avait s'agi dans ses travaux sur Descartes que d'une concession faite à l'Institution, en marge de l'œuvre personnelle. Nous ne voulons pas dire uniquement qu'en cette matière l'historien a continué d'être philosophe, ce dont Marion s'est assuré pour sa génération et la suivante, en développant une herméneutique des grands textes de la métaphysique selon le paradigme heideggérien de sa constitution onto-théo-logique. Nous voulons dire que ses études sur Descartes ont profité à l'ensemble de ses recherches qui durent s'appuyer sur elles, composant « leurs phrases et leurs thèmes avec cette basse continue, obstinée et fondamentale »⁶.

Certes, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), *sur la théologie blanche de Descartes* (1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), etc., sont à verser au bénéfice des études cartésiennes, et sont des livres valent pour eux-mêmes⁷. L'un de leurs principaux résultats a été en ce sens d'avoir réintégré pleinement Descartes à l'histoire de la métaphysique, de lui avoir circonscrit une place à la fois singulière et centrale dans l'histoire de l'être, en un temps où l'interprétation courante refusait de voir en lui ne serait-ce qu'un métaphysicien. Plus précisément il fut d'avoir compliqué le modèle heideggérien en discernant dans l'œuvre de Descartes deux onto-théo-logies, l'une qui s'articule autour de l'ego (cogitatio sui), l'autre autour de Dieu (causa sui).

Mais on ne peut s'arrêter là; ce serait manquer le rôle que Marion fait jouer à la référence cartésienne qui n'atteint son but véritable

⁶ J. L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013, p. 11.

⁷ Cf. J. L. Marion, *Quelques règles en l'histoire de la philosophie*, dans *Les Études philosophiques*, Oct-déc. 1999, p. 495 sq.

qu'après avoir, comme un beau coup au billard, rebondi sur trois bandes. Il faut aller plus loin et dire que là où le résultat immédiat est d'affirmer l'appartenance de Descartes à la métaphysique, l'intention était par choc en retour de pouvoir mieux l'en faire sortir, selon les indications mêmes que lui fournissait cette première échappée pascalienne qui conclue magnifiquement Sur le prisme métaphysique de Descartes. Nous aurions pu croire en effet que l'ego cartésien, en s'appuyant sur l'identité d'une pensée qui se pense elle-même, illustre exemplairement le sujet métaphysique et fournit l'exact contre-modèle dont Marion a besoin quand au même moment il décrit du point de vue phénoménologique la figure non-métaphysique de l'adonné ; car en effet, l'adonné à qui le phénomène se donne, toujours déjà appelé à l'être par une instance plus originaire à laquelle il répond, est cela même qui ne peut ni ne doit « s'autoconstituer par cogitatio sui ou causa sui »⁸, et nous y reconnaissons par antithèse les deux principes – l'ego et Dieu – auxquels l'onto-théo-logie redoublée de Descartes l'avait conduit. Mais loin de quitter Descartes en quittant l'ego cogitans, on comprend que Marion cherchait là d'autant plus à situer Descartes dans son temps que son but était de l'envoyer dans le nôtre, post-métaphysique – où il doit revenir transformé. Jusqu'ici, sans paradoxe, l'interprétation dominante de Descartes était restée empêtrée dans la métaphysique pour la raison qu'elle n'avait pas su la remarquer ; il a fallu qu'elle traverse un prisme pour que ses couleurs apparaissent sous nos yeux, comme sont révélées sur une scène de crime les empreintes que la police fait ressortir de telle ou telle couleur selon la solution chimique qu'elle leur applique. Ainsi dépouillée de sa forme initiale de premier principe, que lui imprimait le projet métaphysique d'une science certaine, désormais dépassé, le cogito peut être répété depuis une situation nouvelle que Descartes n'avait pas même envisagé. Avec *Étant donné*, il se découvrira dans la figure de l'adonné.

⁸ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1997, p. 361.

C'est donc dans l'œuvre personnelle de Marion que Descartes continue à vivre, encore que sa référence se fasse d'abord très discrète, plantée comme une graine au milieu de *Réduction et donation* (1989), dans le chapitre « l'ego et le Dasein », et pour laquelle ces Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie vont offrir le terreau le plus favorable à son développement futur. Ici s'explique le choix de notre titre, qui voudrait trahir l'ambition véritable de l'auteur derrière le motif prêté à Heidegger: « ego cogito, sum énonce moins un contre-cas du Dasein, qu' [...] une œuvre à refaire »⁹. L'« œuvre à refaire », voilà l'exigence à laquelle Marion reconduit l'analytique du Dasein et que Heidegger aura pourtant manquée de suivre, en se soumettant avec le *Kantbuch* (1928), un an après *Sein und Zeit*, à une autre œuvre qu'il a préféré refaire, celle de Kant. C'est ainsi, même si Jean-Luc Marion ne nous accordera pas forcément ce point : les Français répètent Descartes comme les Allemands répètent Kant. Et Heidegger laissait entendre, dans une lettre à Hannah Arendt du 15 février 1972, que Merleau-Ponty avait beau s'acheminer vers sa pensée, sa mort n'a rien changé, il n'aurait pu lui être pleinement acquis; c'est que « les Français ont bien du mal à se remettre de leur cartésianisme inné »¹⁰. Est-il utile de préciser que les Français n'ont pas à se remettre d'une philosophie grâce à laquelle ils se portent très bien? Toujours est-il que l'« œuvre à refaire », voilà plutôt le défi que Marion semble relever lui-même depuis les questions ultimes qu'il pose à la fin de l'article, qui ne sont plus celles de Heidegger, mais les siennes: « dans le je, y va-t-il d'abord de son être, ou, en deçà, d'une plus originelle mise en jeu ? »¹¹ Pour cause, si l'on en croit Marion, c'est au contraire Heidegger qui ne s'est pas remis de la métaphysique innée dont l'étude approfondie de Descartes l'eût permis de s'affranchir par-

⁹ J.-L. Marion, « L'« ego » et le « Dasein », *Réduction et donation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989, p. 160.

¹⁰ M. Heidegger, H. Arendt, *Lettres et autres documents, 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 220.

¹¹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, op. cit., p. 161.

faitement. En sorte que loin d'accomplir la destruction métaphysique du sujet cartésien, le Dasein, « hanté par le je », en est plutôt la confirmation implicite ; et l'ipséité du soi l'un de ses derniers avatars, puisqu'en effet elle en revendique, comme « constance de soi » (Selbst-Ständigkeit), les principaux traits métaphysiques, – substantialité, simplicité et personnalité. Bref, c'est en dépassant l'horizon de l'être lui-même vers un appel qui n'a pas besoin d'être pour nous interpeller que l'œuvre de Descartes peut être efficacement remise sur le métier.

Ainsi s'explique que Marion n'ait pas cessé de commenter Descartes parallèlement à l'édification de son œuvre propre. Il s'agissait d'emprunter à la phénoménologie « les moyens de penser avec elle au-delà d'elle »¹², en greffant sur la méthode qu'il lui conservait le texte cartésien seul capable de la gonfler de possibilités nouvelles qui l'ouvrent enfin à son commencement véritable hors de la métaphysique. Ainsi, avant même ou au moment où il prépare *Étant donné*, qui sortira en 1997, Marion prononce à Rome en 1996 au « Colloque Castelli », une conférence sur Descartes où se met déjà en place dans les nervures de la seconde *Meditatio* la figure possible de l'adonné que l'œuvre phénoménologique devra irriguer par la suite. Il y découvre contre l'interprétation canonique, qu'il y a un ego cogité qui précède l'ego cogitant, l'ego n'accédant pas « à soi par monologue, mais par dialogue originaire »¹³, avec « un Dieu qui peut tout », dont il a seulement l'opinion, qui n'a pas même besoin d'être pour me tromper mais qui, en m'éprouvant, prouve mon existence. Anticipant déjà sur « une autre figure de la subjectivité »¹⁴ capable de surmonter le scission kantienne du Je (transcendantal / empirique), anticipant également sur un Dieu sans être qui convoque l'ego à lui-même, – car le « Dieu qui peut tout » n'est déjà pas autre chose, – Descartes soutient, par les possibilités tissées dans la trame de son texte, l'audace du l'interprète

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ J. L. Marion, « *L'altérité originaire de l'ego* », *Questions cartésiennes*, II, Paris, PUF, 1996, p. 26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

qui cherche, qui espère, qui attend, qui esquisse un chemin hors sujet, hors métaphysique. Plus généralement il vérifie une règle à laquelle les philosophes français obéissent et qui les préserve de l'errance, pour ne pas dire de l'erreur, en accompagnant leur pas dans l'itinéraire souple de leur précurseur: trouver dans le texte de Descartes les possibilités neuves qu'ils énoncent. D. Janicaud a cherché querelle bien inutilement à la phénoménologie française, car celle-ci n'a pris aucun tournant n'a été pris qui n'ait été préalablement indiqué, et partant autorisé, validé, légitimé en un certain sens par Descartes, au-delà duquel elle s'est le plus souvent interdite d'aller.

Allons plus loin encore. Marion n'a quitté Descartes dans le passé que pour mieux le retrouver dans l'avenir, où celui-ci l'attendait, encore que sa figure, en « avance » sur ses successeurs déclarés, est restée enclavée et même entravée à l'intérieur de la métaphysique qu'il avait par ailleurs instituée. C'est la troisième bande que ses études sur Descartes viennent percuter, où désormais en possession d'une phénoménologie de la donation, elles bénéficient pour elles-mêmes de cela même qu'elles avaient semé. Il s'agit de l'ego cogito tel qu'il est vécu dans l'union et s'exprime sous le mode de la passivité, des pensées lui advenant dont il n'est pas à l'initiative. Sur la pensée passive de Descartes (2013) s'arrête alors sur la 6^{ème} Meditatio, les Passions de l'âme et la Correspondance avec la princesse Elisabeth et envisage ainsi une troisième figure de l'ego. Une troisième définition en est proposée. Il n'est plus « principe de la connaissance méthodique », ni même « principe de la connaissance métaphysique de soi », mais « principe enfin de la pensée passive jusqu'à la cogitatio comme passion »¹⁵. Pris dans le vertige de l'interprétation, Marion finit par s'abîmer dans la pensée de Descartes où il reconnaît ultimement la sienne. Nous vérifions une nouvelle fois le mot d'Alain: « c'est trop

¹⁵ J. L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2013, p. 265.

peu aussi de dire que Descartes ouvre la voie; car [...] il marche dans la voie, et bien en avant de nous »¹⁶.

Il n'y a alors nul inconvénient à répercuter aussitôt les résultats de ses analyses sur le plan des interprétations de Descartes, comme le fait Marion, et classer Descartes parmi les philosophes de premier rang, ceux dont la pensée admet pas moins de « trois commencements » ou de trois « navigations ». Mais les trois figures distinctes de l'*ego* que son œuvre a progressivement dégagées nous paraissent être sinon moins, du moins autant que trois commencements, disons, trois étapes d'un seul et même parcours qui fut la navigation de Marion lui-même. Et il faudrait répertorier trois couches d'écriture dans l'exégèse qu'il proposa, permettant de classer ses textes selon que Descartes était pour lui le port de départ, le port d'arrivée, ou dans l'entre-deux le navire qui lui assura la traversée. C'est dire que son travail sur Descartes ne trouve sa pleine cohérence qu'à la condition d'en passer par le chemin le plus long, c'est-à-dire celui qui l'intègre au circuit de l'œuvre entière. Ceux qui prennent la petite ceinture et se restreignent au seul *corpus* de Descartes pour juger du commentaire qu'il en fit, comme nombreux des cartésiens qu'il a formés, considéreront qu'il fut de moins de moins fidèle à son auteur. Mais nous les invitons à prendre un jour la grande ceinture, et alors ils s'apercevront, peu à peu, qu'aucune de ses recherches n'a été étrangère aux autres et que c'est le contraire qui est vrai, qu'en un autre sens il lui a été de plus en plus fidèle.

II.

Nous en venons à notre deuxième partie et voulons dire un mot des recherches phénoménologiques de Marion, où son cartésianisme doit

¹⁶ Alain, *Descartes*, dans *La Sagesse et les Passions*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 925. Nous permettons de renvoyer à notre article, « Descartes et les trois voies de la philosophie française », dans *Philosophie(s) française(s)*, revue Philosophie, n° 109, printemps 2011, p. 21 – 42.

trouver un tremplin pour s'élancer. Car l'importance qu'a dû revêtir pour Marion la figure historique de Descartes ne doit pas laisser croire qu'elle seule explique qu'il s'en soit peu à peu imprégné. Marion aurait pu ne pas étudier Descartes, il n'en aurait pas moins été cartésien, comme Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Levinas, Henry l'avaient été avant lui. Mais ceux-ci avaient pu et su profiter de l'avancée des études cartésiennes qui se poursuivaient au même moment, s'engouffrant dans les brèches que les interprètes de Descartes se contentaient d'entrouvrir. Les philosophes sont tout à leur œuvre, pour ne pas dire à leur gloire, et ne voient pas que leur collaboration est beaucoup plus étroite qu'ils ne pensent. Ainsi Sartre réinvestit Descartes mais s'appuie sur les travaux de Jean Laporte et de Jean Wahl qui en renouvelaient alors la lecture, Levinas sur Jean Wahl encore, Canguilhem sur Guérout, etc. Marion nous l'explique, il arriva en un temps où Descartes était un « auteur en retard d'interprétation »¹⁷. Il ne bénéficiait pas la littérature cartésienne sur laquelle ses prédécesseurs s'étaient naturellement reposés. La situation était bloquée et il a dû faire pour ainsi dire le travail lui-même ; parce que la philosophie et l'histoire de la philosophie marchent de concert, il a fallu qu'il les entraînaient l'une par l'autre et ensemble. Mais l'objectif implicite était bien toujours le même, pour les uns et pour les autres : ressusciter le cartésianisme, encore.

Certes, l'ambition affichée de Marion était de récupérer le projet le plus essentiel de la phénoménologie, – quitter l'horizon de l'objectivité (Husserl) et de l'étantité (Heidegger) pour l'horizon élargi de la donnéité (Marion). Mais qu'est-ce qu'Husserl sans le projet qu'il eût d'une science absolue de la conscience? Qu'est-ce qu'Heidegger sans la *Seinsfrage*? Bref, que reste-t-il de l'un et de l'autre sans le projet originel qui sert à les définir en propre ? C'est les dépasser purement et simplement, et non pas les achever, que de leur substituer les possibilités d'un certain cartésianisme qui leur demeure étranger et dont

¹⁷ J.-L. Marion, *La rigueur des choses*, op. cit., p. 73.

il attend la relance. Autrement dit, il faut affirmer qu'en poursuivant des voies déjà tracées en pointillé par Descartes la phénoménologie française ne s'est pas développée à partir des prémisses posées par Husserl, mais contre elles, par subversion et retournement de leur sens et signification. Essentiellement elle est venue trouver en Husserl et Heidegger une *méthode* nouvelle, beaucoup plus qu'une *doctrine* dont à vrai dire elle s'est chaque fois débarrassée.

Posons le principe général de notre lecture, qu'une analyse plus détaillée doit nuancer: la phénoménologie française repose en fait sur le démantèlement des deux concepts fondamentaux de la phénoménologie historique, – qu'entre tous ses concepts elle a choisi de lui emprunter: l'intentionnalité et la réduction. Puisque la réduction définit sa méthode et l'intentionnalité son objet, Husserl ne les conçoit que parfaitement ajointées l'une à l'autre. Son projet de constitution du sens du monde dépend de leur appariement et du renvoi réglé de l'un à l'autre concept. D'un côté, c'est la réduction phénoménologique, en opérant l'*epochè* du monde, qui révèle la structure intentionnelle de la conscience, jusqu'ici dissimulée dans l'attitude naturelle; et de l'autre côté, par un choc en retour, c'est l'intentionnalité qui autorise la réduction à être positivement une reconduction du regard, qui se déporte ainsi vers la conscience en laquelle le monde se constitue. On le voit, le projet idéaliste de constitution du monde n'est possible qu'à la condition d'ajuster l'une à l'autre, réduction et intentionnalité – l'une par un mouvement centrifuge qui projette la conscience hors de soi dans le monde, l'autre par un mouvement centripète qui ramène au contraire le monde dans la conscience qui lui donne son fondement dernier. Parce que la philosophie française ne pouvait conserver le titre de phénoménologie qu'à la condition de mettre en œuvre ses concepts, l'originalité a consisté à les faire jouer l'un *contre* l'autre plutôt que l'un *par* l'autre, en cessant de mobiliser ensemble leur valeur opératoire.

On remarquera alors qu'en France la question s'est posée, quoique toujours implicitement, de savoir ce que la phénoménologie devait garder

comme « sa pierre de touche non négociable »¹⁸, si elle voulait continuer à s'en prévaloir. Et tout s'est passé alors comme s'il avait fallu choisir où mettre l'accent, entre l'intentionnalité (Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Barbaras) et la réduction (Levinas, Derrida, Henry, Marion), là même où Husserl les avait pensées dans leur juste équilibre. Non pas qu'elle délaissait l'autre terme, mais elle le minorait considérablement. Ainsi ont pu se former les deux grandes générations de la phénoménologie française, se tournant dédaigneusement le dos, s'ignorant superbement. La première aurait pu dire : toujours plus d'intentionnalité; Marion offrait à la seconde sa nouvelle maxime, pour ne pas dire son « nouveau principe »¹⁹: toujours plus de réduction ; soit : « autant de réduction, autant de donation »²⁰. Quoique dévoyant l'une et l'autre l'héritage husserlien, ces deux générations se situent de part et d'autre de l'échiquier de la phénoménologie française, la seconde pressentant qu'il lui avait fallu déblayer sa voie des complications inutiles où la première devinait encore sa propre issue.

Marion installe le débat entre Husserl et Heidegger, et montre qu'il y va de l'un à l'autre d'une surenchère dans la réduction, Heidegger greffant sur la réduction husserlienne une seconde réduction qui reconduit l'étant lui-même à son sens d'être. Par là, Marion découvre la puissance interne de la réduction qui étend d'autant plus le champ de la donation qu'elle-même se radicalise. En toute rigueur, il s'aperçoit qu'il n'y a pas d'instance à quoi la réduction conduise (réduction à...) qui ne puisse être réduite à son tour (réduction de...), en sorte qu'à la fin il n'y a rien qu'elle ne puisse réduire. Marion décide d'affoler la puissance interne de la réduction et de réduire le phénomène à *rien* d'autre qu'à ce qu'il donne,

¹⁸ J.-L. Marion, *De Surcroît*, Paris, PUF, 2001, p. 54, qui choisit d'ailleurs son camp au point d'ignorer qu'il puisse seulement y en avoir un autre.

¹⁹ M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », *De la phénoménologie*, tome I, *op. cit.*, p. 77 sq.

²⁰ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990, p. 302.

non pas comme un objet (Husserl), ni comme un étant (Heidegger), mais comme lui-même (Marion). Le débat engagé avec la phénoménologie historique doit être réexaminé pour lui-même, et nous ne faisons ici que l'évoquer; il nous semble qu'il en cache un autre, plus essentiel, que Marion a également entretenu avec ses contemporains et qu'il faudrait reconstituer: inscrire Levinas, Derrida, Marion et Henry sur une même ligne selon qu'ils ont porté le geste de la réduction plus ou moins loin. Si Marion reprochait à Levinas de ne pas opérer une réduction assez radicale, la différence éthique restant embourbée dans l'horizon de l'être qu'elle cherche à dépasser²¹, il est assez piquant d'observer que Michel Henry, avec sa « phénoménologie non-intentionnelle » ait prétendu faire mieux que Marion à partir du principe que celui-ci avait formulé: il veut opérer en effet une réduction « pure » et « radicale », au point qu'elle se retourne en « contre-réduction »²², et écarte jusqu'à l'intentionnalité rétentionnelle qui longe la conscience et la retient hors d'elle-même. A chaque fois, il s'agit de pousser la réduction « à son terme », ici, jusqu'à ce que l'impression vivante, rendue à elle-même, soit comme énuclée, et délivrée de la gangue intentionnelle qui l'aliénait et l'empêchait d'être elle-même dans l'épreuve pathétique du vivre.

Mais encore une fois, il n'est pas question par là d'expliquer l'héritage français à partir de lui seul, par les nouvelles combinaisons de pensée qu'il a conquis dans ses marges, ainsi que nous l'avons fait en dissociant en portant à l'excès tel ou tel concept de la phénoménologie. Nous n'aboutirions qu'à des abstractions spéculatives, aussi formelles que gratuites – et pour tout dire métaphysiques. Aussi est-il essentiel d'ajouter que la phénoménologie française a dû prendre sa source et réinvestir une doctrine qui appartient à une toute autre tradition de pensée, qui seule l'autorisait à travailler en sous-main le texte husserlien et

²¹ J.-L. Marion, « Note sur l'indifférence ontologique de Levinas », *Figures de phénoménologie*, Paris, Vrin, 2012, p. 67, 73.

²² *Ibid.*, p. 118.

heideggérien – en y faisant remonter une expérience primordiale qu’il ignorait, comme par infiltration. Cette tradition cartésienne, plus méconnue, demeure ancrée dans « la vie intérieure et personnelle »²³ et se trouve représentée en France depuis Descartes par Pascal, Rousseau, Maine de Biran ou encore Bergson. La phénoménologie française a pu ignorer, négliger voire se méprendre sur l’un de ses maillons, c’est pourtant à cette longue chaîne qu’elle se rattache à nos yeux, que la phénoménologie de Jean-Luc Marion se rattache elle aussi. C’est après avoir libéré l’horizon de la donation de tous les *a priori* formels de la métaphysique qui venaient l’occulter qu’il est possible de refaire l’œuvre cartésienne à nouveaux frais, ce que prépare déjà *Etant donné*, ce à quoi s’emploieront *Le phénomène érotique* (2003) ou encore *Certitudes négatives* (2010).

III.

Nous pouvons ainsi dans une dernière partie indiquer comment un livre – *Certitudes négatives* – peut relire les *Méditations métaphysiques* – presque à l’insu de son auteur – et pour ainsi dire refaire l’œuvre de Descartes. Il s’agit en effet de répéter le parcours mais non pas à l’identique, fût-ce à cause des objections qu’en leur temps, Kant, Husserl et Heidegger ont adressé à Descartes, et que Marion ne peut lever qu’en assumant la situation post-métaphysique où il se trouve lui-même. L’« âme », « Dieu », le « monde » ont désormais perdu leur essence et jusqu’à leur nom : l’homme est « indéfinissable », Dieu n’a plus de nom « propre » et le monde s’efface derrière l’événement « imprévisible » de sa donation. Mais c’est bien à la lumière du don que l’auteur peut réécrire ses *Méditations* (non) *métaphysiques*, surhaussant les grandes étapes qui les ponctuent, pour qu’au-delà même de l’être et de l’objet, il endosse également l’ancien statut « responsorial » de Descartes en affrontant les

²³ M. Henry, « Le concept d’âme a-t-il un sens ? », dans *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 23.

objections qui lui furent livrées *post mortem*. Intégrées à l'œuvre, les objections d'un Kant ou d'un Heidegger deviennent l'obstacle à franchir autant que l'appui nécessaire capable d'élever et d'opposer à nos temps nihilistes un « cartésianisme revivifié » (selon l'expression de Bergson).

Qu'advient-il au doute d'abord (1^{ère} *Meditatio*)? La *Mathesis Universalis* était un rêve pour Descartes; elle est devenue une réalité. Son livre s'est refermé; le doute, qui l'avait ouvert, s'est résorbé dans l'objet constitué selon l'ordre et la mesure. La *métaphysique*, aujourd'hui pleinement effective, non plus pensée mais agissante²⁴ a ainsi fait oublié les *méditations* d'où elle était sortie. Comment dès lors faire renaître la première méditation de Descartes, sinon en maintenant le doute, non pas en deçà cette fois-ci, mais au-delà de la certitude positive que la science nous assure comme technique? Le doute, résistant à la certitude elle-même, doit demeurer vigilant, comme un scepticisme de bon aloi qui seul peut empêcher l'objectivité de se clôturer et de se refermer sur l'homme et sur Dieu, et sur tout ce qui se montre comme il advient. Bref, le doute, qui précède la science, doit aussi pouvoir lui succéder par les certitudes négatives qu'en creux il continue de nous dispenser.

Qu'advient-il alors au *cogito* (2^{ème} *Meditatio*)? Car le scepticisme de Marion est à nouveau celui de Descartes, plus encore que de Montaigne. Il ne couche pas l'ignorance sur un mol oreiller, mais cherche à s'armer contre elle en butant obstinément sur l'aporie. C'est qu'il sait que ses doutes n'entameront pas ses certitudes, qu'ils serviront bien plutôt à découvrir dans leur noyau indestructible. L'homme ne se connaît pas; mais encore faut-il qu'il confesse qu'il ne le peut ni ne le doit – et se défier de l'humanisme lui-même. Car l'homme est sans définition ; et c'est la seconde méditation qui est reprise, où l'âme sait qu'elle est sans savoir (encore) ce qu'elle est, tout prêt de se savoir inconnaissable, et d'anticiper sur la critique que Kant avait cru devoir lui adresser: « l'existence de l'*ego* en tant que et à titre de *cogito* non seulement n'ouvre

²⁴ J. Vioulac, *L'époque de la technique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009.

aucun accès à son essence, mais en manifeste au contraire l'aporie »²⁵. Qui peut sonder l'abîme qui interdit à l'homme de se connaître, sinon l'homme lui-même? Son défaut de connaissance (noumène) est rendu possible par son excès même (phénomène saturé).

Mais alors, comment Dieu vient-il à l'esprit (3^{ème} *Meditatio*)? Comment dépasser l'*ego* vers Dieu, si désormais aucune idée n'est capable de le comprendre, pas même celle d'infini? Dieu est sans définition et contredit par avance toute preuve de son (in)existence; c'est à cela d'ailleurs que l'homme se reconnaît à son image – comme icône de l'invisible. À son tour, l'aporie d'un Dieu inaccessible se renverse et sert à ménager, par delà la fin de la métaphysique, un nouvel accès vers lui. C'est que le doute demeure, irrécusable, et qu'à défaut de savoir, même l'athée (re) doute parfois que Dieu soit possible, malgré tout, en dépit ou plutôt en raison de son impossibilité pour nous. Alors, ce n'est plus l'idée d'infini que l'auteur va puiser chez Descartes, laquelle échappe aux athées, mais celle d'un Dieu qui peut tout, et que nous tous avons reçu par oui-dire. Passée au crible de la critique kantienne, la troisième preuve, ontologique, de Descartes se transforme et conclut à l'impossibilité de l'impossibilité de Dieu, de là conduit à la seconde preuve, elle-même reconduite à la première²⁶: l'effet dont Dieu est l'au-delà de la cause n'est pas *en moi*, mais moi-même en tant que ma naissance fut effective avant d'être possible. Et toutes les preuves se dissolvent dans la contre-épreuve de Dieu, pour qui rien n'est impossible, et dont la possibilité qui lui convient en propre demeure impensable pour nous: aimer, donner.

Mais le don ainsi suggéré ne doit-il pas ouvrir à une nouvelle intelligibilité, une fois reconduit à la donation en lui, qui excède la raison (4^{ème} *Meditatio*)? Arraché à l'échange, et plus généralement à l'économie du monde (principe d'identité, principe de raison suffisante), le don pointe à nouveau vers Dieu « le père », à travers la figure exceptionnelle de la

²⁵ J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 31.

²⁶ *Ibidem*, respectivement p. 114, 124, 126.

paternité, laquelle n'exige aucun artifice pour se montrer naturellement telle qu'elle se donne : figure absente, ne donnant rien sinon la vie, que le fils ne peut lui rendre. L'exception où se tient le don, inconditionné, renverse la priorité accordée par la métaphysique à la raison, qui s'en trouve en retour élargie: la raison peut en effet rendre (*reddere; re-dare*) raison de tout, sauf de ce qui la donne (*dare*) à elle-même. Comme le Dieu cartésien dont la liberté absolue transcende jusqu'aux vérités éternelles, qu'il a créées, « le don (se) donne avec absolue liberté », et se donnant, donne la raison tout entière.

Il s'agit désormais de redescendre vers le monde en y projetant la lumière de la donation, élevée en paradigme de toute phénoménalité (5^{ème} et 6^{ème} *Meditationes*). C'est en passant par la véracité divine que Descartes restituait le monde après l'avoir détruit; c'est par le circuit plus ample du don que Marion le doit, s'il veut le rejoindre dans son statut d'événement, en deçà de sa constitution comme « Grand Objet » (Merleau-Ponty). La démarche est en effet plus complexe, puisqu'il appartient au don de n'apparaître qu'au détriment de son processus de donation, et de se convertir en un(e) simple donné(e) – qu'on trouve « là », sans plus. Aussi s'agit-il moins de rejoindre le monde, qui nous est toujours déjà offert, que d'ajouter en lui son donateur (Dieu) et son donataire (l'homme), par le double circuit du pardon et du sacrifice. Le sacrifice renchérit sur le don reçu, comme abandon, et le rend visible comme tel du côté du donataire. Le pardon renchérit sur le don offert, qu'il fait apparaître comme tel, en le redonnant à nouveau, du côté du donateur. A quoi d'autre doit servir sinon d'analyser ici le sacrifice et le pardon, comme « variations du don », sinon pour remonter, par redondance, du don anonyme au donateur qui s'oublie en lui pour son donataire? Ainsi le phénomène se donne à nous toujours deux fois, comme objet ou comme événement, et requiert pour cette raison pas moins qu'une double herméneutique pour couvrir le spectre de ses variations, – en fonction du degré d'intuition que nous acceptons d'en supporter. Car, au fond, dans tout phénomène, même pauvre et banal, se cache un surcroît d'intuition qui attend d'être libéré.

Et après avoir ravalé tout phénomène au rang d'objet, il nous appartient désormais de convertir notre regard et de laisser apparaître toutes choses comme elles adviennent, dans leur événementialité.

À la fin du livre, on peut se demander si notre analyse s'est contentée de souligner le trait, ou s'il ne l'a pas déjà forcé, en mettant tout exprès les pas de J.-L. Marion dans ceux de Descartes. Est-ce « hasard ou imitation ? Imitation inconsciente ou volonté d'imiter? », se demandait déjà Henri Gouhier, dans son livre sur Rousseau, à propos du pastiche que celui-ci faisait de Descartes dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*. La question demeure en fait moins indécise qu'irrelevante. Au-delà de l'alternative entre « imitation inconsciente et volonté d'imiter », peut-être cette proximité à Descartes est-elle d'abord la nôtre à tous. Plutôt que de trahir les préférences supposées de celui qui fut aussi spécialiste de Descartes, elle doit énoncer une vérité plus générale sur notre situation dans la pensée, française pour le moins. Et cela, l'auteur le sait aussi, d'une autre certitude négative: « Que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non, nous restons essentiellement cartésiens »²⁷.

Data de registro: 12/09/2016

Data de aceite: 26/10/2016

²⁷ *Ibidem*, p. 11.