

Sur Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Berne, Peter Lang, 2009, Introduction par Raphaël Gély, 258 p.

L'ouvrage de Daniel Giovannangeli – un recueil de textes écrits entre 2004 et 2009 – articule de nombreuses problématiques dont la densité et la subtilité des analyses empêchent de rendre compte convenablement dans cette Note. Nous avons donc choisi de repérer un parcours spécifique parmi ceux que le livre légitimerait, lequel nous semble présenter des enjeux considérables du point de vue de l'interprétation de ce qu'on appelle couramment la « philosophie française contemporaine », et qu'on pourrait caractériser plus précisément comme un champ défini par la tension entre un « structuralisme philosophique » et le dépassement à la fois impossible et nécessaire de la phénoménologie husserlienne. Les études de Daniel Giovannangeli reviennent à plusieurs reprises sur les points les plus délicats de cette tension, où les opérateurs phénoménologiques tendent à devenir *internes* aux tentatives de déconstruire, ou d'abandonner, les référentiels husserliens. C'est pourquoi le « point-origine » du fil conducteur que nous nous proposons d'exposer est une « figure de la facticité » qui constitue une matrice décisive du travail de D. Giovannangeli : l'analyse de la conscience développée par Sartre entre *La transcendance de l'Ego* et *L'être et le néant*.

Cette « figure » était déjà centrale dans un ouvrage précédent, *Le retard de la conscience* (Bruxelles, Ousia, 2001), explicitement consacré à une confrontation entre les pensées de Sartre et de Derrida. Cette confrontation – que *Figures de la facticité* relaye et développe – implique de lire le tout premier Derrida à travers le prisme du projet bien sartrien de l'ontologie phénoménologique, et, symétriquement, de mettre en évidence le rôle que revêt dans ce projet la problématique, généralement associée à Derrida, de l'écart temporel constitutif de la conscience. Ainsi, est affirmé que :

Sartre, à bien y regarder, renvoie l'être à la facticité et la facticité à la temporalité dans sa dimension passée [...]. L'ontologie phénoménologique sartrienne prend acte du retard de la conscience sur l'être. L'antériorité de l'être en soi sur le pour-soi (et qui amène Sartre à parler, presque indifféremment, non seulement de l'être transphénoménal du phénomène mais aussi de l'être transphénoménal de la conscience) est la solution que cette ontologie phénoménologique [...] apporte à l'épreuve que la conscience fait de son retard originaire¹.

L'ouverture de l'analyse de la conscience à l'ontologie est le résultat des célèbres recherches de Derrida sur la temporalité et sur la modification originaire du présent de l'impression : « Si chaque présent reste inséparable du présent passé qu'il retient, l'idée ne s'imposerait-elle pas, intuitivement paradoxale, d'un retard originaire de la conscience ? » (p. 131) En assumant la possibilité écartée par Husserl d'un « retard originaire de la conscience », Derrida franchit le seuil de l'ontologie phénoménologique : « Admettre, avec Husserl, que l'instant de l'impression originaire suppose d'ores et déjà la rétention, reviendrait à introduire au cœur de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constituée. » (p. 131) Par un mouvement analogue à celui de la réflexion sartrienne, l'analyse de Derrida montre que, dans la sphère de la conscience intime du temps, la dynamique immanente de la position phénoménologique débouche sur la réintroduction d'une facticité qui précède la conscience :

¹ D. Giovannangeli, « Du retard *dans* la conscience au retard *de* la conscience », dans *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, p. 131. Avec les mots de Sartre, cités par D. Giovannangeli, cela donne : « Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation-révlée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle. » (J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 29.)

La rétention du passé renverrait ainsi à la facticité du monde. Une commune antériorité imposerait à la conscience et le monde et le passé qu'elle retient. En d'autres termes, la constitution dépendrait du donné qu'elle conserve en le dépassant en quelque sorte dialectiquement. (p. 131)

Mais si « le retard *dans* la conscience est inséparable du retard *de* la conscience sur l'être » (p. 131), cette inséparabilité agit dans les deux sens. Comme le passage sartrien cité le remarque, si la structure de la conscience dépend finalement d'une facticité antécédente et transcendante, cette facticité ne peut jamais se manifester que par la révélation qu'opère d'elle la conscience. L'antériorité du monde qui constitue la conscience en tant que conscience émerge toujours comme *terminus ad quem* d'un dépassement immanent de la conscience : l'être-déjà-là de ce qui précède la conscience suit l'expérience que celle-ci fait de ses propres limites, de son autonomie impossible. Le *retard* de la conscience semblerait être inséparable d'une *prise* de conscience révélant le fond obscur de facticité qui hante toute position d'autonomie. La mise à l'épreuve de cette autonomie est ce qui manifeste, par la rencontre avec son impossibilité, la facticité du monde. Cette structure dialectique de l'ontologie phénoménologique implique la consistance de la conscience, non seulement en tant qu'opérateur qui fonderait la position théorétique, mais aussi et surtout en tant qu'instance d'un mouvement existentiel. La manifestation de la facticité est ce qui vient interrompre, mais par là-même vérifier, un mouvement d'appropriation de soi qui reste irréductible à toute objectivation. C'est pourquoi, si Sartre peut revendiquer à juste titre – dans un entretien que cite souvent D. Giovannangeli² – le décentrement du sujet déjà opéré dans *La transcendance de l'Ego*, il ne faudra pas négliger la différence entre, d'une part, une compréhension de la subjectivité (provisoirement assumée comme synonyme de conscience) en termes de jeu entre appropriation et dessaisie, et, d'autre part, une *théorie* du sujet comme effet-de-structure. C'est peut-être cette différence entre une conscience comme effet et une conscience comme noyau inobjectivable qui sépare définitivement toute approche phénoménologique – fût-elle ontologique – de la *koiné* philosophique structuraliste à laquelle on associera de manières différentes les noms de Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Deleuze et Derrida lui-même.

Faute de pouvoir établir cette démarcation, d'autres critères d'identification du structuralisme en philosophie semblent pouvoir être résorbés par une ontologie phénoménologique. D'ailleurs, de tels critères ont comme fil conducteur précisément un certain primat de la facticité : le structuralisme postule la pluralité irréductible et la validité locale des systèmes de relations, et affirme l'exigence de subordonner l'objectivation théorique aux lois internes de la systématité du système. Par ces lois, la structuration du système précède et oriente sa reconnaissance, qui ne peut que le trouver comme un déjà-donné. Dans ces principes, on peut reconnaître aisément un développement de l'*a priori* matériel phénoménologique, d'ailleurs historiquement certifié par l'influence que Husserl a exercée sur le structuralisme phonologique de Jakobson et Trubeckoj. La seule rupture possible avec l'horizon phénoménologique devient ainsi la perspective d'une réduction de toute figure subjective à une logique générale du signifiant : c'est le projet des *Cahiers pour l'analyse*, dont le manifeste est le texte intitulé « Action de la structure »³. Mais le rôle que la psychanalyse lacanienne et le militantisme politique maoïste jouèrent dans la démarche des *Cahiers* pourrait suggérer que l'irréductibilité du subjectif n'y aura été que décalée⁴. Certes, il

² « J.-P. Sartre répond », *L'Arc*, n° 30, 1966. Cité dans *Figures de la facticité*, p. 92-93 et dans *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, p. 70.

³ Ce texte, paru en 1968 dans le numéro 9 des *Cahiers pour l'analyse*, fut écrit en réalité en 1964, suite aux premiers séminaires de Lacan à l'ENS. Signé par Jacques-Alain Miller, il est vraisemblablement le fruit de la collaboration du signataire avec Yves Duroux et Jean-Claude Milner.

⁴ Je me permets de renvoyer à A. Cavazzini, *Le sujet et l'étude. Idéologie et savoir dans le discours maoïste*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2010, ainsi qu'au texte de Jean Bourgault dans Emmanuel Barot (éd.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

ne saurait être question de « conscience » pour le sujet clivé de l'inconscient et de l'idéologie ; il n'en reste pas moins que la dépendance du sujet des relations structurelles apparaît ici comme un *assujettissement* que rencontre un mouvement subjectif visant une libération ou une transformation de soi – un mouvement irréductible au savoir. La démarcation entre structuralisme et ontologie phénoménologique reste que, pour le premier, le constitué est donné comme antécédent à l'analyse théorique, tandis que pour la seconde, la facticité est révélée dans l'expérience de la conscience.

Pourtant, les tentatives de faire du structuralisme une philosophie, et non seulement une « famille » d'analyses régionales, semblent incapables de tenir une position « théoriciiste » cohérente et finissent par réintroduire le moment existentiel de l'expérience de la conscience. La notion d'expérience est souvent invoquée par Foucault dans *Histoire de la folie*, ouvrage qui est lui aussi, tout comme l'Introduction à *L'Origine de la géométrie* et *La voix et le phénomène* de Derrida, un lieu privilégié de l'émergence de la pensée structurale dans sa proximité maximale avec les problématiques phénoménologiques (ou phénoménologico-existentielles). Dans *Les mots et les choses*, cependant, Foucault semble régler ses comptes avec la phénoménologie, en l'assignant aux conséquences philosophiques de l'*épistémè* du XIX^{ème} siècle, et en la réduisant à une figure contingente de l'histoire discontinue du savoir. La phénoménologie dans ses différentes figures devient ainsi l'effet d'une organisation factuelle des régimes du savoir, le produit d'une formation historico-discursive inéluctablement limitée et contingente. Le structuralisme foucauldien se présente alors comme une théorie du savoir qui ne suppose plus aucun sujet comme corrélat de la facticité, mais qui au contraire fait de l'expérience de la subjectivité l'effet d'une configuration historique du savoir. On comprend donc la portée du geste par lequel Daniel Giovannangeli confronte les positions des *Mots et les choses* avec la problématique de l'ontologie phénoménologique. Il s'agit d'une confrontation qui reste parfois implicite et allusive, mais dont les enjeux ne sauraient être surestimés : il y va en effet de la logique qui préside à la succession des *épistémè*, et de leur rapport à la *finitude*.

Au XIX^{ème} siècle, le passage s'opère « d'une finitude fondée sur l'infini à une finitude délivrée de ce fond »⁵. Ce passage relève *prima facie* d'un événement dans l'organisation des savoirs : la triple émergence de la biologie, de l'économie et de la philologie. C'est par ce trièdre que les trois positivités que sont la vie, le travail et le langage sont constituées en tant qu'objets du savoir. Mais le commentaire de Daniel Giovannangeli, et les passages foucauldien cités, suggèrent avec insistance que la « scène » sur laquelle cette émergence a lieu n'est pas que la scène du savoir. Lorsque la finitude est évoquée, les mots qui la caractérisent ne peuvent que réintroduire le registre de l'expérience :

Au fondement de toutes les positivités empiriques et de ce qui peut s'indiquer de limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même : elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; et pourtant elle est radicalement autre : là, la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète⁶.

Par l'articulation des trois positivités, ce qui surgit est, non seulement un savoir des conditions historico-naturelles de la vie humaine, mais aussi une expérience de la limite où ce qu'on ne pourra qu'appeler l'existence trouve ces conditions comme des formes de la facticité. La finitude est cette expérience dont l'expression résiste à toute réduction à l'histoire et à la

⁵ D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », dans *Figures de la facticité*, p. 88.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 326, cité dans *Figures de la facticité*, p. 89, note 14.

philosophie des sciences. Foucault retrouve ici les concepts et le vocabulaire de l'ontologie phénoménologique et du retard de la conscience :

L'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être [...]. Le temps – mais ce temps qu'il est lui-même – l'écarte aussi bien du matin dont il est issu que de celui qui lui est annoncé [...]. Et on retrouve ici le thème initial de la finitude. Mais cette finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses sur l'homme – par le fait qu'il était dominé par la vie, par l'histoire, par le langage – apparaît maintenant à un niveau plus fondamental : elle est le rapport insurmontable de l'homme au temps⁷.

Cet homme qui est « figure de la finitude » ne saurait être réduit à l'objet d'un savoir : il est le lieu d'une tension entre autonomie et hétéronomie, appropriation et perte. Bref, la finitude représente la valeur existentielle d'un événement interne au savoir. Cette valeur correspond à l'expérience de la transcendance du monde constitué :

Si l'homme, *en tant que* moderne, n'est qu'une figure de la finitude affranchie de l'infini qui le supportait comme son fond, c'est que ces positivités (la vie, le travail, le langage surtout) qui sont les marques de la finitude humaine sont elles-mêmes séparables de la figure, historiquement déterminée, de l'homme. L'autonomisation de ces positivités libère leur extériorité vis-à-vis de l'homme. (p. 89-90)

On pourrait suggérer que, si l'ontologie phénoménologique prolonge implicitement l'analyse structurale des formations du savoir et de l'organisation des connaissances, elle ne le peut que parce que ces formations et organisations ont rendu possible la rencontre de l'existence avec son aporéticité intime. Cette rencontre n'est possible que si la condition humaine devient l'objet d'une question qui excède les questions accessibles au savoir scientifique : ce n'est que la question qui vise à cerner l'homme en ce qu'il a de plus profond qui peut révéler que celui-ci est livré à la facticité par la « finitude spatio-temporelle du corps et du langage et la finitude du désir » (p. 89) :

Chez Foucault, la finitude n'est pas l'homme. Mais elle n'est pas davantage dans l'homme. Elle réside *hors* de lui [...]. Foucault la situe dans ces instances qui lui sont extérieures [...]. Et ces instances constituent non plus ce qui permet de connaître l'Homme, mais [...] ce qui interdit d'en faire un objet de connaissance⁸.

L'organisation des connaissances ne peut résorber l'expérience de la finitude : au contraire, la configuration moderne du savoir révèle un champ ontologico-existential qui reste irréductible à toute objectivation théorique. Mais alors la question se pose du rôle que joue ce champ dans l'émergence et le devenir des différents horizons d'objectivation que scande la succession des *épistémè* :

Il resterait dès lors à interroger le principe de cette historicité qui préside à la succession des *a priori historiques* [...]. En offrant d'opter pour une perspective plus *spatiale* que chronologique, le nom d'*archéologie* vide-t-il de sens, une fois pour toutes, la question de la condition, elle-même anhistorique, qui commande à la succession heurtée des figures discontinues de ce récit fragmenté ? Chez Heidegger, la réponse réside dans la finitude de l'histoire de l'être. L'être se donne en se réservant [...]. La question s'impose [...] de savoir si l'archéologie ne suppose pas, qu'elle le déclare ou non, qu'elle le souhaite ou non, une ontologie dont il ne serait pas absurde de demander si, et dans quelle mesure, elle pourrait ressembler à l'histoire de l'être. (p. 86)

Mais on pourrait aussi suggérer que, si les formations historiques du savoir sont habitées par un fil conducteur qui n'appartient pas au savoir, la logique de ce fil conducteur réside moins dans la pure passivité événementielle de l'histoire heideggerienne de l'être que dans une

⁷ *Ibid.*, p. 345-346, cité dans *Figures de la facticité*, p. 92, note 26.

⁸ D. Giovannangeli, « Finitude et anthropologie », dans *Figures de la facticité*, p. 85.

téléologie transhistorique visant l'abandon du temps et de la finitude *dans et par le temps et la finitude*. L'envers de l'histoire discontinue du savoir serait alors la recherche de ce qu'Alexandre Kojève aurait appelé la Sagesse. Mais le Sage selon Kojève est l'homme du Savoir Absolu, alors même que l'expérience ouverte par l'*épistémè* moderne – et implicite dans l'ontologie phénoménologique – est l'expérience des limites. Et l'échec du « théoricisme » impliqué par le structuralisme pourrait dès lors être interprété comme le retour de cette expérience au cœur d'une volonté de Savoir Absolu. L'enjeu secret d'importants courants philosophiques contemporains pourrait bien consister à garder une double fidélité à l'exigence du Savoir Absolu et à l'expérience du non-savoir.

Andrea Cavazzini
Université de Liège