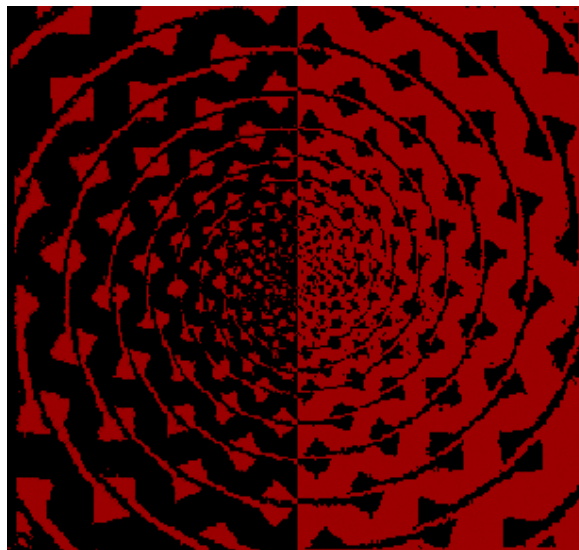


---

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Phénoménologie radicale et théorie de la norme.*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 107

Année : 2003

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2003

This paper may be cited as : Maesschalck Marc, « *Phénoménologie radicale et théorie de la norme* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°107, 2003.

# Phénoménologie radicale et théorie de la norme

Par Marc Maesschalck

J'ai déjà tenté de montrer dans d'autres recherches et, en particulier à l'instigation des travaux de Rolf Kühn<sup>1</sup>, qu'il y a une fécondité politique de la phénoménologie radicale de Michel Henry, pour autant que l'on s'essaye, en véritable philosophe, à un dialogue situé au même plan de radicalité avec cette phénoménologie<sup>2</sup>. Ce dialogue a conduit progressivement à une réappropriation du concept de filiation comme perspective radicale sur l'intersubjectivité empirique que fonde la phénoménologie matérielle.

Si Henry maintient l'horizon d'une critique de la déchéance dans l'ordre de l'indifférence et de l'ennui qu'engendre la division moderne de l'organisation sociale comme arraisonement de l'être, il ne s'agit pas du seul horizon ouvert par sa pensée sur la socialité. Un versant authentique se dégage aussi de sa réflexion – fixé dans le type pur de la *sanctorum communio*<sup>3</sup> –, un versant où la monadologie propre au rapport d'engendrement avec la vie absolue peut se décliner comme communauté des « Élus » dans le Premier-né de tous les Fils. Chaque humain se trouve alors donné à soi-même en sa dignité absolue par cette archi-passivité de la vie originaire, et ceci inconditionnellement par le don gratuit de la Vie.

Cette « condition » de Fils ne dépend en aucune façon d'une forme *a priori* de reconnaissance réciproque dans la sphère d'auto-limitation des consciences, comme si la disposition à l'autre déterminait en quelque sorte l'éveil d'une conscience pour la liberté. Qu'il n'y ait de devenir libre que par l'accord effectif avec les autres libertés dans la sphère éthique du devoir ne fait aucun doute pour une théorie transcendantale de la conscience de soi. Mais que la conscience n'accède à sa propre vie que par l'agir résultant de l'intentionnalité perceptive comme structure primitive est une illusion transcendantale engendrée par la réduction éidétique interrompue aux formes

---

<sup>1</sup> Plus spécialement, KÜHN R., *Leben als Bedürfnis, Eine lebensphänomenologische Analyse zur Kultur und Wirtschaft*, Springer, Heidelberg, 1996; ID., « Crise de la culture et vie culturelle », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 1999, n° 65.

<sup>2</sup> Cf. MAESSCHALCK M. et KOKOSZKA V., « La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry, Filiation et fraternité », in LONGNEAUX J.-M. (éd.), *Retrouver la vie oubliée*, P.U.N., Namur, 2000, pp. 183-206 ; MAESSCHALCK M., « L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique », in HATEM J. (éd.), *Michel Henry, la parole de la vie*, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 239-275.

<sup>3</sup> Sur cette communauté authentique des Fils, cf. HENRY M., *C'est moi la vérité*, Seuil, Paris, 1996, pp. 320-321.

pures de la raison, alors même que subsiste un rapport non réduit à ces formes<sup>4</sup>. L'idée d'intuition intellectuelle consacre, dans cette optique, l'arrêt de la réduction alors que cette métaphore visuelle cache encore la certitude plus radicale de pouvoir être affecté par ces formes, atteint par elles en fonction même de cette force d'être qui se communique par elles.

Pour être attentif à cette vie originaire, il faut dépasser l'illusion de la pure activité (synthétique *a priori*) et laisser être simplement cette certitude de vie qui oriente toute forme possible de savoir de soi et d'action. Cette préséance du don de la vie pour chaque individu ne fonde en aucun cas une nouvelle métaphysique de l'ordre absolu. Elle scelle une condition de personne dans l'horizon de sa fragilité comme auto-appréhension de soi toujours déjà menacée par l'oubli de sa condition. Une manière d'exprimer cette situation en s'inspirant de la tradition johannique, que Henry mobilise régulièrement, est de dire que nous ne naissons que pour renaître ou naître absolument de la naissance de l'Esprit. Dans cette formulation est bien contenue à la fois l'idée que la naissance phénoménale dans la condition empirique de la conscience est une dérélition qu'assume toute liberté, mais que c'est par ce chemin aussi qu'elle trouve son possible le plus authentique, à savoir cette fois – et contre Heidegger – la Vie comme ce que la dérélition cachait déjà en elle de certitude plus originaire que la découverte d'un « je peux ».

Le concept de filiation entendu dans ce sens n'est certes pas familier à des esprits modernes, rompus à justifier l'ordre de la socialité par la représentation de la fraternité. Le concept de fraternité introduit le passage à une société construite sur l'engagement volontaire et la réciprocité. Les frères dénomment des sociétés d'égaux qui forment autant de centres et de sous-systèmes dans l'organisation sociale formée ainsi par un équilibre plus général résultant de l'interaction de ces sphères intermédiaires de solidarité. La société civile tire sa généalogie de cette représentation moderne du « polycentrisme »<sup>5</sup>.

Il est possible de considérer que le concept de filiation est, par contre, le reliquat d'une conception hiérarchique de l'ordre social et reproduit, en fait, une forme subordinationniste de préséance de l'Ancien sur le Nouveau, de l'Aîné sur

---

<sup>4</sup> C'est bien entendu tout l'enjeu de la contre-réduction qui est ici en question en tant que « problème épistémologique nouveau » concernant l'accès à une vie originaire dont l'auto-affection donne la pensée à elle-même avant toute formation possible d'une structure intentionnelle d'objectivation. Reste à savoir s'il faut effectivement concevoir cette contre-réduction comme un « saut dans la motivation de l'auto-désir de la vie absolue en tant que telle » (KÜHN R., « La contre-réduction comme « saut » dans la vie absolue », in LONGNEAUX J.-M., *Retrouver la vie oubliée, op.cit.*, pp. 67-79, p. 75 ; ID., « Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion », in KÜHN R. et NOWOTNY S. (hrsg.), *Michel Henry, Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Alber, Freiburg/München, 2002, pp. 23-53, p. 45.

<sup>5</sup> Vincent Ostrom a montré avec beaucoup de nuances comment s'élabore ce concept dans la pensée d'Alexis de Tocqueville et comment sur cette base il imprègne toute la conception américaine moderne du fédéralisme. Cf. OSTROM V., *The Meaning of American Federalism, Constituting a Self-governing Society*, ICS Press, San Francisco, 1991, pp. 225-244.

le Cadet, du Père sur les enfants, etc. Pourtant, la réflexion de Michel Henry résiste à cette interprétation réductrice. Il vise clairement un dépassement des rapports modernes de pouvoir et des formes conventionnelles de régulation des conflits entre égaux<sup>6</sup>. La question, en ce sens, réside, pour Henry, dans la constitution de l'*autorité sociale* susceptible de donner part à la Vie, c'est-à-dire d'une relation d'autorité qui s'ouvre à la présence d'un *pathos* de la vie sur la combinaison des intérêts concurrents et la formation d'engagements réciproques par des contrats déterminés. Nous n'avons pas actuellement, dans notre modernité finissante, de modèle d'autorité qui puisse fixer l'attention des concernés sur l'épuisement de la Vie dans leurs actions. Le calcul d'intérêts réciproques n'a pas de place pour une telle hypothèse invalidant les conditions mêmes du jeu dont il procède. Nous serions donc en recherche d'une autorité d'un genre nouveau. Cette autorité, Henry comprend qu'elle ne peut être recherchée dans le processus de l'anticipation intentionnelle, comme si<sup>7</sup> la peur ou un futur irréductible à notre calcul d'intérêt pouvait susciter l'intuition d'un plus grand bien ! C'est d'une relation différente à notre condition première que tout dépend, d'une « éthique de l'incarnation » ou de la chair vivante, une éthique du pâtir originaire de la Vie, d'un mode de conduite *attentif* à l'appréhension du vivant comme cette capacité la plus originaire de s'auto-affecter.

En poursuivant avec Rolf Kühn ce dialogue entrepris avec Michel Henry, je voudrais y ajouter une question adressée à la méthode de la phénoménologie radicale et, plus particulièrement, à la contre-réduction. Comment pouvons-nous comprendre, en effet, que « eröffnet sich für die Gegen-Reduktion in der Epoché aller Meinungen einschließlich deren epistemologischer Kategorien ein unendlich neues Arbeitsfeld, dessen Ethos ein *Leben-für-die-Welt* sowie eine *Welt-für-das-Leben* heißen könnte, weil es in allem nur *ein* phänomenologisches Leben gibt »<sup>8</sup>? L'affirmation d'un lien entre la contre-réduction et l'ouverture d'un nouvel Ethos de la Vie ne nous oblige-t-elle pas à mener notre raisonnement sous la condition d'une forme de dépendance de la normativité à l'égard des faits sociaux ? En d'autres termes, si une exigence de modification des conduites pouvait être indiquée à partir de cette voie, ne devrait-elle pas nécessairement être soumise à la phénoménalisation de la vie dans l'ordre de la reconnaissance ? Comment engager une phénoménologie pratique radicale,

---

<sup>6</sup> On peut voir à ce propos notre bref essai, MAESSCHALCK M., « Entre modernisme et traditionalisme, Une perspective sur le destin de la pensée catholique au XXe siècle », in *Lumen Vitae*, 58 (2003), n° 1, pp. 21-33.

<sup>7</sup> Et ceci contre la fameuse « heuristique de la peur » suggérée par Hans Jonas (cf. MAESSCHALCK M. et DEDEURWAERDERE T., « Ist eine Kultur des Lebens möglich ? », in NOWOTNY S. et STAUDIGL M., *Grenzen des Kulturkonzepts, Meta-genalogien*, Turia + Kant, Wien, 2003, pp. 187-204, pp. 192-194).

<sup>8</sup> KÜHN R. et STAUDIGL M., « Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion », in ID. (hg.), *Epoché und Reduktion, Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 11-28, p. 27.

comme l'ont déjà entreprise Rolf Kühn<sup>9</sup> et Michael Staudigl<sup>10</sup>, sans supposer la prise en compte d'une règle de reconnaissance sociale susceptible de déterminer les conditions d'une normativité de cette phénoménologie pratique ? Une telle prise en compte ne suppose-t-elle pas à son tour la *thématisation* d'une attitude rationnelle adéquate à la phénoménologie pratique radicale<sup>11</sup> ? Faut-il, au contraire, interpréter la perspective de la contre-réduction comme une suspension du jugement de la raison en général telle que l'exigence pratique de reconnaissance ne pourrait prendre sens à ce niveau et devrait d'abord être conditionnée par le « saut dans le Rien de la subjectivité pratique »<sup>12</sup> où se joue « l'auto-écrasement de la vie contre elle-même seule »<sup>13</sup> ?

Devant la mise en question de sa possible normativité comme phénoménologie pratique radicale, la perspective que veut ouvrir la contre-réduction reste encore insuffisamment construite au plan épistémologique, même si la nature épistémologique de la question est bien identifiée. La crainte de voir se reproduire le geste inaugural d'une distanciation restaurant le pouvoir de la représentation et de ses séries oppositionnelles motive le saut hors du temps dans le se-sentir de la vie. Mais pour donner à entendre cette Parole de Vie, il faut un « re-placement »<sup>14</sup> dans la perspective d'une archi-phénoménologie comme *praxis* d'un « je peux » passible originaire<sup>15</sup>, semblable à la disposition du corps dans l'attente de la satisfaction d'un besoin immédiat, susceptible de le combler comme l'eau comble l'assoiffé, selon la métaphore de Simone Weil<sup>16</sup>. Les exigences qui découlent d'une telle position dans la condition immanente d'un corps archi-transcendantal prétendent bouleverser les habitudes culturelles construites sur le refus de la vie. Mais valent-elles simplement par leur contenu substantiel en tant que représentations de la vérité ou sont-elles susceptibles de susciter un engagement, c'est-à-dire d'avoir un tel potentiel d'attractivité que l'*Ethos* qu'elles indiquent comme forme de vie produise de nouvelles conditions de confiance dans le pouvoir-être-avec-autrui<sup>17</sup> ? Dans ce dernier cas, les exigences de la phénoménologie pratique radicale satisfont, peut-être encore à leur insu, à une règle de reconnaissance sociale...

---

<sup>9</sup> Cf. KÜHN R., *Geburt in Gott, Religion, Metaphysik und Phänomenologie*, Alber, Freiburg/München, 2003, pp. 226-231; ID., *Radikalisierte Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2003, pp. 241-258.

<sup>10</sup> Cf. STAUDIGL M., *Grenzen der Intentionalität, Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 168-182.

<sup>11</sup> Cf. KÜHN R. et STAUDIGL M., « Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion », *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>12</sup> KÜHN R., *Radicalité et passibilité, Pour une phénoménologie pratique*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 201 <Michel Henry, deutsch, p. 47>.

<sup>13</sup> *Ibid.* <Michel Henry, deutsch, p. 46>.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 233 (R. Kühn cite une lettre de S. Weil à Jean Wahl de 1942).

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 267.

## 1. L'évolution du positivisme juridique en théorie de la norme

Cette question de la dépendance à l'égard des faits sociaux traverse non seulement la phénoménologie des normes sociales, mais aussi, historiquement, la tradition moderne de la philosophie du droit. Pour faire court, on pourrait dire que la tradition positiviste moderne naît avec l'affirmation de l'indépendance du droit par rapport à la morale en tant qu'il satisfait à une règle de reconnaissance sociale des actes humains plutôt que de renvoyer à une représentation du bien.

Pour le positivisme moderne, l'enjeu de la référence à la moralité des normes dans le jusnaturalisme était en fait de fonder leur normativité sociale. Si le droit naturel est parvenu à se maintenir dans la tradition de la théorie juridique, c'est en entretenant la croyance qu'il permet de fournir la meilleure explication de la normativité des normes<sup>18</sup>. Si cette prétention jusnaturaliste ainsi réinterprétée devait se vérifier, il faudrait dès lors non seulement montrer que toute loi est moralement valide (justification substantielle), mais aussi que cette justification est généralement connue et entre en ligne de compte pour l'application de la valeur normative de la loi<sup>19</sup>. On aurait, dans ce cas, une dépendance totale du droit par rapport aux règles de reconnaissance sociale. Comme le principe substantiel ultime est aussi, quand on adopte le point de vue du perfectionnisme moral<sup>20</sup>, le bien suprême de la société, il y a coïncidence des fins morale et sociale en Dieu. L'ensemble de l'édifice est dès lors subordonné à la reconnaissance de la loi divine. Cette position est pourtant fragile si l'on prend la peine de séparer l'exigence d'une justification substantielle des normes et la croyance qui accompagne cette exigence, à savoir qu'une telle justification est susceptible d'emporter l'adhésion rationnelle de ceux à qui elle est adressée.

La force du point de vue positiviste moderne est de parvenir à poser les conditions d'une autonomie de la raison juridique. Il est possible d'interpréter cette autonomie comme résidant dans l'adoption d'un « point de vue juridique » selon lequel la clé du problème de la normativité sociale de la loi n'est pas en définitive de savoir si la loi est moralement valide, mais à quelle condition les gens croient qu'elle l'est<sup>21</sup>. Ce déplacement de la question de la normativité des normes permet d'éviter de présupposer comme toujours déjà acquise la reconnaissance d'une justification substantielle et engage, au contraire, à mettre en cause directement les conditions d'acceptation pratique d'un ordre normatif. Le gain réalisé est que ces conditions peuvent alors se traduire par l'exigence qu'il existe effectivement un groupe de citoyens qui soient identifiables comme agissant selon de telles conditions, c'est-à-dire en réglant strictement leurs actes

---

<sup>18</sup> Cf. RAZ J., *Practical Reason and Norms*, Princeton UP, Princeton, 1990 (1975 1rst ed.), p. 169.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>20</sup> Cf. HÄRING B., *Das Heilige und das Gute*, Wewel, Krailling vor München, 1950, pp. 252-253.

<sup>21</sup> Cf. RAZ J., *op. cit.*, p. 169.

en fonction de la légalité comme principe autonome de leur action. Ce groupe de citoyens sont les « supporteurs de la loi » et incarnent dans l'espace publique la fonction de juger. Il suffit donc que les juges agissent selon la croyance que la loi est une raison valide d'agir (qu'ils rendent des jugements), donc qu'ils agissent comme des juges, tout simplement ! Cette position sort la raison des apories du jusnaturalisme : il n'est pas nécessaire de chercher un fondement moral substantiel de la loi, mais l'enjeu de la normativité sociale de la loi est, de manière conventionnaliste, une question de croyance produite par l'auto-organisation du système légal.

Dans son évaluation de l'évolution du positivisme juridique, Jules Coleman qualifie cette position de « positivisme exclusiviste »<sup>22</sup>. Cette position ne fait plus l'unanimité chez les positivistes eux-mêmes, car elle a été radicalement contestée par les auteurs influencés par le programme de naturalisation de la raison<sup>23</sup>. Selon ce « positivisme naturalisé », le positivisme exclusiviste ne serait sorti de la métaphysique du bien commun qu'en maintenant une réflexion *a priori* sur les concepts fondamentaux de droit et de jugement. La théorie de la norme se réduit alors à une théorie de la fonction de juger et le « point de vue juridique » n'est que l'autre nom d'une théorie déontologique de la raison pratique (le pendant du point de vue moral). Pourtant, l'idée moderne d'une raison juridique absolument autonome grâce à ses règles formelles est en défaut face à l'écart irréductible qui persiste entre une telle réflexion et les régularités propres à la pratique du jugement juridique. La fonction qui permet, en pratique, de déterminer une réponse correcte à une situation particulière, ne dépend pas de principes généraux d'application cohérents avec la croyance première en la normativité de la norme. Ces principes peuvent, en effet, conduire à des résultats différents selon la manière dont ils vont être appliqués en situation et cette variation ne dépend pas d'un principe général d'interprétation qui pourrait transcender les situations pour se rapporter à des classes de situations et à des typologies de décisions, sur un mode intentionnel. La fonction qui dirige, en pratique, le processus de décision juridique consiste à établir une corrélation univoque entre la perception des faits et leur interprétation dans un système de croyances. Il n'y a aucun sens à établir pareille corrélation *a priori* que ce soit par convention ou par une fonction herméneutique; cette corrélation dépend de la régulation interne de la pratique juridique en tant que fait social et renvoie donc à l'analyse empirique de l'exercice standard de l'autorité juridique dans un système social donné. Ce n'est qu'en fonction d'une telle analyse qu'il est possible de rendre plus prévisible l'intervention de la régulation juridique au sein de la planification sociale.

---

<sup>22</sup> Cf. COLEMAN J.L., *The Practice of Principle, In Defence of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford UP, Oxford/New York, 2001, p. 105.

<sup>23</sup> Cf., en particulier, LEITER B., « Rethinking Legal Realism: Toward a Naturalized Jurisprudence », in *Texas Law Review*, vol. 76, 1997, pp. 267-315 ; ID., « Legal Realism and Legal Positivism Reconsidered », in *Ethics*, vol. 111, 2001, pp. 278-301.

Le « positivisme naturalisé » revient donc, par une voie propre – celle de la standardisation des jugements dans un système régulé – à la question de la reconnaissance de l'autorité du point de vue juridique dans l'ordre social et en tant que fait social. Son projet de naturalisation va donc au-delà de ses affirmations, car en évitant la sphère apriorique d'une visée intentionnelle d'auto-confirmation par l'exercice de l'autorité, il va jusqu'à poser le fait social de l'autorité comme incluant le fait de la reconnaissance. Les conditions de l'exercice de l'autorité sociale s'identifient donc dans ce programme aux conditions de la reconnaissance de cette autorité. Ce point de vue qu'on pourrait qualifier d'incorporationniste ou d'inclusiviste n'est cependant pas justifié pour lui-même. Si l'autorité se constitue en fonction des conditions de son exercice dans le système social, peut-on considérer pour autant que les conditions de reconnaissance du système social lui-même en sont directement et automatiquement affectées ? L'avantage du « positivisme naturalisé » est alors plus précisément de poser un nouveau problème : celui de comprendre ce rapport inclusiviste de l'autonomie du point de vue juridique avec la règle de reconnaissance sociale, un rapport qu'il met en évidence, mais ne considère pas complètement. Une position complète serait dès lors de type inclusiviste<sup>24</sup>, c'est-à-dire qu'elle poserait *a priori* ce lien nécessaire d'incorporation par l'autonomie juridique d'une fonction de reconnaissance sociale comme condition d'un système de gouvernance attirant l'adhésion rationnelle. Mais elle ne tiendrait pas pour autant comme réalisée *a priori* (par convention ou par fonction herméneutique) cette condition normale d'application des normes. Si toute norme la suppose pour s'appliquer, elle peut faire aussi l'expérience de situations « anormales ou non standards » où sa normativité (son potentiel de gouvernance) ne s'effectue pas<sup>25</sup>.

C'est pourquoi certains positivistes, comme Jules L. Coleman, ont aujourd'hui tenté de revoir la position exclusiviste traditionnelle pour proposer une sorte de compromis avec la critique naturaliste<sup>26</sup>. L'idée serait que la réflexion *a priori* sur les concepts fondamentaux du droit aurait l'intérêt de mettre en évidence les conditions habituelles de développement d'un système juridique quand il peut effectivement compter sur ses propres ressources d'auto-organisation pour s'appliquer<sup>27</sup>. Mais il faut, dans certaines situations particulières, envisager les conditions d'acquisition d'une confiance dans le pouvoir d'effectuation sociale d'une autorité juridique quelle qu'elle soit, si l'on

---

<sup>24</sup> Cf. COLEMAN J.L., « Constraints on the Criteria of Legality », in *Legal Theory*, 6 (2000), n° 2, pp. 171-184.

<sup>25</sup> Nous discutons plus longuement ce point en rapport aux développements récents de la *Legal Theory* dans LENOBLE J. et MAESSCHALCK M., *Toward a Theory of Governance*, Kluwer Law International, The Hague, 2003, chap. VI.

<sup>26</sup> Cf. COLEMAN J.L., « Methodology », in COLEMAN J.L. et SHAPIRO S., *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford UP, Oxford, 2002, pp. 311-351, pp. 345-349.

<sup>27</sup> Cf. COLEMAN J.L. et LEITER B., « Legal Positivism », in PATTERSON D. (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, Malden (MA)/Oxford, 1996, pp. 241-259, p. 257.



veut relancer les conditions habituelles de régulation juridique de la société. Ces situations parfois appelées de « justice transitionnelle » posent directement le problème des conditions d'instauration de la confiance sociale. La simple attribution de rôles dans un système de gouvernance ne suffit plus alors à garantir conventionnellement la croyance dans la normativité de la loi. C'est en fonction de cette figure du dissensus social qu'il faut prendre en compte ce qui semble aller de soi dans les situations de consensus, c'est-à-dire une dépendance, *généralement incorporée* par le système, à l'égard de la reconnaissance de son potentiel de gouvernance sociale.

De nouveau, un travail conceptuel est nécessaire, car ce que le positivisme inclusiviste met en évidence, c'est que la règle de reconnaissance sociale contient plus qu'un schéma de croyance susceptible d'être assimilé à une convention. La croyance fixée en convention sociale n'est qu'un produit dérivé d'un climat de confiance construit par le type d'engagement coopératif pris par les acteurs supportant le système. Les juges ne s'engagent pas uniquement à agir selon les règles formelles garantissant l'ordre juridique. Ils s'engagent aussi dans un système en relation avec d'autres juges et en fonction d'une solidarité à l'égard de ces autres juges pour le maintien et le développement du système juridique<sup>28</sup>. La fonction de juger ne se réduit donc pas à un rôle conventionnel. Elle dépend des conditions mises effectivement à l'engagement de chaque acteur dans son rôle.

Ainsi, l'idée que la condition formelle de la normativité réside dans la croyance dans l'auto-organisation du système lui-même comme potentiel de gouvernance sociale est confirmée, mais en même temps, cette condition est modalisée par rapport aux situations pratiques en montrant qu'elle ne suffit pas et doit être complétée par une *règle d'engagement* supportée par les acteurs eux-mêmes et qui ne peut être comprise dans la seule définition des rôles.

L'originalité de cette synthèse est qu'elle parvient à inclure une dépendance du droit à l'égard des faits sociaux, tout en déterminant a priori les conditions de sa modalisation pratique dans la forme d'un engagement coopératif. Ce qui est en cause fondamentalement dans cette détermination de la reconnaissance sociale, c'est la confiance qu'ont les acteurs dans le potentiel de gouvernance idéale du système de régulation. Or cette confiance ne dépend ni de la définition conventionnelle des rôles dans ce système ni des expériences réussies au sein des pratiques rendues possibles par ce système. Quand on agit selon une règle de reconnaissance, on se donne certaines obligations pour agir de manière coordonnée avec d'autres pour poursuivre certains buts. On partage

---

<sup>28</sup> Cf. COLEMAN J.L., *The Practice of Principle*, op. cit., p. 97.

donc une forme coopérative d'activité<sup>29</sup>, ce qui signifie remplir au moins trois conditions :

- être responsable les uns des autres dans la manière de réaliser les objectifs
- un engagement effectif à l'égard de l'activité commune (conjointe)
- un engagement à supporter mutuellement les efforts des autres pour remplir leur rôle.

## 2. Positivisme inclusiviste et phénoménologie du droit

Les trois critères d'engagement du positivisme inclusiviste peuvent aussi se traduire, dans le registre plus général d'une théorie de l'action, par la coordination du choix des objectifs, la coordination de leur exécution et la négociation possible dans la répartition des rôles. Ces trois critères permettent selon Bratman<sup>30</sup> de distinguer une « prepackaged cooperation » réduite à la coordination des intentions d'une activité coopérative partagée qui implique une coordination des actions<sup>31</sup>. La formulation de Bratman est ainsi la suivante dans l'article « Shared Intention » :

« We intend to *J* if and only if

1. (a) I intend that *we J* and (b) you intend that *we J*
2. I intend that *we J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b; you intend that *we J* in accordance with and because of 1a, 1b, and meshing subplans of 1a and 1b.

1 and 2 are common knowledge between us »<sup>32</sup>.

Il est possible de pousser plus loin, en théorie de l'action, la réflexion épistémologique du positivisme inclusiviste pour se demander s'il est bien nécessaire de parler encore de détermination apriorique d'un concept d'exercice de l'autorité juridique incorporant la règle de reconnaissance sociale. Ne pourrait-on simplement considérer que c'est plus précisément la nécessité d'essence des faits sociaux eux-mêmes qui se donne ainsi à penser selon un

---

<sup>29</sup> L'article de Bratman utilisé plus particulièrement par Coleman (*op. cit.*, p. 96) est « Shared Cooperative Activity » (in *The Philosophical Review*, 101 (1992), n°2, pp. 327-341). Les trois critères sont formulés page 328. Dans l'article d'*Ethics* (« Shared Intention », 1993, pp. 97-113), Bratman apporte des précisions épistémologiques sur les enjeux de son modèle d'action coopérative en discutant le livre de Alan Donagan (*Choice : The Essential Element in Human Action*, Routledge, London, 1987).

<sup>30</sup> Cf. BRATMAN M.E., « Shared Cooperative Activity », *op. cit.*, p. 339.

<sup>31</sup> « Suppose, for example, you and I lay plans for you to go to San Francisco while I go to New York. We might have a web of intentions concerning this joint activity, a web that satisfies (1) <common intentions> and (2) <common knowledge>. And our activity of prior planning may itself be a SCA <Shared Cooperative Activity>. But if when we each go our separate ways there is no mutual responsiveness in action, our activity is prepackaged cooperation, not SCA » (*ibid.*).

<sup>32</sup> BRATMAN M.E., « Shared Intention », *op. cit.*, p. 106.

processus de transcendance d'objet constitutif de la possibilité même de la conscience d'une règle de droit et d'une fonction de juger ? Le concept de droit dériverait alors des conditions nécessaires d'institution de la socialité comme structure de coopération.

Sur ce point, la position inclusiviste de Coleman, appuyée par celle de Bratman, recouperait une voie possible de fondation de la phénoménologie du droit telle qu'un Reinach<sup>33</sup> avait commencé à l'esquisser. Le droit trouverait, en effet, son fondement, selon ce point de vue, dans une **nécessité essentielle** propre aux actes sociaux. Selon Reinach, cette catégorie d'actes a comme spécificité de concerner les autres et, ce qui est plus encore, de requérir leur acceptation. Tous les actes sociaux engagent à l'égard d'autrui dans un rapport réciproque et *en fonction d'une activité finalisée* (dotée d'une *Bestimmung*), mais ils peuvent encore le faire de manière conditionnelle ou inconditionnelle, en mon nom propre ou par délégation.

C'est la reprise d'une telle perspective sur la priorité d'essence des faits sociaux qui conduit Barry Smith<sup>34</sup> à émettre l'hypothèse d'une *dépendance générique* de tout système légal à l'égard des individus et des groupes qui instituent les règles, c'est-à-dire plus précisément une dépendance à l'égard des actes qui déterminent un engagement par rapport à une activité comme finalisée. Puisqu'il est question d'essences, cette *dépendance générique* par rapport à un *type* d'essences matérielles se dédouble directement d'une affirmation d'*indépendance spécifique* à l'égard de tel groupe particulier visant telle activité particulière avec telle finalité particulière. Ce qui est nécessaire pour qu'existe un système légal, **c'est-à-dire la normativité de la norme pour un positiviste**, c'est une connexion d'essence avec un certain *genre* d'engagement social déterminant une répartition de rôles sociaux et des types de relation entre ces rôles.

A ce point du raisonnement, la position inclusiviste sur la condition de la normativité des normes consistant à défendre la nécessaire incorporation d'une règle de reconnaissance sociale pourrait se traduire, du point de vue d'une réduction éidétique de cette règle, comme l'incorporation d'une dépendance générique des normes à l'égard de l'essence matérielle des actes rendant possible un engagement dans un système de coopération finalisée. Mais cette traduction reste faible dans la mesure où elle ne considère plus l'engagement que comme un fait social dans sa nécessité matérielle du point de vue des structures de la socialité, au lieu d'y voir, comme le positivisme inclusiviste, une condition positive de l'action susceptible de résoudre une crise de confiance

---

<sup>33</sup> Cf. REINACH A., « Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 (1913), pp. 685-847.

<sup>34</sup> SMITH B., « Les objets sociaux », in *Philosophiques*, 26/2, 1999, pp. 315-347, p. 329.

sociale indépendamment d'une fiction apriorique de contrat social, en rétablissant une communauté crédible d'engagement dans le système légal. Sans le concept de cette condition positive de la reconnaissance sociale, la phénoménologie pratique qu'ouvre l'interprétation réaliste de Reinach ne parvient qu'à une forme de méta-critique de la reconnaissance ignorant son principe matériel. C'est pourquoi, à notre sens, la référence à Reinach indique la position possible d'une phénoménologie pratique, mais non encore radicalisée. La contre-réduction fait appel en soi-même à une communauté de reconnaissance qui n'est pas subordonnée à la transcendance d'un savoir de surplomb de la phénoménalisation de la vie. Le « se révéler » auto-affectivement du Soi de la Vie forme « une individualité originaire, en laquelle chaque individu se trouve généré en tant que vivant »<sup>35</sup>.

### **3. Les écueils pour une phénoménologie pratique radicalisée**

Par rapport à l'évolution du positivisme juridique, il n'existe donc pas encore de phénoménologie pratique radicale capable de valider ou d'invalidier un concept fort de reconnaissance. Au-delà de la faiblesse des théories existantes de l'intersubjectivité, la phénoménologie pratique devrait développer sa propre phénoménologie matérielle pour interroger la signification d'une règle de reconnaissance sociale. Or sur le plan pratique, la question d'une phénoménologie matérielle radicalisée nous semble bloquée par les préjugés entretenus par les hypothèses méthodologiques de la phénoménologie éidétique pure.

Deux écueils s'opposent ainsi à l'entreprise qui viserait à construire l'apport pratique possible d'une phénoménologie matérielle radicalisée. Le premier est celui d'une nominalisation du contenu éidétique de la règle de reconnaissance : il s'agit uniquement d'une grammaire sociale. Le deuxième est celui d'une idéalisation de la règle de reconnaissance elle-même comme forme transcendantale de la communauté de destination des libertés. Dans le premier cas, l'éidétique de la reconnaissance doit céder le pas à une théorie pragmatique des actes de reconnaissance au centre de laquelle se trouve le langage comme archétype de l'activité performative. Dans le deuxième cas, la conditionnalité de la règle de reconnaissance doit céder le pas à une théorie spéculative de l'histoire où se joue l'unité de destination de la raison.

Prenons le temps de mieux cerner ces deux figures qui se présentent comme écueils à la radicalisation de la phénoménologie pratique.

---

<sup>35</sup> KÜHN R., *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 200.

### 3.1. Nominalisation de la phénoménologie pratique

Même si l'on parle d'essences matérielles, l'unité éidétique maintenue dans sa forme apriorique pose la question de sa règle de déduction. Comment comprendre, en effet, que l'essence des actes sociaux se donne sous la forme d'une règle de confiance mutuelle dans un système de coopération ? Cette règle devrait-elle se rattacher au « *logos primitif* d'où procède tout ce qui a le statut du logique »<sup>36</sup> ? Proviendrait-elle et selon quel processus déductif du « *radicalisme de cette prise de conscience de soi philosophique* qui dans tout ce qui est déjà donné comme existant voit un index intentionnel pour un système d'effectuations constitutives à mettre à nu »<sup>37</sup> ?

Même lestée de son interprétation noétisante, une éidétique semble toujours en danger d'un écrasement des perspectives, car l'ordre des essences unifie les « unités d'expériences qui deviennent et qui passent »<sup>38</sup> en les rapportant aux essences qui se réalisent en elles, les diversifient, les composent à titre de « premier étant »<sup>39</sup>. C'est pourquoi Habermas, sans entrer dans le débat d'une phénoménologie matérielle, note d'emblée que la phénoménologie sociale « voudrait encore comprimer les sociétés complexes en un tout centré sur le monde de la vie »<sup>40</sup>, ou plus proche de la présence, dans « un intuitionnisme phénoménologique »<sup>41</sup> qui anéantit la différence temporelle.

Plus subtile et précise, la critique de Jocelyn Benoist met en évidence un danger similaire en le restituant plus directement dans le cadre de la phénoménologie génétique. En réponse à notre question sur la règle de déduction génétique des essences matérielles, à partir de l'unité éidétique de la perception, on peut certes répondre que « c'est le passage d'une modalité de l'intentionnalité à une autre qui libère la puissance de l'essence et fait du réel ce milieu structural pourvu d'une épaisseur morphologique intrinsèque dont la vérité réside dans l'écart »<sup>42</sup>. On pourrait dire que « c'est la variante structurale du platonisme qui est présentée là par Husserl: pas d'essences indépendantes de la multimodalité orchestrée par la conscience »<sup>43</sup>. Toutefois, note Jocelyn Benoist, « nous ne sommes pas sûrs que cette multimodalité puisse précisément

---

<sup>36</sup> HUSSERL E., *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. par S. Bachelard, P.U.F., Paris, 1957, p. 363 (Hua XVII 280).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 367 (Hua XVII 282-283).

<sup>38</sup> STEIN E., *L'être fini et l'être éternel, Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. par G. Casella et F.A. Viallet, E. Nauwelaerts/B. Nauwelaerts, Louvain/Paris, p. 71.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> HABERMAS J., *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 47 (trad. par M. Hunyadi et R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1994, p. 42).

<sup>41</sup> Cf. HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, p. 201.

<sup>42</sup> BENOIST J., « L'identité d'un sens: Husserl, des espèces à la grammaire », in BENOIST J., BRISART R. et ENGLISH J., *Liminaires phénoménologiques*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1998, pp. 219-271, pp. 239-240.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 239.

être maintenue sur le terrain d'une phénoménologie devenue *transcendantale*, c'est-à-dire absolument constitutive, constituant ses différences modales mêmes écrasées alors par le modèle univoque du noème, dans une mise en liberté non surveillée d'un « sens » pour la conscience affranchi de son ancrage concret dans la modalité signitive de l'intentionnalité et le système d'écarts produits par elle par rapport aux deux autres <modalités> (imaginative et perceptive) »<sup>44</sup>.

On peut retrouver, dans cette critique – comme dans celle de Derrida reprise par Habermas – l'ombre de Heidegger. Si, en effet, on peut approuver la réduction éidétique à laquelle procède le platonisme<sup>45</sup>, cette approbation ne doit pas endormir notre attention. Elle nous ferait perdre de vue qu'un « *apriori* libéré du carcan moderne de l'immanence subjective »<sup>46</sup> ne peut, immédiatement et sans autre forme de procès, être reconduit dans ses pleins droits ontologiques comme titre de l'être, sans remettre en question préalablement la promotion ontologique de la présence absolue<sup>47</sup> qui l'accompagne immédiatement. Celle-ci détruit d'emblée, en effet, toute possibilité d'une authentique analytique des conditions existentielles d'une pensée de l'être.

Pour réaliser cette « phénoménologie analytique », c'est-à-dire pour adopter un point de vue *ontique* sur les conditions de la vérité, il faudrait *nominaliser*<sup>48</sup> la théorie husserlienne de la signification en reconnaissant que la structure constitutive de celle-ci en tant que visée d'objet discursive<sup>49</sup> est « indifférente au passage ambiant d'une modalité à une autre »<sup>50</sup>. Autrement dit qu'elle connaît évidemment des variations, mais que celles-ci ne franchissent jamais « l'écart d'une modalité à une autre qui, en appel de transcendance, est nécessaire à la constitution d'une essentialité »<sup>51</sup>. Il n'y a donc pas de transcendance où le sens pourrait déployer son manque<sup>52</sup>, mais seulement l'immanence *ontique* du « signifier en tant qu'il se replie sur lui-même et rencontre en lui-même ses propres limites, dans son pouvoir mais aussi son devoir de constitution d'unités, sous la contrainte de sa propre discursivité »<sup>53</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> En particulier, parce qu'elle nous rend *attentif* au caractère « temporel » de toute proposition ontologique, comme le souligne J.-F. Courtine à propos des cours de 1927-28 (cf. COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, p. 144). Cf., également, HEIDEGGER M., *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe 2*, 24, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, p. 460 et ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe 2*, 26, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, p. 186.

<sup>46</sup> BRISART R., *La phénoménologie de Marbourg*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991, p. 141.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

<sup>48</sup> BENOIST J., *op. cit.*, p. 258.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 259.

La discursivité apparaît alors pour ce qu'elle est ontiquement: une simple visée d'objet structurellement vide<sup>54</sup>.

Le saut vers la nominalisation comme seul horizon de pensée acceptable pour résister tant au réalisme qu'à l'idéalisme de la signification repose sur l'*anéantissement* de la structure invariante du discours sous prétexte que celle-ci est indifférente au remplissage. Cette structure invariante est la *réflexivité* du discours en tant qu'il renvoie, comme à un moment nécessaire de sa constitution, à sa propre discursivité. Par cette réflexivité, le discours se constitue dans sa forme propre de visée d'objet *discursive*. Cette forme est *structurellement* vide, c'est-à-dire qu'elle est *indifférente* au remplissage, sans contenu déterminé. Elle s'identifie à son effet ontique, à savoir l'immanence du signifier. La seule phénoménologie matérielle digne d'intérêt réside alors dans l'institution du signifier comme code linguistique à travers les actes du langage où se structure l'ordre social. D'une telle nominalisation de la règle de reconnaissance, il ne peut résulter qu'une entreprise de déconstruction patiente de l'eidétique de la signification pour y débusquer les éléments impensés d'une pragmatique phénoménologique.

### 3.2. L'idéalisation de la règle de reconnaissance

Chez Eugen Fink, on trouve, à nouveau contre la possibilité d'une phénoménologie matérielle radicale, une position diamétralement opposée à l'issue envisagée par l'empirisme phénoménologique d'une pragmatique des actes de langage. Cette issue est celle du spectateur transcendantal de la *Sixième Méditation cartésienne*<sup>55</sup>. Elle s'oriente vers une détermination spéculative de la phénoménalité du phénomène supposée comme arrière-plan d'une phénoménologie matérielle possible. Pour donner sens à la phénoménalité d'essences matérielles, il faut dépasser l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur, du Sujet et de l'Objet au profit d'un Procès universel constituant la totalité de la vie intentionnelle<sup>56</sup>. C'est ce *Lebensprozess* qui peut devenir l'objet d'une attention spéculative propre pour en déterminer la nature réceptive ou productive, son caractère progressif ou régressif, linéaire ou circulaire<sup>57</sup>, etc. L'enjeu est alors de sortir de l'analytique intentionnelle comme méthode universelle (de l'entendement) pour s'élever à la logique absolue seule apte à concevoir la structure générique de l'ordre de l'être<sup>58</sup>. Ainsi, « la productivité qui revient à l'expérience théorique du spectateur phénoménologique (...) est propre à l'*idéation transcendantale qui logifie* cette expérience théorique »<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, p. 257.

<sup>55</sup> Cf. FINK E., *Sixième Méditation cartésienne*, trad. par N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 131.

<sup>56</sup> Cf. FINK E., *Proximité et distance*, trad. par J. Kessler, Millon, Grenoble, 1994, p. 123.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>59</sup> FINK E., *Sixième Méditation cartésienne, op. cit.*, p. 139.

Ce qui s'éclaire c'est bien alors une forme d'idéalisation de la reconnaissance sociale. Un horizon doit, en effet, être donné au processus transcendantal de la connaissance comme devenir-pour-soi<sup>60</sup>. Cet horizon est l'unité synthétique d'une communauté transcendantale où se réalise l'auto-mondanéisation secondaire du savoir transcendantal. Ce processus de phénoménalisation rend pensable la subjectivité transcendantale en tant que possible « dés-humanisation » de l'homme dans le concept de son auto-dépassement par le savoir absolu de l'unité synthétique des sciences dans l'intersubjectivité transcendantale<sup>61</sup>. En s'effectuant, ce pouvoir transforme objectivement le champ phénoménal des possibilités humaines<sup>62</sup> comme *horizon actuel*, mais non comme cet *horizon potentiel* qui garantissait l'auto-transcendance de l'être humain dans son processus de réalisation. On aboutit ainsi à ce paradoxe que l'homme a ce pouvoir d'accomplir une action qu'« *il* » ne peut absolument pas accomplir<sup>63</sup>. Ce paradoxe s'éclaire, selon Fink, « si nous ne perdons pas de vue que, à proprement parler, ce n'est absolument pas l'homme qui accomplit la réduction, mais le sujet transcendantal s'éveillant en lui, passant à la conscience de soi »<sup>64</sup>.

On aboutit ainsi à la constitution d'une science nouvelle dans l'horizon des conditions thématiquement possibles de l'être humain, une science capable d'anticiper, au plan de la phénoménalité, la possibilité de l'auto-réflexion radicale de l'homme en s'effectuant comme pouvoir de reconnaissance de l'auto-institution du savoir dans une communauté de destin. L'idéalisation de la règle de reconnaissance a donc comme prix la séparation de la vie transcendantale actuelle et de la condition de possibilité de l'advenir à soi-même de la subjectivité transcendantale<sup>65</sup> comme communauté de savoir auto-instituée.

#### **4. L'exigence de thématisation pour une phénoménologie pratique radicale**

Nominalisme et idéalisme ont vidé la phénoménologie matérielle de son contenu et réduit la règle de reconnaissance soit à l'analytique des fonctions linguistiques soit à la projection réfléchissante d'une fin de l'histoire. Pour Michel Henry, il faut, avec Husserl, résister à ces issues paradoxales qui fondent l'advenir à soi-même de la vie dans un mode d'apparaître incompatible avec son essence<sup>66</sup>. Pour saisir l'essence de la vie, ni un programme de « détranscendantalisation » de la phénoménologie ni une théorie spéculative

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. HENRY M., *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p. 132.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 121.



construite sur la structure de l'auto-réflexion ne peuvent être d'aucun secours car ils cherchent chacun à leur manière à saisir, au plan ontique ou au plan spéculatif, un devenir-pour-soi à travers l'être-hors-de-soi qui caractérise déjà le mode d'être de la phénoménalité. Or, pour une phénoménologie radicale, si un horizon potentiel se donne comme synthèse de la manifestation des étants, c'est bien à partir de l'essence même de la représentation qui forme cet horizon par son acte de transcendance, un acte qui n'a d'autre origine que sa propre unité immanente en tant qu'acte donateur de sens. La seule question primordiale d'une phénoménologie radicale est donc de **thématiser**<sup>67</sup> cette structure originaire de l'immanence constitutive de la Vie.

Une telle thématization ne peut échapper à la déréalisation de son objet thématique dans l'idéalité spéculative<sup>68</sup> que si elle tente d'éprouver le mode originaire de la coïncidence avec soi de la vie qui fonde tout pouvoir thématique en général, cette certitude de soi qui sous-tend tout voir et l'institue dans sa condition de vivant. Dans son essence pathétique, la vie qui nous constitue ne peut qu'être éprouvée dans son auto-donation en tant que le procès de son archi-engendrement forme la sphère immanente de son archi-intelligibilité, laquelle ne peut se comprendre que comme révélation de cette auto-donation. Thématiser le mode de cette phénoménalisation originaire hors de l'horizon de transcendance de la phénoménalité exige de *com-patir* à cette donation de soi de la vie en nous qui nous met en possession de nous-même<sup>69</sup> dans l'ordre du pouvoir affirmer ou du pouvoir représenter. Ce « com-patir » nous assure de notre condition générique de vivant, il nous implique dans ce procès d'archi-engendrement qui rend possible l'intuition de la structure d'immanence de la vie, à savoir l'intuition d'une vie « qui s'apporte elle-même en soi »<sup>70</sup>, l'intuition de la réflexivité pathétique de la Vie (son ipséité ou son Archi-soi)<sup>71</sup>. Le mode phénoménologique qui résulte de cette thématization de la réflexivité pathétique de la Vie est l'Archi-Passibilité<sup>72</sup>: le procès absolu de la Vie qui vient en soi en s'éprouvant soi-même et en se révélant dans l'Ipséité primitive de son Verbe.

C'est dans la mesure où cette structure immanente de la Vie est saisie *thématiquement* par soi-même dans son immanence que son ouverture radicale peut être pensée comme unité synthétique de toutes les prises de conscience possibles de l'activité transcendantale commune de tous les égo constitués. Cette monadologie transcendantale correspondant à l'ouverture préalable du sens pour une communauté de position de tous les égo découle de la saisie de la

---

<sup>67</sup> Cf. HENRY M., *Vie et révélation*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1996, p. 80.

<sup>68</sup> Cf. HENRY M., *Incarnation*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 177.

phénoménologie elle-même comme *thème constitutif et critique*, par le pouvoir de se mouvoir sur le terrain transcendantal immanent<sup>73</sup>. C'est sous cette condition, selon Husserl, qu'est saisie en phénoménologie « la plus haute dignité de la capacité de responsabilité s'étendant jusqu'au radical »<sup>74</sup>.

Mais est-il possible d'entendre de cette manière l'exigence pratique d'une phénoménologie radicale et de chercher à la satisfaire dans une perspective « thématique » ? J'aimerais ici essayer de répondre à une objection importante de Rolf Kühn par rapport à cette interprétation des conditions d'une phénoménologie pratique radicale. Elle porte sur la mobilisation du concept de *thématisation*. Ne faut-il pas d'emblée écarter une telle voie ? N'est-on pas en effet immédiatement emporté dans la perspective d'une phénoménologie objectivant le processus génétique de la conscience et de ses règles éidétiques lorsque l'on parle de *thématisation* de la vie originnaire ou de saisie thématique de l'immanence, voire, plus grave encore, d'attention à la Vie ?

Si l'on peut admettre avec Rolf Kühn qu'il faut éviter de confondre – dans la perspective du schématisme catégorial – l'auto-donation infrangible de la vie avec une « idée-limite » ou un « héroïsme de la raison »<sup>75</sup>, il n'en reste pas moins à élucider certaines formulations encore contre-dépendantes de l'illusion à éviter. Pourquoi connoter *négativement* la contre-réduction en tant que « détachement », saut dans le « Rien », pauvreté-indigence de la pensée perdant « toutes les catégories étrangères à la vie »<sup>76</sup>, récusation de toute description extérieure, neutralisation du voir et donc de la neutralité du spectateur elle-même comme illusion d'une distanciation possible<sup>77</sup> au sein de l'auto-ipséisation ? Faut-il, pour éviter le recours à la différence hypostasiant l'autre de la raison, adopter la mystique négative de l'Ent-laßung (le « laisser-parvenir de la naissance transcendantale dans le soi de la vie elle-même »<sup>78</sup>), alors même qu'il apparaît que le « saut » n'en est pas un puisqu'il désigne en vérité un arrêt de la quête, un repos, un « *primum passivum* » qui est plutôt le motif originnaire ou ce centre primitif<sup>79</sup> où s'engendre l'ipséité de toute pensée et qui confère la certitude affective et immédiate d'une telle auto-donation<sup>80</sup> ?

Il nous semble donc erroné de tenter, par un ultime retournement, une négation de la négation qui prend encore l'illusion pour son objet radical, en cherchant à tourner le pur moment logique de saisie de l'auto-conscience de soi

---

<sup>73</sup> HUSSERL E., *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., p. 365 (Hua XVII 281).

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>75</sup> Cf. KÜHN R., *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 202.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 200; cf. aussi, KÜHN R. et STAUDIGL M., « Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion », op. cit., p. 20.

<sup>78</sup> KÜHN R., *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 198.

<sup>79</sup> Cf. KÜHN R., *Geburt in Gott*, op. cit., p. 207.

<sup>80</sup> Cf. KÜHN R., *Radicalité et passibilité*, op. cit., p. 203.

en son contraire<sup>81</sup>, c'est-à-dire en incarnation dans la passivité originaire de la vie s'éprouvant dans la *cogitatio*. Cette subsistance de la dialectique espérant guérir la pensée par l'effet d'une désillusion radicale où enfin il apparaît que rien n'est plus donné à voir, – cette subsistance manque *l'urgence positive* du pouvoir de radicalisation en sa simplicité même<sup>82</sup>. L'effort que suscite le « surmontement » (*Überwindung*) des illusions, de l'hyperbole du doute à la dialectique transcendantale, risque d'entraîner vers une mystériologie de l'origine et une saturation du dire. Pourtant, il y va bien aussi d'une autre manière de dire l'existence et la Vie en fonction du positionnement de l'ipséité comme vivant dans la Vie. Il ne suffit donc pas de dire que sont perdues nos « catégories étrangères à la vie »<sup>83</sup>, car « ce n'est rien de moins que ce que nous sommes »<sup>84</sup> et c'est « ce que la phénoménologie matérielle a les moyens de reconnaître et se donne pour tâche de comprendre »<sup>85</sup>.

Pour faire droit à une telle affirmation, il faut éviter le « virage thématique »<sup>86</sup> d'une phénoménologie qui opte dès sa naissance pour la thématization unilatérale<sup>87</sup> des essences selon la transcendance offerte comme domaine d'être au pur voir de la pensée. Mais il faut en même temps, et prioritairement, s'engager dans une autre thématization susceptible cette fois non d'orienter vers un accroissement de connaissance, mais d'*apprendre à vivre*, car « le savoir primitif du vivre, c'est le vivre lui-même qui l'apporte en son vivre et par lui, dans l'effectuation phénoménologique de son auto-révélation pathétique »<sup>88</sup>. L'initiation (*Anweisung*) au vivre dépend de la *thématisation* de l'archi-révélation de la Vie en tout vécu, d'une *attention* à la duplicité de l'apparaître, à la substitution et aux emprunts que rend possibles la Vie pour s'accomplir comme donation, pour engendrer réellement en tant que cette chair pathétique qui se maintient dans sa donation irréductiblement<sup>89</sup> !

En fait, le recours au concept épistémologique de thématization n'est qu'indirect. L'enjeu est dans la genèse du concept d'*attention* phénoménologique. Si la réduction phénoménologique peut devenir le thème d'une attention pour une phénoménologie de la réduction phénoménologique<sup>90</sup>, c'est précisément en vertu d'une radicalisation qui porte sur l'activité phénoménologique dans son ensemble et donc aussi sur ce qui est entendu

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>82</sup> Cf. HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., Paris, 1990, p. 132: « (...) le dire originel est la plénitude phénoménologique de la vie en sa positivité infrangible ».

<sup>83</sup> KÜHN R., *Radicalité et passibilité*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>84</sup> HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>90</sup> Cf. HUSSERL E., *Philosophie première*, 2 tomes, trad. par A. Kelkel, P.U.F., Paris, 1972, t. 2, p. 267 (Hua VIII 313).

habituellement comme « thématiser ». Le redoublement apparent qu'entraîne l'attention en suscitant une phénoménologie de l'activité phénoménologique ne doit pas s'interpréter comme institution transcendantale d'un spectateur absolu figurant la destination d'une communauté transcendantale d'êtres raisonnables. Plutôt que d'un redoublement (ouvrant une série spéculative), il s'agit d'une réflexivité déterminant l'immanence de la Vie absolue comme intra-passibilité ou auto-affection. Phénoménologiquement, l'auto-affection est aussi une forme d'attention à soi qui rend possible l'*auto-thématisation* de la Vie absolue comme verbe originaire. Dans ce cas, la thématisation se soustrait à la logique première de l'imagination transcendantale (une représentation de la Vie absolue) puisqu'il s'agit désormais du *type* de l'auto-genèse de l'attention phénoménologique à l'épreuve de la vie qui rend possible toute conscience de soi. Il faut donc bien relier thématisation et attention, mais dans la perspective radicale d'une typique de la réflexivité absolue.

Une fois acquise cette position épistémologique, la théorie de la norme est aussi radicalement modifiée. Je n'indiquerai ici les conséquences que de manière programmatique. L'enjeu que nous avons progressivement cerné est celui d'une attention à l'auto-genèse possible d'une normativité de la norme. Il apparaît désormais par la thématisation de l'immanence qu'une telle attention ne correspond ni à l'affirmation de l'auto-genèse spontanée d'une normativité dans l'ordre empirique, ni à l'affirmation d'une auto-genèse médiate par l'intuition transcendantale d'une série spéculative. L'auto-genèse de la normativité des normes intègre l'attention à soi-même comme une condition réflexive immanente à son effectuation. Il ne s'agit pas d'un pur jeu formel, mais de la thématisation d'une exigence interne à la normativité des normes : celle de se réaliser soi-même sous le mode de la Vie en s'affectant soi-même par son attention à soi, c'est-à-dire en déterminant des conditions spécifiques à sa reconnaissance sociale comme « potentiel de gouvernance idéale »<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Selon l'expression de Jules L. Coleman (*The Practice of Principle, op. cit.*, p. 192).