

L'herméneutique de l'existence
chez Jean Ladrière

Faculté de philosophie, arts et lettres

Commission doctorale du domaine "Philosophie"

Institut supérieur de philosophie –

Fonds d'archives de littérature, philosophie et arts (Alpha)

L'herméneutique de l'existence

chez Jean Ladrière

Membres du jury :

Jean Leclercq, promoteur
Marc Maesschalck, secrétaire
Emmanuel Housset, lecteur
Louis Perron, lecteur
Alexandre Guay, président

Thèse réalisée par

Mathilde Bataille

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve

Année académique 2019-2020

REMERCIEMENTS

Je suis extrêmement redevable à Jean Leclercq, promoteur de cette thèse, pour la confiance et le soutien qu'il a toujours accordé à mes recherches, et surtout l'amitié qu'il m'a toujours témoignée. Sans l'une ni l'autre, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Par ailleurs, je remercie les membres du Fonds d'archives de littérature, philosophie et arts (Alpha) de l'Institut Supérieur de Philosophie, tout particulièrement Thierry Scaillet et Dorothée Schneider pour leur disponibilité, leur patience et leur professionnalisme.

INTRODUCTION

L'œuvre de Jean Ladrière, plus connue pour ses réflexions dans le domaine des sciences et de l'épistémologie, se situe pourtant aux confluents des traditions phénoménologiques, existentialistes et herméneutiques. Elle atteste non seulement d'une pensée originale qui s'inscrit dans l'histoire de la philosophie d'expression française, mais présente aussi des développements originaux, significatifs, que ce soit dans la synthèse des pensées qui constituent ses principales sources ou dans la manière dont il prend place dans les débats phénoménologiques actuels. L'herméneutique de l'existence proposée par Ladrière cherche à articuler la compréhension phénoménologique des modalités de l'expérience et la compréhension ontologique de la manifestation. Dans les deux cas, il s'agit de mettre au jour les dimensions constitutives de l'existence.

S'il ressort d'une large majorité des textes que l'herméneutique est le point d'acmé de ses réflexions sur les structures fondamentales de l'existence et la question du sens de l'être, il faut bien admettre que Ladrière ne s'est jamais consacré à la rédaction d'aucun exposé doctrinal qui synthétiserait une fois pour toutes sa conception de l'herméneutique. Les passages expressément consacrés à l'herméneutique – problème pourtant central puisqu'il résume et exprime les propositions théoriques les plus signifiantes de Ladrière, à tout le moins

en rapport à ses contemporains – pointillent la lecture de textes dont la façade ontique tend souvent à masquer l'argument ontologique.

Comment comprendre, ce qui pousse le désappointement jusqu'à l'extrême, que dans certains des exposés les plus lumineux sur la vocation de l'herméneutique, Ladrière n'ait même pas eu recours à ce terme ? Il serait assurément trop simple d'imputer ce manque à la forme de l'œuvre. Prétendre que dans un geste obsessivement compilatoire, Ladrière aurait manqué de poser sa signature, ce serait traiter comme déficiente une logique qui tire son argument du projet philosophique lui-même, qui est de comprendre le « processus génétique par la vertu duquel a lieu la constitution de l'expérience, en ses possibilités essentielles » et nier en retour que c'est à l'existence elle-même qu'il revient d'effectuer l'herméneutique de sa propre facticité.

D'où vient qu'une philosophie qui cherche à expliciter les conditions de possibilités de l'expérience n'en passe pas d'abord par une explicitation de la méthode herméneutique ? De ce que l'herméneutique n'est pas premièrement une méthode propre à la connaissance d'un objet particulier, mais l'explicitation critique d'une compréhension qui la précède. Que l'on n'accède au projet herméneutique qu'au terme d'un travail de reconstitution est le signe d'un arrachement de l'herméneutique à l'ordre théorique du comprendre : partir des phénomènes quotidiens, c'est donner une justification ontique à un caractère ontologique. On ne peut justifier du caractère intrinsèquement herméneutique de l'existence qu'en partant des situations concrètes dans lesquelles elle a à décider de son être.

Se pose en premier lieu la question du *logos* herméneutique. Entre autres modalités de l'expérience, celle que la raison fait d'elle-même est une expérience insigne. Une interrogation d'ordre existentiel d'ailleurs, pour Ladrière, comme une interrogation qui porte sur la raison. La raison est ce par quoi le mouvement de la vie est porté à la clarté de son sens propre. Pour Ladrière, il va en effet de soi que comprendre l'expérience, c'est en réfléchir le sens. Or, la réflexion ne consiste pas simplement à porter l'expérience au dire, c'est-à-dire à redoubler la présence de l'expérience à elle-même, mais à restaurer l'unité qui git dans les contenus d'expérience. Ladrière radicalise cette posture en affirmant qu'il n'y a précisément réflexion que si l'exigence d'unité précède les contenus d'expérience et trouve à s'y

actualiser. En se posant, la réflexion déploie le mouvement qui l'a engendrée et présente une unité de sens toujours appelée à une réflexion ultérieure. Une temporalité intrinsèque habite donc la réflexion. Or, cette temporalité, c'est celle-là même qui détermine l'être temporel de l'existence.

La philosophie, c'est la raison en acte et la raison est essentiellement clarté, non seulement projection de clarté sur ce qui lui est extérieur, mais aussi et d'abord, clarté à soi-même ; la philosophie, c'est la raison se disant à elle-même et assumant pour elle-même la responsabilité de son propre destin¹.

La raison apparaît sans jamais désespérer comme une puissance interprétative dont l'expression, essentiellement conceptuelle, ne saurait être opposée, ni même séparée, du domaine de l'action. Au sens où l'entend Ladrière, la raison se découvre en même temps qu'elle se construit et n'acquiert un savoir d'elle-même qu'au travers de ses expériences, en s'inscrivant dans une visée de vrai qui tout à la fois la guide et la transcende. En des connotations apparemment heideggériennes, l'auto-compréhension de la raison ne peut être qu'historique, liée au développement général de la culture dans laquelle les possibilités de la raison prennent forme. La raison se déploie selon une eschatologie dont la philosophie détient l'accomplissement. L'histoire de la philosophie est à comprendre selon Ladrière comme la récapitulation des différentes possibilités de la raison en ses différentes formes.

L'herméneutique de la raison que propose et développe Ladrière s'inscrit dans un projet ontologique global qui vise l'élucidation de la genèse universelle de la raison et culmine dans une réflexion sur le sens de l'appel. Le concept d'événement annoncé pour ce faire s'inscrit en effet dans une dimension qui n'est plus celle de la constitution, en un sens husserlien ou transcendantal, mais de l'appel, entendu comme métamorphose : le véritable événement reste pour Ladrière synonyme d'avènement. Or, si la raison a souvent, et à juste titre, été mise au cœur de la pensée de Ladrière, il apparaît qu'elle participe d'un projet plus global qui interroge toute « forme de vie ».

¹ J. Ladrière, « Histoire et destinée », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960 (1959, 1973), p. 119. Voir Alpha 1960.

L'herméneutique de l'existence doit rendre compte jusque de la possibilité d'un discours selon le concept. En interrogeant la venue à soi de l'existence, nous devons interroger ses modes d'expression les plus propres. Ce projet, c'est celui d'une « herméneutique radicale de l'existence »¹.

*Et l'herméneutique, de son côté, indépendamment même de sa proximité avec la phénoménologie, en tant qu'elle est devenue l'entreprise de l'auto-compréhension de l'existence, à travers la lecture interprétative des objectivités signifiantes en lesquelles elle se projette, vise aussi la mise au jour du processus sous-jacent par lequel elles constituent les significations, la reconstitution de la genèse de la vie du sens. Il doit y avoir un lieu où ces différentes visées se rejoignent et qui est proprement le lieu de la pensée philosophique*².

Avec le concept d'existence, se pose la question de savoir si l'on doit parler avec Ladrière d'une phénoménologie ou plutôt d'une ontologie herméneutique. Partant d'une description phénoménologique, Ladrière affirme que « l'existence se vit primordialement comme réception d'elle-même ; éprouvant le monde, elle s'éprouve elle-même comme le lieu de cette épreuve, lieu déjà constitué et opérant »³. Or, qu'est-ce que le constitué, si ce n'est, en tant que « pure puissance de différenciation »⁴, la subjectivité, identique à elle-même et transcendantale ? En d'autres mots, l'œuvre de Ladrière nous interpelle quant au problème crucial pour la tradition phénoménologique de type herméneutique, de savoir comment le sujet dans la sphère close d'une vie pure peut-il sortir de soi pour atteindre un objet.

¹ J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », dans *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997 (2004), p. 134. Voir Alpha 1997b.

² J. Ladrière, « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, p. 301. Voir Alpha 1994b.

³ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47. Voir Alpha 1989a.

⁴ *Id.*, p. 48.

Dans un article qu'il consacre à la pensée de Ladrière, André Berten précise à cet égard que la pure puissance de différenciation « n'est pas, matériellement, différenciation objective ou objectale, et encore moins différenciation des opérations »¹. Dans « Le rationnel et le raisonnable », Ladrière avance de surcroît que cette différenciation est affective. La raison elle-même est « enracinée dans l'affectivité »², déployant ainsi la problématique sur un autre plan que le plan strictement épistémologique. Concept clé, l'affectivité, qu'elle soit selon les ouvrages décrite comme ouverture, réduction anthropologique ou encore *Stimmung*, désigne la manière qu'a l'existence de s'accorder au ton de l'étant conformément à la façon qu'il a de se manifester. La raison est alors définie, au même titre que l'affectivité, comme une « réceptivité », et non comme une faculté proprement et purement intellectuelle, active ou créatrice. Plus exactement, la raison est elle-même comprise par Ladrière comme une capacité d'adaptation à un *logos* extérieur, une faculté de résonance.

*La raison comme pouvoir, qui est en nous, doit se penser plutôt comme capacité de résonance à une raison qui est dans les choses plutôt que comme une source autonome de clarté projetant sa propre lumière sur les choses*³.

Il est tout à fait éloquent que dans l'article qu'elle consacre à la dimension téléologique de la pensée de Ladrière et au rapport affectif du sujet au monde, Ghislaine Florival interprète cette recherche comme un retour à l'originaire. L'affectivité, c'est « l'originaire retrouvé »⁴. Abordant le problème du corps, elle reconnaît devoir faire siens les rares éléments d'une réflexion qui n'a pas à proprement parler eu lieu. Elle soulève ici l'un des motifs qui nous conduisent à procéder à une interprétation archéologique de la lecture que propose Ladrière des penseurs post-husserliens de l'affectivité. On constate avec étonnement que cette lecture

¹ A. Berten, « Formalisme, sens et pragmatique », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 259.

² J. Ladrière, « Le rationnel et le raisonnable », dans *Relier les connaissances*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1993, 2004), p. 418. Voir Alpha 1999a.

³ J. Ladrière, « Avant-propos » à *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. VII. Voir Alpha 1997a.

⁴ G. Florival, « Originaire et eschaton », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 3, 2001, p. 436.

reconduit avec plus de force que jamais la question de savoir dans quelle mesure affirmer à la fois la dimension de source vive de la subjectivité et sa cohabitation avec une démarche archéologique vers le monde de la vie et ses implications.

Si Ladrière s'est immédiatement inspiré de la *Phénoménologie de la perception* pour constituer une théorie de l'habitation, il perpétue la critique que Merleau-Ponty s'adresse à lui-même. En reconduisant l'activité constituante de la conscience vers la dimension originaire de l'appartenance au monde, s'agit-il seulement de remplacer une activité, celle de la constitution par la conscience, par une autre, celle du corps qui se meut ? Et en ce cas, le cadre théorique husserlien est-il durablement modifié si les questions gnoséologiques demeurent premières, la philosophie du corps ne constituant à ce titre qu'une extension régionale de la philosophie de la conscience pure ? En demandant si Ladrière n'est pas finalement merleau-pontien pourvu que Merleau-Ponty soit husserlien, on demande en réalité dans quelle mesure sort-on de la philosophie de la conscience et des vécus. C'est là toute la difficulté. Qu'est-ce qui justifie la transcendance ?

Les textes que consacre Ladrière à l'affectivité sont d'un point de vue historique tout à fait exemplaires. Fréquemment associée aux écrits tardifs, la question de l'affectivité traverse en réalité de part en part l'œuvre de Ladrière. Le travail de comparaison des différentes définitions proposées montre que l'affectivité n'est pas un concept systématique, mais que son apparente indétermination est le reflet d'une phénoménologie qui se cherche, et qui se cherche notamment au travers des pensées de Heidegger, de Merleau-Ponty et de Henry, mais aussi et surtout de Husserl. On ne comprend la lecture que fait Ladrière des concepts de *Stimmung*, d'expression ou encore d'auto-affection qu'à la condition de cerner les présupposés qui en sont à l'origine. Or, on accède à ces présupposés, qui font l'horizon intellectuel de Ladrière, qu'à la faveur d'une marche lente qui vise à anatomiser les différentes states du discours. Il s'agit de remonter le cours de la pensée pour en exhiber l'armature.

L'ampleur de l'œuvre de Ladrière fait tout à la fois plus sa plus grande richesse et sa plus grande difficulté. Nous ne saurions l'évoquer sans dire un mot de la manière dont cette œuvre est organisée. Chaque ouvrage, à une exception près, est composé d'articles et de conférences réunis. La bibliographie compte plus de six-cent cinquante articles scientifiques partiellement

rassemblés en seulement onze volumes signés (auxquels s'ajoutent opuscules, collectifs et actes de colloques). Ces écrits ont le plus souvent été rédigés sur des périodes qui excèdent vingt ans et qui par conséquent sont le produit de cheminements analytiques non seulement multiples, mais éclatés dans le temps. Or, cet aspect de l'œuvre exclut qu'elle soit traitée de manière strictement chronologique, à la lumière d'un idéal d'unité.

Enfin, en troisième lieu, l'enjeu d'une compréhension ontologique de la manifestation se définit comme la tentative d'accéder à ce qui rend compte du champ tout entier de la manifestation. Pour Ladrière, il s'agit d'interpréter cette force qui vient de la vie elle-même, ou selon une expression employée par Ladrière, de la « force auto-affirmative de l'existence »¹. L'être, en cela qu'il détient sa réalité du seul acte qui consiste à se poser dans cette positivité qu'est la force affirmative de l'existence, ne peut donc jamais être entendu que comme pure actualité. C'est la raison pour laquelle, chez Ladrière – ce qui le distingue notamment de Kant – le cheminement qui va de la manifestation aux principes coïncide avec la mise au jour des conditions de possibilité de l'expérience, soit des dimensions constitutives de l'existence.

Si d'un côté, la vision immédiate, « laquelle adhère entièrement à ce qui se montre », se limite à recueillir l'évidence sensible, de l'autre, la vision selon le principe traverse au contraire l'apparence dans le but de « s'accorder à ce qui, dans l'apparence même, s'annonce comme ce qui en conditionne la survenance »². D'une compréhension interprétative du déploiement universel qui aboutit au phénomène, Ladrière en vient ainsi à une reconstitution des structures fondamentales de l'expérience.

¹ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 20. Voir Alpha 1987.

² J. Ladrière, « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, p. 298. Voir Alpha 1994b.

L'enjeu est pour Ladrière de penser le statut des réalités particulières, c'est-à-dire finies, relativement à ce champ qu'est le transcendantal et par rapport auquel l'existence est à elle-même, et en son être, une question. Pour preuve, la progression qui s'établit dans « Les apories de l'ontologie » où du liminaire problème que pose pour la pensée spéculative la question de la manifestation, Ladrière en vient à conclure que le projet transcendantal se définit comme l'élucidation du passage, dit-il, de l'existence à l'existant. La réorientation du champ du transcendantal n'est pas séparable de l'événement de la venue de l'existant à l'existence : qu'il mette en mouvement l'existence, voire se définisse comme principe d'existence, le transcendantal bascule définitivement du côté de l'auto-position comprise comme acte constitutif d'être.

L'HERMÉNEUTIQUE DE L'EXISTENCE

La réduction herméneutique

L'enjeu de la philosophie se comprend chez Ladrière comme la tentative d'accéder à ce qui, sous une diversité d'appellations, rend compte du champ tout entier de la manifestation. Région, espace ou domaine des principes, le savoir authentique se définit, dans la méthode d'une part, par le fait de se porter au-delà du donné immédiat qu'est l'exposition à la visibilité ; dans la finalité d'autre part, comme remontée aux principes, c'est-à-dire au champ de l'être, conçu comme source de toute actualité. Or, explique Ladrière, il se joue dans cette recherche de compréhension, dans ce procès de la manifestation, une recherche qui engage l'existence et lui donne authenticité et sagesse. La métaphore du principe est celle du commencement. Pour l'existence, se comprendre, c'est se mettre « en harmonie avec cet

invisible qui est, dans le visible, la force originaire qui le rend visible »¹. C'est bien ce qu'exprime la phénoménologie en retraçant le mouvement même de la manifestation dans son itinéraire vers la perception. Comme le souligne Ghislaine Florival dans l'article qu'elle consacre en 2001 à la philosophie de Ladrière, « le savoir qui remonte vers la source est le même que celui par lequel ce qui vient de la source se donne au sujet, produisant dans la perception l'évidence de ce qu'il démontre »². Avec l'herméneutique s'élabore donc pour l'existence la possibilité d'élaborer les conditions de toute recherche ontologique.

Si le lien entre acquisition du savoir des principes et philosophie est clairement établi, et le lien entre philosophie et herméneutique largement effectivisé avec notamment l'apport de textes tels que « La perspective eschatologique en philosophie », la question de l'accès, par la voie philosophique, à une herméneutique fondée sur les principes demande à être plus avant éclaircie. En quoi revient-il à la philosophie d'être définie comme « l'entreprise de l'auto-compréhension de l'existence humaine »³, et à l'histoire de la philosophie d'en être la récapitulation ? La philosophie vise la production d'un discours dont l'articulation aurait comme propriété de permettre à la raison de se dire à elle-même. Or, « le moyen par lequel la pensée, en son effort naturel, tente de se dire, c'est le concept »⁴.

En quête de lucidité, la raison se rapporte à un horizon spéculatif dans lequel elle s'efforce de saisir le « fondement le plus essentiel de l'existence et de la réalité »⁵. Mais lorsque la raison s'attache à acquérir un savoir des principes, c'est bien du savoir comme médiation qu'elle fait l'expérience : « le savoir n'est important que dans la mesure où il est la médiation nécessaire par laquelle ce qui est simplement vécu est thématisé et peut devenir

¹ J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 127. Voir Alpha 1999b.

² G. Florival, « Originaire et eschaton », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 3, 2001, p. 428.

³ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175. Voir Alpha 1994a.

⁴ J. Ladrière, « Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie », dans *Responsabilité, Partage, Eucharistie*, Paris, Éditions S.O.S, 1982 (1981, 1984), p. 135. Voir Alpha 1982a.

⁵ *Id.*, p. 136.

l'objet d'un questionnement »¹. Si une pensée de l'existence ne peut se limiter à l'élaboration d'un problème conceptuel, elle ne peut pour autant s'assimiler à ce qui est « simplement vécu ». Faire du vécu un objet de questionnement, tel est l'enjeu de la philosophie.

C'est dans l'effort même qui consiste à penser la structure de l'expérience que la raison se rend disponible à l'expérience : faire l'expérience du concept d'expérience, c'est déjà faire l'expérience de l'expérience dans la mesure où c'est à cette occasion que s'élucide ce à partir de quoi l'expérience devient possible. Mais n'opérons-nous pas ici une réduction de l'expérience, du point de vue philosophique, à une pure expérience transcendantale, et du point de vue de l'existence, à une pure volonté de principe ? L'idée même d'un concept d'existence apparaît comme problématique si comme le souligne Ladrière l'instauration du projet philosophique suggère, dans « l'instauration d'une forme de vie »², bien plus qu'une planification spéculative de l'existence. Aussi toute la difficulté tient-elle dans le fait d'associer à une contrainte épistémologique celle d'une compréhension existentielle de la réalité et du statut de l'être humain ; la nécessité de recourir au concept à celle d'ancrer l'existence hors les lignes « d'un programme de recherche »³.

La situation demeurerait sans doute insoluble si Ladrière ne précisait que la philosophie s'est plus déterminément constituée « à partir du moment où cette possibilité [possibilité d'un discours selon le concept] *a été pensée* comme telle, dans un concept qui en dit la nature et les enjeux »⁴. Mettant l'accent sur l'idée d'un *avoir été pensé*, et plus précisément encore d'un avoir été pensé d'abord et avant tout comme faisabilité, tout discours selon le concept semble faire l'objet d'une forme de réduction que nous thématisons comme réduction herméneutique. Il fallait que la pensée se découvre puissance conceptive – puissance, et c'est là le point – pour se découvrir, à même la première, puissance philosophante.

¹ J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », *op. cit.*, p. 146.

² J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », *op. cit.*, p. 176.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Philosophante depuis son toujours déjà tournée vers l'existence : faire de la philosophie une *épistémè*, c'est faire valoir l'existant dans un avant le concept, l'existant dans son être immergé. La réduction herméneutique, dans une fonction, nous le verrons, proche de celle de l'analytique existentielle, apparaît comme la condition sine qua non pour penser la racine conceptuelle de toute pensée philosophique tout en étant ce par quoi la philosophie se rend apte à dire l'existence. Mais penser jusque l'appréhension d'un concept suppose qu'ait déjà été admise une distinction qui, rapportée au temps proprement réductionnel, n'est encore, pour reprendre l'expression employée par André Berten, qu'à l'état de « germe »¹ : entre forme et contenu, une distinction qui, considérant l'instant, ne peut être opérante dans la mesure où l'existence, « recevant ce que lui offre le monde, [...] se reçoit [...] comme plus ancienne que ce qu'elle éprouve »².

Si l'existence incarne une forme, celle de la possibilité, la possibilité comme faisabilité n'est pensable que dans sa subordination à une possibilité comme disponibilité. Sans doute est-ce la conséquence de cette vie infra-conceptuelle qui fait la philosophie capable de se pencher sur l'existence : c'est parce que la philosophie s'origine, nous y reviendrons, dans un lieu déjà constitué, « l'essence même de la possibilité »³, qu'elle peut se donner pour fin l'entreprise de l'auto-compréhension de l'existence humaine. Mais si l'existence est capable de se saisir d'elle-même, c'est dans une impulsion qu'elle cherche expressément à dire. C'est pourquoi de la puissance à l'acte, notons-nous qu'il n'y a pas de réel saut : « si l'auto-compréhension appartient par essence à l'existant humain, son expression doit être aussi ancienne que cet existant lui-même »⁴.

¹ A. Berten, « Formalisme, sens et pragmatique », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 259.

² J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 48. Voir Alpha 1989a.

³ *Ibid.*

⁴ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 176. Voir Alpha 1994a.

L'existence, écrit Ladrière, « est habitée par un pouvoir de clarté dont la parole apparaît comme l'expression la plus immédiate, ce qui explique, ajoute-t-il, que la philosophie, dès ses débuts, l'ait désigné du nom de “logos” »¹. Du nom de *logos*, sinon un principe ou une méthode, « la représentation par laquelle l'esprit se donne la clarté sur les choses – et cette représentation, c'est le concept, considéré comme médium d'intelligibilité »². Si l'existence se comprend et se dit dans un même élan, son dire semble, de même son lieu déjà constitué et opérant, être lui-même déjà conditionné par ce qu'elle est originairement : pouvoir de clarté. C'est dans l'espace quasi synchronique du dire que la réflexion prend sa source. Aussi la description phénoménologique de l'existence apparaît-elle comme le lieu de passage obligé pour penser la genèse phénoménologique de la raison. La raison n'est pas ce qui rompt avec l'existence primordiale, ni ce qui la nie : elle en est en quelque sorte le prolongement naturel.

*En tant qu'elle est ainsi une propriété de l'existence, la raison appartient au constitué ; elle est donc toujours déjà opérante, en la plus simple parole elle inscrit déjà sa trace*³.

De l'auto-compréhension à l'auto-réalisation

L'herméneutique modifie jusqu'à la manière d'interroger l'existence. Cela se conçoit très aisément dès l'instant où est considéré le registre de la vie et où la langue n'est plus celle du philosophe ni même de l'herméneute mais bien celle de l'existant. Cet ajustement du langage a déjà été perçu par Michel Renaud et consigné dans un article intitulé « Instauration et événement ». Si l'analyse se concentre sur la spécificité des langages scientifique et philosophique, l'exemple allégué n'est pas sans lien avec notre question : de même

¹ *Ibid.*

² J. Ladrière, « Le destin de la raison », dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1989, 1992), p. 193. Voir Alpha 1989b.

³ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *op. cit.*, p. 50.

l'« enveloppement des deux formes de langage »¹, « le recouvrement entre l'effectivité de l'action et les conditions impliquées dans la constitution de l'existence »².

Si s'interroger sur les structures qui rendent possible l'existence concrète revient en définitive à s'interroger, dans l'économie désormais de la coexistence, sur le comment de la reprise existentielle, c'est toute la problématique de l'action comme ouverture sur la personne qui s'annonce comme le nouvel enjeu herméneutique. Si l'article permet de comprendre qu'il y a entre l'existence telle qu'elle se dit et la philosophie telle qu'elle dit l'existence une véritable rupture, serait-elle non conclusive, c'est sur un tout autre plan que celui du repérage des concepts propres à chaque dynamique que nous situons l'intérêt de ce report.

C'est l'idée même de concept, et plus particulièrement de concepts « adéquats à l'expression de la vie personnelle »³ que nous souhaitons ici pointer. Il est en effet particulièrement éloquent que le problème que pose la facticité de l'existence se pose à nouveau et dans les mêmes termes : la question des limites entre l'ontologique et l'ontique se renouvelle en effet dans la considération des œuvres de l'existant. Les exemples cités par Ladrière ne sauraient à ce titre être traités comme des exemples parmi d'autres dans la mesure où, surrogatoires par excellence, ils illustrent pleinement l'idée d'excès, de surplus par rapport à toute structure préalablement comprise en son sens objectif. Ce que nous nous proposons donc, c'est de calquer l'analyse de Michel Renaud, d'en faire valoir la portée en ce qui concerne la compréhension de l'existence en montrant en quoi le « le recouvrement » tient lieu de métontologie⁴.

¹ M. Renaud, « Instauration et événement », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 210.

² J. Ladrière, « Responsabilité et éthique », dans P. Horak et J. Zmr (éds.), *La Responsabilité/Responsibiliy. Entretiens de Prague*, Institut de philosophie de l'Académie tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1992 (1990, 1997), p. 111. Voir Alpha 1992.

³ M. Renaud, « Instauration et événement », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 210.

⁴ Nous entendons par là la spécification ontique de l'ontologique.

En étudiant la question de l'organisme et de la personne, [Ladrière] envisage l'existence de « deux dynamiques » ; ces deux dynamiques sous-tendent les deux langages, scientifique et philosophique. Mais les concepts sur lesquels elles reposent sont différents ; dans le premier cas, l'approche scientifique privilégie « des concepts comme ceux de dérive évolutive, d'auto-organisation, de complexification, d'émergence et d'intégration » ; dans le second, l'approche philosophique met en jeu des concepts qui sont adéquats à l'expression de la vie personnelle. Ces concepts se relancent eux-mêmes dans ce qui « s'atteste à travers les 'formes de la vie personnelle', dans l'effort créateur de la pensée, dans la générosité de l'engagement, dans le don réciproque de la fidélité, de l'amitié, de l'amour, dans l'instauration d'un monde éthique, dans l'expérience mystique »¹.

Pour comprendre ce recouvrement et à l'effet de vérifier si la récurrence de notre problème ne résulte pas d'une conception inexacte parce que non existentielle de l'existence et inversement, d'une conception inexacte parce que non existentielle de la raison, il est nécessaire de repartir du concept même d'existence. Si « L'éthique et la dynamique de la raison » et « Métaphysique et existence » s'accordent à faire du concept d'existence un concept totalisant, l'expérience de la transcendance reste primordiale et l'est davantage encore dans *Vie sociale et destinée*, et plus tard dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, où l'existence, en référence à la *Stimmung* qui découvre au *Dasein* son être-jeté, est traitée comme ek-sistence.

En rappelant que le concept d'existence se distingue aussi bien « du concept d'essence » que de « l'idée de réalité »² dont il n'est respectivement ni le corrélat ni le synonyme, Ladrière trompe d'emblée l'hypothèse du dualisme ontologique et montre que si l'existence n'est pas un a priori d'essence, elle n'est pas davantage une pure plénitude de réalité. Le

¹ M. Renaud, « Instauration et événement », *op. cit.*, p. 210, citant Ladrière, « L'organisme et la personne », dans G. Florival (éd.) *Figures de la finitude. Études d'anthropologie philosophique III*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1988, p. 140. Voir Alpha 1988.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 123. Voir Alpha 1999b.

concept d'existence ne renvoie ainsi ni à la quiddité – « comme quelque autogenèse absolue »¹ – ni à la vie – « le simple fait d'exister, ou, équivalement, le fait d'être réel »² – ou plutôt ne renvoie ni strictement à la quiddité ni strictement à la vie, c'est-à-dire ni strictement à un schème ontologique ni strictement à une expérience empirique. D'où le caractère éminemment problématique de ce concept hybride.

Si « [spécifier] le mode de réalité propre à l'être humain » relève d'une tâche phénoménologique, voire constitue l'enjeu phénoménologique par excellence, ce n'est qu'exprimée en termes ontologiques que la formule trouve son accomplissement : « *ou*, en termes ontologiques, [le concept d'existence désigne] le mode spécifique selon lequel l'être humain participe au domaine de l'être »³. Mais dégageant une primauté du discours ontologique, nous observons à la disjonction le caractère inclusif de la conjonction : avec le concept d'existence, il ne peut s'agir de penser l'alternative – ce qui reviendrait à penser l'être *versus* l'étant – mais bien la coordination. Or, comment non seulement coordonner l'ontique et l'ontologique mais reconnaître, sans en méconnaître la primauté, que l'ontologie doit revenir à l'ontique ? Entendu désormais qu'il y a entre les deux propositions un rapport dans lequel se joue une réforme ontologique, comment faire de ce retour à l'ontique une progression sur la question de l'être ?

Si nous avons dépassé l'alternative entre une existence définie soit comme ordre de contrainte soit comme pure auto-créativité, devons-nous encore échapper à une conception binaire et statique tributaire en dernière instance de la dichotomie dénoncée par Michel Renaud entre sens et fait. Soit l'ontologie est une ontologie de la substance et l'explicitation herméneutique, une restitution objective du sens de l'être, soit l'ontologie est une ontologie de l'événement et dans ce cas le sens de l'explicitation est celui d'une « réinterprétation de la

¹ J. Ladrière, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981 (1997), p. 222. Voir Alpha 1981a.

² J. Ladrière, « Le concept de “dimension éthique” », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997 (1990), p. 24. Voir Alpha 1990b.

³ J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 123. Voir Alpha 1999b.

structure comme événement et de l'initiative comme assomption de la responsabilité de la pensée »¹.

Que le concept d'existence n'ait, en tant que concept, pour fonction d'exprimer le « factuel pur » est aisé à comprendre ; qu'il ne s'identifie en revanche au concept d'essence défini comme « cette forme déterminante qui instaure la chose dans sa différence »² est assurément plus difficile à admettre dans la mesure où, immédiatement associé au constitué qui « se [pose] d'emblée dans sa différence », le concept d'essence constitue à lui seul l'argument d'une certaine conception de l'ontologie. Aussi la question est-elle la suivante : quel sens Ladrière donne-t-il à l'ontologie qui l'oblige à maintenir une distinction entre concept d'existence et concept d'essence quand l'un et l'autre ne mobilisent pourtant qu'un seul et même langage ? Pourquoi ne pas faire du constitué la clé d'une ontologie fondée sur une vision d'essence ? Là encore, le dualisme ontologique sur-détermine le concept d'essence :

*Y a-t-il un sens, demande Ladrière, à parler d'essence là où l'on se trouve au contraire dans le factuel pur ? [...] Prétendre concevoir l'histoire effective comme un déploiement nécessaire d'une essence, devant conduire à la pleine manifestation de ce qu'elle était dès l'origine, c'est prétendre la saisir dans une vue qui la comprendrait d'un seul coup en son principe, c'est-à-dire dans une idée divine*³.

¹ M. Renaud, « Instauration et événement », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 211.

² J. Ladrière, « L'espérance de la raison », dans J. Greisch et G. Florival (éd.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, (1995, 2004), p. 372. Voir Alpha 1996c.

³ J. Ladrière, « Préface » à *La justice sociale en question ?*, Bruxelles, Publications des F.U.S.L., 1985, p. 22. Voir Alpha 1985b.

Le paradigme herméneutique de l'explicitation

Explicitation et raison

En faisant de l'explicitation le paradigme herméneutique de sa philosophie de l'existence, Ladrière confirme l'actualité des liens qui unissent sa pensée à celle de Heidegger. Il ressort toutefois des textes qu'il faut distinguer entre deux conceptions de l'explicitation, qui renvoient chacune à des logiques existentielles différentes, mais non exclusives. Sans qu'il ne travaille jamais à dérouler sa pensée, Ladrière s'est, anarchiquement si l'on veut, penché sur la constitution existentielle primordiale de celui qu'il nomme, de par sa transcendance constitutive, l'ek-sistant. Il repasse au cours de son œuvre les trois existentiels de l'analytique préparatoire du *Dasein* – disposition affective, compréhension, discours –. C'est à la faveur d'une entreprise génétique que Ladrière déploie le sens qu'il donne précisément au comprendre. En parallèle des paragraphes 31, 32 et 33 de *Sein und Zeit*, Ladrière affirme, et réitère de l'affirmer à plusieurs reprises, que la compréhension est toujours et en réalité une pré-compréhension qui renvoie à un comprendre primaire, indissociable de l'être même de l'humain et constitutif de sa manière d'être.

C'est quand survient la question de l'explicitation, et a fortiori de l'énonciation, que Ladrière dévie le plus manifestement de la ligne tracée par Heidegger. Mais que signifie la détermination de l'herméneutique comme explicitation dans *Sein und Zeit* ? L'explicitation, *Auslegung*, n'est pas quelque chose qui précède en la rendant possible la compréhension, mais au contraire ce qui lui succède, en tant qu'elle en est le prolongement. Il s'agit donc de penser l'explicitation comme un approfondissement, mais un approfondissement qui n'est pas d'abord théorique ou langagier. L'explicitation a en effet la structure du comme existentiel-herméneutique avant d'avoir celle du comme apophantique propre à l'énonciation. Il y a une évidente primauté de l'explicitation sur l'énonciation qui se justifie par le fait que l'ek-sistant est pris dans l'*Umwelt* et que les étants ne s'imposent pas à lui comme des objets mais comme des outils auxquels il se rapporte spontanément.

L'accomplissement originaire de l'explicitation ne réside pas dans une proposition énonciative théorique, mais dans la mise à l'écart ou le remplacement circon-spect et

*préoccupé de l'outil de travail inapproprié, sans qu'il y ait pour cela à « perdre un mot »*¹.

S'appuyant l'un et l'autre sur la structure herméneutique de l'ek-sistant, Heidegger conclut que l'explicitation est une forme primitive d'expression enveloppée dans la préoccupation, Ladrière, qu'elle est non seulement toujours pourvue d'un caractère réflexif mais qu'elle est le propre d'une raison conceptualisante et discursive. Ce constat suggère une double lecture. Dans la première, on conçoit que la différence puisse ne pas être de nature mais seulement de degré. Ladrière, en procédant à une reconceptualisation de l'explicitation, aurait simplement circonscrit l'usage de la notion en lui substituant une définition qui l'assimile à l'énonciation : seul est « explicite » le discours de celui dont l'être herméneutique s'exprime par la construction d'un concept de l'humain. Dans la seconde, on conçoit plus difficilement que ce déplacement ne touche en réalité à la nature même de l'herméneutique dans la mesure où la question du sens de l'être est certes renversée par une interrogation qui la précède, mais l'attention n'est de toute évidence plus portée sur la manière dont un être rencontre l'être, avant qu'il ne se l'oppose comme un objet faisant face à un sujet.

Pour Ladrière, en effet, la rencontre n'est pensable qu'en vertu d'une réflexion dont il ne laisse pas croire qu'elle puisse être non théorétique. La réflexion est la réponse donnée par la raison à l'indétermination qui caractérise le rapport familial de l'ek-sistant à l'outil. La raison intervient alors comme une instance critique capable d'explicitier la visée d'origine. Ainsi en va-t-il de l'être même de l'humain que d'être dans un rapport réflexif à l'être. La réflexion n'est pas ce qui rompt avec la compréhension pré-ontologique, ni ce qui la nie : la question des conditions de possibilité d'une explicitation est corrélative de son expression conceptuelle.

Dans un texte intitulé « Sur la notion de critère »², Ladrière cherche à établir la possibilité d'une analogie entre la construction d'un critère scientifique et celle d'un critère humain qui servirait à déterminer si pour l'existence, l'être est à lui-même son propre critère –

¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Éditions Authentica, hors commerce, 1985, §33, p. 136.

² J. Ladrière, « Sur la notion de critère », *Concilium*, vol. 175, 1982, p. 28. Voir Alpha 1982b.

impénétrable et transcendant – ou si au contraire, facticité et transcendance se co-déterminent. De même que la recherche d'un critère scientifique consiste en un effort pour rendre explicite une normativité immanente, celle d'un critère humain, en un effort pour rendre explicite les structures constitutives de l'ek-sistant. Autrement dit, de même que la recherche d'un critère scientifique n'est pas fondée sur un concept a priori de critère mais sur une mise en œuvre de procédures révélatrices du critère lui-même, celle d'un critère humain, n'est pas fondée sur un concept a priori de l'humain mais sur une mise en œuvre effective révélatrice du rapport de l'existence à l'être.

Le critère humain n'émerge pas de la seule sphère existentielle – ce qui abolirait l'idée même de pré-compréhension – mais de la manière dont l'existence s'empare de ce qu'elle est, en ses dispositions universelles, et se spécifie, en sa destinée propre. Ecartant d'emblée la méthode empirique et l'écueil que représente dans l'observation du phénomène humain le vice de la régression à l'infini, Ladrière attribue cette recherche à un acte réflexif qui tend de lui-même au concept. Mais là où Heidegger est mis en avant comme le penseur du comprendre, Ladrière semble ne pas faire droit à ce qui distingue l'explicitation qui s'ensuit de son acception courante : mode du connaître.

L'explicitation n'est pas une intuition, au sens husserlien de l'effet irrécusable de l'intuition donatrice sur la conscience, en tant qu'elle tend à la connaissance des objets donnés dans cette intuition, mais la reprise en parole d'une auto-appréhension, c'est-à-dire qu'elle est toujours déjà en quête de concept. Mais s'il n'y a pas d'herméneutique sans une explicitation conceptuelle de ce que l'existence produit naïvement, est-ce à dire qu'il n'y a en dehors de l'herméneutique objective et transcendantale aucune compréhension ? Parti d'une définition restrictive de l'herméneutique, Ladrière n'a gardé de la structure de l'explicitation que le moment où le comprendre s'auto-détermine en une conceptualité, ce qui correspond chez Heidegger au troisième moment de l'explicitation, c'est-à-dire à l'anticipation, le *Vorgriff*.

La détermination conceptuelle minimale qui permet de comprendre quelque chose comme quelque chose, ou en tant que quelque chose – *Als* – est ce qui pour Ladrière définit en propre l'herméneutique de l'existence. Mais est-ce à dire qu'il y a chez lui une négation de tout le mécanisme du comprendre ? Assurément non. Si certains textes dénoncent l'impuissance de ce qui est « simplement vécu » à devenir l'objet d'un questionnement,

d'autres en revanche vont dans le sens d'une ontologie phénoménologique moins problématique. Ladrière n'a de fait jamais contesté l'idée que l'herméneutique de l'existence doive en passer par une description phénoménologique de l'existence.

Il apparaît ainsi que la construction d'un concept de l'humain, en tant qu'herméneutique de l'existence, ne peut être considérée que comme un moment un second par rapport à la mise en œuvre effective de l'existence, dans son débat avec elle-même [...]¹.

Explicitation et action

Cet aspect de l'herméneutique, qui prend le chemin de la facticité, est pour l'essentiel traité dans les derniers textes, davantage tournés vers l'action et le rapport entre éthique et raison pratique. L'explicitation procède alors de la même incommensurabilité que celle qui isole l'*Auslegung* d'un mouvement de connaissance à l'égard d'une vérité conceptuelle : l'explicitation herméneutique est sans aucune commune mesure avec ce qui se conçoit par ailleurs comme opération formelle et dérivée de soustraction à l'ambiguïté. Action de faire passer, de transgresser, de rendre applicable à un autre domaine que celui des dispositions universelles de l'existence, l'explicitation tient semble-il bien plus d'une transposition que d'une traduction.

Si le temps du rapport à l'altérité du « pour-autrui »² est l'explicitation de cette posture de « retrait dans l'altérité de sa différence »³ qui caractérisait l'existence dans son état d'être constitué, l'un n'est assurément pas la traduction de l'autre : relatif à la *Lebenswelt*, le geste herméneutique déborde cette recherche d'équivalence la plus intégrale que vise précisément la traduction. S'il y a dans l'explicitation herméneutique un degré de signification que l'explicitation dans une fonction proche de celle de l'*alètheia* ne peut atteindre, c'est que de

¹ J. Ladrière, « Sur la notion de critère », *Concilium*, vol. 175, 1982, p. 28. Voir Alpha 1982b.

² J. Ladrière, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997 (1990), p. 36. Voir Alpha 1990b.

³ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 48. Voir Alpha 1989a.

ce qui rend possible l'action, l'action récupère le sens et le transpose de façon à pouvoir l'appliquer aux situations concrètes de l'existence.

Aussi l'explicitation diffère-t-elle radicalement d'une spéculation obscure qui tenterait de restaurer l'idée d'existence telle qu'accessible, en tant que pré-compréhension, dans la sphère existentielle. L'explicitation est une interrogation sur l'être, cet être dont la compréhension se construit dans et par l'action. L'herméneutique en tant que médiation existentielle entre l'universel et le singulier, vise dans l'éclaircissement des présupposés de la compréhension, l'auto-réalisation de l'être comme « personne ». Transposant maintenant le problème de l'explicitation de la constitution du constitué au domaine de l'action, la question devient : comment à partir de l'acte d'explicitation penser l'existence à travers l'existant ? Il s'agit au fond de se demander si, et dans quelle mesure, le discours philosophique peut être le témoin du phénomène ontique et de sa condition ontologique de possibilité.

La venue à soi de l'existence

L'existence comme « pure puissance de différenciation »

Si « L'éthique et la dynamique de la raison » posait déjà comme non évidente la « connexion, dans l'existence, entre ce qui est constitué, toujours déjà opérant, et ce qui survient, dans l'ouverture où se construit une destinée »¹, c'est qu'à développer une phénoménologie de la réception, Ladrière développait celle d'une expérience active de l'épreuve pathique. Lorsque l'existence est décrite comme le lieu d'une épreuve – « éprouvant le monde, elle s'éprouve elle-même comme le lieu de cette épreuve » –, elle ne l'est en aucun cas sur le mode de la béance. Si ce qui accueille n'est pas ce qui est accueilli, c'est que l'existence ne survit que de la substantification du lieu de son épreuve, sans quoi elle se confondrait systématiquement avec cela même dont elle fait l'épreuve.

¹ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47. Voir Alpha 1989a.

En associant au recevoir un auto-recevoir, Ladrière subjective le lieu de l'existence : éprouvant le monde, l'existence fait simultanément l'épreuve d'elle-même. Une simultanéité que nous ne saurions cependant traiter comme le simple ralliement temporel de deux événements distincts : l'un signifiant l'autre hors la synthèse de l'un et de l'autre, il fallait poser l'existence dans sa différence. Or, il ne revient pas immédiatement à l'existence d'être à elle-même ce principe mais à ce qui, en elle, a la solidité du constitué. Aussi Ladrière précise-t-il en avant de toute référence au constitué que « l'existence se vit primordialement comme réception d'elle-même », à la suite de quoi seulement il ajoute qu'« éprouvant le monde, elle s'éprouve elle-même comme le lieu de cette épreuve, lieu déjà constitué et opérant »¹.

Si la réception arbore une consistance nouvelle, entre attitude phénoménologique et réflexion génétique, c'est le sens même du *primordialement* qui devra être éclairé : comment en effet maintenir le *primordialement* dans sa valeur initiale s'il doit se soumettre sinon à une forme d'inchoativité dans l'inchoativité, à une proto-temporalité constitutive ? De cette double perspective, le risque de précipiter l'économie générale de l'existence dans celle du constitué, de soumettre l'existence primordiale au *toujours déjà* pré-primordial. Si Ladrière abordait l'existence depuis la vie, André Berten, semble au contraire nous ramener à ce qui fait la condition préalable de cette vie : « en premier lieu, écrit-il, pour éprouver le monde, le constitué doit être puissance de différenciation »². Mais la conséquence d'un tel geste n'est-elle au fond d'éluder ce qui précisément assure la connexion entre le constitué et l'événementiel, à savoir la vie elle-même ? Autrement dit, la distance que nous pointions entre « Formalisme, sens et pragmatique » et « L'éthique et la dynamique de la raison » ne trouve-t-elle son explication dans un avant et après la donation ? D'un côté, le toujours déjà, comme passé transcendantal, devient le contenu matriciel et inchoatif de toute différenciation, de l'autre, la réception, présence immanente et non moins inchoative de l'existence au monde de la vie.

¹ *Ibid.*

² A. Berten, « Formalisme, sens et pragmatique », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 259.

L'originalité de la pensée ne résidant dans le refus de faire de la réception une expérience passive, ou pour ainsi dire psychologique, mais bien dans la découverte d'un fondement à caractère ontique, il apparaît que la réception ne désigne rien chez Ladrière que le saut phénoménologique par lequel d'une réflexion sur le constitué nous passons à une élucidation de la *Lebenswelt*. Là où une lecture hâtive du texte évacuerait la difficulté en considérant la « connexion, dans l'existence, entre ce qui est constitué, toujours déjà opérant, et ce qui survient, dans l'ouverture où se construit une destinée »¹ comme un fait et non plus comme ce qu'il faudrait éclairer, une lecture attentive montrera qu'il est bien plutôt question des conditions de possibilité de la donation que de la donation elle-même.

Si notre thèse s'efforce de distinguer au sein du discours sur l'existence ses différents modes, prescrivant selon une lecture au rebours ou au contraire partant du constitué, il semble que l'existence ne supporte la temporelle et finalement très schématique séparation de l'être en puissance et de l'être en acte. Du choix d'André Berten, le fait qu'il s'autorise, bien qu'ayant attribué à la philosophie de Ladrière le projet d'une « description phénoménologique de l'existence humaine »², de faire du constitué l'entéléchie de toute existence ayant la vie en puissance, nous notons la difficulté suivante : insister d'un côté sur la nécessité de penser la puissance de différenciation comme un principe toujours déjà thétique, de l'autre, sur celle d'accorder au primordialement le sens acméique du primitivement.

Logique du constitué, si l'existence se vit primordialement comme réception d'elle-même, son lieu, déjà constitué, doit s'inscrire dans une pré-primordialité – puissance de différenciation – qui, rapportée à sa constitution originellement opérante, nous ramène, sinon à un état pré-phénoménal, à la réduction herméneutique comme pré-compréhension. Logique de l'évènement, si la réduction herméneutique dévoile, dans le champ transcendantal ontologique du constitué, un *a priori* universel de structure, elle doit indiquer les conditions de possibilité de la compréhension telle qu'elle se réalise de fait. Autrement dit, logique de

¹ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47. Voir Alpha 1989a.

² A. Berten, « Formalisme, sens et pragmatique », *op. cit.*, p. 259.

l'évènement toujours, si l'existence se vit primordialement comme réception d'elle-même, le statut inaugurant du constitué doit être soumis à une caractérisation par le *fait* :

L'auto-compréhension, dans et par laquelle la réflexion tente de rendre clair à elle-même le projet d'une compréhension radicale est possible parce qu'elle n'est pas un commencement absolu mais l'explicitation d'un processus qui la fonde et dans lequel est déjà mis en jeu une démarche de compréhension. Mais il s'agit là d'une démarche qui ne présuppose plus elle-même une compréhension préalable. Elle est de l'ordre d'un commencement radical, qui renvoie à un processus originaire de constitution et demande à être reconnu comme un fait¹.

Dût-il s'agir d'une compréhension distincte de tout procédé aussi bien didactique que logique, la démarche en question devra donc, en tant que « commencement radial », être entendue comme un *fait*, c'est-à-dire comme la « [réalisation], dans tel ou tel contexte concret, d'une loi »². Du problème que pose aussi bien l'idée de processus que celle de démarche, qu'il revienne au constitué d'être et d'entreprendre ce processus et cette démarche, émerge une difficulté : d'évidence absurde, toute caractérisation de la puissance par le fait se voit de surcroît affectée du problème que pose la définition même du fait. Pure puissance de différenciation, c'est « [retiré] dans l'altérité de sa différence »³ que le constitué appliquerait à cette démarche dont le caractère absolument émergent se pose comme ayant à voir avec la réalité. Or, pour penser en termes de réalisation, ne faut-il penser un regard non seulement lui-même réel mais, dans l'aposteriorité de la parole, distancié ou réflexif ?

Si notre dernière référence porte en elle toute la charge du dualisme opposant la logique du constitué à celle de l'évènement, sa force argumentaire réside dans l'approche quasi négative du mouvement concret de l'existence qu'elle parvient, par voie de contradiction, à

¹ J. Ladrière, « Préface » à Michel Weber, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2005, p. 12. Voir Alpha 2005.

² J. Ladrière, « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984 (1976), p. 293. Voir Alpha 1976.

³ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *op. cit.*, p. 48.

élaborer. De l'impossibilité de concevoir en fait ce qui précède les formes concrètes de l'existence – corporéité, temporalité et altérité¹ –, ce n'est que depuis le monde de la vie, parce que le constitué s'y destine, qu'en la réception est contenue toute la signification existentielle que nous attribuions au primordialement. Autrement dit, dans l'ontologie ladrièrienne, la réception est irréductible à un simple détour phénoménologique : le constitué, parce qu'il est tout entier à son retranchement, n'existe que de la réalité de la réception, c'est-à-dire de l'« enracinement cosmique » de l'existence.

[...] la condition apparemment paradoxale de l'existence, qui est, en son statut le plus propre, irréductible à des déterminations empiriques et qui d'autre part est étroitement solidaire, dans l'effectivité de son vécu, de ce qu'on pourrait appeler son enracinement cosmique².

Parce qu'elles s'appliquent au constitué, les notions éminemment temporelles de processus et de démarche ne peuvent ne désigner que ce strict état de « recul par rapport à tout ce qui peut se produire »³ : s'il y a bien un sens à parler de processus et de démarche, c'est à la condition d'abolir l'idée de rupture et de penser la vie comme « explicitation ». C'est pourquoi de la génétique ou de la phénoménologie, l'une n'exclurait véritablement l'autre dans la mesure où si notre propos tend à dire que la sphère du constitué est une sphère d'immanence qui demande – ainsi l'excendance levinassienne⁴ – à être transcendée et

¹ J. Ladrière, « L'éthique déstabilisée par la science », dans C. Arnsperger, C. Larrère et J. Ladrière, *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, Paris, INRA, 2001, p. 186. Voir Alpha 2001.

² J. Ladrière, « Éco-éthique et liberté », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 13, 1995 (1997), p. 86. Voir Alpha 1995.

³ J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 48. Voir Alpha 1989a.

⁴ Nous nous référons ici à la définition donnée par E. Levinas dans *De l'évasion*, Paris, Le livre de poche, 1998 (1^{ère} éd. 1935), p. 98 : « besoin de sortir de soi-même, de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même ».

interprétée à partir de la réception, toujours « l'existence comme accomplissement d'elle-même présuppose l'existence comme structure ontologique »¹.

De même, si dans l'affirmation d'une présupposition existentielle apparaissent « des indications [...] sur les possibilités essentielles selon lesquelles peut se déployer la dimension existentielle »², trouvons-nous en retour l'idée selon laquelle s'accomplir pour l'existence, c'est se déterminer en ses actions. La question est alors la suivante : si l'herméneutique consiste dans l'explicitation de la constitution même du constitué – de l'existentialité de l'existence –, comment concevoir qu'elle se trouve être en même temps la condition ontique de possibilité d'une compréhension existentielle ? Il s'agit au fond de se demander si, et dans quelle mesure, le discours philosophique peut être le témoin du phénomène ontique et de sa condition ontologique de possibilité.

La méthode phénoménologique

Tandis que deux possibilités d'égale cohérence se présentent – celle de penser le constitué comme essence et celle, par ailleurs existentialiste, d'abandonner le constitué à la facticité et au pur phénomène d'être au monde – Ladrière ne renonce, à en réformer le concept, à penser l'essence. S'il y a bien une critique de l'ontologie formelle, ce n'est pas à une remise en cause définitive du concept d'essence que nous assistons – il y a bien une essence propre de l'homme – mais au refus de lui attribuer la forme fixe d'une essence intelligible. Du concept d'essence, ce que Ladrière refuse, c'est donc d'abord l'idée, classique, selon laquelle l'essence est le possible qui, antérieur à toute effectuation, prédéfinit des limites à l'existence ou, pour le dire autrement, que l'existence est l'effectuation de ce dont l'essence est la possibilité. L'idée en somme selon laquelle l'essence est un noème séparable du sensible et la subjectivité, son vecteur ontologique.

¹ J. Ladrière, « L'événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 257. Voir Alpha 1993.

² *Ibid.*

Du concept d'essence, ce que Ladrière refuse, ce n'est pas l'idée d'essence – le constitué le prouve – mais la reconduction, par l'eidétique, de son primat ontologique¹. Si cette critique se déduit aisément des analyses citées et du nombre des occurrences rappelant que l'existence n'est jamais sur le mode d'un déploiement achevé de son essence, elle ne récuse que partiellement le vocabulaire de la métaphysique. Pourquoi s'en tenir au registre de l'essence quand le constitué permet précisément de s'en démarquer ? Ces deux termes ne désignent-ils pas au fond une seule et même chose, à savoir l'œuvre originelle de l'identification, le fait d'avoir l'identité comme contenu, d'être l'identité par excellence ?

Prenant appui sur une série de textes, nous tenterons de montrer que le constitué a une fonction analogue à celle qu'a le concept d'essence pour l'ontologie et partant, que le constitué est l'expression dans la philosophie de l'existence d'un concept réformé d'essence. Si dans « Métaphysique et existence »² Ladrière récuse ouvertement le partage métaphysique de l'intelligible et du sensible, ou l'opposition entre essence et existence, l'origine de cette pensée, celle d'une ontologie non séparée, est à chercher dans deux textes antérieurs au sein desquels Ladrière reprend expressément à Merleau-Ponty l'idée non seulement que l'essence est affective mais que l'affectivité est l'essence de la phénoménalité. C'est dans *Vie sociale et destinée*, à partir d'une réflexion sur l'*oikos*, que Ladrière récupère en tout premier lieu le concept : à l'essence des logiciens, l'essence abstraite, le philosophe oppose en effet l'essence affective.

Nous n'avons pas affaire ici bien sûr à l'essence au sens des logiciens, au caractère général qui serait commun à une multiplicité d'individus, qui appartiendrait en propre à une classe d'objets. L'essence dont il est question ici c'est comme la loi interne et concrète d'une multiplicité de manifestations ; c'est ce dont la loi même est de se manifester. Il n'est pas possible d'assigner d'avance un arrêt à cette puissance de

¹ Voir, par exemple, J. Ladrière, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 227 : « Il faut ajouter qu'il appartient à la structure même de celle-ci [de l'action] de comporter la possibilité d'une distorsion par rapport à la finalité effective, c'est-à-dire à la réalisation de l'essence ». Voir Alpha 1981a.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999). Voir Alpha 1999b.

manifestation, de l'enfermer dans un contour, dans une limite qui vaudrait une fois pour toutes et dans laquelle l'essence serait enfin pleinement visible. L'essence, c'est une singularité qui se montre dans une unité irréductible et indestructible et en même temps dans l'infinité des perspectives qu'elle autorise. Seulement, il ne s'agit pas ici d'une essence intelligible, d'une singularité idéale, mais, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, d'une essence affective¹.

Sachant sur quels termes se fonde la critique du concept d'essence, un constat s'impose : si l'objection portait jusqu'ici de manière assez topique sur l'implication suivant laquelle de la détermination de l'être comme essence résulte une conception de l'existence comme simple actualisation, c'est-à-dire sur les limites de l'identification de l'existence à l'essence du sujet existant, l'analyse du mouvement de l'existence n'en demeure pas moins une analyse eidétique. Deux possibilités s'offrent alors à nous : soit, mais l'hypothèse s'annule d'elle-même, l'essence affective n'a pas de structure eidétique propre et reste un concept méthodologique ; soit l'essence affective a au contraire une structure eidétique propre et dans ce cas, le concept prend, selon des critères restant à déterminer, la forme d'un concept ontologique.

Cela demanderait à être approfondi, mais ne pouvons-nous faire l'hypothèse d'une simple distinction de raison entre un concept méthodologique dont la fonction serait de rendre manifeste dans le discours – entendu ici comme *logos* – la puissance unifiante de l'essence et un concept ontologique qui concevrait le principe de toute manifestation phénoménale ? Admettant qu'il en soit ainsi, ce que nous prenions pour un paradoxe pourrait bien n'être en réalité que l'expression du sens profond de l'investigation, à savoir la pensée d'une ontologie de l'existence en tant que telle, d'une métaphysique de l'existence en sa spécificité ontique, d'une métontologie. Il s'agirait alors de revenir, à travers la mise en évidence du corps propre comme condition d'existence du sujet, à une eidétique de la résonance dans la mesure où

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144. Voir Alpha 1968a.

l'affectivité, en tant que structure ontologique, ne se manifeste que sous la forme d'une exposition à l'étant, comme capacité d'être affecté.

Si Ladrière pose la question de l'existence à partir de l'être, le concept d'essence affective, pour autant qu'il contredise en un sens et assume en un autre la réduction eidétique, fait effectivement valoir une participation au domaine de l'être mais sous une forme immédiatement effective : le statut de factualité transcendantale signifie pour l'existence avoir le corps pour possibilité transcendantale. Dès lors il semblera tout à fait à propos de souligner que le concept d'essence affective intervient avec l'exploration de deux thématiques fortes de la phénoménologie, immanquables lorsqu'il s'agit de penser ce qu'il convient d'appeler « un monde »¹ : l'œuvre d'art comme « retentissement affectif » et la ville comme « inducteur existentiel ». Dans les deux cas, se produit ce que Ladrière nomme un phénomène de « résonance ». Mais comprendre en quoi consiste la résonance suppose d'avoir préalablement compris ce qu'est l'affectivité. Pourquoi ? Parce que l'affectivité est la résonance active dans la vérité du corps de notre rapport au monde. Elle est la contre-épreuve existentielle de la résonance. Disons simplement pour l'heure que la résonance désigne le mode affectant de l'affectivité et le degré d'opacité qui accompagne la manifestation. C'est la forme que prend le *logos* affectif.

Percevant comme une véritable doctrine la thèse de la résonance affective, nous montrerons qu'elle est la révélation ipséique de l'existence dans sa liaison fondamentale avec le monde. Notre étude se divise en deux temps : le premier sera consacré à la définition phénoménologique de l'affectivité, le second à sa signification ontologique. Nous montrerons par ailleurs que ces deux moments sont en réalité les deux versants – révélation du monde dans sa totalité pour l'un, révélation du soi à lui-même pour l'autre – d'un unique processus de constitution, celui de la subjectivité transcendantale

Outre le problème que pose le statut ontologique de l'affectivité, sa définition même s'avère problématique : à elle seule, l'affectivité n'implique en rien la transcendance du

¹ J. Ladrière, « Éco-éthique et liberté », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 13, 1995 (1997), p. 88. Voir Alpha 1995.

monde. À proprement parler, rien n'implique en effet que la capacité en laquelle consiste l'affectivité soit non seulement active mais de nature à accueillir la transcendance, et à plus forte raison encore, qu'elle se détermine comme exposition à l'étant. Si la capacité d'être affecté est toujours synonyme, dans l'eidétique de la résonance, de capacité d'être affecté *par*, il revient à Ladrière de s'expliquer sur les modalités de ce passage.

Cette remarque il est vrai ne trouve sa justification que dans son rapprochement avec la délicate question de l'identité et du rôle de la réception dans la venue à soi de l'existence. De même qu'il eût été possible de se représenter le constitué hors de toute transcendance en comprenant son lieu à partir de l'identité absolue, il l'eût tout autant été de bâtir un concept d'affectivité reposant sur le fait même de se sentir soi-même, dans la radicale immanence de l'auto-affection. Or si dans un cas le concept de réception a permis d'esquiver la fiction tautologique de l'identité pure, il reste encore à déterminer celui qui rendra compte de la seconde partie de la définition, à savoir le phénomène de déhiscence qui accompagne l'affection.

Sans doute, comme l'indique le mot lui-même, l'affectivité c'est la capacité d'être affecté ; c'est cette dimension en nous en laquelle, pour ainsi dire, nous sommes dépossédés de nous-mêmes, par laquelle nous sommes faits dépendants des autres, du monde, de tout ce qui nous entoure, de tout ce qui nous a précédés, de tout ce qui se fait sans nous. Mais que veut dire cela ? Que signifie cette passivité ?¹

Le caractère prétendument problématique de la définition de l'affectivité est, nous le savons, de nature purement rhétorique : ce détour par une lecture naïve de l'idée de capacité n'ayant qu'une fonction, celle de montrer comment s'articulent activité et passivité dans la théorie de l'affectivité. C'est au moyen du concept de résonance que Ladrière surmonte le caractère énigmatique de ce qu'il comprend lui-même, dans le sillage heideggérien, comme « l'union paradoxale de la passivité et de l'activité »². Progressant dans le sens d'une

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 149. Voir Alpha 1968a.

² *Id.*, p. 150.

compréhension existentielle de l'affectivité, l'analyse eidétique qui se propose ne pourra que s'ordonner au champ de l'expérience. La surprise qu'aura provoqué le prétendu passage d'un ordre de questionnement à un autre se dissipe : qu'à penser l'essence de l'affectivité, Ladrière en vient à développer un questionnement si manifestement tourné vers l'expérience que celui qu'inaugure la question « qu'est-ce au juste qu'être affecté ? »¹ prouve non seulement que l'affectivité a bien une structure eidétique propre mais que l'analyse eidétique des données existentielles doit renvoyer à l'analyse structurale, existentielle de l'existant en son fondement ontologique.

Le paradoxe tient de ce que passivité et activité ne relèvent pas de la différence entre l'existentiel et l'existentiel mais seulement de l'existentiel : la *Stimmung* est à elle seule activité et passivité. Si la passivité est une composante évidente de l'affectivité, la nature de cette passivité ne va en revanche nullement de soi : en quoi se spécifie-t-elle par rapport à l'état de passivité qui caractérise d'ordinaire le fait de recevoir ?

L'accord affectif, la « Stimmung », c'est, selon Heidegger, l'exposition existante à l'étant en totalité. Le terme d'exposition connote naturellement une passivité : être exposé, c'est précisément subir, c'est être dans l'incapacité de faire ou de transformer, c'est être totalement dépendant, réceptif, dans une sorte de non-initiative fondamentale. Mais cette exposition est dite existante, c'est-à-dire participant à l'existence².

Il est particulièrement intéressant de remarquer que si la *Stimmung* se définit comme « exposition », elle se définit également comme « réceptivité ». Or, qu'est-ce que la réceptivité ? C'est l'état dans lequel se tient l'existence avant qu'elle ne s'éprouve elle-même comme le lieu de l'épreuve du monde. La *Stimmung*, c'est le mode selon lequel l'existence reçoit le monde, ou encore, la manière toujours déjà affectée dont l'existence reçoit le monde. Autrement dit, la passivité, c'est la passivité du constitué. Or, à ce stade, si la réception est un phénomène en attente d'une détermination conceptuelle, la réceptivité, est tout autant en attente, mais d'une détermination existentielle.

¹ *Id.*, p. 149.

² *Id.*, p. 149-150.

Archéologie du concept d'affectivité

La comparaison des dates de publication de chacun des textes sur l'affectivité laisse à penser qu'il faut distinguer différents moments dans la pensée de Ladrière, mais vraisemblablement pas à la manière d'une périodisation diachronique. Si l'on tend, nous verrons pourquoi, à définir une première période marquée par l'utilisation d'une terminologie d'emprunt à laquelle succède une seconde, plus interprétative, qui trouve finalement sa forme la plus aboutie dans une série de textes tardifs, cette vision cohérentiste de l'œuvre laisse certaines difficultés de lecture sans réponse. Elle ne permet en effet nullement d'expliquer pourquoi, alors qu'elle s'en distinguait formellement, l'affectivité repasse dans *Les enjeux de la rationalité* du côté du *Gefühl*, de même qu'elle ne permet pas d'expliquer pourquoi dans *L'articulation du sens*, outre le fait qu'il l'introduise dans un contexte théorique inaccoutumé, Ladrière traite de l'affectivité comme ce qui est au principe de la possibilité de l'expérience intramondaine du monde, passant d'un concept ontologique de monde à un concept expressément ontique.

Si d'un côté l'affectivité est ouverture au monde, entendu comme l'horizon universel de l'apparaître, de l'autre, elle libère le champ phénoménal et conditionne notre présence à tel ou tel objet particulier. Pour le dire autrement, si d'un côté l'affectivité est résonance à l'égard du « rien »¹, de l'autre elle se détermine comme capacité de s'accorder à la réalité. La vision cohérentiste ne permet pas d'expliquer pourquoi, dans son effort pour saisir la transcendance que signifie la manifestation d'une essence affective, Ladrière en vient à poser la question en termes de contribution transcendantale d'une subjectivité pure à son ouverture au monde ; ni non plus pourquoi l'essence affective qui transcende l'affectivité, ne transcende plus un « ek-sistant » mais un sujet dont la structure reproduit celle du sujet transcendantal kantien. Pas davantage pourquoi de l'interprétation de la transcendance comme ouverture s'ensuit une interprétation qui a vraisemblablement une dette envers les conceptions traditionnellement épistémologiques de la transcendance : comment le sujet dans la sphère close d'une vie pure peut-il sortir de soi pour atteindre un objet ?

¹ *Id.*, p. 150.

On pourrait poursuivre à l'infini en faisant apparaître les multiples conséquences qu'occasionne une lecture anachronique, mais cet exercice n'a de sens que s'il contribue à démystifier la vision que nous avons de ce qu'est un texte et a fortiori, d'une pensée. Précisons qu'il faut distinguer entre deux aspects de la diachronie. La production est diachronique en ce qu'elle est l'objet d'une transformation qui dure dans le temps et dont le nombre et la fréquence des écrits est le reflet. Le risque est de penser que cette diachronie est synonyme de pensée diachronique et que le temps continu de la production est identique au temps de la pensée. Cette assimilation implique que les premiers écrits préforment les derniers et que la transformation est une transformation par succession : une idée venant moduler, redéfinir, affirmer ou infirmer la première. Dans cette perspective, l'enjeu se résume en un parcours artificiel, celui de savoir comment l'introduction a préparé la conclusion.

Or, nous venons de voir que par un jeu de renvoi entre des thèses qui entrent en résonance les unes avec les autres, l'étude de la pensée se conçoit aussi bien comme une étude des ruptures. Y a-t-il oui ou non une unité dans la pensée de l'affectivité ? Pour le savoir, il faut repartir des textes eux-mêmes et s'écarter de la chronologie de l'œuvre publiée, tant elle est loin de refléter celle de l'écriture et plus largement de la pensée. Abordons cette fois les textes comme autant de synchronies et voyons dans quelle mesure il est possible, ou pas, d'en dégager un principe d'harmonisation. On pose spontanément la question en termes d'unité, mais ne pourrait-on se risquer à d'autres critères qui, autrement positifs, feraient droit à l'idée qu'une pensée s'apparente bien plus à un ensemble complexe qu'à une totalité sans reste ?

Le but de notre démarche étant d'approcher les textes de la manière la plus vierge qui soit – en écartant tout présupposé linéaire de continuité et de progrès, d'origine et de destination – nous choisissons, parmi d'autres modes d'accès possibles, celui de nous intéresser d'abord aux sources. De cette manière, nous aurons les mains libres pour déterminer si, et dans quelle mesure, il n'y a pas matière à définir des formes de rapport, de correspondances, ou de séries. Il s'agit en somme de s'interroger sur la possibilité de penser l'analyse en termes de mise en relation plutôt qu'en exercice de véridicité. Nous ne pourrions la justifier pleinement qu'à son terme, après nous être demandé en quoi une étude synchronique permet de s'orienter vers une autre compréhension des textes.

Notre propos est largement inspiré du travail mené par Foucault dans nombreux de ses écrits, et notamment dans *L'archéologie du savoir*. Le projet d'une archéologie des sciences humaines naît de l'opposition entre deux conceptions du rapport aux sources. Quand nous projetons d'étudier des sources et que nous regardons en direction de l'événement qui les a produites, nous avons à faire le choix entre deux postures dont l'une consiste à transformer les monuments en documents, l'autre à transformer les documents en monuments. En ce sens, rien ne relève d'une opposition que le point de vue que nous adoptons. Quand la source est comprise comme document, elle devient le support d'un travail de reconstitution à partir duquel ce qui a eu lieu est donné à la mémoire comme un événement dont la trace manifeste la réalité passée.

Dans cette perspective, où la source est soumise à un critère de vérité et où seule sa valeur expressive compte, il ne peut exister qu'une réalité. Or, cette réalité, parce qu'elle est une et univoque, n'existe qu'au prix d'un effacement des divergences qui naissent de la confrontation des sources. C'est en cela que ces deux postures sont incommensurables. Quand la source est comprise comme monument, elle est mémoire de tout autre chose que de ce qui a eu lieu et dont la trace n'éclaire jamais qu'une dimension. Il n'importe pas tant alors de reconstruire que de décrire les conditions de production d'un discours. La multiplication des sources est la condition de cette description. Dès lors, toutes les sources, peu importe leur provenance, participent de l'archéologie dont l'épaisseur est précisément faite des rapports qu'entretiennent l'action et l'idée.

L'archéologie procède par description de l'ensemble des choses dites, répétées et transformées, et dont nous héritons sous la forme d'une masse documentaire. Pour Foucault, cette masse c'est l'archive. Non pas le document en tant que support mais les conditions d'émergence d'un discours de savoir, quel qu'il soit, à une époque donnée. Pour notre propos, l'important est de retenir que l'archéologie fonctionne par coupe synchronique des mécanismes qui articulent différents événements discursifs. On comprend alors qu'elle ne

cherche pas à restituer une chronologie continue, celle des représentations successives de la conscience, mais qu'elle cherche au contraire à « constituer des séries »¹.

Contrairement à l'analyse interne de la structure d'une science, l'archéologie des sciences humaines, ne s'intéresse pas tant aux systèmes logiques qu'aux systèmes d'occurrences : pour comprendre la formation des concepts, il faut interroger l'organisation du discours. Dans la succession, il existe plusieurs séries temporelles, soit différentes échelles de distribution des énoncés venant se juxtaposer les uns aux autres. Le dessein d'une telle méthode est par conséquent de soustraire à toutes les notions qui contribuent à perpétuer l'idéal de linéarité. Ainsi les notions d'œuvre ou de pensée doivent-elles être momentanément écartées pour penser ce que Foucault nomme « les conditions du changement »². Elles ne le sont pas définitivement dans la mesure où la constitution des séries doit permettre de décrire comment des savoirs locaux se répondent et offrent une configuration épistémologique cohérente, mais seulement de manière à analyser les productions discursives et les changements qui les accompagne.

Les sources phénoménologiques

Le premier texte que nous ayons jusqu'ici recensé à avoir traité de l'affectivité, et d'en avoir traité comme d'une expérience ontologique, est extrait de *Vie sociale et destinée*. Publié en 1973, ce texte a d'abord fait l'objet d'une communication présentée cinq ans plus tôt, en 1968, sous le titre « La ville, inducteur existentiel »³. Indépendamment des questions proprement interprétatives qu'il soulève et celles, philosophiques, inhérentes au problème qu'il traite, ce texte frappe par sa modernité. Une modernité qui se traduit non seulement par l'utilisation précoce d'un ensemble de références qui en font un événement philosophique en

¹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 15.

² M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales », dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 826.

³ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968). Voir Alpha 1968a.

soi, mais par la reprise de concepts dont l'application ne trouve chez Ladrière aucun précédent.

Que ce texte occupe une place à part des recherches publiées ne doit pas cependant nous faire perdre de vue celles que les aléas des circonstances et autres choix éditoriaux ont pu marginaliser. Il serait, nous semble-t-il, trop simple de ne voir en les recherches publiées que la caution et d'oublier l'écueil qu'elles représentent par ailleurs. Les remarquent qui suivent visent à montrer que l'apport incontestablement inédit de cette réflexion sur l'essence de la ville est balancé par la découverte au sein des archives d'une somme de documents qui en relativisent le caractère sauvage. C'est pourquoi, avant d'en envisager l'étude, il convient de faire quelques remarques afin d'esquisser l'horizon général de sa rédaction.

Il faut en tout premier lieu s'intéresser à la nature de la démarche qu'initie Ladrière. Il n'est pas neutre, surtout en 1968, de revendiquer le bénéfice de description phénoménologique sur la description structuraliste à un moment où « l'horizon de référence »¹ change rigoureusement de relief. On aurait pu attendre de Ladrière qu'il développe, à la manière de Lévi-Strauss, une anthropologie de la ville ; voire, à la manière de Barthes, en admettant que la ville est structurée comme un langage, qu'il en recompose la grammaire interne. Pourquoi, alors même qu'il se révèle être en parfaite possession de ces thèses, Ladrière renonce-t-il à en suivre les exemples ?²

En raison des conséquences qu'implique le déplacement hors du champ intentionnel de l'origine du sens. L'obstacle transcendantal que dénonce un Foucault est cela même qui garantit pour un Ladrière la validité ontologique du sens ontique et de l'être au monde. En une courte parenthèse, Ladrière apporte une précision qui éclaire habilement sa position. En ramenant son discours au lieu de son adhésion, il évite le piège de l'opposition stérile : c'est

¹ J. Ladrière, « Avant-propos », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 11.

² En 1967, Ladrière soumet à la revue *Esprit* une contribution intitulée « Sens et système ». Ce court texte, qui fait suite à une intervention de Ricœur, laisse déjà croire à la possibilité d'un dialogue avec les pensées structuralistes qui émergent à cette même époque. Voir J. Ladrière, « Sens et système », *Esprit*, vol. 5, Seuil, mai 1967. Voir Alpha 1967.

parce qu'il parle en phénoménologue que Ladrière prête au sujet transcendantal cette fonction métaphysique fondatrice sans laquelle il ne peut y avoir de sens.

L'approche structuraliste délie en quelque sorte le « monde humain » de son enracinement et par conséquent dissout le problème du sens (tel qu'il était posé par la phénoménologie)¹.

Aussi est-ce sur la profondeur affective de la ville que nous interpelle Ladrière. Il se réclame alors très explicitement de trois grands penseurs de l'affectivité post-husserliens – Heidegger, Merleau-Ponty, Henry – et reprend sans dévier la terminologie propre aux analyses de *Sein und Zeit* sur la *Stimmung*, celle également sur l'espace, le corps et l'expression développées dans la *Phénoménologie de la perception*, et enfin, tout à fait contemporaines, celles sur l'auto-affection qu'il découvre dans *L'essence de la manifestation*, publiée en 1963. Aussi bien du point de vue de la production individuelle que de l'accueil universitaire, ces références donnent à ce texte une densité historique considérable.

Contrairement à la philosophie de Henry, celles de Heidegger et de Merleau-Ponty ont déjà trouvé chez Ladrière un large écho. Le temps est évidemment un facteur déterminant, mais la présence de De Waelhens au sein de l'université l'est assurément tout autant. On ne peut en effet écarter l'idée que Ladrière ait été introduit à ces philosophies par son intermédiaire. Il n'est pas étonnant que leurs archives respectives soient vides de toute correspondance véritablement signifiante. Leurs échanges sont bien plutôt réglés sur les activités scientifiques et professorales qu'ils mènent simultanément, y compris au sein des archives Husserl que Ladrière consulte – notes à l'appui² – en février 1950.

On imagine alors sans peine, en vertu de l'amitié que De Waelhens porte à Merleau-Ponty, que Ladrière y ait également côtoyé le premier visiteur. Ceci étant, s'il n'a pas déjà rencontré Merleau-Ponty lors de ces passages à Leuven, il l'a nécessairement entendu au

¹ J. Ladrière, « Le structuralisme entre la science et la philosophie », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol°33, 1971 (1970), p. 95. Voir Alpha 1971.

² Voir Alpha 1950.

premier colloque international de phénoménologie organisé par les Archives de Bruxelles en avril 1951. La contribution de Ladrière n'a pas pu laisser indifférent l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* qui accède alors à la traduction réalisée par Ladrière et Biemel de « Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens »¹, intervention que Fink présente alors en français.

De Waelhens a certainement contribué à façonner l'intérêt que Ladrière a toujours porté aux philosophies de l'existence en lui donnant accès à des outils phénoménologiques qui servent l'expression du problème que pose véritablement pour lui le passage de l'immanence à la transcendance. Cette problématique lancinera toute la réflexion de Ladrière. Les premiers textes consacrés à l'histoire et à l'éthique posent déjà, bien qu'en des termes plus téléologiques que phénoménologiques, la question de savoir comment l'immanence est saisie par la transcendance – ce moment privilégié où le « projet privé » rencontre le « projet de l'histoire » –.

On ne peut faire l'archéologie de l'emploi de ces références sans les isoler les unes des autres dans la mesure où toutes ne font pas l'objet ni de la même difficulté ni de la même réitération. Le rapport qu'entretient Ladrière avec chacune de ces philosophies est très inégal. En traiter en profondeur relèverait d'une gigantesque investigation que l'on pourrait étendre à toutes sortes de problématiques, mais que nous restreignons pour notre part à celle qui nous occupe ultimement : l'affectivité.

En ce qui nous concerne, nous nous limiterons à traiter l'aspect plus strictement bibliographique et travaillerons pour l'essentiel sur les premières occurrences. Il est plus que jamais important de rappeler que l'abondance et le volume des écrits entraîne non seulement une ramification des références, mais une stratification de leur usage. Il serait absurde de penser que les références sont des données fixes et sans devenir. D'où l'intérêt de travailler à élaborer une histoire de la réception qui permette de comprendre comment et partir de quoi les références se cumulent et s'engrènent. En ce sens, notre recherche ne prend pas tant part à

¹ E. Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », trad. J. Ladrière et W. Biemel, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952. Voir Alpha 1952.

l'étude du mouvement qui consiste à faire siennes des thèses dont la filiation ne se justifie potentiellement plus, qu'à l'étude des expériences qui président à la compréhension des concepts.

Qu'il soit éclaté ou resserré dans le temps, le rapport aux sources soulève deux interrogations. La première consiste à se demander si le tempérament conciliateur de Ladrière ne l'emporte pas sur ses propres projets ; la seconde, si la récurrence est réellement à la hauteur de l'influence. Il s'agit pour nous d'affronter le caractère hautement elliptique des textes afin d'en faire la généalogie. Les nombreux rappels de date qui suivent tendent principalement à montrer que les travaux de Ladrière s'inscrivent de fait dans la mouvance intellectuelle de l'époque : l'existentialisme.

Les sources heideggériennes

Avec Heidegger se pose en tout premier lieu la question de la réception, et avec elle, celle de la traduction. Ladrière, on le sait, a lu Heidegger en allemand. Si l'on peut affirmer avec certitude qu'il a très rapidement pris connaissance des grandes lignes de l'analytique existentielle, on ne peut en revanche déterminer quels textes il a précisément lus et dans quel ordre. Pour justifier de cette impossibilité, on pointe en premier lieu les importantes lacunes référentielles que présentent très souvent ses écrits et qui incombent lourdement à son lecteur. À commencer par « Note sur l'existentialisme »¹, un texte antérieur de quinze ans à la parution de *L'être et le temps*², où l'on observe jusqu'à l'omission totale du titre même de l'ouvrage dont il est pourtant assurément question : *Sein und Zeit*. Il est très probable que Ladrière ait le texte original sous les yeux et qu'il en fasse une lecture spontanée. Pour autant, rien ne nous interdit de penser qu'il a également avec lui *La philosophie de Martin Heidegger* dont la première édition remonte à 1942³.

¹ J. Ladrière, « Note sur l'existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949. Voir Alpha 1949.

² M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

³ A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1942.

Ladrière en appelle une seconde fois à Heidegger dans un texte prononcé en 1959 sous le titre « Histoire et destinée »¹. On trouve dans ce texte un certain nombre de références à des concepts dont Ladrière ne justifie pas l'origine, mais pour lesquels il avance ou adopte une traduction. Bien que ces concepts – *Gestell*, *Geschichte*, *Geschick* – renvoient de manière très univoque aux analyses sur l'essence de la technique qui viennent d'être traduites², leur utilisation reste solidaire des thèses sur l'enracinement de l'histoire dans l'historialité du *Dasein* développées dans *Sein und Zeit*.

À ces deux références, il faut encore ajouter celle, insensible, que fait Ladrière, non plus à la conférence elle-même, mais à *De l'essence de la vérité*. À quoi le repère-t-on ? À l'emploi d'un terme qu'il n'a pu trouver que dans la traduction publiée par De Waelhens et Biemel en 1948, et que Levinas met précisément en exergue pour en souligner l'acuité dans une recension de 1959 :

Seul un commentaire du sens et non pas la justification fugitive du terme choisi permet de rapprocher un mot comme apêrité de l'Offenständigkeit heideggérienne [...]³.

Cet exemple est caractéristique du peu d'usage que fait Ladrière de tout l'aspect non seulement préparatoire, mais critique de ses recherches. En l'occurrence, la référence n'est pas une référence à l'auteur mais à ses traducteurs. Là où Levinas souligne le rapprochement qui a été fait, Ladrière le ne justifie plus et fait de l'apêrité un concept heideggérien. Or, dans l'usage, on perd la dimension d'ouverture propre à l'étant – *Offenheit* –. Ladrière omet, en centralisant l'ouverture sur l'homme, de rappeler que l'apêrité du comportement se mesure à l'ouverture de l'étant.

¹ J. Ladrière, « Histoire et destinée », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960 (1959, 1973). Voir Alpha 1960.

² M. Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

³ E. Levinas, « Quatre philosophes allemands contemporains », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 149, 1959, p. 561 ; voir M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, trad. et introd. W. Biemel et A. de Waelhens, Louvain, Nauwelaerts, 1948, p. 79 : « Tout comportement possède sa manière d'errer, correspondant à son apêrité et à son rapport à l'étant en totalité ».

Il est particulièrement intéressant d'apprendre qu'en marge de la traduction de Préau, Ladrière a lui-même commencé de traduire « Die Frage nach der Technik » en 1955¹. Quel était alors son projet ? Il est impossible de le savoir dans la mesure où cette traduction est restée à l'état d'ébauche. On reste néanmoins en droit de penser que Ladrière a pu en envisager la publication, sans quoi, ayant lui-même lu Heidegger dans le texte, il n'aurait pas débuté ce travail à quatre mains. Ladrière en effet ne l'a pas entrepris seul, mais avec l'appui du professeur Winfrid Huber². Il ne va malheureusement pas jusqu'à proposer sa propre traduction de *Gestell* – encore faudrait-il qu'il ait voulu traduire ce qui devait peut-être rester en son essence intraduisible –. Aussi fragmentaire soit-elle, cette traduction nous indique à tout le moins que Ladrière aurait pu préférer au terme « arraisonnement » celui de « dispositif »³, que Préau réserve à *Einrichtung* et que Ladrière traduit par « instauration »⁴. On regrette dans ces conditions, non pas que Ladrière ait cité Préau en 1959, mais qu'il ne l'ait pas même simplement glosé.

On peut encore reconduire cette difficulté depuis l'article intitulé « Le symbolisme comme domaine opératoire ». Rédigé en 1962, ce texte synthétise la critique de la conception instrumentale du langage formulée par Heidegger aussi bien dans *Sein und Zeit* à travers les développements sur le sens existentiel de la *Rede* que dans *Unterwegs zur Sprache*⁵, à travers

¹ Voir Alpha 1955.

² W. Huber, professeur à la faculté de psychologie de l'université catholique de Louvain, a travaillé sur l'orientation phénoménologique de la psychologie générale et expérimentale, à partir notamment des études de Binswanger, Merleau-Ponty et Lacan.

³ Terme que privilégie notamment F. Dastur dans *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 213 (note 2) : « La traduction proposée par A. Préau dans *Essais et conférences* est “arraisonnement”, mais on pourrait tout aussi simplement traduire de terne par “Dispositif” en donnant à ce mot le sens fort d'une mise à disposition de l'étant qui fait de celui-ci un fonds, un stock ou une réserve ».

⁴ Le passage du pluriel *Einrichtungen* au singulier *Einrichtung* correspond chez Ladrière à un changement de vocabulaire que l'on peut se risquer à comprendre comme une progression axiologique dans la compréhension de l'essence de la technique. En passant du pluriel « installations » au singulier « instauration », Ladrière essentialise l'essence de la technique en la distinguant définitivement de ce avec quoi il ne faudrait pas la confondre : la technique.

⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959.

ceux sur le sens originel du *logos*. Si Ladrière nous prouve ici qu'il est le lecteur de textes indifféremment non traduits, il nous prouve surtout, à l'aune de la certitude que nous avons maintenant de sa connaissance de textes qui mettent en jeu la question du destin, qu'il s'est véritablement, et non pas occasionnellement, interrogé sur l'essence de la pensée et son rapport à l'être.

Le logos formel est-il tout le logos ? La question qui se pose ici est celle de la signification de la logique. Selon une vue superficielle, la logique est simplement l'ensemble des règles qui président aux discours cohérents. Mais qu'est-ce que le discours lui-même, qu'est-ce que le dire ? Comme le montre Heidegger, c'est un rassemblement qui fait apparaître, qui rend manifeste, qui fait venir les choses dans la présence. Ou, plus exactement, c'est un acte de sélection et de liaison qui accompagne les choses dans leur venue vers la présence, qui refait avec elles le chemin de leur manifestation¹.

Un élément nous met sur la voie d'une troisième et ultime source qui serait finalement commune aux deux textes qui viennent d'être cités. Les notions de « destin » et de « rassemblement » – respectivement comprises comme destin de l'être et comme rassemblement dans la présence et venue au paraître – et ne s'originent-elles pas, à tout le moins dans l'usage qui en est fait ici, dans l'œuvre immédiatement traduite, *Introduction à la métaphysique*² ? Cette source supposée donne davantage de force à l'un et à l'autre dans la mesure où elle établit une continuité entre des textes qui semblent en premier lieu ne pas devoir se rencontrer, sinon dans un contexte métaphysique déterminé : le règne inconditionnel de la technique.

Ceci étant, il nous faut encore préciser que ces notions, qui constituent par ailleurs de précieux indices pour qui cherche à reconstruire l'histoire de la réception, ne rendent pas à elles seules raison de ce qui a conduit Ladrière à en faire un usage tel qu'une source nous

¹ J. Ladrière, « Le symbolisme comme domaine opératoire », *Cahiers internationaux de symbolisme*, vol. 3, Mons, 1963, p. 29. Voir Alpha 1963.

² M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

paraisse aujourd'hui plus vraisemblable qu'une autre. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'une source domine sur le papier qu'elle exclue l'existence d'autres sources. C'est pourquoi, on laisse ouverte la question de savoir ce qui subsiste de sa possible lecture des nombreux autres textes qui mettent en jeu aussi bien le langage que le destin.

Débutons avec « Le symbolisme comme domaine opératoire ». Devrait-on à présent chercher à remonter, non plus seulement à la source principale, mais à ce qui la rend audible. On s'apercevrait alors que les sources font système. Mais quelles peuvent-elles être ? Elles seraient plusieurs à graviter autour de ce texte dont la thèse ultime repose sur l'idée partagée d'un autre commencement. Dans cette optique, on ne cherche plus à savoir comment la source est représentée, notamment conceptuellement, mais comment elle agit. L'enjeu est alors de comprendre comment la source contribue à traduire une structure dont le schématisme reproduit celui de la source en question. Dans notre cas, ce schématisme est essentiellement transcendantal. Il s'agit de comprendre ce que la question du *logos* offre comme réponse aux questions qui animent Ladrière, à savoir celle du sujet comme transcendance dans l'immanence et du dire comme réceptivité.

La détermination apophantique et herméneutique du *logos* comme reconduction aux choses et à leur pouvoir de rassemblement est fondée sur une conception de l'événement dont il ressort que le *logos* humain n'est pas un phénomène produit devant la conscience, mais une réponse au *logos* de l'être. Or, n'est-ce pas précisément l'ambition de Ladrière que de comprendre le lien qui unit le dire qui montre au dire qui y répond ? Compte tenu de la problématique, on cible donc, outre le commentaire du cinquantième fragment d'Héraclite, les réflexions sur la nature aurorale de la langue développées dans « Die Sprache »¹.

¹ M. Heidegger, « Die Sprache », *Unterwegs sur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959, p. 7-30. Que ces dernières soient restées inédites jusqu'en 1959 n'en fait pas pour nous une source moins viable que la première, traduite en 1958 (voir « Logos », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 249-278). Le texte de la conférence correspondante a en effet été largement diffusé « sous forme de copies et transcriptions » entre 1950, date où il a été prononcé, et 1976, où il a effectivement été traduit (voir « La parole », dans *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1976, p. 13-37).

De ces sources, on ne sait si l'une d'entre elles, et laquelle, a jamais conduit Ladrière à révoquer en doute l'idée que le formalisme embrasse et épuise le rapport à l'étant, voire le produise. De ce texte, on sait en revanche qu'il initie une démarche dont les présupposés recouvrent un large spectre des démonstrations menées par Heidegger. La question initialement posée, celle de l'univocité, est bien le signe qu'il faut rompre avec l'approche traditionnelle, serait-elle essentialiste ou réflexive, et penser un autre commencement que le commencement lui-même. Dans ces conditions, on pose indistinctement la question de savoir dans quelle mesure Ladrière serait-il à même de parler en termes de rassemblement s'il n'avait pas reconnu, s'agissant de la première, que le *logos* abrite et préserve l'étant en tant que tel – soit l'appartenance essentielle du *logos* à la *physis* – et, s'agissant de la deuxième, s'il n'avait pas reconnu que le *logos* a un caractère d'antériorité par rapport à toute représentation. Autrement dit, s'il n'avait pas reconnu que le *logos* aménage l'accès à une phénoménalité qui, en tant que venue à la présence, n'est pas d'abord apparente.

Le mouvement qui habite le discours, c'est donc le mouvement même qui habite le monde, c'est son déploiement, son éclosion originare, sa genèse et sa croissance. Le « logos » est « physis ». Mais la « physis » est elle-même « ousia », elle est ce qui conduit les choses dans la présence, elle est génératrice de la parousie universelle. Comme telle, elle indique la manière dont les choses du monde sont appelées dans le partage de la présence dans les liens de l'être. La logique est donc aussi ontologie¹.

La méthode archéologique nous conduit certes à nous demander si l'analyse de 1963 n'est pas le produit de l'action conjuguée de ces sources, mais nous conduit surtout à dresser un constat. Si d'un point de vue documentaire, Ladrière apparaît comme un continuateur fidèle de Heidegger ; d'un point de vue monumentaire, il apparaît au contraire comme un continuateur dissident. Pour situer la dissidence et en saisir les motifs, il faut repartir du texte. Le dire est marqué par une ambiguïté qui trouve son origine dans le glissement conceptuel qui accompagne le passage du *logos* humain au *logos* de l'être. Ce glissement, qui s'effectue à

¹ J. Ladrière, « Le symbolisme comme domaine opératoire », *Cahiers internationaux de symbolisme*, vol. 3, Mons, 1963, p. 29. Voir Alpha 1963.

l'insu du lecteur, n'a pas son équivalent textuel. Tout laisse à penser que sont réunis sous un unique substantif le dire comme science des enchainements propositionnels et le dire comme rassemblement qui fait apparaître. Ce n'est que dans un deuxième temps, au moment où nous comprenons que Ladrière a en réalité déjà opéré une distinction, que la question du dire trouve sa réponse : le dire, c'est le rassemblement qui unit l'étant en totalité.

En admettant qu'il appartienne au *logos* de l'être de se déployer comme dire, reste à savoir ce qu'il advient du *logos* humain. On peut dépasser cette difficulté en remontant le cours des analyses de Heidegger et admettre que cette absence de distinction est toujours déjà couverte par la différence ontologique. En ce sens, le tort de Ladrière n'aurait jamais été que de présupposer la séparation entre le dire qui est un montrer – *die Zeige* – et le dire qui est un répondre – *die Antwort* –¹. Mais n'est-ce pas écarter trop vite la difficulté que de chercher une explication heideggérienne à un problème qui n'est peut-être pas heideggérien ? Laissons pour le moment de côté cette possible résolution et acceptons d'explorer une autre voie.

En nous efforçant de reformuler la problématique de départ, on s'aperçoit qu'elle tient en l'alternative suivante. Dans un cas, on porte au dire le dire en tant que *logos* de l'être – ce qui revient à vider le *logos* humain de sa substance discursive – ; dans l'autre, on porte au dire le dire en tant que *logos* humain – ce qui revient à vider le *logos* de l'être de sa précedence ontologique –. On conçoit l'écart entre le *logos* humain et le *logos* de l'être, mais on ne conçoit pas que cet écart repose sur le dire – au sens où l'on ne conçoit pas que le dire, et à plus forte raison le discours, échappe à l'homme –. En ce sens, le dire nomme et masque la difficulté plutôt qu'il ne la résout. Pourquoi ne pas rompre avec la catégorie du dire comme discours et adapter la terminologie au renversement qui s'opère et que cette catégorie ne peut, en tant que catégorie métaphysique, décrire dans son originalité ?

Si l'on assiste d'un côté à la mise en branle de la conception la plus traditionnelle qui soit du dire, on assiste de l'autre à une double reconduction de cette conception. La première, la plus évidente, est terminologique. Pourquoi n'est-il jamais question de langage ou de parole,

¹ Voir M. Heidegger, « Der weg zur Sprache », dans *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1959, p. 227-258, p. 254 : « Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige ».

mais de dire, terme dont on retient plus volontiers la dimension, si ce n'est nominataire, au moins locutoire et physique ? Le dire, il est vrai, ne s'enveloppe pas spontanément de la même thaumaturgie que la parole, poétique ou divine. De toute évidence, contrairement au *logos* de l'être, le *logos* humain n'est plus un phénomène qui va de soi. On pourrait alors tenter de rechercher dans la description levinassienne du dire dans l'humain une réponse au problème que pose l'union d'un dire ontologique qui précède l'acte langagier et d'un dire ontique qui est à l'écoute de la transcendance.

Ce rapprochement reste néanmoins artificiel. Rappelons en effet que ce texte précède de cinq à dix ans la publication des premiers écrits qui composent l'opus de 1974, *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Il nous permet néanmoins de montrer que pour penser l'union – la corrélation du dire et du dit pour Levinas, la *Zusammengehören* du dire et du parler pour Heidegger – il faut théoriser la différence. Or, cet effort n'a pas son équivalent positif chez Ladrière. Le problème n'est pas tant pour nous la genèse de la différence ontologique que la genèse de la différence eidétique dans la mesure où le dire comme science présuppose phénoménologiquement le dire comme rassemblement. Si même on ne devait retenir que la conception du dire comme ouverture, on ne ferait que reposer à nouveau frais la même question en déportant le problème : comment, étant situé sur un tout autre plan eidétique que *logos* de l'être, le *logos* humain pourrait-il être apte à répondre à ce qu'il n'est pas apte à entendre ?

La seconde, la plus problématique, est ontologique. Pourquoi, alors même qu'il renonce à fonder le dire dans un sujet, Ladrière aborde-t-il la recherche de l'essence du dire comme recherche du *Was-Sein*, quand il s'agirait au contraire de penser une essence verbale ? Le *logos* humain, dont le *logos* formel est la face insigne, serait alors philosophiquement en rupture avec le *logos* de l'être. Pourquoi ? Parce que l'un répond à un concept général d'essence auquel l'autre échappe. On s'accorde à reconnaître que si la question de l'essence du dire comme rassemblement se trouve posée, ce n'est pas pour faire émerger devant la pensée une représentation fixe et facilement transmissible. La recherche de l'essence ne saurait être comprise comme l'inscription du dire dans une catégorie a priori.

Au sens verbal, l'essence signifie une chose dans le déploiement de son être advenant à elle-même dans son propre évènement. L'essence du dire, c'est donc le dire comme tel, se

montrant et s'installant dans son origine. On comprend du reste que l'*ousia* ne désigne pas ici la quiddité au sens métaphysique, mais « l'être au sens de présence, de subsistance constante »¹. L'*ousia*, tout comme dans l'*Introduction à la métaphysique*, est comprise dans l'horizon de la présence comme parousie ; elle renvoie bien ici au déploiement d'un être et à sa temporalisation. Mais qu'en est-il du *logos* humain ?

Avant de tenter de répondre à cette question, précisons que si cette dissidence est actée en 1985 par une réflexion sur le rapport ontico-ontologique du mot au silence, elle est en d'autres lieux grandement nuancée. D'un point de vue archéologique, il est intéressant de remarquer que là où en 1963 Ladrière fait du dire, en même temps que le sujet d'un énoncé prédicatif, l'origine d'une monstration, il actualise en 1972 la distinction heideggérienne entre le dire – *die Sage* – et le parler – *die Sprache* – et en fait la clé de compréhension du rapport de co-appartenance qui unit le *logos* humain au *logos* de l'être.

*Si l'homme peut parler, c'est que le monde est ouvert pour lui comme champ universel des articulations possibles. Mais cette ouverture elle-même est comme un don accordé à l'homme*².

Tentons plus avant de comprendre en quels termes le texte de 1985, « Révélation et manifestation », nous interpelle quant au problème qui nous occupe. Ladrière tente de mettre en évidence non seulement que le mot, selon la double modalité d'ombre et de lumière, participe du processus universel de la manifestation, mais qu'ombre et lumière sont constitutifs de l'entrée de l'étant dans le manifeste. Il développe alors la thèse selon laquelle silence et langage renvoient à un avant et un après la différenciation. Est-ce à dire que le mot est à l'étant ce que le silence est à l'être ? Autrement dit, est-ce à dire que le mot est à l'ontique ce que le silence est à l'ontologique ? Assurément non. L'avant réfère à un état

¹ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 196.

² J. Ladrière, « Langage théologique et discours de la représentation », dans *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie-Philosophie de la religion*, Louvain-Gembloux, Leuven University Press-Duculot, 1974 (1972), p. 154. Voir Alpha 1974.

primitif où la séparation originelle n'a pas encore été effectuée et où l'indifférenciation consiste à se laisser spontanément capter par le monde, et l'après, à un état au contraire réflexif où la séparation du sujet et de l'objet médiatise le rapport au monde et fonde l'idée de connaissance.

La signification n'est pas, à proprement parler, du monde, mais pourtant elle est inscrite dans ce qui se montre comme composante du monde ; elle n'est que l'ombre de la chose réelle, déjà détachée de celle-ci et prête à s'effacer dans l'indifférencié du silence, et d'autre part cependant elle en est aussi la vérité, recueillant dans l'espace pur de la pensée ce que la monstration concrète n'avait pour fonction que d'exemplifier¹.

Plutôt que de comprendre l'avant et l'après comme ne pouvant être tenus simultanément au titre de ce qui constituerait pour la pensée un anachronisme ontologique, ceux-ci sont désormais interprétés à partir de l'idée de régression, c'est-à-dire de réduction de l'apparaître à ses conditions de possibilités. Le mot, écrit Ladrière, présentifie « ce qui, de soi, n'est plus de l'ordre de la présentification »². Dans cette perspective, c'est par le mot seul, dans l'acte de nommer comme rapport intentionnel à l'étant singulier, que nous faisons l'expérience de l'authentique positivité du monde.

D'une certaine manière, il y a une priorité du cosmos, en ce sens que c'est seulement à partir de ce qu'il produit que la parole porteuse de sens devient possible. Et d'une autre manière, il y a une priorité du logos, en ce sens que c'est seulement à partir des déterminations pures qui relèvent du logos que peuvent se produire les déterminations singulières du manifeste³.

Signalons au passage que la réduction de l'apparaître à ses conditions de possibilités s'achève sur l'affirmation onto-théologique de la connaturalité du *logos* et du *cosmos*.

¹ J. Ladrière, « Révélation et manifestation », dans H. Ackermans (dir.), *Qu'est-ce que Dieu ?*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 505. Voir Alpha 1985e.

² J. Ladrière, « Révélation et manifestation », p. 505.

³ *Ibid.*

Ladrière dialectise alors les précédents moments de la régression et propose d'en faire la synthèse. Là où l'on peut parler d'onto-théologie, c'est que la détermination métaphysique de l'étant est tout à la fois et simultanément ontologique et théologique. Si Ladrière distingue des étapes dans la régression, c'est dans un geste strictement méthodologique. À proprement parler, l'explicitation cosmologique ne cohabite pas avec l'explicitation logique dans la mesure où la question métaphysique ne se scinde pas. Ladrière creuse le sens de la réduction et s'efforce de rejoindre par régressions successives le fondement producteur de l'être de l'étant¹.

Le premier moment, strictement cosmologique, s'appuie sur le fait que le monde contient en lui les principes de son intelligibilité. C'est pourquoi le champ de compréhension à partir duquel un questionnement pourra être effectivement développé est décrit comme un champ original qui ne relève pas d'abord du domaine de la science, et particulièrement de la science moderne, mais qui repose au contraire sur le fait même qu'il y a un monde. Le second moment est celui de la logique. Ce point sera largement développé dans le troisième chapitre. Nous nous limitons donc ici à citer Ladrière.

[La régression] doit conduire de la vie concrète des significations, décelables à travers les productions du discours, à la puissance logifiante qui recueille les émergences signifiantes singulières dans l'unité de l'horizon du sens².

¹ Cette question déborde largement le cadre d'une réflexion sur les sources. Retenons simplement que dans ce texte, ostensiblement basé sur la doctrine thomiste de *l'ipsum esse subsistens*, Ladrière restaure un discours qui rompt avec la dynamique ontologique mise en place, non pas jusqu'en 1985, mais dans les deux premiers volumes de ce qu'il a lui-même organisé en 1984 comme un diptyque et qu'il réorganise vingt ans plus tard, en 2004, comme un triptyque. Alors que *L'articulation du sens I et II* – au sein desquels reparaissent « Le symbolisme comme domaine opératoire » et « Langage théologique et discours de la représentation » – s'inscrit dans une ligne très heideggérienne, *Sens et vérité en théologie*, sous-titré du nom des tomes précédents *L'articulation du sens III*, prend dès l'abord une tournure onto-théologique.

² J. Ladrière, « Révélation et manifestation », dans H. Ackermans (dir.), *Qu'est-ce que Dieu ?*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 505. Voir Alpha 1985e.

La dispensation recouvre un double mouvement. Elle signifie d'une part que l'homme est toujours déjà compris dans ce qui s'est donné, donné en se manifestant ; d'autre part, que cette donation première nous fait tâche de la dire, d'y correspondre en la nommant. Or, à la différence de Heidegger, nommer ne signifie pas appeler la chose à l'être en la dotant d'un monde, mais appeler la chose à se différencier du monde. C'est en tant qu'il nomme que le *logos* sauve l'étant de l'indifférenciation. En ce sens, il agit comme une déchirure qui sépare les étants singuliers de leur condition d'apparition. Mais cela n'est possible que parce que le *logos* est lui-même, au même titre que le monde, condition d'apparition.

C'est sans doute dans la connaturalité qui s'indique ainsi entre ce qui s'atteste dans le monde et la ratification que le discours y ajoute que se fondent les relations qui unissent le logos au cosmos¹.

Revenons à présent à la question du dire. Comme le souligne Heidegger, la compréhension que nous avons du *logos* comme dire s'origine dans une compréhension plus originelle qui est celle du « rassemblement »². Ce n'est qu'une fois ce sens rappelé que la question du dire peut être posée. Dire, c'est laisser être posé devant, faire apparaître en portant à la parole ce qui paraît, c'est-à-dire le phénomène. Or, Ladrière, on le voit, renverse l'ordre d'analyse : la même recherche généalogique est précédée d'une recherche sur les limites de la raison théorique. Pour Ladrière, qui commence précisément par demander ce qu'est le dire, il s'agit plutôt de comprendre comment l'indicible vient au paraître.

Plus qu'une simple option méthodologique, cette inversion est le fait même d'une pensée qui s'est d'abord construite sur le modèle du rationalisme critique de Kant. Sans la médiation de la raison, l'expérience resterait muette et ne saurait rien nous enseigner. Ce faisant, quand Ladrière fait du langage la problématique contemporaine de la métaphysique, il ne perd pas de vue les catégories kantienne à partir desquelles il envisage traduire « les résultats d'expérience ». Or, Kant, selon l'aveu de Ladrière lui-même, ne thématise par le langage en

¹ J. Ladrière, « Révélation et manifestation », *op. cit.*, p. 506.

² M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 132, 139.

tant que tel, dans sa détermination transcendante. Si Ladrière n'emploie pas ce vocabulaire, il reconnaît pourtant en lui l'héritier d'une tradition qui le précède, celle de l'ontologie cartésienne, dont il est la première proie. Kant a commencé de voir le rapport entre le langage et l'être, mais la certitude du *cogito* l'aurait empêché d'en saisir la teneur essentielle. Le problème du langage ne concerne encore que le statut de la subjectivité opérante. On passe alors du « Le symbolisme comme domaine opératoire » à un texte produit dans une période tout fait similaire, « Langage théologique et discours de la représentation ».

Nous trouvons bien, dans la Critique, des indications qui nous permettraient de la réinterpréter sous la forme d'une théorie du langage, mais comme on l'a suggéré, dans la perspective kantienne, le point de vue du langage n'est pas thématique comme tel, le langage reste inhérent aux actes d'une subjectivité, aux opérations des facultés de représentation¹.

Sans jamais en dénoncer l'illusion, encore moins le ratage, Ladrière rappelle que l'analytique transcendante, en ce qu'elle concerne les conditions conformément auxquelles le langage s'accorde à la réalité, reste une théorie de la référence. D'où la nécessité d'appliquer au langage la même opération de déconstruction que celle à laquelle Heidegger soumettait le temps en 1927. Ladrière cherche alors à montrer par quelles étapes successives l'expérience originaire du langage a été recouverte par la métaphysique, faisant oublier le sens de l'être comme *logos*. Dans ce texte, les étapes de la déconstruction sont massivement calquées sur *Sein und Zeit*, abstraction faite de l'ontologie antique, contenue dans l'explication heideggérienne elle-même. Il y aurait d'abord la doctrine kantienne du jugement et de l'intuition sensible comme acte de remplissement, puis le fondement ontologique du *cogito* comme discours de la représentation.

Ladrière trouve néanmoins chez Kant les prémisses d'une « théorie du langage » qu'il origine dans l'intuition sensible. S'appuyant sur les concepts totalisants, il avait déjà tenté de

¹ J. Ladrière, « Langage théologique et discours de la représentation », dans *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie-Philosophie de la religion*, Louvain-Gembloux, Leuven University Press-Duculot, 1974 (1972), p. 152. Voir Alpha 1974.

dégager du point de vue selon lequel l'ensemble de tous les prédicats possibles n'est pas déjà donné mais postulé – par le principe de la détermination complète¹ – une conception métaphysique du langage. Si Ladrière y voit une progression – liée au fait que par ces concepts, en tant qu'ils excèdent l'inventaire possible des faits, on exclut que l'ontologie ne se développe en référence au monde –, il reconnaît dans le même temps que la dialectique transcendantale relève encore d'une ontologie des facultés. Quand bien même l'ontologie kantienne ne devait pas se développer en référence au monde, elle ne devait pas davantage se développer en référence au *Dasein*, à sa transcendance constitutive, c'est-à-dire à son être-au-monde. En des termes plus proches de ceux de Ladrière, il revient à dire que la dialectique transcendantale, en tant qu'ontologie des facultés, ignore la forme originaire de la transcendance, c'est-à-dire la réceptivité.

Quant aux concepts totalisants, ils ne correspondent à aucun objet et ne sauraient donc sans un effet d'illusion transcendantale être appliqués à des objets, c'est-à-dire fonctionner sur le mode de la référence. On ne pourra leur reconnaître qu'un rôle régulateur, relatif non pas aux objets mais à la connaissance. Ils représentent non des conditions de la réalité, telle qu'elle est donnée dans l'expérience, mais des déterminations qui appartiennent à la structure de la connaissance. Ils expriment en somme l'inépuisabilité de la connaissance et la possibilité du discours, c'est-à-dire d'un enchaînement réglé, indéfiniment extensible, de propositions. Nous pourrions dire, en passant au registre du langage, qu'ils sont relatifs au langage, non au monde².

S'il en vient à interroger l'intuition sensible, Ladrière fait paradoxalement l'économie de la distinction entre une connaissance finie, humaine, et une connaissance infinie, divine, qui

¹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, p. 502, 503 (1781, p. 573 ; 1787, p. 601) : « [...] pour connaître intégralement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par là, soit affirmativement soit négativement. La détermination complète est donc un concept que nous ne pouvons jamais présenter *in concreto* dans sa totalité, et par conséquent elle se fonde sur une idée qui a son siège uniquement dans la raison, laquelle prescrit à l'entendement la règle de son usage intégral ».

² J. Ladrière, « Langage théologique et discours de la représentation », *op. cit.* p. 151-152.

rend pourtant raison dans la déduction transcendantale de la caractérisation de l'intuition comme réceptivité. Si l'on veut suivre Ladrière, qui nous impose indirectement de le lire au prisme de la déconstruction heideggérienne, on doit d'emblée accepter que son interprétation ne mette pas tant l'accent sur le mode d'intuition – fini ou infini – que sur ses conséquences. Ladrière en effet considère d'emblée le jugement dans son impuissance à se donner un contenu. Dépendant de l'objet dont il dérive et sans le don lequel il resterait à l'état de pure forme, le jugement, pour engendrer de la connaissance, doit d'une certaine manière se laisser affecté par son objet. Cette capacité de consentement, c'est l'intuition. Si donc l'intuition n'est pas créatrice, elle doit être réceptive. L'objet en effet ne peut affecter qu'un esprit capable de l'être. L'esprit devra donc être non seulement réceptif à ce qui se donne extérieurement à lui, mais être doué de sensibilité.

Le jugement, étant activité synthétisante, n'est pas lui-même qu'une pure forme. Il ne peut se donner son contenu. Or, pour qu'il y ait connaissance, il faut un contenu. Celui-ci devra bien venir d'ailleurs, il devra être donné. Il faudra donc invoquer, pour expliquer la connaissance, une réceptivité, une capacité d'être affecté, bref une intuition. Le jugement ne pourra fonctionner, dans sa portée cognitive, que dans la mesure où il est rapporté à l'intuition¹.

Contre toute attente, Ladrière ne s'est sans doute que peu inspiré de l'interprétation que donne Heidegger de la *Critique de la raison pure* dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Alors que tous les éléments sont mis en place – admis le rôle de l'intuition sensible dans la connaissance a priori des objets –, il ne thématise pas, ou plutôt ne donne que peu de force, au concept de sensibilité pure dont les implications restent latentes. Que comprendre ? Si Ladrière reste extérieur à la question de la sensibilité, c'est, nous semble-t-il, qu'elle ne lui sert pas en tant que tel, mais en tant que modèle : la sensibilité, donne à penser un modèle ontologique. Ce qui intéresse Ladrière, c'est la fonction de donation. De même que la connaissance découle de l'affection par la présence pré-donnée de l'objet, le dire découle de l'affection par la résonance pré-donnée du *logos*.

¹ J. Ladrière, « Langage théologique et discours de la représentation », *op. cit.*, p. 150.

Ce point ouvre la voie à une possible compréhension des enjeux que nous avons déjà signalés comme étant directement associés à l'affectivité. Tout l'enjeu est de comprendre comment l'affectivité, comprise dans sa seule dimension immanente, peut accueillir la transcendance, qu'elle soit celle d'un visage ou d'un monde. On comprend que la sensibilité, dont l'essence a été dégagée par Heidegger à partir de la réceptivité, doit déployer les conditions de cette réceptivité. Or, quand en 1968, Ladrière conclut que l'affectivité « c'est la capacité d'être affecté »¹, il laisse une nouvelle fois entendre qu'il comprend l'ek-sistant de manière transcendantale, comme capacité à sortir de soi. Ne pourrions-nous alors faire l'hypothèse que l'affectivité, comme la sensibilité, constitue « le fondement nécessaire et minimal de la relation à l'objet, l'indice de l'existence indéterminée d'un objet »² ?

La question du *logos* est au cœur d'une série de textes, parmi lesquels « Le logique et le réel ». Paru en 1979, ce texte se distingue en ce qu'il prend pour point de départ l'acception expressément propositionnelle du *logos* comme *ratio*. Ladrière y explique que s'interroger sur le *logos*, c'est d'abord et avant tout se heurter à qu'il qualifie lui-même d'ambiguïté entre une définition restrictive et une définition totalisante, entre une définition formelle et une définition sensible. Si par *logos*, on entend d'un côté désigner l'ensemble des règles destinées à produire des raisonnements valides, on entend de l'autre désigner l'entrée en présence de l'étant. Si dans un cas, on peut déduire un canon de la raison ; dans l'autre, on ne peut que constater que le *logos* implique l'expérience au titre de ce qui constitue le flux indéfini de la manifestation. En ce sens, n'est pas logique ce qui est rationnel, mais ce qui tombe sous la vérité de la présence quand l'indicible parvient dans le paraître le plus apparaissant.

Le dire n'est effectif qu'à travers la transcendance qu'il engage en posant des modèles. Si l'étant ne se laisse pas convertir au dire, il s'affirme sans pour autant nier l'effort logique que nous lui imposons. Le sens naît de l'accord, dût-il n'être que partiel, entre le dire et ce que l'étant tolère comme forme. L'étant, écrit Ladrière, « se laisse en effet appréhender selon la

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 149. Voir Alpha 1968a.

² D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 161.

forme, dans la mesure où il est lui-même, en un sens, discours »¹. Il est tout à fait intéressant de remarquer que la notion de forme porte tout à la fois, et sans distinction, le sens logique que lui confère celui d'opération de l'entendement et le sens métaphysique ou transcendantal qui correspond à la forme du phénomène.

Le dire, conditionné par la différence, n'embrasse pas la totalité de ce qui se manifeste. C'est pourquoi, il se définit comme une marche vers la transcendance de l'indicible. Ladrière jette alors les bases d'une réflexion qui ne devient proprement ladrierienne qu'au moment où se dessine, à travers la foi, la possibilité d'une expérience métaphysique du langage, c'est-à-dire d'une expérience qui ne passe pas par la médiation du monde. Dire, ce qui revient pour Ladrière à faire, c'est faire advenir une présence qui ne se donne que comme absence².

Le *logos*, pas plus qu'il ne l'est pour Heidegger, n'est pour Ladrière l'œuvre de l'homme : c'est un don de l'être accordé à l'homme qui, en tant qu'il en assure la garde pastorale, en est le « berger »³. Le dire, c'est l'ouverture rendue possible par le don qui dévoile, mais qui dévoile autant qu'il dissimule. La manière dont l'être à la fois se donne et se retire sont autant de figures de la présence qui marquent, au sein de la *Geschichte des Seins*, le passage d'une époque à une autre. C'est précisément ce que tend à expliquer « Histoire et destinée ». Ladrière se situe au croisement de deux conceptions de la notion de destin. Tandis que l'une, immédiatement référée à l'homme, s'inscrit dans la perspective de *Sein und Zeit* ; l'autre, à l'être, dans celle de l'*Introduction à la métaphysique*. Ces deux conceptions ne sont évidemment pas incompatibles dans la mesure où « l'homme est essentiellement caractérisé par l'apérîté, c'est-à-dire l'ouverture à l'être » :

¹ J. Ladrière, « Le logique et le réel », dans P. Weingartner et E. Morscher (éd.), *Ontologie und Logik - Ontology and Logic*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979, p. 181. Voir Alpha 1979.

² Voir J. Ladrière, « La performativité du langage liturgique », *Concilium*, vol. 82, 1973, p. 60 : « Ce à quoi nous accorde le langage liturgique, c'est à la réalité même qu'il rend présente ». Voir Alpha 1973b.

³ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964 ; cité par J. Ladrière, « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1960), p. 32. Voir Alpha 1958b.

*Il [l'homme] est constitutionnellement exposé à l'être, et dans cette relation l'être se donne à lui comme la lumière dans laquelle il peut approcher les étants, les comprendre, déployer un certain comportement à leur égard*¹.

Que le destin fonctionne comme récapitulation anticipante est une thèse que l'on retrouve durablement énoncée². Faisant de la pertinence de la métaphysique une question elle-même métaphysique, Ladrière discute l'évidence d'une perspective que la pluralité des cultures tend à mettre en suspens : qu'il s'énonce et se traduise multiplement, le projet de la métaphysique n'est pas le propre ni d'une culture déterminée ni non plus d'un sujet isolé ou absolu, mais d'une communauté destinale.

Si la mise en évidence du sens temporel de l'être est le réquisit absolu des thèses ladriennes, il convient de signaler que ces mêmes thèses se dispensent – non pas au mépris de toute pensée de la finitude, mais seulement de la connexion co-originale de la mort, de l'être-responsable et de la conscience – de l'analytique existentielle de l'être-pour-la-mort. C'est pourquoi, l'élucidation de la temporalité conduit Ladrière à situer la responsabilité non pas au niveau de la mort en tant qu'elle est mienne, mais au niveau de l'existence. La responsabilité, écrit-il, est « responsabilité de l'existence à l'égard d'elle-même »³. Le destin, en tant que concept ontologique, met en jeu le *Mitsein* au titre de ce que Ladrière théorise par ailleurs comme l'« [enveloppement] »⁴ de la signification éthique dans la signification existentielle.

¹ J. Ladrière, « Histoire et destinée », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960 (1959, 1973), p. 53 Voir Alpha 1960.

² Voir, par exemple, J. Ladrière, « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75 (*Herméneutique hier et aujourd'hui*), 1977, p. 343 et suivantes. Voir Alpha 1977b ; « Temps et histoire », dans Ph. Grotard et D. Thieffry (éds.), *Le temps*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1989 (1988), p. 76 et suivantes. Voir Alpha 1989c.

³ J. Ladrière, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997 (1990), p. 34. Voir Alpha 1990b.

⁴ J. Ladrière, « Éthique et signification », *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, vol. 14, 1996 (1997). Voir Alpha 1996b.

L'idée en revanche que le destin est la dispensation historique de l'être n'est nulle part ailleurs aussi explicitement formulée que dans « Histoire et destinée » :

Ce qui, en elle [l'histoire], se manifeste, c'est l'histoire comme destin de l'homme – Geschichte – qui renvoie elle-même à une sorte d'histoire de l'être, à la mission de l'être – Geschick. Car le temps doit être compris dans la perspective de l'être ; le caractère extatique de l'existant humain n'est que le retentissement, en celui-ci, de ce qui, dans l'être même, fonde les époques dont est faite la trame profonde de l'histoire (et que Heidegger désigne par le qualificatif « epochal »). Mais si l'être a ce caractère de donner lieu à des époques, c'est parce qu'il ne se donne jamais à l'homme de façon totale et adéquate. En plaçant l'homme dans un certain mode de dévoilement, en éclairant l'étant, il se dérobe lui-même ; de sorte que le voilement de l'être est constitutionnellement lié au dévoilement. Ainsi toute forme de dévoilement, toute donation de vérité, est en même temps une forme de l'errance. La multiplicité des modes de dévoilement, dont la concaténation forme l'histoire comme destin, n'est donc que l'expression multiple du retranchement de l'être en lui-même ; toute époque, en même temps que domination d'une figure de la vérité, est modalité de l'errance. Aussi le vrai fondement de l'historicité est-il l'errance, fondée elle-même dans la dissimulation originelle en laquelle l'être ne cesse de se dérober¹.

Les références plus tardives sont évidemment moins problématiques. Non pas qu'elles soient mieux renseignées, mais elles profitent tout autant de leur propre diffusion que du développement des thèses de Ladrière lui-même, ce qui nous rend capable de tirer au fur et à mesure des publications le fil d'une philosophie qui se déploie par ailleurs multiplement. Car en effet Ladrière agit comme si toute thèse, dès lors qu'elle avait été énoncée, devenait un prérequis connu de tous. D'où la sensation de gêne que peut éprouver tout lecteur qui se trouve face à un discours dont il ne perçoit pas la genèse, ou plutôt dont il perçoit les aboutissants sans percevoir les tenants. Il en va ainsi de « Technique et eschatologie

¹ J. Ladrière, « Histoire et destinée », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960 (1959, 1973), p. 54-55. Voir Alpha 1960.

terrestre » qu'il faut lire comme le prolongement logique et nécessaire des analyses développées dans « Histoire et destinée ».

On s'abuserait facilement à parler d'influence là où il y a en réalité continuité. On ne comprend le passage du destin historial de l'être au destin techniciste de l'homme qu'à la condition de restituer dans toute son ampleur et sa cohérence l'ordre du questionnement : qu'advient-il une fois la métaphysique accomplie ? S'interroger sur ce que signifie pour l'homme que de vivre sous le règne de la technique, c'est s'interroger sur le sens métaphysique de la technique, et plus particulièrement moderne. Le *Gestell* rend possible une nouvelle relation de l'être et de l'homme, un nouveau commencement de la pensée. C'est pourquoi, la question qui se pose, c'est celle de la possibilité d'une fin éthique, et finalement eschatologique, de la technique. Il s'agit de penser ce mode de dévoilement de l'étant comme un mode non plus seulement rationnel mais raisonnable¹. Ce texte, comme d'autres, est un appel à la vigilance.

Le logos techniciste est mise en œuvre d'un processus totalisant. En lui s'esquisse une image de la totalité et se prépare, quoique d'une manière cachée et partielle, l'événement de sa pleine manifestation. En ce sens la technique est en elle-même eschatologie. S'il en est ainsi, on comprend que le projet techniciste puisse être assumé dans l'histoire du désir, c'est-à-dire dans le devenir éthique, en tant que figure, transitoire encore que pleinement authentique, en laquelle cette histoire trouve de quoi s'accomplir et de quoi se porter au-devant de ses fins. Non seulement, du reste, ce projet peut être assumé dans la vie du désir, mais il doit l'être. L'homme est interpellé par le logos techniciste, il est invité par lui à se prêter aux opérations qu'il lui propose. C'est là

¹ Voir J. Ladrière, « Le rationnel et le raisonnable », dans *Relier les connaissances*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, (1993, 2004), p. 413 : « Comment peut-on réinsérer le rationnel dans ce qui est signifiant pour nous, c'est-à-dire dans la vie du sens ? Deux moments doivent ici être pris en considération. En un premier moment, la question concernerait l'inscriptibilité du rationnel dans une dynamique de sens opérant de façon spontanée, en raison de ce que l'existence est par constitution. [...] En un second moment, la question aurait à être comprise dans la perspective d'une tâche instauratrice, assumant les possibilités du sens et se vivant elle-même comme responsable du sens ». Voir Alpha 1999a.

l'indication que son destin, dans ce qu'il a de plus propre, c'est-à-dire dans sa dimension éthique, passe par l'aventure qui lui est ainsi ouverte. Le passage par la figure de la technique est obligatoire. [...] La figure de la technique est elle-même seulement une figure transitoire, un moment particulier dans le déploiement d'un destin qui se creuse sans cesse et se nourrit d'un horizon illimité¹.

Ultimement, la question n'est pas tant de savoir si Ladrière a lu ou non, et quelle version, le corpus heideggérien, mais plutôt de déterminer si sa lecture est fondée sur une interprétation dont il devient lui-même l'interprète. Pour notre problématique, cette question prend tout son sens dès lors qu'il s'agit du concept de *Stimmung*. Il n'est pas indifférent de partir d'une conception de la *Stimmung* comme « humeur », « disposition » ou « tonalité ». Il faut s'arrêter un instant sur les traductions que propose Ladrière de ce terme : « accord affectif », « résonance affective », ou encore « disposition affective »². De fait, au moins deux de ces syntagmes sont issus de la tradition heideggérienne où ils renvoient à différents états du *Dasein*. Le premier, « accord affectif », semble bien être la reprise d'un syntagme forgé par De Waelhens et Biemel en 1948 à l'occasion de la traduction de *Vom Wesen der Wahrheit* pour rendre « *Gestimmtheit* ». Dans ce passage, Heidegger précise la portée de *Gestimmtheit* en y accolant entre parenthèse le terme *Stimmung*. Or, si De Waelhens et Biemel traduisent le premier terme par « accord affectif », ils conservent à sa suite le second dans sa version originale entre parenthèse, produisant chez le lecteur l'illusion qu'« accord affectif » serait la traduction de *Stimmung* :

Die Gestimmtheit (Stimmung) lässt sich jedoch nie als « Erlebnis » und « Gefühl » fassen³.

Cet accord affectif (Stimmung) ne se laisse cependant jamais saisir comme « état vécu » ou comme « état d'âme » (Gefühl) ¹.

¹ J. Ladrière, « Technique et eschatologie terrestre », dans S. Dockx (éd.), *Civilisation technique et humanisme*, Paris, Éditions Beauchesne, 1968 (1965), p. 240, 241. Voir Alpha 1968b.

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 149. Voir Alpha 1968a.

³ M. Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit » (1930), *Wegmarken*, GA9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 192.

Le second, « disposition affective », est quant à lui dû à Levinas qui, en 1932, propose de traduire le concept de *Befindlichkeit* développé dans *Sein und Zeit* par « disposition affective »². De Waelhens et Boehm ayant de leur côté traduit en 1964 *Gestimmtsein* par « disposition »³ – s'éloignant ainsi sans autre éclaircissement des choix lexicaux opérés seize ans plus tôt – la distinction opérée par Heidegger entre la *Befindlichkeit* ontologique – « disposition affective » chez Levinas – et le *Gestimmtsein* ontique – « disposition » chez De Waelhens en 1964, mais coextensif à la *Gestimmtheit*, l'« accord affectif » en 1948 – a pu disparaître chez certains commentateurs ultérieurs⁴. Dès lors, produit de la synthèse des traductions de *Vom Wesen der Wahrheit* et de *Sein und Zeit*, la *Stimmung* pouvait indifféremment être rendue par les concepts d'« accord » ou de « disposition », éventuellement dotés de l'attribut « affectif ».

Nous terminons sur la question des sources heideggériennes en faisant deux remarques. La première vise à anticiper sur une possible critique. Il nous semble important de préciser que si d'une traduction de Heidegger s'ensuit une production de Ladrière, l'absence d'écart temporel ne doit pas nous faire conclure à une quelconque forme d'attentisme. La traduction, pour autant qu'elle jalonne la production, n'est pas le traceur absolu des étapes de la réception. Il n'est en vérité pas besoin de prouver par les archives que l'on peut parler du milieu des années cinquante jusqu'à la fin des années soixante comme d'une période heideggérienne. La grande majorité des textes précédemment cités tranche sans exception avec l'essentiel des publications antérieures. Force est en effet de constater que ces textes constituent les tout premiers travaux de phénoménologie de Ladrière, les premiers à n'être ni

¹ M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », dans *Questions I et II*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1968, p. 180 (n. 16) : « Nous traduisons *Gestimmtheit* par accord affectif. Heidegger précise le terme en lui accolant entre parenthèses le substantif *Stimmung* (disposition), que nous avons conservé dans le texte ».

² E. Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 113, 1932, p. 395-431.

³ M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 168.

⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt, Klostermann, 1977 (1927), p. 178 (§29, 134) : « Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglicste: die *Stimmung*, das *Gestimmtsein* ».

scientifiques, ni théologiques, ni destinées à la communauté louvaniste. En ce sens, on ne conçoit plus que la traduction conditionne la production, mais que la production sollicite la traduction comme son aide. Parler d'aide nous semble d'autant plus justifié que les références concernent tout autant les textes issus de la première que de la seconde réception de Heidegger et qu'elles touchent à des thèses aussi ardues que celles sur l'histoire et la vérité de l'être.

Il est par ailleurs intéressant d'observer que les références évoluent au rythme des ouvrages et des remaniements que subissent les textes dans leur préparation à la republication. Ladrière a en effet localement procédé à des ajouts qu'il n'avait manifestement pas cru devoir faire en première instance. On trouve sur ce point des exemples particulièrement révélateurs, dont un en particulier attire notre attention : « Penser la création »¹, publié en 1976 et republié en 1984 sous le titre « Sur la création »². Au moment où Ladrière reprend ce texte en vue d'en proposer une version déployée, il le double d'un rappel au projet heideggérien de « déconstruction de la métaphysique ».

*D'autre part, la « déconstruction de la métaphysique », telle qu'elle se présente chez Heidegger en tout cas, n'est qu'une étape qui doit rendre possible une réappropriation authentique de la question originare qui définit la pensée spéculative et lui assure son déploiement, à savoir la question de l'être (en tant qu'elle est tenue dans sa séparation et n'est pas confondue avec la question de la nature de l'étant)*³.

Attachons-nous pour commencer au terme retenu pour qualifier la nature de ce projet. Heidegger n'a-t-il jamais parlé de *Destruktion* ? Oui, mais en en dénonçant la mésinterprétation. En tant que *Fremdwörter*, ce terme arbore un caractère technique qui en signale d'emblée l'originalité. D'où vient à Ladrière qu'il faudrait préserver ce terme de la transparence qu'il revêt pour nous ? Il faut le chercher ailleurs que chez De Waelhens et

¹ J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976. Voir Alpha 1976.

² J. Ladrière, « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 287. Voir Alpha 1976.

³ *Ibid.*, p 287.

Boehm qui, en 1964, continuent de parler de « destruction »¹. Que l'expression apparaisse entre guillemets n'est pas un hasard. Il s'agit bien d'une citation indirecte. Ladrière emprunte en effet à Granel la traduction que ce dernier propose en 1955 de « Zur Seinsfrage ». Cherchant à distinguer la *Destruktion* du champ sémantique relatif à son entente usuelle, celle de la *Zerstörung*, Granel suggère de traduire *Abbau*, non pas par « démolition », mais par « dé-construction ».

*Or l'irréflexion a commencé déjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la Destruktion exposée dans Sein und Zeit, qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que Dé-construction de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine celles de la métaphysique*².

L'intention de Heidegger n'est certainement pas de réduire la métaphysique à néant, mais de comprendre comment elle s'est constituée. Pour remonter de la question de l'être de l'étant à la question de l'être en tant que tel, il faut comprendre ce qui, dans la longue tradition du questionnement relatif à l'être, recouvre le sens original des premières déterminations ontologiques de l'être. Ce n'est donc qu'au prix d'une *Destruktion* des concepts qui, sous l'effet de la tradition, se trouvent être au départ de toute investigation ontologique que l'on pourra passer de la question de l'étantité de l'étant à la question de la vérité impensée de l'être. Comme le souligne à juste titre Ladrière, la « déconstruction », comprise comme une réflexion sur les présuppositions et les limites de la métaphysique, se donne pour tâche de préparer les conditions d'une authentique réappropriation de l'histoire de la philosophie à partir de la question du sens de l'être et de sa temporalité.

¹ A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1942, p. 36.

² Voir M. Heidegger, « Zur Seinsfrage », GA 9, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 417 : « Doch die Besinnungslosigkeit begann schon mit der oberflächlichen Missdeutung der in *Sein und Zeit* (1927) erörterten *Destruktion*, die kein anderes Anliegen kennt, als im *Abbau* geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen » ; « Contribution à la question de l'être », trad. G. Granel, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, p. 199-252, p. 240.

Des *Questions*, Ladrière passe aux *Essais et conférences*. Il ne s'agit plus de « déconstruction », mais de « dépassement »¹. On dépeint alors un parcours qui trouve toute sa logique. La métaphysique s'étant développée dans toutes ses possibilités internes – jusqu'à établir sa domination absolue dans le déploiement planétaire de la technique –, il reste à la situer dans l'histoire de l'être. Là encore, il ne s'agit pas de rompre avec la métaphysique, mais d'aller au-delà d'elle. Le dépassement coïncide avec la fin de l'époque du premier commencement de la pensée. Cet au-delà duquel la métaphysique entre dans son être-été, c'est l'autre commencement². Il ne s'agit plus de mettre au jour les présuppositions de la métaphysique, mais, cette tâche effectuée, de penser la métaphysique comme telle.

Ce qui doit être dépassé, remémoré en sa vérité, c'est la détermination moderne de l'être de l'étant comme subjectivité. L'époque moderne est l'époque de la représentation. L'étant est compris à partir des actes du sujet qui exprime le comment de l'objet lui-même en sorte que tout ce qui devient présent, conscient, est là sur le mode de la représentation. Rappelons qu'en 1958, Ladrière mettait déjà en question la représentation métaphysique de l'homme comme subjectivité en lui opposant la figure du berger.

Ce qui doit être « dépassé » (au sens très précis que le programme de la déconstruction permet d'assigner à ce mot, non au sens ordinaire de « passer devant »), si l'on veut renouer avec cette question originare, c'est la forme qu'a prise dans les temps modernes l'interrogation sur l'essence de l'étant. Cette forme est celle de la métaphysique de la représentation, que l'on voit se constituer chez Descartes et se déployer dans toute la philosophie post-cartésienne, et dans laquelle le fondement devient la subjectivité,

¹ M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférence*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115.

² Bien que ce texte soit antérieur de cinq ans à la parution, en 1989, des *Beiträge zur Philosophie*, on peut se demander jusqu'à quel point Ladrière, chez qui la pensée de l'événement appropriant est si forte, aurait pu prolonger la question du dépassement et son rapport à la finitude.

conçue comme lieu universel de la manifestation : l'étant trouve son assise fondatrice en tant qu'il est reçu, sous forme d'une représentation, dans l'espace de la subjectivité¹.

On constate par suite que le texte visé n'est pas tant « Contribution à la question de l'être » que « L'époque des "conceptions du monde" ». Ainsi passe-t-on pour finir des *Essais et conférences* aux *Chemins qui ne mènent nulle part*. Notons que Ladrière ne retient des cinq phénomènes qui définissent pour Heidegger l'époque moderne que le premier, à savoir la rationalisation technique et scientifique comme instrument de domination. Au fond, ce qui intéresse Ladrière, c'est le statut de la science : comment la représentation se détermine elle-même comme science, comme pouvoir de configuration du monde.

Mais ce type de métaphysique ne fait qu'explicitier ce qui se passe dans le discours scientifique : elle redouble pour ainsi dire au niveau des « fondements » ce que la science réalise de façon effective mais non thématique en constituant « une image du monde »².

Ladrière lui-même ne sacrifie pas à la tradition dans laquelle la métaphysique s'est constituée. Sur la voie de la réappropriation, il se déporte hors du champ de la subjectivité. De là l'émergence d'un second discours dont l'enjeu est d'échapper à ce à quoi une métaphysique de la représentation semble nécessairement aboutir, à savoir une séparation tranchée entre le champ transcendantal et le champ empirique. Le champ d'origine n'est pas tant a-subjectif que pré-subjectif ou anonyme, et tout l'enjeu serait d'interpréter cette force qui vient assurément du monde, mais de la vie elle-même, ou selon une expression employée par Ladrière, de la « force auto-affirmative de l'existence »³.

Détacher la pensée spéculative de la métaphysique, c'est donc en réalité lui restituer son originalité en la libérant de l'emprise de la science (considérée à tort comme la seule

¹ J. Ladrière, « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 287. Voir Alpha 1976.

² *Ibid.*.

³ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création » (1985), dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 237.

expression possible de l'effort rationnel). [...] La véritable vocation de la pensée spéculative n'est pas de constituer le monde et l'existence comme spectacles pour une sorte de perspective absolue, mais de contribuer à faire accéder l'existence à la vérité d'elle-même, dans une assomption progressive de la dynamique qui la sous-tend et la constitue¹.

L'exemple de « Penser la création » présente un double intérêt. Il nous permet d'une part d'illustrer à nouveaux frais le problème du rapport aux sources et d'interroger et, d'autre part la valeur monumentaire non plus du texte, mais de la référence. Est-ce la même démarche que d'écrire et de réécrire, et de le faire à la lumière d'une référence nouvelle ? Fait-on de « Penser la création » la même lecture avant et après 1984 ? Nécessairement non, sans quoi on annihile finalement « Sur la création ». Dans ces conditions, on peut se demander dans quelle mesure on n'a pas en réalité affaire à deux processus interprétatifs distincts. Ce qui est vrai de ce texte l'est de beaucoup. Il ne s'agit évidemment pas de dire que les republications sont autant de nouvelles publications et que la bibliographie s'en trouve autant de fois multipliée, mais simplement de prendre les précautions qu'impose la réalité de l'écriture. On ne peut aborder l'œuvre de Ladrière sans insister une fois encore sur le fait que la méthode d'analyse ne peut, au risque de faire disparaître certaines dimensions de la réflexion, précéder l'objet qu'elle prétend analyser.

Les sources merleau-pontiennes et henryennes

Nous l'avons vu, les références à Heidegger sont aussi ponctuelles qu'hétérogènes. Mais qu'en est-il de celles faites à Merleau-Ponty ? Elles sont au contraire aussi discrètes qu'uniformes. Le premier texte à avoir cité Merleau-Ponty n'est autre que le premier à avoir cité Heidegger. Rappelons que « Note sur l'existentialisme » est une synthèse des différentes doctrines qui ont pour point commun de vouloir revenir – en s'opposant notamment au néo-kantisme de Brunschvicg – à une analyse sans préjugé des phénomènes. Que Ladrière en

¹ J. Ladrière, « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 287, 288. Voir Alpha 1976.

vienne à traiter de l'ouverture des penseurs français à la phénoménologie husserlienne et heideggérienne n'a donc rien de surprenant. Il use alors d'une dénomination très courante en son temps pour qualifier la pensée de Merleau-Ponty, faisant par la même de la thématique du corps le pilier des philosophies de Marcel et de Sartre : l'existentialisme français.

Par sa contemporanéité, ce texte est à l'égard de Merleau-Ponty plus remarquable encore qu'il ne l'était à celui de Heidegger. Il n'est en effet postérieur que de quelques années seulement à la parution de *L'être et le néant* et la reprise dans la *Phénoménologie de la perception* de l'incontournable « je suis mon corps » du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel. En ce sens, et indépendamment du devenir de ces références, on peut considérer que ce texte allie synthèse philosophique et synthèse personnelle. Ladrière y ferait en quelque sorte le point sur ses propres lectures. Il ressort cependant de l'étude de ce texte une certaine perplexité. Pourquoi, étant le témoin privilégié d'une philosophie dont les écrits justifient maintenant pleinement les thèses, Ladrière ne s'attache-t-il pas davantage à en montrer l'originalité ? Pourquoi n'exploite-t-il pas le lien entre philosophie du corps et philosophie de l'existence ? Pourquoi, alors même qu'il se décide à aborder une philosophie à laquelle il ne s'est vraisemblablement pas intéressé avant 1945, Ladrière s'acquitte-t-il du projet merleau-pontien avec autant de légèreté ? Son discours en effet tient en ces quelques lignes :

À vrai dire, son œuvre est avant tout une analyse phénoménologique de la perception, mais celle-ci est intégrée à une conception d'ensemble de l'existence, où nous retrouvons les thèmes de la liberté, de la temporalité, du rapport à autrui. Sa philosophie constitue ainsi une conjonction, extrêmement suggestive, de la phénoménologie et de l'existentialisme¹.

On s'aperçoit très rapidement que les références, à tout le moins explicites, ne concernent aucun des ouvrages qui ont succédé à la *Phénoménologie de la perception*. Que comprendre ? Ladrière ne s'est de toute évidence pas reconnu dans la démarche d'ontologisation du corps que mène Merleau-Ponty. Pour autant, et plutôt que de ne penser qu'en termes de

¹ J. Ladrière, « Note sur l'existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949, p. 70. Voir Alpha 1949.

reconnaissance ou de non reconnaissance, il faut penser cette unique référence en termes philosophiques : que concède Ladrière au corps propre qu'il ne peut concéder à la chair, si ce n'est la chair elle-même ? Ce que Ladrière ne peut concéder, c'est effectivement l'idée que la chair nomme d'un même mouvement le dedans et le dehors, la chair du voyant et la chair du visible. Est-ce à dire que les limites que reconnaît Merleau-Ponty à la *Phénoménologie de la perception*, à savoir d'être demeuré dans une philosophie de la conscience et des vécus, sont celles-là même qui définissent pour Ladrière le cadre d'une possible pensée du corps ? Il ne s'en justifie en vérité nullement. Nous interprétons cette centralité de la *Phénoménologie de la perception* à la lumière des rares textes, le plus souvent tardifs, dans lesquels il est question du corps. On découvre à leur lecture qu'ils constituent une source considérable d'ambiguïté. Ladrière alterne en effet entre une compréhension passive – modaliste – et une compréhension active – phénoménologique – de la corporéité. Cette alternance est symptomatique d'une approche qui ne peut incarner la conscience sans désincarner le corps.

Elle [la corporéité] est une modalité de la présence à soi en laquelle le soi se heurte à une passivité qu'il lui faut assumer dans l'action et par laquelle il tente d'exister comme soi¹.

Ainsi le corps est-il décrit en 1981 comme une médiation tripartite qui met le soi à distance de lui-même, puis de l'autre et enfin des choses. En en traitant comme d'un mode d'être parmi d'autres, et sans doute le plus éloigné de la transcendance, Ladrière se positionne à l'encontre d'une conception non pas structurée – en tant que modalité existentielle de la présence à soi, le corps est disposé à l'action – mais structurante – en tant que passivité à assumer comme tel, le corps limite l'action –. Au risque de faire un rapprochement abusif, on peut néanmoins observer que si Ladrière ne physicalisait ni ne psychologisait la disposition, il ferait du corps une structure tout aussi originelle que ne le sont, dans un vocabulaire qui n'est pas sans les rappeler, les existentiels heideggériens. Le corps n'est évidemment pas à l'égal,

¹ J. Ladrière, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981 (1997), p. 233. Voir Alpha 1981a.

sur le plan ontologique, de la *Stimmung* ou du *Verstehen* ; il se détermine au contraire comme la manifestation même de la contingence.

C'est ici qu'interviennent les dispositions physiques (qui sous-tendent les capacités et potentialités dans l'ordre du travail, de la compréhension, de l'invention), caractérielles, affectives, bref toutes les ressources que l'action mobilise, qui lui procurent leur énergie et lui imposent en même temps leurs limites¹.

Au regard de la distance qui sépare Ladrière de Merleau-Ponty – les limites de l'un étant le matériau de l'autre –, on comprend que la rencontre entre une théorie du corps percevant et une théorie que l'on pourrait nommer du corps contingent n'ait pas eu lieu. Jamais le primat de l'intentionnalité sur la corporéité ne sera véritablement remis en cause. Il existe toutefois un texte paru en 1995 dans lequel Ladrière prend une distance notable quant à cette réduction qui, telle qu'elle se présente, réactive en termes d'activité et de passivité le dualisme qui oppose le sujet à l'objet. Il part en 1995 de la même notion de corporéité qu'en 1981, à ceci près qu'il l'attribue cette fois à la phénoménologie. Oui, mais laquelle ? Attribuer à la phénoménologie en général la saisie du concept de corporéité, c'est renoncer à l'attribuer. S'il y a bien une corporéité phénoménologique, il y a des phénoménologies de la corporéité. Là encore, le problème n'est pas que Ladrière réduise à quelques traits un lieu finalement assez commun, mais qu'il ne circonscrive pas ses recherches.

La dimension par laquelle l'existence est ainsi associée au devenir cosmique et dans une certaine mesure conditionnée par lui, est ce que la phénoménologie a appelé la corporéité, qu'il faut comprendre non comme une désignation du corps organique mais comme la possibilité transcendantale, inscrite dans la structure de l'existence comme telle, d'une ouverture à la réalité cosmique qui se manifeste empiriquement comme organisme mais dont la signification propre est celle d'une réceptivité et corrélativement d'un pouvoir-agir qui s'éprouvent dans la mise en œuvre du corps vécu, dans la

¹ Ibid.

*perception et dans l'action, considérées dans leur pure actualité, non dans l'image abstraite qu'en donne une description objective inspirée par l'esprit scientifique*¹.

Le monolithisme phénoménologique de Ladrière recouvre une tension interne à sa démarche. Il comprend à la fois la corporéité, en tant que réceptivité, comme passive et, en tant qu'intentionnalité perceptive ou motrice, comme constituante. L'agir s'enracine dans un pouvoir-agir dont la condition de possibilité est la réceptivité. En ce sens, Ladrière est le parfait témoin de ce qui, des *Ideen II*, a conduit Merleau-Ponty à la *Phénoménologie de la perception*. Il revient en effet à Merleau-Ponty de s'être libéré de la posture transcendantale qu'impliquait, dans la réduction phénoménologique du monde référentiel, la visée par régressions successives du sujet originaire. Là où l'on peut dire que la philosophie de Merleau-Ponty opère, c'est certes dans la mise en avant d'un vécu qui révèle d'emblée l'inscription du sujet dans le monde, mais c'est surtout dans le cadre d'une conception du transcendantal qui est celui tracé par la *Phénoménologie de la perception*, à savoir celui d'une pensée qui s'exprime encore en termes d'existence ou, dans un langage qui n'est pas celui de Ladrière, de transcendance active.

Il est intéressant de remarquer que les deux textes qui viennent d'être évoqués ont été compulsés en 1997 et réunis dans le même ouvrage, de sorte que cohabitent entre elles des thèses qui entrent pour le moins en tension. Le premier, d'abord intitulé « Éthique et nature », s'est vu republié dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité* sous le titre « L'action et la corporéité ». Pourquoi Ladrière nomme-t-il ainsi un texte dans lequel la corporéité ne désigne rien que le corps, qui n'existe lui-même qu'au titre de l'action, et a fortiori de l'éthique ? On peut interroger ce changement depuis la progression qui s'établit en 1995, date à laquelle est publié pour la première fois « Éco-éthique et liberté ». Ladrière aurait-il lui-même souhaité pourvoir cette notion, à l'échelle non plus d'un texte mais d'un ouvrage, d'une signification dont elle était d'abord privée ?

¹ J. Ladrière, « Éco-éthique et liberté », dans *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 13, 1995, p. 86. Voir Alpha 1995.

Revenons maintenant à « Note sur l'existentialisme ». L'intérêt de ce texte tient pour l'essentiel de l'affirmation suivant laquelle la philosophie de Merleau-Ponty est porteuse d'un paradoxe : l'influence de l'hégélianisme dans la philosophie de l'histoire. Or, si l'on en croit Merleau-Ponty, c'est au contraire l'affirmation de Ladrière qui est porteuse d'un paradoxe. On trouve ici des éléments propres à montrer que la *Phénoménologie de la perception* est bien l'unique porte par laquelle Ladrière est entré dans cette philosophie : Ladrière semble en effet tout ignorer de l'entretien donné par Merleau-Ponty dans *Les temps modernes* en 1946¹, à tel point qu'il en conteste point par point la ligne défensive. Il reproche très précisément à Merleau-Ponty ce dont ce dernier s'est pourtant déjà défendu, à savoir que si les existentialistes ont bien une dette, elle est tout autant, si ce n'est plus, à l'égard de Hegel que de Kierkegaard. À l'instar de ceux contre qui Merleau-Ponty réhabilite Hegel, Ladrière n'aurait-il vu que les repoussoirs de l'idéalisme, avec au premier chef, l'absorption de l'individuel dans l'universel ?²

L'idéalisme s'efforce de ramener l'être à la pensée ; et cette pensée est conçue sous la forme d'une conscience en général. Les contenus mis en œuvre par cette philosophie sont des contenus universels, valables pour toute conscience : chaque conscience particulière

¹ M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », dans *Les temps modernes*, vol. 1, n°7, 1946 : « Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage ».

² Plus globalement, il est apparu que la plus vive critique adressée à Hegel porte sur la logique absolue. La logique absolue, en ce qu'elle est une logique qui acquiesce à l'autonomie d'un discours constitué comme vie propre récuse toute fondation transcendantale. Dès lors, et parce qu'elle est fondée sur l'inséparation de la forme et du contenu, la logique absolue apparaît comme en mesure de déterminer toute science possible. Mais cela n'a de sens qu'à admettre, dans la figuration provisoire de l'absolu, une mutuelle donation de forme entre le logique et le réel. C'est pourquoi, outre une évidente perplexité, Ladrière ne peut manifester à l'égard d'une logique qui considère la pensée à part son rapport à des objets possibles qui se situent hors d'elle qu'une large méfiance : « avons-nous encore vraiment affaire ici au logique, en tant que champ de l'a priori ? ». La réponse est évidemment négative. La logique absolue présuppose ce qu'elle a pour fonction de réaliser, elle cherche ce qu'elle postule, à savoir ce qui du point de vue de l'absolu, se donne comme l'identité du réel et de la pensée. (Voir J. Ladrière, « Le logique et le réel », dans P. Weingartner et E. Morscher (éd.), *Ontologie und Logik - Ontology and Logic*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979, p. 178. Voir Alpha 1979.

ne fait que participer à la vérité définie par la pensée absolue et toute la tentative idéaliste consiste à montrer comment le réel est constitué par cette pensée absolue. L'existence s'y trouve donc ramenée à la pensée, le concret à l'abstrait, le particulier au général : elle ne fait aucune attention au singulier, elle l'absorbe entièrement dans l'universalité du cogito¹.

Si Ladrière adhère à ce qui rend la philosophie redevable de Hegel, c'est en un sens qui n'est finalement pas plus hégélien que merleau-pontien. Le plus grand mérite de Hegel est pour Merleau-Ponty « qu'il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie »². Mais qu'est-ce qu'élargir la raison ? C'est la mettre face à des significations qui ne sont pas d'ordre logique, mais sensibles et corporelles. La philosophie du corps comprend l'élargissement du logique et de l'aprioritique vers un donné plus primordial. Or, pour Ladrière, cet élargissement est compatible avec la question métaphysique, en tant que doctrine de l'absolu comprise en ce sens très spécifique d'ouverture vers un infini. Il faut attendre 1958 pour que Ladrière évoque plus précisément en quoi la conception merleau-pontienne de la finitude heurte la sienne propre.

La présentification [dans la perception] qui s'accomplit dans le présent est accompagnée de la déprésentification qui est corrélative au passé et à l'avenir et qui signifie, comme le dit Merleau-Ponty, que nous sommes donnés à nous-mêmes, que nous sommes donnés à nous-mêmes, que nous ne nous faisons pas nous-mêmes, en un mot que nous sommes finis. [...] Par conséquent, nous avons affaire à une doctrine de la subjectivité finie et cette philosophie ne se présente pas comme une métaphysique [...]. Mais peut-être la question métaphysique doit-elle être rencontrée aussi dans cette perspective : si nous

¹ J. Ladrière, « Note sur l'existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949, p. 42. Voir Alpha 1949.

² M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », dans *Les temps modernes*, vol. 1, n°7, 1946.

sommes transcendentalement ouverts, en tant qu'être raisonnables, à une tâche infinie, quel est le sens de cette ouverture elle-même ?¹

S'il n'y a pas de réflexion totale, il y a pour Ladrière un principe de totalisation de la raison qui tient de l'idée régulatrice. En tant qu'être raisonnables, nous sommes transcendentalement ouverts à l'éthique. La vie sociale et l'action politique sont ordonnées à une instance que « le règne des fins » kantien illustre de la plus juste manière. Ce n'est qu'en référence à une instance qui la transcende que Ladrière envisage la possibilité d'un accord effectivement réalisé des libertés entre elles.

Nous ne pouvons pas rêver d'une société de la réconciliation universelle pour l'avenir proche ; nous ne pouvons peut-être même pas la penser comme une chose totalement réalisable, mais nous devons en poursuivre la réalisation en la prenant comme idée régulatrice².

L'œuvre de Ladrière ne comporte qu'une seule et unique référence à Henry, celle faite en 1968. Il est probable que les deux philosophes ne se soient jamais rencontrés³. Quoi qu'il en soit, cette référence existe et doit, à ce titre, être traitée. Elle apparaît du reste à un moment charnière : ce moment où Ladrière s'approprie la question de l'affectivité.

L'émergence du concept d'affectivité

On remarque par ailleurs que l'affectivité intervient en 1968 de manière inchoative, sans que l'on puisse d'emblée juger de l'importance que cette thématique peut ou pourrait prendre dans une authentique problématisation ontologique de la subjectivité. Au moment où Ladrière prononce ce texte, rien ne suggère encore que l'étude des expériences propres à une subjectivité concrète – mondaine – est inséparable d'une méditation profonde sur ce qui

¹ J. Ladrière, « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1960), p. 32. Voir Alpha 1958b.

² *Id.*, p. 33.

³ Ghislaine Florival, professeur à la faculté de philosophie de l'université catholique de Louvain, se souvient d'une rencontre qui aurait eu lieu à Varna en 1968. Nous n'en avons pour l'heure trouvé aucune trace.

définit l'essence de la subjectivité. Si ce texte vaut pour preuve biographique de la connaissance qu'a Ladrière de textes dont le caractère résolument phénoménologique contraste avec ce qui constitue pour l'heure l'essentiel de sa production, il n'est pas le témoin d'un projet philosophique dont les bases auraient été préalablement exposées.

Il est d'autant plus important de le souligner que ce texte était originellement destiné à être publié dans un ouvrage collectif au sein duquel il serait vraisemblablement resté en l'état. Ce n'est qu'à la faveur d'une démarche rétrospective qu'il se trouve finalement inséré dans un projet manifestement teinté d'un certain vitalisme, et notamment historique. Or, selon l'aveu de Ladrière lui-même, ce texte peine à y trouver sa place. Il n'a en effet qu'un « lien indirect avec le problème de l'histoire »¹. L'observation de ce texte permet de mettre en évidence une difficulté propre à la manière dont l'œuvre s'organise : le geste a posteriori de compilation prévaut-il sur le présent de la pensée ?

Cette difficulté trouve une justification. Le format – une communication dont l'édition consiste en quelques minimales corrections stylistiques – ne permet pas de lever intégralement les présupposés que recouvre toute démarche philosophique soumise à un critère de brièveté. Il faut garder à l'esprit qu'un grand nombre des textes de Ladrière, qu'ils soient issus de communications ou d'articles indépendants, ont été « suggérés par les circonstances plutôt que par une intention directrice définie à l'avance »². En ce sens, il est tout à fait légitime de poser qu'il existe une distance entre la réponse qu'apporte le philosophe à une thématique imposée – à laquelle il peut de surcroît donner une tournure propédeutique – et la pensée qui précède et traverse cette réponse. Notre étude doit donc nécessairement tenir compte de la nature même de la production dans la mesure où ce qui est vrai de toute œuvre l'est à plus forte raison de celle-ci. La pensée de Ladrière n'est pas réductible aux problématiques qui ont pu lui être suggérées. Sa pensée est pour ainsi dire en marge de ses traces. C'est pourquoi, considérant ce texte à la lumière de ce qui vient d'être dit, il apparaît que dans son

¹ J. Ladrière, « Avant-propos », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 11. Voir Alpha 1973.

² *Id.*, p. 7.

échappement au projet porté par *Vie sociale et destinée*, il devient par sa singularité même un texte capital.

Des sources phénoménologiques très clairement identifiables, mais qui subissent d'importantes distorsions. De prime abord, les textes ne sont que moindrement représentatifs de ses positionnements. Ladrière en effet ne joue jamais le jeu de la confrontation. Sans que l'on y trouve de réelle justification, il fait se succéder les analyses de Heidegger et de Merleau-Ponty. Il se propose alors de répondre à la question de savoir ce que veut dire habiter en retournant à l'espace primordial de la perception. Alors qu'il découvre avec Merleau-Ponty que la ville est une unité spatiale sans limite, il manque de distinguer le sens ontologique de l'habiter comme spatialité originaire du corps et celui de l'habiter comme ouverture de l'ek-sistant à l'étant en totalité.

Si Ladrière a bien compris que l'essence affective ne se manifeste qu'à un sujet ontologiquement ouvert à l'affection, il cherche les modalités de cette réciprocité hors des lignes tracées par Merleau-Ponty. Est-ce à dire qu'il préfère définir l'affectivité comme « cette dimension en nous par laquelle nous sommes dépossédés de nous-mêmes »¹ plutôt que comme « le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous »² ? Ou plutôt, est-ce à dire qu'il refuse de faire du corps une modalité de l'immanence ? Pourquoi Ladrière passe-t-il sous silence la définition de l'affectivité donnée dans la *Phénoménologie de la perception* ? Cette question devient plus problématique encore quand Ladrière aborde la question à partir d'une conception de l'immanence radicale dont l'auto-affection est le point culminant. Il faudrait comprendre ce que Ladrière entend par « dépossession », mais il est néanmoins très étrange qu'ayant observé avec Heidegger que l'affectivité révèle l'ek-sistant dans son ouverture, il la reconduise finalement à une sphère d'immanence absolue. Entre philosophie de la transcendance et philosophie de l'immanence, l'hésitation est palpable.

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 149. Voir Alpha 1968a.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 180.

Cette description est évidemment trop rapide et ne rend pas compte de la progression générale du texte. Il s'agit simplement de montrer que le passage de l'une à l'autre philosophie pose des questions auxquelles Ladrière n'a pas répondu. Aussi devons-nous, dans la mesure du possible, l'obliger à expliciter sa position. Comment Ladrière en vient-il à se demander si la révélation du monde ne passe pas d'abord par une révélation du soi à lui-même ? Une grande partie de la phénoménologie est basée sur l'alternative selon laquelle il y aurait ou le soi henryen refermé sur lui-même, ou la transcendance du monde merleau-pontienne. Qu'en est-il chez Ladrière ?

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE AFFECTIVE

Habiter l'espace édifié

Il s'agit maintenant d'appliquer à la méthode archéologique. Nous l'avons dit, le concept d'affectivité émerge en 1968, à la faveur d'une réflexion sur la profondeur affective de la ville. Dans ce texte, « La ville, inducteur existentiel », Ladrière interroge selon la double dimension phénoménologique – horizontale, de la perception ; verticale, de la constitution – le sens de l'habiter. Pour ce travail, nous décidons d'embrasser la division chapitrale déjà existante. C'est sur une courte introduction incluant les vers sur l'habitation poétique de Hölderlin que s'ouvre ce texte dont les premières affirmations sont déjà hautement fractionnelles. L'incursion de Ladrière dans les *Essais et conférences* est si sommaire qu'elle interroge par son artificialité : par quel raccourci peut-on substituer à l'espace poétique l'espace perceptif ? Tout l'intérêt de ces lignes réside dans la manière dont Ladrière évacue la lourde question du rapport insigne de la pensée et de la poésie à la parole. Paradoxalement, c'est la valeur négative de la référence qui définit le matériau exégétique.

Outre une reprise de la question qui ouvre la conférence de 1958 – « Qu'est-ce que l'habitation ? » –, Ladrière ne retient que le point de départ de la critique menée par Heidegger des conceptions usuelles de l'habitat et de la réduction de celui-ci à la fonction de logement. Si pour Heidegger, habiter le monde, c'est retrouver l'étrangeté qui tend à disparaître derrière la familiarité, il semble que pour Ladrière, ce soit au contraire retrouver la familiarité qui tend à disparaître derrière l'étrangeté. Son analyse n'est donc pas d'ordre ontologique – il ne s'agit plus d'enraciner la pensée du lieu ou de l'architecture dans celle de l'habiter – mais phénoménologique. Pour Ladrière, il faut travailler à donner à l'espace édifié une dimension existentielle.

Ladrière en effet ne part pas de l'habiter en tant qu'existential constitutif de l'être au monde, mais de la ville elle-même, en tant qu'espace édifié. En ce sens, il progresse à rebours des thèses heideggériennes en appuyant une conception primitivement spatiale de l'habitation dont la poésie résulte de la dimension symbolique. On comprend dès lors que la thèse selon laquelle c'est la parole qui fixe le lieu de l'appartenance au monde lui soit totalement étrangère. À cet égard, il n'est pas surprenant de ne trouver dans ses archives que les titres des deux textes sur la poésie mentionnés en note de bas de page¹. Seuls les vers de Hölderlin sont transcrits, mais sans qu'ils ne s'accompagnent d'aucune note. La version originale et la version remaniée concordent sur ce point. De toute évidence, les références n'existent qu'à titre indicatif.

S'il y fait très tôt référence, Ladrière n'entretient vraisemblablement pas de rapport direct avec ces textes. Quand en 1949, il souligne l'importance que revêt la poésie pour les existentialistes allemands, il reste éminemment allusif. En quoi le message des poètes est-il essentiel ?

Les existentialistes allemands n'ont pas produit d'œuvres littéraires ; mais ils ont souligné la signification existentielle de certaines œuvres, en particulier de certaines

¹ M. Heidegger, « ...L'homme habite en poète... », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 224-245 ; « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1962, p. 39-61.

*œuvres poétiques. À ce point de vue – comme Heidegger l’a déjà montré à propos de Hölderlin – des poètes comme Hölderlin, Novalis, Rilke et George doivent être considérés comme apportant un message tout à fait essentiel*¹.

Si Ladrière s’emploie à produire une synthèse des doctrines existentialistes, il s’emploie surtout cette même année à la rédaction d’une thèse de doctorat en philosophie de la logique et des mathématiques qu’il s’apprête à soutenir. Ce faisant, si l’on ne peut nier qu’il ait factuellement eu la possibilité d’accéder au texte original de la conférence de 1936 – la seconde étant postérieure à 1949 –, on doute, compte tenu de la généralité de son propos, qu’il lui ait été nécessaire de travailler sur ce texte pour évoquer l’intérêt de certains penseurs, et notamment Heidegger, pour la poésie. Ne se serait-il suffi du travail de De Waelhens qui, dans son étude de 1942, consacre son dernier chapitre à l’esthétique ?

Outre cette première référence, il ressort des archives une suite de notes manuscrites datées du 19 janvier 1961 dont la thématique recouvre précisément celle qui occupe Ladrière en 1968, l’habitation poétique de l’homme². Or, ces notes ne sont pas des notes de lecture. Elles ont été prises lors d’un séminaire consacré, sinon à Heidegger, à la poésie. Si l’auteur de la présentation nous est inconnu, on trouve néanmoins énumérés les cinq motifs poétiques rappelés par De Waelhens dans la section intitulée « La nature du langage »³.

En soi, ces notes, non commentées, ne nous permettent pas de comprendre pourquoi Ladrière ne fait de ces thèses qu’un usage très inconsistant, voire anecdotique. Il faut, nous semble-t-il, sortir de ces occurrences et nous demander, au-delà du constat de leur pauvreté, ce qui peut en justifier l’infécondité. Notre hypothèse est la suivante : en dépit de toutes les

¹ Voir J. Ladrière, « Note sur l’existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949, p. 71. Voir Alpha 1949. Au moment où Ladrière rédige cet article, le texte de la conférence de 1936 est depuis longtemps disponible en allemand – *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München, Lange-Müller, 1937 – et en français – « Hölderlin et l’essence de la poésie », dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 233-252 –.

² Voir Alpha 1961.

³ A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1942, p. 276, 277.

contradictions que cela implique, Ladrière n'a jamais cessé, dirions-nous dans sa chair, de concevoir le discours sur l'être comme un discours sur l'*ispum esse subsistens*, autrement dit sur Dieu. Sans doute ces textes résonnent-ils comme un abandon de Dieu au divin, voire aux divins. La poésie ne peut pas être pour Ladrière, en tant qu'émancipée de toute théologie, le lieu du sacré.

Revenons à présent à « La ville, inducteur existentiel ». On peut s'étonner de ce que Ladrière n'ait pas même pris le temps de distinguer son propre questionnement de celui de Heidegger, mais pas qu'il ait pris le parti d'interroger le vécu dans son immédiat existentiel. En déclarant que « la symbolique de la ville, c'est aussi la poétique de la ville »¹, Ladrière se démarque d'emblée des analyses qu'il sollicite. Si l'on trouve chez Heidegger des textes plus explicites que la conférence de 1958 sur le statut du symbole, on trouve dans cette conférence les éléments d'une critique suffisamment forte pour comprendre que la symbolique de la ville, ce n'est précisément pas la poétique de la ville. Un édifice, en tant qu'il est « une chose et seulement cela », ne peut pas être « l'expression de quelque chose qui en toute rigueur ne lui appartiendrait pas »². Faire de la ville un symbole, c'est donc pour Heidegger en faire autre chose qu'elle-même. Mais qu'est-ce en faire pour Ladrière ? Faire de la ville un symbole, c'est en faire le signe visible d'une vérité qui excède le langage.

*C'est toute la condition humaine qui est présente symboliquement dans la ville, mais d'une manière qui est toujours singulière, puisque chaque ville est singulière, comme le disait Merleau-Ponty après Proust*³.

En subsumant la notion de signification sous la catégorie du symbole, Ladrière se situe à la lisière de thèses éminemment structuralistes. De là à dire que la ville est structurée comme un langage et que ce langage, celui du symbole, tire son intelligibilité des systèmes culturels

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 139. Voir Alpha 1968a.

² M. Heidegger, « Bâtir habiter penser », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 182.

³ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 159, 160.

qui le produisent, il n'y a qu'un pas. Si la ville est structurée comme un langage, l'activité du philosophe consiste précisément à dégager des faits la structure enfouie. Dans quelle mesure la démarche ne consiste-t-elle pas à décentrer la notion de signification du champ de l'intentionnalité et par là, à interroger le symbole comme étant le déclencheur d'un processus de signifiante extra-subjectif qui atteint le monde de la vie ? En partant des mêmes matériaux, une possibilité aurait été de mettre en concurrence Flaubert et Proust quant à l'effet de réel et nuancer, comme le fera Ricœur dans son dialogue avec le structuralisme, la notion de référence.

Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non pas seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de Lebenswelt et Heidegger par celle d'être-au-monde¹.

Il existe entre la ville, le lieu de l'habitat, et le symbole, l'énigme de la condition humaine, un rapport dont la double dimension, à la fois linguistique et métalinguistique, implique une « transgression »². Cette prise de position ne peut résulter que d'une coupure entre deux conceptions du symbole. Si dans un cas, le langage symbolique consiste en l'assomption du sens dans le signe ; dans l'autre, il consiste au contraire en la relance perpétuelle d'un sens premier vers un sens second. Le propre du symbole est qu'il engendre sans cesse du sens. C'est dans un texte antérieur de quelques années seulement que nous trouvons cette distinction explicitement formulée.

Le symbole est autre chose qu'un signe. S'il nous renvoie à un terme différent de lui-même, ce n'est pas de façon anonyme et conventionnelle comme le signe, mais c'est en vertu de sa structure constitutive, c'est parce qu'il est en lui-même mouvement, parce qu'en lui la signification se trouve pour ainsi dire soulevée et emportée au-delà d'elle-

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 114.

² Voir J. Ladrière, « Le symbolisme comme domaine opératoire », dans *Cahiers internationaux du symbolisme*, vol.°3, 1963 (1962), p. 29. Voir Alpha 1963.

même. [...] il y a un mouvement de dépassement, un entraînement, une transgression, dans la direction d'un domaine qui reste à proprement parler inexprimable, si du moins on se limite aux expressions fournies par le langage quotidien, forgé à partir de l'expérience perceptive¹.

Ancrant son sens dans la ville, le symbole, on le comprend à travers ces lignes, enveloppe les lieux et les espaces. La ville apparaît ainsi comme l'allégorie – le signe – d'une réalité qui s'épuise d'elle-même dans la fonctionnalité de son organisation et en même temps, comme le symbole d'une réalité qui résiste à l'ordre du discours et de la perception. Aussi Ladrière revendique-t-il l'abstraction du signe, qui, vide de sens, fragilise l'affectivité en son ouverture. Le signe renvoie pour finir au domaine infrangible des croyances, évidences et vérités jamais remises en question.

Cette conception ne conduit-elle pas à hausser le symbole à un niveau autonome de signification, et finalement hors d'atteinte ? Ce qu'il s'agit maintenant de comprendre, c'est le rapport entre symbolique et phénoménalité. En admettant que le symbole se montre implicitement à travers la ville apparaissante, en quoi sa phénoménalité se distingue-t-elle précisément de ce qui se montre ? Autrement dit, en quoi le symbole illustre-t-il le passage d'une réflexion phénoménologique sur les modes de donation à une réflexion ontologique sur l'ek-sistant ? C'est bien en effet la question du sens d'être des phénomènes qui se trouve être ainsi posée dans cette introduction dont la tournure ontologique ne trompe pas, cette fois, la pensée heideggérienne.

L'implicite de la pensée

Alors même qu'il a dégagé la connexion qu'il cherche à éclairer du domaine de la perception, Ladrière s'apprête à suivre le chemin tracé par Merleau-Ponty. Que comprendre ? Remarquons en tout premier lieu que la structure du texte jette un trouble sur le sens de la

¹ J. Ladrière, « Le symbolisme comme domaine opératoire », dans *Cahiers internationaux du symbolisme*, vol.°3, 1963 (1962), p. 29. Voir Alpha 1963.

démarche. Ladrière, alors même qu'il en fait son guide, déstructure très manifestement la logique de la *Phénoménologie de la perception*. Premièrement, parce qu'il traite du monde perçu, c'est-à-dire de la seconde section de l'ouvrage, avant de traiter de la première, consacrée au corps, ce qui lui interdit de bénéficier d'un certain nombre d'acquis et implique qu'il revienne sur des problèmes que l'analytique du corps propre a déjà au moins en partie permis de résoudre. Deuxièmement, parce qu'il aborde la perception comme une synthèse là où Merleau-Ponty contestait que l'expérience naturelle et naïve du vécu relève d'une quelconque opération de composition. Troisièmement, parce qu'il isole un concept, l'essence affective, qui non seulement fait figure d'hapax, mais n'apparaît que bien après le chapitre dans lequel Merleau-Ponty problématise la question de l'affectivité. De toute évidence, on retrouve à un niveau interne les mêmes difficultés que celles mises en évidence par le travail de confrontation des textes sur l'affectivité. Qu'induit ce redoublement ?

Pour peu que l'on ait cru pouvoir reconstruire la pensée de l'affectivité en cherchant de potentiels liens entre des textes que nous aurions isolés les uns des autres en raison de leur caractère inconciliable et définis, pour les sauver, comme autant de synchronies, cette déconstruction abolit définitivement l'idée de linéarité discursive en montrant qu'une synchronie n'est pas plus substantielle et stable que la pensée qui l'a produite. L'erreur serait en effet de faire de la vision synchronique une vision par défaut, ce qui reviendrait à penser que notre démarche ne porte que sur la relation qu'entretiennent des synchronies dans une diachronie de principe. Il ne suffit pas d'admettre qu'il existe des ruptures entre les synchronies, il faut encore admettre que chaque synchronie comporte des ruptures. Ce que notre démarche prévoit, c'est de travailler chaque texte de l'intérieur afin de dégager les différents niveaux qui structurent la pensée de l'affectivité. L'enjeu est donc de poursuivre la démonstration en opposant à l'idéal de linéarité déjà dénoncé au titre des absurdités qu'il crée, une archéologie de la pensée. Mais comment cette démarche procède-t-elle ?

Quand nous parlons de synchronie, de quoi parlons-nous ? Parlons-nous d'un élément brut, qui serait le texte, où d'une masse d'éléments que nous avons déjà entrepris de mettre en relation ? À ce stade, il s'agit avant tout de préciser la manière dont on définit le terme de synchronie et d'anticiper sur les problèmes que peut poser le passage à une vision synchronique. Si d'un point de vue définitionnel, ce sont les phénomènes en tant qu'ils

concourent entre eux qui font qu'ils sont synchroniques, d'un point de vue analytique, ce sont les phénomènes en tant qu'ils ont été organisés dans leur concours qui font qu'ils sont observables synchroniquement.

On comprend à l'usage que cette vision comporte un risque : on peut tout à fait imaginer sur la base de cette stricte définition, prélever arbitrairement certains éléments du discours et faire naître de chaque ensemble ainsi formé une nouvelle synchronie. On peut alors non seulement imaginer multiplier les synchronies à l'infini, mais le faire en dépit de toute pertinence. Que cela signifie-t-il ? Que la notion de synchronie, pour être fonctionnelle, doit s'inscrire dans un certain systématisme dont nous avons à déterminer les propriétés en fonction de la nature du phénomène dont on cherche à rendre compte.

Si certaines de ces propriétés sont inhérentes à la définition même de la synchronie, d'autres en revanche sont inhérentes à l'étude du texte. Ainsi, quand nous parlons de synchronie, nous ne parlons plus du texte mais d'une élaboration *a posteriori*. C'est la déconstruction elle-même qui conduit le passage, pour le dire très schématiquement, d'une vision temporelle à une vision spatiale de la pensée de l'affectivité. En ce sens, c'est non seulement parce que le texte est tel qu'il est qu'il se prête à ce que l'on porte sur lui un regard synchronique, mais parce nous faisons le choix d'interroger ce qui nous semble affleurer à travers certains éléments du discours, dissonances ou biographèmes ponctuels. Faire le choix d'une lecture synchronique, ce n'est pas faire le choix d'une lecture généreuse, voire d'une réécriture, qui voudrait montrer que le texte, en dépit des apparences, ne dit pas ce qu'il dit. C'est au contraire faire le choix d'une lecture qui s'intéresse aux résistances et tente de mettre au jour des éléments qui, hors récit, constituent le silence actif du texte.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, repensons l'analyse en termes archéologiques. Il faut rappeler que nous nous sommes fixés pour règle d'avancer sans présupposés quant à savoir dans quelle mesure cette déconstruction est véritablement signifiante et qu'en ce sens, nous nous heurtons sans prérogative aux constats qui en découlent. L'exigence de n'adopter aucune posture de surplomb nous interdit de nous orienter dans une direction plutôt que dans une autre. Que faire dans ces conditions, si ce n'est ajouter des constats à des constats, en espérant faire progresser l'analyse, non seulement dans son contenu, mais dans sa forme ?

Si nous ne pouvons que constater que cette déconstruction affaiblit sensiblement la portée du texte, nous ne pouvons dans le même temps qu'éprouver les limites de ce constat : Merleau-Ponty affirme si assidument que l'unité de l'objet se réalise à travers l'unité du corps qu'il est impensable qu'un seul lecteur, et de surcroît Ladrière, l'ignore. On l'imagine d'autant moins que quelques années seulement après la parution de la *Phénoménologie de la perception*, Ladrière publie un article dans lequel il définit précisément la philosophie de Merleau-Ponty par l'attention qu'elle porte au problème corps¹. C'est pourquoi, on peut admettre que Ladrière n'ait jamais fait de l'ouvrage qu'une lecture fragmentaire, mais pas qu'il en ait manqué ce trait typique.

C'est précisément parce que nous sommes fondés à le croire, qu'il faut poursuivre plus avant l'analyse. Une seule question doit donc dominer notre propos, celle de savoir si la violence herméneutique ne recouvre pas une dimension cachée du texte, serait-elle inconnue de l'auteur de lui-même. Cette question, c'est celle de savoir si la violence herméneutique ne trahit pas la pensée de celui qui l'exerce en la révélant à travers ses divers conditionnements. C'est encore celle de savoir si la violence herméneutique n'est pas matière à faire surgir l'implicite de la pensée. Or, qu'est-ce que l'implicite de la pensée, si ce n'est l'ensemble des éléments immatériels qui entourent un texte et lui réservent un degré d'intelligibilité qu'il n'avait pas en tant que « document » mais qu'il acquiert en tant que « monument » ?

On peut concevoir que Ladrière traite de la perception de l'espace en ayant à l'esprit des apports qu'il ne fait seulement que mobiliser à rebours – le schéma corporel, la relation d'expression – et ainsi qu'il n'y a pas de réelle dissidence. On conçoit en revanche beaucoup plus difficilement qu'en substituant à la « vision globale » merleau-pontienne une « vision synthétique », il ne fasse qu'un maladroit transfert terminologique. Si l'on s'en tient à une vision diachronique du texte, cette remarque perd évidemment tout son sens dans la mesure où, nous le savons, le corps est en passe d'apparaître, mais si l'on accepte au contraire de passer à une vision synchronique, l'utilisation de ces marqueurs philosophiques devient

¹ J. Ladrière, « Note sur l'existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949, p. 40-76. Voir Alpha 1949.

subitement pertinente. Ces deux approches illustrent les deux tendances décrites par Foucault. D'un côté, on traite comme extrinsèques des éléments qui, de l'autre, entrent dans la constitution du geste herméneutique lui-même.

Si dans un cas on traite de la valeur documentaire du texte, dans l'autre on traite de sa valeur monumentaire. Autrement dit, pris pour ce qu'il prétend être – l'application d'une série de thèses clairement identifiées à la question de savoir comment la ville est signifiante – ce texte ne nous apprend rien des pensées ni de Merleau-Ponty ni de Ladrière. Sauf à le considérer comme une interprétation libre des thèses qu'il sollicite, ce texte manque incontestablement sa visée. En revanche, pris pour l'événement qu'il représente, ce même texte se trouve être une mémoire du con-texte dans lequel il a été élaboré. Il est à ce titre particulièrement éloquent que ce soit un élément propre au con-texte qui ait permis de relancer l'analyse en controversant l'idée que le discours puisse être réduit à ses contradictions. Mais que faut-il entendre au juste par la notion de con-texte ? Plus encore, quel statut l'archéologie lui confère-t-elle ?

Si l'on s'intéresse de plus près aux constats qui suivent la déconstruction, non pas au contenu mais à la possibilité même de les établir, on s'aperçoit qu'ils sont au croisement de deux réalités dont l'une, textuelle, équivaut à la réalité positive ou close du texte étudié, et l'autre, con-textuelle, à la réalité situationnelle dans laquelle le texte étudié prend place. Contrairement à la réalité textuelle, qui est une réalité restreinte, la réalité con-textuelle est une réalité évasée dont l'épaisseur est par nature problématique. Pourquoi ? Parce que la réalité con-textuelle souffre le statut de la réalité textuelle.

On ne peut faire une lecture monumentaire du texte sans faire une lecture également monumentaire du con-texte. Dans la pratique cette exigence ne va nullement de soi. Dans notre rapport au document, on n'admet pas spontanément que les discours de Merleau-Ponty et de Ladrière puissent être simultanément traités comme deux monuments. On conçoit, chronologiquement parlant, que le texte de Ladrière nous renvoie au texte de Merleau-Ponty comme à un document, mais on peine en retour à concevoir, archéologiquement parlant, que le texte de Ladrière puisse nous renvoyer au texte de Merleau-Ponty comme à un monument.

Il est en effet deux démarches très différentes que de traiter la relation entre texte et con-texte comme une relation documentaire et comme une relation monumentaire. Dans un cas, il revient à dire que c'est parce que la structure de la *Phénoménologie de la perception* est telle qu'elle est qu'elle interdit de penser que Ladrière ait pu manquer d'apprendre que l'espace est appréhendé à partir d'un corps actif ; dans l'autre, à dire que c'est parce que l'amplitude des sauts théoriques réalisés par Ladrière est si élevée qu'elle interdit de penser qu'il ait véritablement saisi le projet philosophique porté par l'ouvrage. En faisant du texte un monument et du con-texte un document, on se borne à demander dans quelle mesure le texte est informé du con-texte, soit dans quelle mesure le texte est ce qu'il n'est pas, à savoir la *Phénoménologie de la perception*.

En convoquant Merleau-Ponty, Ladrière agite toute une matière philosophique dont on peut douter qu'il en partage les fondements. Toute référence à cette matière emblématique du retour au corps comme sujet concret de la perception véhicule un horizon d'idées que Ladrière ne partage visiblement pas, et encore moins au moment où il rédige ce texte. Dès lors, il faut se demander si le corps est non seulement le véritable sujet de la perception, mais si ce texte n'est pas révélateur de l'implicite de la pensée, de ce qui conduit Ladrière à restaurer jusque dans le discours qui l'écarte, la notion de synthèse : son attachement à l'idéalisme. Ladrière ne chercherait-il au fond à renouer avec l'idéalisme transcendantal en traitant finalement de l'expérience du monde à partir des opérations de synthèse de la conscience ?

Il est en ce sens tout à fait légitime de faire à Ladrière son propre procès d'intention dans la mesure où la ville n'est pas pour lui vécue comme une unité de sens, mais « contient » une unité à laquelle il faut encore « accéder »¹. Or, l'accès à cette unité passe par une synthèse qui n'est certainement pas la synthèse du corps, ni même sa réplique, mais plutôt celle d'un sujet transcendantal. Il s'agit pour Ladrière de remonter aux conditions qui rendent possibles la

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144. Voir Alpha 1968a.

manifestation de l'essence de la ville. Pour comprendre cette inflexion radicale, suivons la démarche initiée par Ladrière et lisons avec lui la *Phénoménologie de la perception*.

Vision analytique et vision synthétique

On peut se positionner en observateur et avoir de la ville une vision qui permette de dresser un portrait à la fois physiologique des lieux et psychologique des habitants. Cette vision qui se concentre sur l'organisation de l'espace engendre une connaissance fonctionnelle de la ville et une typologie comportementale. Mais ce qui distingue cette vision, c'est son abstraction. La vision analytique n'est pas une vision eidétique. Ladrière lui oppose la vision synthétique dont le propre serait de révéler l'essence de la ville. Cette vision permettrait de percevoir ensemble, c'est-à-dire sans recoupage par l'esprit, l'édifice et sa signification.

Ladrière prend alors pour point de départ l'expérience naturelle et naïve que nous faisons de la ville, c'est-à-dire l'expérience d'une totalité concrète et individuelle. Cette expérience, c'est celle décrite par Merleau-Ponty dans la dernière section du chapitre consacré à l'espace. La question n'a pas encore atteint l'essence à proprement parler – l'exemple de Paris n'intervient encore que pour illustrer le caractère totalisant de la perception – mais seulement la description phénoménologique. On s'attend à ce que la distance qui sépare Heidegger de Ladrière se traduise par une prise de distance quant au sens méthodologique de la description phénoménologique. Mais qu'en est-il ?

Parce qu'il élude la nécessité que représente dans la philosophie de Heidegger le dialogue avec les poètes, la logique voudrait que Ladrière ait consécutivement dégagé la description phénoménologique de l'expérience ontologique du comprendre et surtout, conformément à l'orientation du questionnement, qu'il l'ait définie comme visant à explorer le monde phénoménal à travers l'expérience du corps vécu. Or, rien n'indique que la description phénoménologique vise ici à expérimenter les dimensions concrètes qui avant toute parole déploient une compréhension corporelle du monde ambiant. Si le sens ontologique de l'habiter ne réside dans la parole poétique, il ne réside pas davantage dans l'être originellement spatial du corps.

Paris n'est pas pour moi un objet à mille facettes, une somme de perceptions, ni d'ailleurs la loi de toutes ces perceptions. Comme un être manifeste la même essence affective dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception, chaque perception exprime dans mon voyage à travers Paris – les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine – est découpée dans l'être total de Paris. Et quand j'y suis arrivé pour la première fois, les premières rues que j'ai vues à la sortie de la gare n'ont été, comme les premières paroles d'un inconnu, que les manifestations d'une essence ambiguë mais déjà incomparable¹.

Dans son contexte d'origine, la place qu'occupe la description qui précède, celle faite par Merleau-Ponty de sa prime expérience de Paris, est loin d'être anecdotique. Sa situation est en effet significative d'un déplacement annoncé quelques lignes plus tôt. Merleau-Ponty explique que ce qui sépare philosophiquement le problème de la perception de l'espace de celui des conditions de la spatialité, c'est « la fixation du sujet dans un milieu et finalement son inhérence au monde »². La posture neutre qu'il avait jusqu'ici tenue a certes permis de dépasser la conception objectiviste de l'espace, mais relève encore de l'abstraction. La détermination des relations spatiales et des propriétés géométriques des objets est un acte second qui présuppose un rapport originairement vécu à l'espace. Mais Ladrière a-t-il lui-même autorisé ce déplacement ?

Cette question inaugure en réalité une interrogation qui n'est pas d'abord d'ordre exégétique. Cette question, c'est la question archéologique par excellence : en faisant l'archéologie de la question exégétique, on est plus fondamentalement amené à se demander qui est pour Ladrière le sujet phénoménologique. Qui est le sujet dont la description phénoménologique doit faire l'investigation systématique ? Qui est le sujet dont la description phénoménologique doit dévoiler les dimensions concrètes selon lesquelles les structures opérantes de l'existence vécue se déploient ? Est-il la synthèse du sujet transcendantal et du

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 140 ; citant M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 325.

² M. Merleau-Ponty, *ibid.*.

sujet empirique ? Si d'un point de vue documentaire, la compréhension de ce texte subit l'alternative qui s'est logiquement imposée entre deux phénoménologies, d'un point de vue monumentaire, il n'y a pas d'alternative. Le sujet phénoménologique se montre certes dans les penchants, mais surtout dans les infléchissements du discours.

Si la lecture que nous faisons du texte est tributaire de la déconstruction que nous avons observée, pour autant qu'elle soit systématique, cette lecture ne doit pas être sceptique. Le sujet se montre dans les résidus analytiques de la confrontation avec les auteurs, qu'ils soient explicitement cités ou non. On perçoit dans le discours de Ladrière une somme de références qui, de par leur hétérogénéité, créent la confusion. Il y a chez lui un évident dualisme intellectuel qui s'exprime par le retour incessant à ses auteurs de prédilection. Nous nous attarderons sur les indices les plus saillants de ce retour et tenterons finalement de montrer comment, en décrivant les conditions de production du discours, on envisage résoudre la tension dialectique qui met en conflit les points de vue documentaire et monumentaire.

La terminologie employée par Ladrière prend un caractère détonnant. La distinction qu'il établit entre vision analytique et vision synthétique fait bien plus immédiatement écho à la *Critique de la raison pure* qu'à la *Phénoménologie de la perception*. Mais est-ce à dire que la vision dont parle Ladrière produit une « connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet »¹ ? Il est vrai que la vision analytique, comme le jugement analytique, ne fait ici qu'explicitier le contenu implicite d'un concept, celui de ville, dont on a en partie déjà connaissance. La vision analytique est le résultat de la réunion de l'action de l'objet sur les sens et du sujet qui construit l'objet au moyen de sa pensée. Le concept de ville ne se rapporte pas immédiatement à la ville, mais à une représentation de celle-ci.

Quand nous disons que la ville répond à un certain nombre de fonctions, le concept de fonction est contenu dans le concept même de ville. On ne peut en effet penser une ville sans penser qu'elle est « un système de lieux », mais sans penser non plus qu'elle est une « totalité

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, p. 131 (1781, p. 68 ; 1787, p. 93).

concrète »¹. On ne comprend ce qu'est une vision synthétique chez Ladrière que par une opération de truchement, en nous demandant non pas si le concept de « totalité concrète » nous donne une connaissance que nous ne pouvions avoir par simple analyse du concept de ville, mais en nous demandant à quel type de connaissance, qui ne soit pas une connaissance conceptuelle, prétendons-nous, non pas quand nous percevons la ville, mais quand nous prononçons ou entendons son nom. C'est par cette question seulement que l'idée de synthèse peut être comprise. On le voit, l'écart qui sépare l'esprit de la lettre du texte est passiblement très élevé. C'est en tirant les fils du discours et en l'amenant à ses conséquences que nous le percevons. Mais la description des conditions de production du discours n'exclue pas la description du discours. C'est pourquoi nous devons suivre Ladrière là où il se rend. Par le nom, on acquiert une connaissance de la ville que le concept ne contenait pas.

Et comme tout individu la ville se livre et se révèle à travers un nom. Le texte de Merleau-Ponty commence précisément par un nom, et tout est déjà dans ce nom car pour la ville, comme pour l'être humain, le nom est révélateur².

Le problème est, on le voit, que la distinction proposée par Ladrière s'oblitére par le fait qu'il distingue certes, comme le fait Merleau-Ponty, entre deux attitudes – synthétique et analytique pour l'un, naturelle et transcendantale pour l'autre – mais qui chez lui s'excluent mutuellement. Pour Merleau-Ponty, il y a entre l'espace existentiel et l'espace objectif un rapport de fondation mutuelle qui n'existe pas pour Ladrière. Si l'espace existentiel est le fondement phénoménologique de l'espace objectif, l'espace objectif est le fondement rationnel de l'espace existentiel. Mais plus problématique encore, le fait que de ces deux attitudes, aucune ne renvoie à la perception dans la mesure où il n'est précisément plus question de perception. Par les exemples qu'il donne, Ladrière montre qu'il n'a en vérité jamais considéré l'espace existentiel, mais des espaces que la raison, pour l'un, et l'imagination, pour l'autre, ont déjà façonnés et dont l'un, en tant qu'espace idéal, n'a pas

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 140-141.

² *Ibid.*.

même été perçu. L'espace topologique n'équivaut pas à l'espace géométrique, ni l'espace imaginé, à l'espace vécu.

Si même la vision synthétique nous donnait d'accéder à une réalité antéprédicative, autrement dit, si vision synthétique et vie irréfléchie était synonyme, on ne voit pas comment ne pas imputer à une opération de la conscience le mécanisme de l'évocation par lequel le nom de la ville, dont Ladrière nous dit qu'il est le moteur d'apparaître de cette réalité, reconstruit sur un mode imaginé la totalité de la ville. Plus encore, comment ne pas penser que cette réalité que le nom révèle par reconstruction, et donc en définitive par ressouvenir, ne soit pas le produit d'une synthèse temporelle, c'est-à-dire le résultat de la constitution d'un objet temporel immanent par un acte intentionnel ? On peut radicaliser cette question en nous demandant si le sens ontologique de l'habiter se définit pour Ladrière comme un mode de présence aux choses dans la mesure où, le récit de Proust le montre, si l'espace existentiel n'est pas un espace vécu, mais un espace reconstruit dans une forme d'anamnèse affective, il n'y a non seulement pas lieu de penser une relation d'inhérence à l'espace, mais une intentionnalité opérante.

Ladrière joint à la description initiale, celle, phénoménologique avant la lettre, que fait Proust d'une ville qu'il ne connaît pas, Parme, mais dont la description, supportée par l'imagination, révèle l'essence¹. Si ce geste évoque de très près la méthode de la variation eidétique, n'est-il pas cependant étonnant d'appliquer ainsi cette méthode qui consiste chez Husserl à soumettre la réalité à des variations imaginaires pour dégager de la superposition de ces variations l'invariant qui reste constant, quand l'essence en question ne se laisse enfermer dans aucun contour ? La variation est le mode d'accès logique à l'essence, obtenue par idéation, c'est-à-dire par identification des traits idéaux nécessaires par rapport aux traits factuels. L'expérience de Proust est d'autant plus décisive qu'il ne s'est, nous l'avons dit, jamais rendu à Parme et que son lien à la ville, qui n'est que narratif, est détaché des caractéristiques empiriques du lieu.

¹ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, vol. 1, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954, p. 388 ; cité par J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 141.

L'élargissement accompli par l'imagination ne se limite par conséquent pas à une quête de similitudes entre ce que Proust connaîtrait de la ville, ce qu'il en aurait vu, et ce que la narration lui en apprendrait. Il y a, du fait que Proust ne s'y soit jamais rendu, une rupture radicale d'avec le référent et une libération de l'imagination. C'est à cette condition que la variation peut authentiquement conduire à l'essence. Mais que découvre-t-on ? Que ce qui résiste, c'est un contenu de conscience. C'est l'incarnation dans l'imagination de l'être de la ville qui en fonde l'habitabilité. Or, comment Ladrière peut-il prétendre appliquer à l'essence affective la même théorie des actes de l'imagination qu'Husserl à l'essence pure ? De l'essence affective, nous ne savons pour l'heure que ce que l'expérience en son sens immanent nous enseigne : elle est une unité eidétique de sens. Partant de cette définition, on est amené à interroger l'essence de la ville.

Il est un élément sur lequel Ladrière n'a pas pris soin d'insister mais qui éclaire la compréhension de ce qu'est l'essence de la ville. Il est finalement assez paradoxal de constater que la vision analytique n'est pas une vision urbanistique. Jusque dans cette vision, dont l'erreur consiste à vouloir ontologiser l'espace sur la base de l'observation, c'est l'humain qui est visé. De la même manière, dans la vision synthétique, bien plus que l'essence de la ville, c'est l'essentiel humain qui est visé. On comprend alors que la variation vise à déterminer quels sont les contenus de conscience sans lesquels l'être de la ville serait détruit. En ce sens, il convient de distinguer entre le vécu de la ville qui s'écoule dans le temps et s'anime continuellement, de la ville elle-même, en tant qu'objet transcendant.

Sans doute Proust prend-il soin de nous dire que les maisons de Parme ne ressemblent à aucune maison d'aucune ville italienne ; Parme est pour lui un personnage imaginaire. Mais cela signifie précisément qu'il y a une connexion profonde entre la signification totale d'un être individuel et l'imaginaire, et que toute ville véritable est pour nous un être imaginaire. Celles qui ne se laissent pas reconstruire dans l'imaginaire sont des villes inhabitables¹.

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 141.

La définition de l'imagination comporte d'importantes similitudes avec celle donnée par Husserl dans le premier chapitre des *Ideen I*, où elle est comprise comme un acte intentionnel de la conscience. Si l'imagination est traditionnellement rattachée à la faculté d'imaginer, c'est-à-dire la faculté de la subjectivité à construire des images indépendantes du réel, pour Ladrière, comme pour Husserl, l'imagination dont il est question n'est ni créatrice ni reproductrice¹. En vue de distinguer nettement la reconstruction imaginaire des reconstructions fictive et mémorielle, Ladrière découple la graphie. Dans un cas, il y a reconstruction ; dans l'autre, re-construction, c'est-à-dire construction redoublée du réel ou, selon, du vécu. Pour penser la première, il convient donc de distinguer entre deux types d'activité – imagination et perception – et entre deux types de temporalité – présentation et représentation –.

Cet imaginaire, sans doute, n'est pas la possibilité de la construction : ce n'est pas l'imaginaire du théoricien, ce n'est pas l'invention de nouvelles formes. Ce n'est pas non plus la reconstitution de ce qui a déjà été vécu, la recollection du passé, la réactivation de ce qui a été rencontré, la re-construction de ce qui a été décomposé. L'imaginaire auquel nous avons affaire ici c'est le lieu d'une vision singulière, c'est cet espace invisible où nous rencontrons des essences [...]. Il ne s'agit pas simplement d'une mise en branle de l'imagination créatrice, il s'agit du mouvement même de la manifestation².

¹ Voir E. Husserl, *Ideen I*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 24, 25 : « L'Eidos, la pure essence peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien aux simples données de l'imagination (Phantasie). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne de façon originaire, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais aussi d'intuitions sans rapport avec l'expérience et n'atteignant pas l'existence, d'intuitions "purement fictives" (bloss einbildenden). [...] Et même si la libre fiction venait, par on ne sait quel miracle psychologique, à forger des données d'un type nouveau par principe (par ex. des données sensibles) qui ne seraient encore présentées et ne devraient encore plus tard se présenter dans aucune expérience, rien ne serait changé à la façon originaire dont se donnent les essences correspondantes ; et pourtant les données forgées par l'imagination ne sont et ne seront jamais des données réelles (wirkliche) ».

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144, 145.

Il nous faut tenir ensemble trois affirmations. La première étant que l'imagination est le lieu de l'affectivité ; la deuxième, qu'elle est un espace invisible ; la troisième, qu'elle est le lieu où nous rencontrons des essences. Sur ces trois affirmations viennent s'en greffer trois autres. La première étant que l'essence est corrélée au désir ; la deuxième, qu'elle émerge progressivement ; la troisième, qu'elle se révèle dans une vision singulière et non perceptive. Nous sommes face à deux difficultés. La première, dont découle la seconde, porte sur l'essence en tant qu'essence imaginaire.

Si l'imagination fonde le caractère a priori habitable d'une ville, il faut admettre, outre la possibilité qu'une ville n'ait pas d'essence, que l'essence soit strictement subjective. Partant, il faut admettre que l'essence, en tant qu'imaginaire, soit dissociable de sa genèse sensible, et en retour, que l'imagination soit une faculté dont le but est de rétablir l'être de la ville dans son état premier, c'est-à-dire à l'état d'intuition. Alors même que le Parme de Proust a tout de la fiction, il faut distinguer l'être fictionnel de l'être imaginaire. L'imagination ne construit pas à loisir l'être de la ville, mais le reconstruit par idéation. Or, pour qu'il y ait reconstruction, il doit non seulement y avoir eu déconstruction, mais connaissance de droit de l'être construit. De toute évidence, la reconstruction est la conclusion d'un processus ternaire dont le premier moment correspond à la donation originellement intuitive de ce que signifie pour une ville qu'être habitable ; le second à l'expérience dont la donation qui précède rend raison de la validité ; le troisième, à la reconstruction eidétique de l'être de la ville.

Si la reconstruction s'opère dans l'imagination, la déconstruction ne peut s'être opérée qu'au dehors. Mais où, si ce n'est dans la perception ? La capacité de l'imagination à reconstruire l'être de la ville présuppose un acte originaire de remplissement du sens, sans quoi on ne comprend pas comment le sujet, s'il doit ne connaître de la ville que son être déconstruit, pourrait le reconstruire. On le comprend d'autant moins que dans le cas de Proust, le rapport entre perception et imagination se réduit à l'écoute d'un nom. Or, cette seule écoute suffit-elle à fonder eidétiquement la relation entre la visée intentionnelle de l'acte perceptif et la ville réelle « de pierres et de briques » ?

En faisant reposer l'intentionnalité perceptive sur l'activité constituante de l'intentionnalité imaginative, Ladrière fait de la ville le corrélat intentionnel des vécus de la conscience. Le défaut de ce texte, c'est, d'un point de vue philosophique, de ne pas remonter

aux conditions transcendantales de possibilité de la reconstruction et, d'un point de vue archéologique, de ne précisément pas assumer la posture transcendantale qui le commande et qui dans le présent contexte tient lieu de solution de continuité.

L'espace et le temps

Le récit de l'expérience de Proust est doublement significatif. D'un point de vue philosophique, il illustre le mécanisme de l'évocation en montrant comment, dans l'acte de nommer, la révélation de l'essence engage le sujet parlant. D'un point de vue archéologique, il illustre l'ambivalence de Ladrière à l'égard des trois, et finalement quatre, sources phénoménologiques présentes dans ce texte. Le traitement premièrement réservé par Ladrière à l'imagination confine à une conception transcendantale de la constitution du monde. Il y a donc matière à demander si la réalité de la ville ne se confond pas avec son existence intentionnelle.

Si visage et mélodie sont des exemples signés, ils ne le sont incontestablement pas de la même main. L'un porte la signature de Merleau-Ponty et l'autre, celle de Husserl. Si l'idée que ville et visage sont pourvus d'une même cohésion structurelle dénote l'influence de Merleau-Ponty, l'idée en revanche que ville et mélodie sont pourvues d'une même extension temporelle dénote celle de Husserl. Pourquoi Ladrière recourt-il à un exemple dont les *Leçons* sont le premier référent ? L'exemple de la mélodie n'a-t-il pour fonction de rappeler que c'est le temps, bien plus que l'espace, qui est pour Ladrière considéré comme l'horizon de l'être ?

Le mécanisme de l'évocation procède dans l'expérience de Proust du souvenir qu'il a de sa lecture de *La Chartreuse*. Le souvenir, qui ne reproduit pas le passé, n'est pas un produit de l'imagination, ou plus exactement de l'imagination reproductrice, mais d'une rétention de l'impression originale expérimentée par la conscience. Le temps de la lecture n'est en effet pas séparé du temps de la description ni de celui de l'évocation. Pour être fidèle à l'expérience et saisir la révélation comme durée, il faut sortir d'une certaine représentation de la perception. C'est précisément ce à quoi se consacre Husserl dans la première partie des *Leçons* où il critique la conception brentanienne de la conscience du temps et écarte d'emblée l'interprétation selon laquelle la perception est limitée à l'instant ponctuel.

Dire que la perception de la ville est comme la perception d'une mélodie, fondée sur la durée, c'est dire que la temporalité des actes intentionnels constitue la temporalité des objets immanents. Plus généralement, c'est réaffirmer la priorité ontologique absolue de l'intériorité sur l'extériorité. Cet exemple qui, d'un point de vue documentaire, est sans réel intérêt didactique, ne fait-il, d'un point de vue monumentaire, tomber l'apparente adhésion de Ladrière à une philosophie qui a fait du corps le fondement de l'intentionnalité ?¹ Cette prise de position présente une radicalité qui demande à être justifiée. L'intérêt de cette posture est simplement de montrer comment l'archéologie permet d'accéder à un niveau de pensée qui échappe aux prétentions du discours. Cet intérêt est d'autant plus manifeste que la rupture entre document et monument est grande.

L'essence affective et l'imaginaire

Une affirmation grève cependant le précédent postulat du poids d'une nouvelle ambiguïté : la révélation de l'essence est le produit de l'action conjuguée de la mémoire, de l'imagination et du désir. Ladrière renoue ici avec une problématique que Merleau-Ponty a lui-même formulée dans « Le corps comme être sexué », chapitre qu'il consacre à l'affectivité : « comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir »² ? Plus généralement, y'a-t-il une continuité ontologique entre essence et affectivité ? Si pour Merleau-Ponty, la réflexion sur l'affectivité ouvre à une nouvelle compréhension de l'essence, qu'en est-il chez Ladrière ?

¹ Husserl a montré que les phénomènes constitutifs du temps – l'impression, la rétention et la protention – sont le temps lui-même comme continuité d'un jaillissement. Voir J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 142-143 : « La mélodie ne se lit pas comme une succession d'impressions instantanées ; elle est le déploiement dans la durée, et dans une durée qui est une, qui est seul tenant, de quelque chose qui ne cesse de s'annoncer en elle. [...] Le tout n'est pas une addition de parties mais il est la manifestation progressive de soi. Si chaque moment exprime le tout, alors chaque moment peut annoncer les suivants [...]. Quand on l'entend, les suivants sont déjà là mais ils sont là d'une manière particulière, ils sont là seulement dans l'anticipation ».

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 179.

Soit c'est l'essence même de la ville qui est affective, et c'est la distinction du fait et de l'essence qui est remise en cause ; soit c'est l'acte par lequel nous faisons de la ville un milieu habitable qui est par essence affectif, et c'est la description de cet acte qu'il faut fonder phénoménologiquement. Que Ladrière ait non seulement connaissance, mais consente à la réévaluation du rapport entre faits et essences que mène Merleau-Ponty, et qu'il mène plus radicalement encore dans *Le visible et l'invisible* paru quatre ans auparavant, est une évidence, mais dont la valeur n'est encore que documentaire. Sans qu'il ne traite en profondeur du problème, son utilisation de l'essence affective indique à tout le moins qu'il considère que le propre de l'essence est de structurer l'expérience. Mais qu'est-ce en toute rigueur qu'une essence affective ? Si le concept d'essence affective récuse définitivement non seulement l'idée d'antériorité mais de généralité, que reste-il du concept même d'essence ?

Le concept d'essence affective intervient en réponse à un problème déjà largement élucidé par Merleau-Ponty, à savoir la synthèse préréflexive des sensations. En demandant comment la ville peut constituer pour nous une unité, Ladrière suggère déjà que l'expérience perceptive ne se réduit pas à une expérience sensible au sens où percevoir une ville, en son caractère habitable, relève d'un acte de remplissement intentionnel. Quand il affirme que l'accumulation des perspectives forment un système, il n'entend pas appuyer la thèse merleau-pontienne selon laquelle « la perception extérieure et la perception du corps propre varient ensemble parce qu'elles sont les deux phases d'un même acte »¹, mais bien plutôt appuyer celle, husserlienne, selon laquelle l'unité perceptive de la ville est une unité intentionnelle en attente de remplissement. L'idée que l'identité de la ville est perçue avec le corps propre n'a aucune actualité. Au contraire, il est même encore question pour Ladrière de savoir si nous ne percevons pas des sensations les unes après les autres, un amas que l'imagination aurait précisément pour fonction de réunir. Comment comprendre que Ladrière en reste à une conception additionnelle de l'identité alors même que l'enjeu est de sortir du « je juge voir » cartésien ?

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 237.

Mais nous devons nous demander comment la ville peut être totalité. Y a-t-il dans la ville quelque chose comme la vie que révèle un visage, quelque chose comme cette unité de sens que contient une mélodie ? N'est-elle pas, après tout, faite d'éléments discernables, de perspectives isolables, ne doit-on pas tout de même la concevoir comme une somme ? Certes, les éléments sont là, bien réels, et bien distincts ; certes il y a des perspectives multiples qui s'accumulent, qui se renforcent, qui finissent par former système. Mais tout cela – les éléments particuliers, les espaces isolés, les perspectives détaillées – ne joue, en quelque sorte, qu'un rôle d'intermédiaire, n'a pour fonction que d'assurer une médiation¹.

Deux difficultés se présentent à nous. D'une même question, s'ensuit deux discours antagonistes. Si la question de l'unité mérite effectivement d'être posée, elle ne renvoie pas aux mêmes difficultés. Ou plutôt, elle renvoie pour Ladrière à des difficultés qui n'en sont plus pour Merleau-Ponty. Ce n'est pas parce que la perception statufie l'expérience que nous faisons du monde qu'intervient la question de l'unité, c'est parce que l'expérience que nous faisons du monde est animée de vie, d'actes et de mouvements qu'intervient la question de l'unité. Autrement dit, ce n'est pas parce que le regard fige des fragments de monde qu'elle doit être posée, mais parce que le monde se temporalise. Ce qui intéresse Merleau-Ponty, c'est le fondement temporel des synthèses d'horizon. Si l'expérience perceptive se limitait à une suite de vues intermittentes, comment expliquer que chacune de ces vues ne m'évoque par des villes différentes et sans commune mesure les unes avec les autres ? Pour Merleau-Ponty, c'est parce que toutes ces vues reposent sur une perception continue du monde.

Dans l'horizon intérieur et extérieur de la chose ou du paysage, il y a une co-présence ou une co-existence des profils qui se noue à travers l'espace et le temps. Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue, par-dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144.

*prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps*¹.

Nous en arrivons à la deuxième difficulté évoquée. On comprend avec Merleau-Ponty que nous n'avons accès à l'ordre des co-existences que parce que nous sommes originellement situés. Les relations spatiales des objets entre eux ne sont pas accidentelles et n'adviennent pas à un sujet indifférent à l'espace. C'est du corps que partent les directions. Il découle de cette spatialité originaire que l'unité de la ville – le fait qu'elle demeure à travers ses différentes manifestations – dépend de notre situation corporelle. Si ces analyses s'affirment tout au long de l'ouvrage, elles sont largement accessibles depuis le seul chapitre dont est extrait la description de Paris, « Autrui et le monde humain ». Ladrière ne peut donc ignorer que l'unité de la ville procède de l'unité du corps.

La question prend pourtant chez lui une tournure idéaliste qui implique le rejet du primat de la perception. En tant que médiation, le corps percevant s'interpose entre l'imagination, son activité synthétique, et la ville, son déploiement phénoménologique. Si l'on se place sur le terrain de la *Phénoménologie de la perception*, le concept d'essence affective perd subitement toute efficacité ; si l'on se place en revanche sur le terrain des *Ideen*, il trouve une efficacité nouvelle. Dans les limites conceptuelles que nous lui découvrons, l'essence affective a néanmoins trouvé chez Ladrière une fonction phénoménologique qu'il est allé chercher aussi loin que dans ce qui constitue, rappelons-le, un hapax dans l'ouvrage merleau-pontien. Mais quelle est-elle ?

Ce passage est probablement l'un des plus problématiques de ce texte. Ladrière superpose deux compréhensions de l'essence. Là encore, il faut accepter de les interroger à égalité dans la mesure où nous trouvons pour chacune d'elles les éléments d'une lecture probe. Nous faisons cependant d'ores et déjà l'hypothèse qu'il existe une troisième voie, qui n'est ni celle de la transcendance, ni celle de l'immanence. Cette troisième voie est loin de résoudre la totalité des difficultés que recouvre ce texte, mais a néanmoins le mérite de réévaluer le rapport entre constitution et réceptivité.

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 380-381.

Abordons pour commencer la voie de la transcendance. Si Ladrière s'installe dans une conception, non pas passive, mais inadéquate de la perception, il ne nie pas d'abord qu'il puisse y avoir une saisie immédiate de la ville¹. Que cela signifie-t-il ? Il est intéressant de constater que c'est en réponse à cette inadéquation que Ladrière introduit le concept d'essence affective. Revenons plus précisément au texte et prêtons une attention toute particulière à l'enchaînement des deux affirmations qui suivent. Que nous dit Ladrière ?

Mais tout cela – les éléments particuliers, les espaces isolés, les perspectives détaillées – ne joue, en quelque sorte, qu'un rôle d'intermédiaire, n'a pour fonction que d'assurer une médiation. Car dans tout cela apparaît ce que Merleau-Ponty appelle une « essence », c'est-à-dire une sorte d'idée, une figure, mais une figure singulière, unique, incomparable².

Que l'être de la ville se donne inadéquatement ne signifie pas qu'il se donne inauthentiquement. Pour penser l'essence affective, il faut dissocier donation adéquate et présence authentique. L'enchaînement est très abrupt, mais il porte en lui l'idée que si l'unité qui définit l'identité eidétique de la ville n'est pas donnée dans le visible, dans le visible est donnée l'unité qui définit l'identité sensible de la ville, c'est-à-dire sa transcendance irréductible. Dans cette perspective, le rôle constituant de la subjectivité transcendantale n'exclue non seulement pas qu'une donation ait lieu, mais qu'elle ait lieu au cœur du sensible. Simplement, cette donation qui, Ladrière le rappelle, n'est toujours qu'esquissée, n'est pas une donation finie au sens où nous n'avons pas de la ville, en tant qu'essence affective, un nombre déterminé d'esquisses sensibles. L'esquisse serait donc l'esquisse d'une transcendance infinie. Or, si l'on suit Merleau-Ponty, cette transcendance est mondaine.

L'essence affective nous ramènerait donc à l'inépuisable profondeur du monde. Dans le sensible, c'est un monde qui s'ouvre, et non pas des objets isolés les uns des autres.

¹ Voir E. Husserl, *Ideen I*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 142 : « Par principe, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé ».

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144.

L'enchaînement porterait donc en lui l'idée, pour rejoindre Merleau-Ponty, que la transcendance absolue de la ville n'est pas une illusion transcendantale, mais la manifestation d'un être sensible dans l'horizon du monde. De ce point de vue, il aurait été attendu de Ladrière qu'il s'oriente vers *Le visible et l'invisible*.

Le sensible est précisément ce médium où il peut y avoir l'être sans qu'il ait à être posé ; l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant¹.

Revenons à la définition de l'essence affective telle qu'elle nous est proposée. La manifestation d'une essence affective, c'est la manifestation d'une présence authentique inadéquate. Véritablement instauratrice, l'essence affective a le statut ontologique de l'événement. Or, à qui s'adresse cet événement ? Plus encore, quel est son lieu ?

Nous n'avons pas affaire ici bien sûr à l'essence au sens des logiciens, au caractère général qui serait commun à une multiplicité d'individus, qui appartiendrait en propre à une classe d'objets. L'essence dont il est question ici c'est comme la loi interne et concrète d'une multiplicité de manifestations ; c'est ce dont la loi même est de se manifester. Il n'est pas possible d'assigner d'avance un arrêt à cette puissance de manifestation, de l'enfermer dans un contour, dans une limite qui vaudrait une fois pour toutes et dans laquelle l'essence serait enfin pleinement visible. L'essence, c'est une singularité qui se montre dans une unité irréductible et indestructible et en même temps dans l'infinité des perspectives qu'elle autorise. Seulement, il ne s'agit pas ici d'une essence intelligible, d'une singularité idéale, mais, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, d'une essence affective².

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 267.

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 144.

Une difficulté résiste. Elle nous amène, en même temps qu'à fermer la voie de la transcendance, à ouvrir celle de l'immanence. Comment le sujet percevant différencie-t-il la transcendance phénoménale de l'objet intentionnel de la transcendance absolue du monde ? Autrement dit, qu'est-ce qui, du point de vue du sujet, éclaire la nature de l'expérience ? Si Ladrière s'en remet littéralement à Merleau-Ponty, il n'est pas certain que ce qu'il désigne par essence affective soit ce que Merleau-Ponty ait lui-même désigné dans la *Phénoménologie de la perception*. Dans son contexte d'origine, le concept renvoie à l'attitude naturelle, à la perception telle qu'elle se produit dans l'expérience. L'exemple de Paris montre que le vécu sensible se donne d'emblée comme apparaître, c'est-à-dire comme manifestation. Or, est-ce là ce qui intéresse Ladrière ? Oui, dans une certaine mesure, non dans une autre. Son intérêt porte bien davantage sur l'invisible que sur le visible, sur l'imagination que sur la perception, sur le vécu sensible que sur le sensible lui-même.

S'il y a eu une percée hors des synthèses intentionnelles de la conscience, il faut reconnaître qu'elle n'est pas suivie d'effet. On s'interroge en premier lieu sur le fait qu'à peine définie, l'essence affective perd son qualificatif pour n'être plus qu'indistinctement nommée « essence ». Que comprendre ? Ce glissement manifeste une rétraction de la part de Ladrière qui réintroduit sans attendre l'imagination comme vision de l'essence. L'essence de nouveau se distingue du fait, elle est sans rapport avec l'expérience. Le récit de Proust fait au demeurant toujours figure d'exemple. De toute évidence, le lien entre essence et affectivité n'implique plus, à la différence de Merleau-Ponty, que ce qui est désiré par le désir le soit autour d'un « noyau sensible, si exigü qu'il soit », ou plutôt qu'aucun noyau sensible ne donne au désir « sa vérification et sa plénitude »¹. Il y a bien une continuité ontologique entre essence et affectivité, mais dans un seul et unique espace, celui de l'imagination. S'il peut affirmer que l'invisible est la vérité du visible, et plus encore que l'invisible est séparable du visible, c'est que Ladrière n'a jamais cessé de faire de l'essence un noème, et de l'imagination, une faculté de la subjectivité. Ladrière, du reste, renouvelle de demander, excluant implicitement le sensible, « où pourrions-nous bien voir la totalité de la ville ? ».

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 339.

Où pourrions-nous bien voir la totalité de la ville ? Comme nous l'avons indiqué déjà, elle n'est pas sous nos yeux, dans un seul moment, elle n'est pas dans un lieu qui serait visible et que l'on pourrait circonscrire. La ville, comme totalité, ne peut nous apparaître que dans un lieu qui n'est pas tracé sur le sol, dans un lieu qui est en dehors de la vision perceptive, qui est invisible ; c'est ce lieu invisible que nous appelons l'imaginaire¹.

L'essence, c'est ce qui échappe à la perception mais que la perception appelle sans jamais percevoir. Le problème de l'accès à l'essence, c'est le problème de la perception. L'envers du visible, ce n'est pas tant l'invisible, que l'insuffisance perceptive à laquelle s'oppose l'incommensurabilité de l'essence. Comment l'essence, qui ne cesse paradoxalement d'être conçue comme une totalité idéale, pourrait-elle se révéler dans la série des vues partielles qu'offre la perception ? La ville visible manifeste, à travers son impossible circonscription, l'irréductibilité de l'essence à la phénoménalité.

Il est à ce moment du texte très difficile de déterminer ce qui, de la perception ou de l'essence, empêche l'expérience de la totalité. Est-ce parce que l'essence est illimitée ou parce que la perception est limitée ? Toute l'ambiguïté de ce passage résulte d'une évidente hésitation quant à savoir si l'essence renvoie à un invisible absolu que seule une vision absolue pourrait saisir – ce qui expliquerait pourquoi elle émerge au sein même de l'immanence imaginaire – ou si au contraire elle renvoie à une réserve inépuisable de sens qui se caractérise par son absence – ce qui expliquerait pourquoi elle émerge au sein même d'un vide perceptif –.

Cette hésitation exprime tout autant la capacité philosophique que l'incapacité idéologique de Ladrière à penser le visible et l'invisible autrement qu'en termes dualistes. Ladrière a probablement trop vite assimilé le visible au sensible et l'invisible à l'intelligible, sans comprendre qu'avec ce couple conceptuel, Merleau-Ponty a précisément achevé de sortir de cette partition en montrant que le visible et l'invisible ne désignent pas deux niveaux de

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 145.

réalité, mais sont au contraire sur le même plan ontologique¹. Ladrière substitue à une question phénoménologique – celle de savoir comment le visible parle, et parle le langage de l'affectivité – une question qui conflue à l'idéalisme : si l'affectivité s'auto-affecte sur le mode de l'imagination, rien ne justifie plus le visible en tant que réalité en soi. Ou plutôt, si le visible a si peu de vérité que sa réalité – si comme l'écrit Ladrière, il est « vide » –, rien ne justifie plus le visible en tant que mode de donation du sens.

Pour Ladrière, il n'est pas nécessaire de percevoir la ville effondrée pour savoir que la vie ne résiste pas à l'effondrement. Tout en admettant la nécessité du visible, il peine à déterminer où le visible et l'invisible se rejoignent. Au pourquoi du visible, il répond avec une certaine facilité que, « sans doute », le visible garantit à l'imagination sa fonction de connaissance. C'est au moyen d'un exemple aussi contestable que celui de Proust que Ladrière prétend affronter le problème du sensible² : de la ville visible se dégage une certaine nuance affective qui, contrairement à l'essence, est donnée à la perception. Nous irons donc vers le visible pour en puiser la tonalité.

Ce qui se dégage de la ville, c'est donc une certaine nuance de tristesse qui n'a son équivalent nulle part [...] Cette tristesse, elle est dans la couleur des pierres et des toits³.

Ainsi expliquerait-on que l'essence, parce qu'elle se forme à mesure que nous explorons la ville, se révèle de manière progressive. Une telle explication suppose que le degré d'esquisse perceptif soit à la mesure du degré d'esquisse eidétique, ce qui n'est nullement le cas. La preuve en est qu'une représentation de Venise, aussi partielle soit-elle, parle mieux de la tristesse de Venise que Venise elle-même. Pour autant, et bien qu'il privilégie un engendrement immanent du sens, Ladrière affirme que chacune des pierres que compte

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 265 : « Le sens est *invisible*, mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible ».

² En l'occurrence, ce n'est pas Venise qui dégage une certaine nuance de tristesse, mais « l'Adagio per archi e organo ». Dans cette pièce, écrit Ladrière, « c'est Venise qui devient présente ».

³ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 145, 146.

Venise est essentiellement triste. Que cela signifie-t-il ? Que si Venise, en tant qu'édifice affectif, est triste, c'est qu'elle est intérieurement structurée par la tristesse et que la tristesse est la règle invisible de sa visibilité. Autrement dit, que la tristesse est ce qui donne à la ville sa présence signifiante.

Cette pensée qui doit tout à Merleau-Ponty est fondée sur une nouvelle compréhension de l'intentionnalité qui n'est plus relative à l'activité de la conscience mais qui est au contraire « sans actes ». Ladrière aurait-il lui-même pu nommer intentionnalité ce qui défait les notions même de sujet et d'objet, qui n'est plus l'appréhension par l'esprit d'une matière sensible, une intentionnalité « intérieure à l'être »¹ ? Sans extrapoler à ce point son discours, on peut néanmoins y trouver des éléments en faveur d'une réhabilitation phénoménologique du visible. L'affirmation selon laquelle la tristesse de Venise est propre à Venise comme chaque tristesse est propre à chaque ville triste donne en effet lieu à deux compréhensions du fonctionnement de l'imagination.

Soit l'imagination traite synthétiquement toutes les nuances de tristesse de manière à en dégager l'essence totale, en tant qu'elle forme le tout qui enveloppe les essences propres à la totalité des vécus ; soit l'imagination traite séparément toutes les nuances de tristesse pour en dégager l'essence totale, en tant qu'elle forme le tout qui enveloppe l'infini des perspectives qu'autorise l'existence. Dans un cas, la totalité, c'est l'unité du flux du vécu ; dans l'autre, c'est l'unité du fait et du sens. Ladrière a manifestement conscience que le rapport que nous entretenons avec le visible n'est pas un simple rapport de connaissance, mais bien d'habitation. C'est pourquoi, il renouvelle de demander comment le visible transcende sa réalité objective pour retentir en nous. Pour le savoir, il faut repartir d'un concept, celui d'expression, et plus particulièrement de la force expressive du corps².

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 298.

² Mais quel est le rapport entre la force expressive du corps et celle de l'édifice ? Cette dimension essentielle de la réflexion n'est évoquée que dans la dernière partie du texte. Ladrière suggère très succinctement que dans la perception, le monde s'organise devant nous et que l'inachèvement est constitutif de son ouverture.

Nous devons évoquer ici le mécanisme même de l'expression. Il y a, dans l'expression, à la fois une configuration sensible et une signification ; elle est l'union de ces deux éléments, elle est une signification qui se donne dans une configuration sensible¹.

C'est ici qu'intervient la possibilité d'une troisième voie. Cette possibilité, qui n'est qu'effleurée, trouve son motif dans l'idée de rencontre. Pour comprendre en quoi elle consiste, il faut non seulement repartir de l'imagination, de ce que nous en savons, mais de ce que l'expression nous apprend de son rapport au sensible. Que découvre-t-on ? Que l'imagination peut rester un lieu de transcendance. Elle ne le peut toutefois qu'à la condition d'évacuer l'unité perceptive qui résulte d'un faux problème. Qu'il y ait ou non des yeux pour le percevoir, le visible est vide de sens. La réflexion sur la perception nous mène systématiquement à une impasse. Ladrière ne consentira d'ailleurs jamais à convoquer le monde pour expliquer l'unité. Il faut donc sortir du problème de la perception.

L'enjeu n'est pas de savoir si Ladrière s'attache à la perception plutôt qu'à ses objets, mais de savoir comment la manifestation de l'essence affective peut, en tant qu'événement, advenir à l'imagination tout en lui restant transcendante. Ladrière y insiste, si la signification existentielle de l'essence affective se construit progressivement, elle n'est pas arbitraire. C'est pourquoi, sous une modalité qu'il faut encore définir, le visible reste expressément requis. Il faut distinguer entre deux phénomènes qui correspondent à deux types d'apparaître. La ville qui se manifeste à la vision n'est, nous l'avons dit, pas l'unité qui se manifeste à l'imagination. Ce n'est pas la ville qui est retranchée de la perception, mais son unité. Partant, on propose de relire la définition de l'imagination telle qu'elle nous est donnée.

L'imaginaire auquel nous avons affaire ici c'est le lieu d'une vision singulière, c'est cet espace invisible où nous rencontrons des essences².

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 146.

² *Id.*, p. 145.

L'imagination aurait un statut bien plus particulier que celui que nous lui avons jusqu'ici prêté. Elle se définit en effet comme le lieu d'une rencontre. Si dans l'imagination, la dualité du fait et du sens l'emporte sur leur unité, reste que la rencontre préside à la reconstruction de l'être imaginaire. Cela signifie qu'avant toute synthèse, qu'avant toute appréhension immanente, l'imagination est confrontée à son autre : le visible. Comment comprendre dans ces conditions que la rencontre se détermine dès à présent dans la positivité de l'essence alors que nous cherchons encore à comprendre cette effraction du visible en l'imagination ?

C'est, nous semble-t-il, pour distinguer l'expérience affective de toute autre expérience dont le sens serait purement immanent. Rappelons-nous que l'essence affective est corrélée au désir et qu'en ce sens, cette effraction d'un contenu extérieur actualise ce qu'est originairement l'imagination. L'imagination ne désire pas la ville, mais son unité affective ; elle veut le visible pour s'en affecter et exister en tant que force désirante. Ce faisant, ce qui distingue la transcendance phénoménale de la transcendance absolue, c'est l'irruption non voulue mais ontologiquement désirée d'un contenu extérieur à partir duquel l'imagination fait retour sur elle-même.

De quelle nature est ce contenu, nous le découvrons avec l'expression. Dans la perception, prenons cette fois l'exemple du visage, ce n'est pas le visage en tant que tel qui est donné, mais la forme extérieure qui affecte un corps, « une configuration »¹. L'imagination est perméable à la configuration sensible du visage. Or, cette configuration est pauvre de signification. En ce sens, ce qui est donné dans la perception, c'est l'auxiliaire d'un principe immanent qui est « la vie même »². Quel est alors le rôle de l'imagination ? La perception a certes pour fonction d'éveiller ce principe que le visage reprend à sa charge, mais c'est qu'est la vie, son unité, c'est à l'imagination qu'il revient de le préciser, d'en livrer l'essence affective.

Dans cette perspective, où le retrait affectif de l'imagination en son sein est toujours acté, Ladrière sauve non seulement l'immanence, mais l'activité constituante. Seulement, il

¹ *Id.*, p. 146.

² *Id.*, p. 143.

manque à son propos une élaboration véritablement satisfaisante de ce que serait l'être même de la force désirante, notamment par rapport au corps. Ce principe immanent qu'est la vie est tout à la fois dans le sujet – je suis mon principe – et hors de lui – l'autre est son principe –. Mon être imaginaire ne peut fonder, sauf à exclure l'altérité, l'unité de l'être imaginaire d'autrui. En quoi l'expression éclaire-t-elle la rencontre de deux vivants ?

Le phénomène de l'expression

C'est au corps mouvant que doit être attribué l'origine du phénomène de l'expression. Mais que cela signifie-t-il pour Merleau-Ponty d'abord, puis pour Ladrière ? Si le concept d'expression se transforme dans les derniers écrits, dans la *Phénoménologie de la perception* – et plus particulièrement le chapitre intitulé « Le corps comme être sexué » –, il désigne l'unité primordiale de la conscience et du corps. Pour notre propos, il s'agit surtout de rappeler que, contre la conception spiritualiste du sujet corporel, Merleau-Ponty définit l'affectivité comme une intentionnalité qui ne s'identifie pas à la connaissance de son objet mais manifeste une relation originale à lui. L'espace corporel se vit dans une intention qui n'est pas une intention de connaissance, mais de prise et d'action. Agir de façon irréfléchie implique déjà un rapport de connaissance aux choses, mais qui précède toute connaissance théorique. C'est en abandonnant l'opposition frontale de la conscience et du corps, que l'on comprend le sens de l'expression. L'expérience sexuelle montre que la séparation du corps et de la conscience s'efface devant l'ambiguïté de leur rapport.

Que l'expérience affective n'ait « de sens et de réalité que pour nous »¹ ne signifie ni que l'affection soit constitutive de l'objet sur lequel elle porte, ni qu'elle en soit libre. Merleau-Ponty récuse le primat de la visée intentionnelle de l'objet et la prévalence du possible sur l'effectif. Ce primat, tout comme cette prévalence, qui font de l'ego le principe d'une identité se maintenant dans le divers des actes de la vie subjective sont rejetés au profit de l'idée que le sujet n'est pas séparable de l'objet qu'il intentionne. L'expression passe du corps humain aux autres corps par contiguïté ontologique : notre corps fait exister les significations comme

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 180.

des choses et les choses comme des significations. Avec le concept d'expression, Merleau-Ponty évacue la possibilité d'une donation centrifuge de sens en soutenant que l'affectivité n'est pas le lieu d'un repli. Le sujet vit par son corps les significations qu'il projette sur le monde.

Il s'agit maintenant de comprendre l'expression à partir de la spécificité de l'expérience d'autrui. La motricité, par essence désirante, s'inscrit d'emblée dans un monde partagé. Le corps, en tant qu'appareil connaissant, inclut dans sa structure la présence d'autres corps. C'est par le corps de l'autre et par le détour de son intentionnalité que l'intersubjectivité se constitue. Percevoir l'expression d'un visage, la manière dont un visible s'affirme comme voyant, c'est voir en ce visage un visible qui a lui-même prise sur le visible. Il n'est pas nécessaire de penser pour percevoir autrui : être pris en regard et pouvoir regarder fait système.

Autrui est pour moi une certaine manière d'être au monde, une certaine manière de percevoir dans mon corps les intentions de son corps. Il y a la même relation interne entre ma conscience et mon corps et le corps de l'autre. L'intersubjectivité est préreflexive, non verbale et non raisonnante. Cette visée intentionnelle directe d'autrui est illustrée dans la *Phénoménologie de la perception* par l'exemple du bébé de quinze mois. L'enfant, qui n'a que la perception de son corps propre, perçoit le visible comme le mordant et se sait lui-même, par une perception intentionnelle de ses dents comme étant d'emblée « des appareils à mordre »¹, capable de mordre. La réversibilité du voyant et du visible – du mordant et du mordu – implique donc une phénoménalisation naturelle et spontanée du corps.

L'intersubjectivité, bien qu'elle ne se constitue pas en problème pour Ladrière, procède pourtant de la même interrogation que celle formulée par Merleau-Ponty. Avant de pouvoir comprendre autrui dans sa conduite, il a fallu reconnaître en lui un autre Je, un Toi. L'expression ne consiste pas d'abord pour Ladrière en un phénomène d'intersubjectivité empathique, mais d'intercorporéité résonante. Il est remarquable que le concept d'expression n'intervienne qu'après les développements sur l'essence affective, soit après qu'ait été posée

¹ *Id.*, p. 404.

la nécessité de penser l'essence comme propre à une chose existante. Si l'affectivité donne accès à la présence concrète et singulière de ce qui se manifeste, c'est cette fois dans le corps que Ladrière situe les conditions de possibilité à la fois de la réceptivité et de l'initiative. Pour la première fois, il sort explicitement d'une phénoménologie passive pour repenser la signification à la lumière du pacte originaire signé entre le corps et le monde.

L'usage que fait Ladrière du concept d'expression est problématique à de très nombreux égards. Premièrement, parce qu'il traite comme évidente l'application de la catégorie de l'expression à autrui et à la ville. Deuxièmement, parce qu'il assimile l'expression à une expérience analogique. Troisièmement, parce qu'il fait du corps le vecteur de significations toujours déjà monadisées. Outre une reprise de la distinction canonique du corps sujet et du corps objet, Ladrière n'a pas suivi Merleau-Ponty dans sa réflexion sur l'essence du corps. Que conclure ? Si d'un point de vue documentaire, tout porte à croire qu'il faut abandonner l'idée d'une quelconque parenté entre les conceptions merleau-pontienne et ladrierienne de l'expression ; d'un point de vue monumentaire, tout porte à croire que la conception ladrierienne de l'expression est étroitement liée à la conception husserlienne de l'intersubjectivité.

Ce n'est pas faire violence au concept d'expression que de substituer au problème de l'essence affective de la ville celui de l'essence affective du corps – l'expression, en tant que structure ontologique, s'applique en effet tout autant à la parole qu'au corps vivant, à l'œuvre d'art ou à la chose perçue –, mais c'est le dévoyer totalement que de le faire consister en une réduction de la transcendance d'autrui à une sphère propre d'appartenance. Pour Ladrière, le sens de la ville, de même que celui d'autrui, se constitue dans la sphère primordiale.

Nous ne devons pas oublier que l'expression est essentiellement corporelle ; lorsque nous comprenons autrui dans sa conduite expressive, nous le comprenons sur les gestes qu'il fait, ou dans les paroles qu'il prononce, nous comprenons son expression sur son

*corps même, grâce à une sorte de sympathie ou d'analogie par laquelle nous éprouvons comme le retentissement en nous de sa gesticulation corporelle*¹.

On pourrait admettre que la priorité accordée à la résonance corporelle sur la résonance affective est le signe d'après lequel l'expérience d'autrui n'est pas celle d'une expérience monadique, mais cette possibilité s'annule d'elle-même : accepter que la résonance corporelle fonctionne par analogie, c'est refuser l'idée même d'expression. En affirmant que l'expérience d'autrui est une expérience analogique, Ladrière s'écarte autant de Merleau-Ponty qu'il ne se montre proche de Husserl. Si même Ladrière ne lui était pas redevable sur ce point, les analyses qui précèdent suffisent à montrer, de par leur subjectivisme, qu'autrui ne peut être qu'apprésenté. Comprendre le comportement d'autrui suppose un transfert aperceptif qui revient à faire passer la signification de mon corps – sujet – aperçu dans le monde au corps d'autrui – objet – qui apprésente une autre vie que la mienne.

Cette lecture, qui a le mérite de redonner une cohérence d'ensemble à ce texte, ne tient cependant pas compte d'un élément qui s'avère pourtant déterminant. Ladrière reste très évasif quant aux modalités de ce transfert qu'il se limite à décrire comme le résultat d'une sorte de contagion sympathique dont il exclue qu'elle soit non seulement thétique, mais, plus surprenant, qu'elle soit affective. Dans ce texte où les références sont nombreuses mais où aucune ne fait l'objet d'un développement, il est très difficile de distinguer l'argument de Ladrière. Pour comprendre son positionnement face à la multiplication des sources, il convient de travailler de manière linéaire.

Il apparaît clairement que la sympathie n'est pas centrale et qu'elle ne survient qu'à la faveur de l'indétermination conceptuelle dans laquelle l'analogie est encore plongée. Toute la question est alors de savoir pourquoi Ladrière, récupérant les thèses de Husserl, n'en récupère pas les syntagmes. On peut, sinon faire l'hypothèse qu'il évite toute assimilation, supposer qu'il conçoit mieux la passivité quand elle touche à l'affectivité que quand elle touche au corps et à la donation d'un sens qui précède le sens noématique. Le propre de la sympathie est

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 146.

de se déployer comme une expérience passive. Or, c'est précisément cette passivité, cette absence de raisonnement, que Ladrière cherche à retrouver dans la résonance corporelle. L'analogie procède, non pas d'un courant psychique indifférencié, mais de la résonance en soi du schéma gestuel d'autrui.

Il est tout à fait étonnant de constater que le problème se resserre autour de la résonance corporelle qui prend une ampleur inattendue. La résonance corporelle a manifestement une signification intersubjective que n'a pas la résonance affective, donnée en conséquence comme strictement immanente. La situation se renverse à tel point que le premier geste de Ladrière est d'écarter le concept d'*Einfühlung* qui réduit selon lui l'expérience de l'autre à une modification de la structure intentionnelle du sujet transcendantal. On est alors conduit à demander ce qu'opère précisément la résonance corporelle que n'opère pas sur le sujet transcendantal la résonance affective. Plus radicalement, on est amené à se demander quel est pour Ladrière le sens d'être du sujet transcendantal.

On pourrait invoquer ici peut-être le terme bien connu d'Einfühlung, mais ce terme indique peut-être trop la résonance affective ; or nous devons passer d'abord par la résonance corporelle, par l'analogie des schémas gestuels¹.

Les quelques lignes sur lesquelles porte notre analyse sont d'une densité redoutable. Le peu de place accordé par Ladrière à la citation, et de manière générale à la référence, n'en facilite pas la lecture. C'est pourquoi, les interprétations qui suivent doivent être prises pour ce qu'elles sont : des hypothèses. Jusqu'à présent, le sujet n'a jamais été désigné comme un corps, ni son expérience comme une présentation – une donation authentique, entière, des phénomènes dans la perception –. Autrui n'est donc jamais présenté. Il est un être expressif dont l'existence transcende la présentation. Dire avec Husserl que la constitution de l'expérience d'autrui trouve son point de départ méthodologique dans la réduction de l'expérience à la sphère primordiale, c'est dire avec Ladrière que dans cette sphère où le sujet

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 147.

se détermine comme identique à lui-même, autrui se constitue en référence à l'identité transcendante du sujet.

Dans ces conditions, comment expliquer non seulement que le sujet soit informé de l'existence d'autres sujets, mais qu'il reconnaisse en eux plutôt qu'en des objets ses semblables ? Autrement dit, quel est le mode d'apparaître propre à autrui et en quoi ce mode est-il spécifique d'une phénoménalité non affective ? Ce que Ladrière entend ici montrer, c'est que l'existence d'autrui ne se révèle pas dans l'élément *a posteriori* de l'affection. Il faut distinguer l'affectivité du phénomène de l'affection. Que cela signifie-t-il ? Que l'expérience d'autrui n'est pas l'expérience de son corps affectant mon corps.

C'est d'abord comme expressivité, vie, transcendance ou encore existence qu'autrui apparaît. Or, pour qu'il y ait transfert, il faut un *a priori* de corrélation entre son identité et la manière dont autrui, par son expressivité, exprime cette identité. Ce n'est qu'à cette condition que le sujet peut se reconnaître en le pouvoir de transcendance d'autrui. En ce sens, le transfert analogique, en tant qu'expérience immédiate médiatisée, procède d'un double mouvement dont on ne peut isoler les aspects. C'est parce qu'autrui apprécie par sa puissance expressive une identité – première dans l'ordre de la constitution – que le sujet voit dans l'expressivité d'autrui un pouvoir de signifier qu'il transfère à sa propre identité. Cela suppose qu'avant d'être un corps, autrui est une identité que son expressivité apprécie comme son indice.

Dans cette conception, le sujet découvre tout autant son semblable qu'il ne se découvre semblable. Dans la sphère primordiale, le sujet ignore pour ainsi dire qu'il a un corps et ne le découvre que par la résonance en lui du schéma gestuel de l'autre. On comprend alors pourquoi, au terme d'un développement qui reprend à Merleau-Ponty l'idée que le corps est puissance d'invention et qu'il transgresse les significations sédimentées pour en créer de nouvelles, Ladrière en vient à conclure que le corps est « la forme concrète de la transcendance »¹. Il n'est pas le lieu même de l'expression, mais seulement le support. C'est

¹ *Id.*, p. 149.

par le corps, écrit Ladrière, que « passe l'expression »¹. La résonance n'est corporelle qu'en un sens dérivé. Ce corps que décrit Ladrière n'est donc pas un corps sujet, au sens où l'entend Merleau-Ponty, mais un corps vecteur.

L'essence de l'affectivité

La manière dont Ladrière aborde l'affectivité, et plus particulièrement l'essence de l'affectivité, est doublement problématique. Pourquoi, et sans qu'il ne s'en justifie aucunement, Ladrière plaque-t-il sur *Sein und Zeit* une dimension qui ne s'y trouve, celle du corps, faisant de ce qui ne relève chez Heidegger d'aucune analyse thématique le point de départ d'une réflexion sur l'essence de l'affectivité ? Plus encore, pourquoi, parti de l'ancrage existentiel de toute essence, Ladrière emprunte-t-il finalement la voie eidétique, là où l'on s'attendait au contraire à une affirmation de la subordination de l'essence à l'expérience ?

Si l'on admet avec Merleau-Ponty que l'essence n'est pas un invariant séparable de la variation qui le manifeste, pourquoi vouloir revenir à l'essence de l'affectivité et séparer l'expérience affective des états affectifs en remontant à leur condition originaire de possibilité ? L'objet de ce texte n'est certainement pas de savoir comment, par la réduction des états affectifs aux conditions de leur constitution, la phénoménologie atteint l'essence de l'affectivité, mais comment l'affectivité, donnée comme capacité, et l'essence affective, comme transcendance phénoménale, s'accordent dans la résonance.

L'accord ne peut se limiter à une expérience strictement positive ou élective, c'est-à-dire subjective, mais doit se déterminer de manière à pouvoir relier les résonances ontiques à une résonance ontologique. C'est dans cette perspective qu'intervient le concept de *Stimmung*. Ce que la phénoménologie de l'expérience affective se doit de situer, c'est le sol sur lequel la rencontre avec l'étant est possible. Il ressort des pages consacrées à l'essence et à son rapport à l'imagination que le sujet est animé d'un désir de transcendance qui définit un certain être au monde. En convoquant le concept de *Stimmung*, Ladrière ouvre la voie à une analyse qui

¹ *Ibid.*

n'a plus le caractère génétique du questionnement ontologique husserlien, mais qui pose la question de savoir comment le sujet, dont l'être au monde se définit désormais comme transcendance ponctuelle mais non moins absolue du visible dans la relative immanence de l'imagination, peut être affecté par un étant intra-mondain. En termes heideggériens, il revient à interroger le comportement du sujet vis-à-vis de l'étant qui se donne à lui.

L'accord affectif, la « Stimmung », c'est, selon Heidegger, l'exposition existante à l'étant en totalité. Le terme d'exposition connote naturellement une passivité : être exposé, c'est précisément subir, c'est être dans l'incapacité de faire ou de transformer, c'est être totalement dépendant, réceptif, dans une sorte de non-initiative fondamentale. Mais cette exposition est dite existante, c'est-à-dire participant à l'existence¹.

Reprenons la problématique en amont. La résonance, où l'ajustement de l'ek-sistant à l'événement que représente la manifestation d'une essence affective, est toujours synonyme d'accord. Mais est-ce à dire pour autant que l'ek-sistant ne résonne qu'au contact de ce avec quoi il s'accorde ? Est-ce à dire que l'idée heideggérienne d'inauthenticité n'existe pas, ou plutôt que toute *Stimmung* est toujours révélation de l'être ? Si c'est à l'étant en totalité que l'accord affectif nous expose, devons-nous en conclure que le monde et l'être se confondent ? Si Ladrière fait du monde un concept transcendantal, il ne lui reconnaît qu'une fonction transcendante, relative à l'ouverture affective du sujet. Si le monde résonne, comme il l'est affirmé, rien ne nous permet encore de comprendre ce que serait cette résonance par rapport aux résonances corporelle et affective. Que nous ne sachions véritablement élucider la manière dont se hiérarchisent les expériences dans l'ordre de la transcendance – le pourquoi de l'habitabilité – ne doit pas nous empêcher de tirer certaines conclusions.

Si nous pouvons affirmer avec certitude que l'affectivité fonde l'être affecté du sujet, nous pouvons également affirmer qu'il n'est pas question d'ouvrir le sujet à ce qu'il n'est pas, un être jeté. Mais comment la *Stimmung* pourrait-elle accomplir son rôle, celui que lui assigne Heidegger, dès lors qu'existentialité et facticité ne sont pas corrélées ? La résonance corporelle a certes permis de montrer que si l'ek-sistant n'est pas jeté dans le monde sans

¹ *Ibid.*

écart spatial ni temporel, il est néanmoins déjà porteur du sens de la transcendance. C'est la raison pour laquelle il reconnaît en la transcendance d'autrui sa propre capacité à ek-sister. En distinguant la résonance affective de la résonance corporelle, Ladrière vise à distinguer deux moments constitutifs de l'expérience affective – du soi et du monde – mais qu'il n'est pas jusqu'ici parvenu à fonder phénoménologiquement. La véritable pierre d'achoppement, ce que Ladrière qualifie lui-même de paradoxe, c'est précisément de comprendre comment l'existence se reçoit et comment s'articulent la double dimension de réceptivité et de spontanéité qui caractérise son mouvement.

Que l'affectivité soit créditée d'une portée ontologique est une certitude, mais qu'elle modalise le rapport au monde ne l'est encore nullement. En affirmant que « c'est à l'étant en totalité que l'accord affectif nous expose »¹, Ladrière suppose qu'il y a bien une réalité transcendante à l'affectivité. Or, cette réalité, ce n'est ni celle de la ville – une expérience imaginaire – ni celle d'autrui – une expérience analogique –. Quelle pourrait alors être cette réalité ? Ladrière voit dans les développements sur la *Stimmung* la possibilité de penser une résonance qui ne soit ni dans le sujet ni dans l'objet. Cette voie est prometteuse, mais il reste alors à comprendre dans quelle mesure la posture résolument subjectiviste qu'il adopte ne l'empêche pas de fonder l'ouverture ouvrante au monde dans la résonance. Revenons au texte.

*Il y a donc une union paradoxale ici de la passivité et de l'activité : cette exposition-passivité est en même temps existante, c'est-à-dire qu'elle est ouverture et dépassement. Elle est prise sur soi, par conséquent, de la passivité, insertion de celle-ci dans un mouvement qui va au-delà de toute limite Et d'ailleurs, précisément, c'est à l'étant en totalité que l'accord affectif nous expose ainsi sur le mode de l'ouverture*².

Qu'est-ce que l'exposition, et à plus forte raison, l'exposition existentielle ? L'exposition – *Ausgesetztheit* – renvoie à la constitution ontologique fondamentale de l'ek-sistant. Exister, c'est non seulement être exposé, mais c'est, pour reprendre un vocabulaire dont Ladrière use par ailleurs, être ouvert sur l'étant. En privilégiant à toute autre traduction celle qui, en

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 150.

référence à l'identité transcendante du sujet, soutient l'hétérogénéité des agents, Ladrière distingue d'emblée l'ouverture affective de l'ouverture ontique.

De deux choses l'une. Soit la transcendance est absolue et dans ce cas, l'affectivité ouvre effectivement l'étant dans son ensemble ; soit l'immanence est relative et dans ce cas, l'affectivité nous ouvre ponctuellement à certains étants. On peut, nous semble-t-il, envisager lever l'alternative de deux manières. Elles restent toutefois hypothétiques et procèdent dans les deux cas d'une lecture littérale, voire partielle, de textes dont nous avons la certitude pour l'un, et l'intuition pour l'autre qu'ils comptent parmi les lectures de Ladrière. Là encore, il n'est pas tant question de restituer le propos de Heidegger que de réfléchir à la manière dont ce propos a pu être perçu par Ladrière.

On se propose de travailler sur deux affirmations, respectivement issues de « Vom Wesen der Wahrheit » et de « Vom Wesen des Grundes ». S'il est vrai que nous ne disposons pas, concernant « Vom Wesen des Grundes », des mêmes preuves attestant de la connaissance qu'a Ladrière de « Vom Wesen der Wahrheit », on se risque à y croire. En raison non seulement de la teneur même des réflexions qu'il mène, mais, chronologiquement parlant, de l'exacte simultanéité de la réimpression en 1968 des deux traductions dans le premier volume des *Questions*. L'une porte sur la notion de comportement, l'autre sur le concept de monde. On retient de la première que « l'apérîté de l'homme se différencie selon la nature de l'étant et le mode du comportement » et de la seconde que « le monde étant chaque fois pour une réalité humaine la totalité de "son dessein", se trouve ainsi *produit par* cette réalité même *devant* elle-même »¹.

Une première possibilité serait de convoquer le concept d'apérîté – *Offenständigkeit* – et d'élargir la notion de comportement de manière à inclure la dialectique d'ouverture et de fermeture qui caractérise l'imagination. Si l'on admet qu'il n'y a pas de fermeture sans qu'il n'y ait eu d'ouverture, on doit également admettre que le repli imaginaire implique un certain

¹ M. Heidegger, « De l'essence de la vérité » (trad. A. de Waelhens et W. Biemel) et « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" » (trad. H. Corbin), dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, respectivement p. 171 et 135.

rapport à l'étant. De même que la vie irréfléchie implique déjà pour Merleau-Ponty un rapport de connaissance aux choses, la vie imaginaire implique déjà pour Ladrière un rapport affectif aux étants. Quand l'imagination reconstruit un être imaginaire, son rapport à l'étant est acté sous la modalité du désir. Entendons par là un désir de transcendance absolue. La notion même de fermeture doit alors être repensée dans sa dynamique. Dire que la transcendance est absolue, c'est dire qu'elle survient de manière inconditionnée. Dans cette perspective, il ne peut y avoir de repli total de l'imagination mais seulement une ouverture dégressive. Sans ce renversement, la disposition elle-même n'aurait d'ailleurs plus de sens.

On peut considérer avec Ladrière que le repli dénote un accès premier à l'étant qui est bien de l'ordre de la disposition. Faire l'expérience de l'étant, puis s'en détourner, ce n'est pas tant y être indisposé que le vivre sous une tonalité affective qui est celle de la plus ou moins grande habitabilité. En vertu de la manière dont l'ek-sistant se reporte vers la ville, la tonalité qui détermine le rapport à l'étant se définirait donc comme attraction ou au contraire comme répulsion. De là à dire que l'imagination, dont l'état naturel est le repli, n'est pas dans une certaine mesure privée de monde, il n'y a qu'un pas. Peut-on dissocier les états affectifs du flux des vécus ? Rien n'est moins sûr. On atteint évidemment les limites de la conception heideggérienne de la transcendance. Au regard de cette conception, celle que nous invite à penser Ladrière est pour le moins très faible. Elle peut toutefois gagner en force si l'on admet que tout comportement est le résultat d'une projection transcendantale du monde.

Une seconde possibilité serait en effet de convoquer le concept cette fois de configuration – *Weltbildung* –. Dès lors que le monde est rattaché au projet de l'ek-sistant, le sens de la transcendance s'en trouve radicalement modifié. Pour Heidegger, cela ne signifie nullement que cette configuration soit une pure production du sujet dans la mesure où l'être au monde est déjà ouvert dans la disposition – *Befindlichkeit* –. Pour Ladrière en revanche, cela pourrait signifier que la condition d'apparition des étants est soumise au dessein de l'ek-sistant qui peut à tout moment oblitérer la relation à l'étant. Cela suppose que l'ek-sistant ait la maîtrise de son ouverture. Or, la dégression n'évite pas l'angoisse.

Et d'ailleurs, précisément, c'est à l'étant en totalité que l'accord affectif nous expose ainsi sur le mode de l'ouverture. Il n'est pas résonance du soi à telle ou telle situation définie, à tel ou tel objet particulier. Ainsi l'angoisse, comme sentiment, ne consiste pas à

redouter tel objet menaçant ; elle est une certaine position de l'existence qui s'expose à la totalité en éprouvant celle-ci comme mise en cause sourde et insaisissable d'elle-même. L'étant en totalité, c'est le monde même, le monde comme cet horizon infini sur le fond duquel nous apparaissent tous les objets et toutes les situations mais qui n'est lui-même ni un objet ni une situation, qui, comme le dit paradoxalement Heidegger, n'est pas « quelque chose », qui n'est donc « rien »¹.

Il est particulièrement intéressant de remarquer que Ladrière interprète comme une mise en cause ce qui se veut en réalité être une libération. Le propre de l'angoisse est pour Heidegger qu'elle libère le pouvoir être de l'ek-sistant, son être le plus propre comme possibilité. Ce geste n'est pas sans conséquences. Il y a certes chez Heidegger une mise en cause, mais ce n'est pas celle de l'existence, c'est celle de sa quotidienneté – *Alltäglichkeit* –. En associant l'angoisse à l'exposition, Ladrière mécomprend gravement non seulement le sens, mais l'origine de l'angoisse qui résulte pour lui de la manifestation de l'étant en tant que tel et en totalité. Rappelons que la ville, et en l'occurrence la ville qui est, est dénuée de toute significativité.

C'est cette totalité qui définit l'indétermination devant laquelle l'angoisse s'angoisse. Le sujet qui ne faisait de l'étant transcendant qu'une expérience locale dont la finalité eidétique impliquait une récupération au sein de l'immanence imaginaire, se trouve être mis face d'une totalité indifférenciée qui le submerge et devant laquelle il ne peut fuir. La distance phénoménologique qui, dans l'expression, rend possible l'expérience d'autrui est définitivement abolie face à la totalité de l'étant. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a précisément plus de distance et qu'il n'y a plus face à lui des étants, mais de l'étant.

Tandis que dans l'angoisse heideggérienne la non imputabilité de l'étant est positivement révélée ; dans l'angoisse ladrière, c'est au contraire la présence exorbitante de l'étant qui est ainsi révélée. Il n'y a plus de visée possible ; l'intentionnalité est sans prise. Si dans un cas, l'angoissé ignore la cause de son angoisse ; dans l'autre, il est saisi par la cause. Ainsi

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel » dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 150.

pourrait-on dire que ce qui provoque l'angoisse, c'est la découverte par le sujet de son être au monde – non pas sa liberté, mais son étantité –. Il ne s'angoisse pas devant et pour son être au monde, mais par son être au monde. Alors que le sujet se savait avoir à être dans l'immanence, il s'éprouve maintenant étant parmi les étants.

Il faut distinguer entre deux moments de l'analyse de l'angoisse qui correspondent à deux conceptions du monde. L'angoisse est certes d'abord relative à une conception ontique, mais qui n'est déjà plus celle des étants agrégés. Si le monde continue de désigner la totalité des étants qui peuvent subsister en son sein, c'est au nom de l'ek-sistant qu'il est décrit. On s'approche alors de la troisième des quatre acceptions que compte *Sein und Zeit*. Le monde n'est pas seulement considéré comme la totalité des étants présents, mais comme un milieu existentiel au sein duquel la vie se déploie dans une diversité de sphères concrètes. Cette acception déborde cependant déjà sur le concept ontologique de mondanéité. Dès l'instant où l'angoisse recouvre une fonction ontologiquement révélatrice, le monde devient constitutif de la transcendance de l'ek-sistant¹.

L'exposition existante de la « Stimmung », c'est la résonance à l'égard du « rien ». Mais en même temps, et du même coup, c'est la révélation de l'existence. Car ce qui fait le ressort profond de l'existence, c'est justement le pouvoir qu'elle a de dépasser tous les objets particuliers, et donc de s'accorder avec ce qui constitue l'horizon universel du déploiement. Celui-ci n'est pas l'objet de tous les objets, c'est un non-objet, c'est la condition d'apparition de tout objet, c'est-à-dire le fondement².

¹ Voir M. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 88. Les deux citations à suivre reprennent successivement les première et troisième acceptions du concept de monde tel qu'il est décrit dans le paragraphe 14, « L'idée de la mondanéité du monde en général » : « Le monde peut-être, encore une fois, pris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l'étant que l'être-là n'est essentiellement et qui lui est offert à l'intérieur du monde, mais pas ce *dans quoi* "vit" un être-là existant de fait » ; « Le monde désigne enfin le concept ontologico-existential de *mondanéité*. La mondanéité elle-même peut se diversifier selon les structures d'ensemble de "mondes" particuliers mais chacun de ceux-ci implique la mondanéité en général ».

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 150.

Il se produit ici un basculement analytique : on passe de l'ek-sistant au fondement. Avant d'y atteindre, Ladrière précise que l'angoisse libère authentiquement l'existence. Demandons-nous alors, non pas d'abord en quoi authenticité et dépassement vont de pair, mais en quoi l'ek-sistant, dont il devient de plus en plus difficile de soutenir qu'il est un noyau dur d'immanence, n'est-il pas tout simplement là ? La dualité entre existence et facticité ne serait alors, en réponse à la totalité de nos analyses, qu'une étape dans le dévoilement de la diversité des moments structurels de l'herméneutique de l'existence.

Ladrière admettrait volontiers que le rapport entre l'immanence relative et la transcendance absolue est un rapport de fondation. On peut effectivement concevoir l'imagination comme un comportement ontique qui définit un être au monde, mais alors il faut assumer la facticité en son entièreté. Toute la difficulté tient de ce que l'accord affectif n'est pour ainsi dire qu'ontologique. Les difficultés qui entourent ce texte sont toutes liées à un seul et même refus, celui de livrer l'ek-sistant à la transcendance ontique. L'impératif est désormais de chercher à comprendre en quoi l'imagination ne relève pas d'une quotidienneté déçue.

Affirmer que l'être propre de l'ek-sistant consiste en son pouvoir de dépassement, voire de néantisation, n'est-ce pas méconnaître la relation qui existe entre l'homme et l'étant ? Ou plutôt n'est-ce pas considérer que l'angoisse consiste bien plutôt en le retrait de l'ek-sistant face à l'étant ? C'est en tout cas ce que semble suggérer Ladrière en expliquant que l'accord affectif ne concerne pas l'étant dans son ensemble, mais le fondement. La connexion entre facticité et totalité est niée au profit de celle entre transcendance et fondement. Or, dans quelle mesure ce fondement, défini comme le rien du tout, ne serait-il pas le néant ? On passerait alors d'une compréhension de l'angoisse comme révélation de l'être au monde pur et nu à une compréhension de l'angoisse comme révélation du néant originel.

Ainsi, l'accord affectif, c'est l'accord avec le fondement, en tant qu'il est non-objet, en tant qu'il n'est rien de déterminé. Ou, plus simplement peut-être et en termes moins

paradoxaux, c'est la révélation de l'existence dans sa liaison fondamentale, constitutive, avec le monde en totalité¹.

Dans l'angoisse, l'ek-sistant est mis en présence du néant dont il procède. C'est dans cette perspective que Ladrière envisage expliquer que l'ek-sistant émerge hors de l'étant et que cette émergence, c'est la transcendance elle-même. Or, il ne fait à ce stade que reposer sans y répondre la même question. Quelle signification attribuer à ce « en même temps » qui caractérise la venue à soi de l'existence ? Que quoi, quel phénomène, la révélation se fonde-t-elle ? Cette question qui, en son contexte, n'a pas échappé à Heidegger ne peut pas trouver son explication dans la préoccupation². Pour Ladrière, ce n'est pas parce que l'ek-sistant s'accorde à l'étant qu'il se détourne du néant, c'est au contraire parce qu'il s'accorde au néant qu'il se détourne de l'étant.

S'ensuivent alors deux observations. La première est que l'angoisse, parce qu'elle a perdu tout ce qui en fait dans l'analytique existentielle la tonalité affective fondamentale, ne singularise plus l'ek-sistant. D'où la nécessité de rechercher ailleurs ce qui le définit toujours déjà, c'est-à-dire son identité. Si l'ek-sistant ne se perd pas lui-même dans la totalité de l'étant, c'est qu'il est déjà transcendentalelement constitué. La seconde, subséquente, est qu'en mettant l'étant au ban de l'accord, Ladrière fait de la question du fondement et de son accès une question essentiellement transcendantale. Mais est-ce à dire pour autant qu'il n'y a pas matière à repenser le transcendantal kantien ? Bien qu'il faille l'envisager avec beaucoup de prudence, on peut se risquer à demander dans quelle mesure l'accord affectif ne se définit précisément pas comme l'expérience du transcendantal.

¹ *Ibid.*

² Voir M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 35, 36 : « Pourtant, que signifient ces mots : cette angoisse primordiale ne se produit qu'en de *rare*s instants ? Rien d'autre que ceci : le Néant nous est tout d'abord et le plus souvent *caché* dans son caractère originel. Par quoi l'est-il donc ? Par le fait que, de telle ou telle manière définie, nous nous consacrons pleinement à l'existant. Plus dans nos activités nous nous attachons à l'existant, et *moins* nous le laissons glisser comme tel, plus nous nous détournons *du* Néant ».

L'essence absolue de la vie immanente

Il est tout à fait surprenant de voir que c'est au prétexte d'évoquer « une autre théorie de l'affectivité »¹ que Ladrière en vient à s'intéresser à l'essence absolue de la vie immanente, comme s'il avait définitivement exploré la voie de la transcendance. Nous croyons en réalité devoir relier les analyses qui suivent à celles précédemment consacrées à l'expression. On ne peut comprendre que la résonance corporelle soit vécue comme une remise en cause de l'ipséité que si l'on accepte une distinction que le texte laisse implicite. Une distinction sans laquelle on ne peut en effet comprendre comment, ayant fait de l'affectivité le propre de l'immanence, Ladrière lui ait observé un caractère transcendant. Il faut en effet distinguer l'auto-affection dans laquelle le sujet se recouvre, de l'hétéro-affection dans laquelle le sujet se découvre. De ce point de vue, il n'est pas surprenant que Ladrière ait vu dans les analyses henryennes de l'immanence radicale une compréhension possible du sens d'être de la subjectivité transcendantale.

De la vie immanente, nous ne savons pour l'heure que ce que le fonctionnement de l'imagination nous enseigne. Si Ladrière peine à reconnaître et finalement s'appuyer sur la conjonction de la spontanéité et de la réceptivité pour rendre compte de la possibilité même de la transcendance et la justifier, c'est que cette conjonction n'a pour lui rien d'originaire. L'affection, par le monde ou par l'étant, est suspendue à une épreuve qui ne relève ni de l'intentionnalité ni d'un apparaitre transcendant, mais d'une épreuve sans distance. La réceptivité en question, toute entière dévolue à la reconstruction de l'être imaginaire, est à distinguer de la réceptivité originaire, qui s'effectue en elle-même et se reçoit dans l'immanence. On comprend alors que la première ne produit pas par elle-même le rapport à l'étant, mais se fonde au contraire sur la seconde, sur ce qui se sent et s'éprouve soi-même, sur le sentiment.

L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 150.

mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce « se sentir » comme « se sentir soi-même », présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment¹.

On ne peut manquer de constater que l'expression elle-même prend subitement une toute autre tournure. Ladrière se rapproche très nettement des textes et cite bien plus abondamment Henry qu'il ne l'a fait des auteurs précédents. Il se concentre autour de quelques pages ciblées, celles en lesquelles le sens de l'auto-affection est le plus strictement explicité. Son premier objectif est de rappeler les deux critères qui spécifient chez Henry l'auto-affection : l'immanence et l'immédiateté.

S'il y a affection, ce ne peut être que l'affection du soi – ce que Michel Henry appelle l'essence – par lui-même. Mais l'auto-affection, c'est l'immanence, c'est ce qui fait précisément qu'il y a un soi. Ou, plus précisément, c'est la structure même du soi ; car il ne peut y avoir de soi, d'ipséité, il ne peut y avoir ce rapport sans distance qui caractérise l'être-soi que dans ce recouvrement de soi avec soi qui est en même temps position de soi et réception de soi en soi-même².

En distinguant expressément la sensibilité de l'affectivité, Henry déjoue toute possibilité d'alimenter l'écart que représenterait pour l'immanence la donation d'un contenu à un pouvoir de sentir. Ce qui caractérise en propre le sentiment, c'est que le sujet y fait l'épreuve de cette épreuve – de la vie –, c'est-à-dire de lui-même. Pour Henry, la phénoménalité originaire réside dans l'immanence pure de l'auto-affection. L'essence de la phénoménalité consiste en une immanence radicale. Le don de la vie – l'auto-affection – renvoie à la passivité originaire du sujet à l'égard de la vie absolue qui le porte et sans laquelle il ne serait

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 577, 578 ; cité par J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 151.

² *Ibid.*

pas. Sur le plan de l'immanence radicale, on ne saurait trouver, penser ni justifier un quelconque rapport intentionnel entre le sujet et ce qui serait sa vie, fût-elle inaliénable. En ce sens, l'auto-affection n'est pas proprement réflexive, si par là on entend que le sujet prendrait conscience de ses vécus immanents comme d'un objet, suivant une introspection portant sur quelque chose d'intérieur. Le sujet est sa vie et n'est rien en-dehors de celle-ci.

Si le sentiment est la forme à la fois privilégiée et paradoxale de l'auto-affection, selon la lecture que fait ici Ladrière de Henry, c'est que le sujet ne peut être que pour autant qu'il y a une vie ontologiquement plus radicale que l'ipséité qui se sait être. En d'autres termes, avant la conscience réflexive et l'auto-position du moi dans sa distinction d'avec le non-moi, il y a l'immanence de la vie à elle-même qui transit le sujet et le donne à lui-même. Pour Ladrière, le sentiment est certainement l'exemple, explicité au sein d'une phénoménologie de l'affect ayant pour objectif préliminaire de critiquer l'originarité de l'intentionnalité, mais surtout le nom de la fondation affective de l'ipséité.

Mais on pourrait demander : pourquoi le sentiment ? Ce qui le caractérise avant tout, on l'a vu, c'est une certaine forme spécifique de passivité. Il représente donc la présence en nous d'une contingence fondamentale, car la passivité est toujours l'imposition au soi du pur fait. Il y a là évidemment un paradoxe central de l'ipséité : être soi, venir à l'existence à partir de soi-même, consiste précisément à s'affecter, c'est-à-dire à se recevoir dans sa contingence même¹.

Cette contingence ontologique, Ladrière l'interprète comme l'imposition, certes du pur fait de se sentir soi-même, mais en dernière instance d'un ordre supérieur transcendant, de ce qui s'annonçait symboliquement en la ville. On le voit, l'auto-affection n'est pas un état, mais une condition de possibilité qui ne résiste pas à l'imminence de la transcendance. Sorti du cadre de l'obtention préalable de soi, le sujet n'est pas destiné à demeurer dans cette couche d'immanence profonde. L'existence se détermine effectivement dans une couche d'immanence supérieure qui permet la donation transcendante d'un contenu extérieur affectant et rend loisible le retrait en soi affecté.

¹ *Id.*, p. 153.

Pour le dire très simplement, l'auto-affection ne désigne rien que l'identité atemporelle du sujet, ce par il se distingue toujours déjà de ce qui le transcende. C'est cette condition atemporelle qui fait de l'ek-sistant, dans son ouverture à la transcendance, un être temporel. Précisons encore. La conjonction de la réceptivité et de la spontanéité est constitutive, quoique non originaire, de la transcendance, en ce qu'elle renvoie à une réceptivité qui n'est plus ontologique, mais ontique. Reste à savoir, ce que Ladrière n'envisage pas, comment s'articulent entre elles les différentes couches d'immanence. Comment en effet passe-t-on de l'auto-affection à l'hétéro-affection ?

[...] il faut reconnaître que le moi n'est pas ramassé tout entier dans un seul instant, dans un seul sentiment, mais qu'il y a comme une mélodie affective en laquelle, précisément, se dessine l'histoire concrète du moi, son effectuation dans son épaisseur temporelle. Le moi est une suite mélodique d'états affectifs. [...] Cela veut dire que toute vie est un cheminement et que, dans l'espace de l'affectivité, il y a un devenir, qui est aussi un advenir et par conséquent un avènement¹.

Ce n'est qu'à ce moment précis, après avoir fondé l'identité transcendantale dans l'auto-affection, que le corps non seulement reparaît, mais acquiert une signification proprement phénoménologique. À en croire Ladrière, il se serait jusqu'ici borné à analyser la structure intrinsèque qui rend possible la vie dans le monde. Il lui resterait donc maintenant à en dégager une analyse concrète. Tout se passe comme si, sorti du fondement transcendantal de l'identité, la transcendance perdait toute la dimension problématique que nous n'avons cessé de lui observer et qui a nous a valu de mettre en place une série de distinctions qui permette, faute d'avoir encore saisi le sens de l'affection originelle, de sauvegarder, face à l'inéluctable transcendance ontique, la spécificité de l'épreuve de soi. À tel point qu'il faille se demander si l'angoisse n'est une épreuve initiatique, vécue une fois pour toutes.

Comment caractériser cette inclusion nouvelle du sujet au sein du monde ? Paradoxalement, il ne faut pas chercher à entrer dans une dimension active ou volitive. C'est au contraire l'analyse de la passivité qui requiert la motion du corps. Quel est le mode de

¹ *Id.*, p. 154.

présence du sujet au sein de son corps ? Ladrière reste fidèle à lui-même en ce qu'il maintient la séparation, que ce soit du visible et de l'invisible ou du sentiment et de la sensation, des puissances intentionnelles et des puissances corporelles. Être corps, c'est effectivement être au monde, mais c'est être passif. Par le corps, nous nous avançons activement dans le monde, mais pour y être passivement affecté, et nourrir de nouveau le travail de l'imagination.

Nous pouvons revenir maintenant au thème du corps. L'affectivité nous est apparue comme manifestant en nous une opacité qui habite la conscience au plus intime d'elle-même. Mais qu'est-ce donc concrètement que cette opacité, si ce n'est précisément le corps, cette puissance à la fois active et passive qui nous ouvre au monde et qui, en même temps, nous en rend si étroitement dépendants ? Nous sommes affectivité, en tant que notre être est essentiellement passif. Mais cette passivité, c'est le corps même ; nous sommes donc affectivité en tant que nous sommes corps¹.

Si le corps n'est pas un corps sujet, il se produit néanmoins dans la résonance corporelle un phénomène fondamental. Ce phénomène, c'est le passage de l'immanence à la transcendance, c'est-à-dire de l'essence à l'existence ou de l'identité à l'altérité. Ce passage est l'événement proprement configurant de l'existence, celui par lequel elle se constitue comme transcendance. Mais qu'est-ce qui, de cet événement, interdit qu'il soit d'essence affective ? Ou plutôt qu'est-ce qui, de la résonance corporelle, interdit qu'elle soit d'essence affective ? De toute évidence, l'interdiction porte sur la réduction de cette expérience à une expérience immanente. Le corps est bien source de significations, mais de significations dont le propre est d'acquitter le sujet de l'immanence dans laquelle il se tient identiquement à lui-même.

Par le corps, le monde contribue à nous constituer, et cela non pas par l'intermédiaire de représentations – ou en tout cas pas de façon primordiale par le biais des

¹ Ibid.

*représentations, des idées ou des images – mais, précisément, en tant qu’il nous affecte, en tant qu’il ébranle nos puissances affectives*¹.

Ladrière reprecise ici sans la nommer le rôle de l’imagination qui ne crée ni ne re-construit, mais reçoit du monde la seule chose que le monde puisse, phénoménologiquement parlant, lui offrir : une configuration. Cette configuration suffit en soi à agiter l’affectivité qui, à ce stade, ne désigne plus la réceptivité originaire ou immanente, mais la réceptivité transcendante, dans la limite où celle-ci ne se définit pas comme pure création.

Affectivité et performativité

La difficulté se prolonge avec à ce qui, sur la base de l’œuvre publiée, s’est imposé à nous comme une possible seconde période, à savoir l’ensemble formé par *Les enjeux de la rationalité* et *L’articulation du sens*, respectivement parus en 1977 et 1984. Il faut encore préciser que l’affectivité n’est traitée dans ces deux textes que de manière extrêmement furtive. La question qui s’est alors posée était de savoir si la substitution terminologique que l’on observe a pu être pour Ladrière le moyen de démarquer sa pensée de celles auxquelles il se référait dix ans plus tôt.

Lorsque l’on s’intéresse plus précisément à la structure de *L’articulation du sens*, on constate que l’ouvrage est en réalité composé d’une somme de textes rédigés sur un intervalle de temps d’environ quinze ans et que la définition de l’affectivité qui y est donnée a bien plus à voir avec les thèses sur l’immanence radicale travaillées en 1968 qu’avec celles sur l’esthétique développées en 1977. Que comprendre, si ce n’est l’ensemble prétendu formé ne survit pas à l’archéologie ? Les deux textes mettent en avant un concept hybride d’affectivité dont l’un comporte d’étranges résurgences des thèses henriennes, et l’autre une parenté très approximative avec l’idéalisme kantien. On commence donc par distinguer le texte de l’ouvrage. Notre attention porte donc sur « La performativité du langage liturgique », rédigé en 1973.

¹ *Ibid.*

En attente de détermination, l'affectivité est présentée comme « cette sorte de réceptivité constitutive » dont nous savons qu'elle exprime l'ajustement de l'ek-sistant à l'événement que représente la manifestation, non plus de l'essence affective, mais de la réalité que l'acte de nommer rend présente. Ladrière reprend ici une expression qu'il avait déjà introduite en 1968, « inducteur existentiel », mais qu'il applique cette fois au langage liturgique dont la performativité a pour effet de rendre manifeste la réalité du salut.

Le terme « affectivité » est pris ici en un sens très fondamental. Il ne s'agit ni de l'émotion, ni même, à proprement parler, du sentiment, mais, plus originairement, de cette sorte de réceptivité constitutive qui nous rend capables de nous accorder à la réalité dans ses diverses manifestations¹.

Au moment où Ladrière rédige ce texte, il a déjà largement pris connaissance de la théorie des actes de langage développée par Austin². À la différence de Henry, Ladrière, c'est la raison pour laquelle il emploie sans contrainte le terme de performativité, comprend la parole comme un acte original. La parole produit par elle-même ce qu'elle énonce. En affirmant que la parole induit la communauté institutionnelle en laquelle la réalité produite fait sens, il s'interdit par là même d'accéder à ce qui constitue pour Henry la condition fondamentale de l'expérience performative, à savoir qu'une parole a toujours déjà parlé, celle de la vie³.

¹ J. Ladrière, « La performativité du langage liturgique », *Concilium*, vol. 82, 1973, p. 60. Voir Alpha 1973b.

² J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962 ; mentionné dans J. Ladrière, « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol°28, 1966.

³ Voir G. Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°5, 2014, p. 201. Dans l'article qu'il consacre à l'archiperformativité de la parole, Grégori Jean a montré que la lecture qu'à fait Henry de « La performativité du langage liturgique » ne l'a pas, dit-il, convaincu d'employer le terme de performativité : « Que “produire l'énonciation”, pourtant, soit en même temps “exécuter une action” [...], telle est la thèse fondamentale de Austin comme de Henry – pour autant que cette “énonciation” soit celle de la Parole de la vie, comprise dans son “archi-performativité” ». Précisons de notre côté que la notion de « Parole de la vie », largement développée dans la trilogie chrétienne, est tout à fait

Ce qu'il faut, nous semble-t-il, retenir, c'est que la résonance affective vient pour Ladrière d'en haut et que ce qu'il nomme ici disposition est sans rapport aucun avec la *Befindlichkeit* au sens où il n'y a pas d'ouverture pré-logique ou pré-liturgique du règne de Dieu – il s'agit bien de le faire venir – à partir de laquelle seule le rapport au mystère serait praticable. La signification est concrètement validée par une communauté qui se constitue par et dans le présent de l'énonciation. Ce n'est pas la manifestation de la réalité du salut qui crée la communauté ; c'est au contraire la communauté qui crée pour elle-même la possibilité d'assumer les mêmes actes.

*Le langage n'est pas ici l'expression d'une communauté qui serait constituée avant lui et en dehors de lui ; il n'est pas non plus la description de ce qui serait constituée avant lui et en dehors de lui. Il est le lieu dans lequel et l'instrument par lequel la communauté se constitue [...]*¹.

Sur le plan phénoménologique, le lien entre affectivité et langage est dans ce cas précis particulièrement problématique. L'accord à cette réalité présuppose une réceptivité de l'existence à la révélation, quelle qu'elle soit. Or, si dire, c'est faire, l'existence ne peut être qu'accordée à ce qui se manifeste. La question de l'hétéro-affection et du problème de la venue à soi de l'existence est reconduite, mais reconduite en des termes nouveaux. Alors même qu'il fait de l'affectivité une disposition constitutive, Ladrière soutient dans le même temps qu'elle est produite par les paroles prononcées. Comment comprendre alors que l'affectivité perde non seulement sa précellence transcendante, mais son caractère ontologique ? Est-ce à dire qu'il n'y aurait pas d'accord, et encore moins avec le monde en totalité, mais seulement des accords ponctuels et locaux en dehors desquels l'existence demeure repliée dans l'immanence – entendons par là, que l'existence serait sans communauté et que son dire, en conséquence, serait inefficace – ?

postérieure à l'ensemble des textes publiés, ou republiés, en 1984 dans les deux premiers volumes de *L'articulation du sens*.

¹ J. Ladrière, « La performativité du langage liturgique », *op. cit.*, p. 60. Voir Alpha 1973b.

Affectivité et esthétique

La question qui se pose au sujet de la ville et du pouvoir évocatoire de l'édifice est analogue à celle que pose l'œuvre d'art. Dans *Les enjeux de la rationalité*, Ladrière développe la thèse selon laquelle l'affectivité, qui schématise la subjectivité pure, se totalise dans la diversité des configurations esthétiques. La question de l'affectivité intervient à la faveur d'une réflexion sur la notion de thème. Qu'est-ce qui fait, demande Ladrière, qu'une œuvre est ce qu'elle est, se distingue et s'affirme en son caractère singulier ? C'est le thème. Le thème, c'est la matrice, « le principe organisateur qui préside à la construction » et qui, dans le cas des œuvres non figuratives, « est distinct de la formule structurelle elle-même »¹. On ne comprend le rapport entre affectivité et esthétique que si l'on admet que le thème est, au même titre que l'affectivité, « structuration ». On ne comprend, pour le dire autrement, le rapport entre affectivité et esthétique que si l'on admet que le thème n'est rien qu'une intuition pure. Toute la difficulté de ce texte tient de ce que les affirmations s'enchaînent selon une construction en miroir qui implique de mettre systématiquement en parallèle intuition pure et subjectivité pure.

[...] il s'agira du principe qui fait l'individualité de l'œuvre, qui lui donne son caractère singulier, quasi personnel, et lui confère cette puissance attractive par laquelle elle s'impose à la sensibilité et au sentiment. On pourrait le qualifier d'« essence affective », car il agit en effet, dans la matérialité de l'œuvre, à la façon d'une instance déterminante, à la fois unificatrice et spécificatrice, mais d'autre part il se trouve directement accordé au registre de l'affectivité².

Il faut prêter une attention toute particulière au sens que revêt ici la locution qu'emploie Ladrière lorsque, distinguant l'affectivité des puissances affectives, il distingue entre un concept ontique et un concept ontologique de résonance. En tant qu'il s'adresse aux puissances affectives, le thème entre en résonnance avec la sensibilité et crée ce qu'il convient d'appeler un plaisir esthétique. Or, là où la locution joue un rôle, c'est qu'il n'est pas question

¹ *Ibid.*, p 166.

² *Ibid.*, p. 167 (nous soulignons).

en retour d'affirmer que le thème s'adresse, et encore moins ne s'accorde avec l'affectivité. Pourquoi ? Parce que le thème est toujours déjà accordé à l'affectivité. Cela signifie, non pas que le thème entre en résonance avec la subjectivité pure, mais que les puissances affectives, auxquelles s'impose le thème, entrent en résonance avec l'affectivité et déclenchent ce qu'il convient d'appeler des modalités de la présence à soi. L'essence de l'affectivité est ainsi dégagée à partir des tonalités affectives, des *Stimmungen*. Rappelons, pour justifier un tel vocabulaire, que l'expérience esthétique relève d'un accord qui a cette particularité de n'être ni dans le sujet, ni dans l'objet, mais dans le rapport des deux.

La notion d'accord doit toutefois être précisée. Elle ne met pas simplement en jeu un sujet et un objet. Il faut en réalité penser une chaîne d'accords. L'expérience esthétique suppose premièrement du sujet pur qu'il soit accordé au sujet sensible ; deuxièmement de l'objet affectif qu'il soit accordé à l'objet réel ; troisièmement que le sujet sensible soit accordé à l'objet affectif. De ce point de vue, ce texte profite et pâtit des acquis et difficultés que laisse derrière lui celui de 1968, à une différence près. On perçoit une tentative d'ontologisation de la résonance sous la forme d'un phénomène qui serait finalement indistinctement sensible et affectif. Le propre de la résonance est qu'elle synthétise configuration formelle et essence affective. La résonance, telle que l'entend Ladrière, est donc censée concilier immanence et transcendance, intériorité et extériorité. Or, à l'instant même où il avance un concept ontologique de résonance qui ne passe pas par la représentation, Ladrière précise qu'il revient au sujet de se donner sa présence à lui-même.

En faisant du thème la clé de voute de cette chaîne d'accords, Ladrière s'oblige à réinvestir le sensible. Comme l'affectivité a besoin des puissances affectives pour s'éprouver, le thème a besoin des matériaux sculpturaux pour se réaliser. Ce n'est qu'au moyen d'une analogie – l'affectivité serait à la compréhension ontologique de l'essence ce que la subjectivité transcendantale est à la connaissance synthétique a priori – que Ladrière parvient à une première formulation de ce que serait la relation du sujet pur au sujet sensible.

En chaque modalité affective s'exprime une manière originale, pour la subjectivité, de se rapporter à elle-même, non dans la réflexion, mais dans cette sorte de différence sans distance par laquelle se constitue le sujet, sa présence obscure à lui-même et son ouverture au monde¹.

Si le sujet se vise lui-même, il a, toujours dans un rapport de non distance, à se constituer comme ouverture. Il doit intégrer l'ouverture à son schématisme. Or, il ne le peut qu'à condition d'être temporel, ce qui implique qu'il n'est pas transparent à lui-même. L'absence de distance signifie alors que le sujet, parce qu'il ne se voit pas lui-même, est obscur à lui-même. C'est à l'affectivité qu'il revient d'infléchir les données de la perception de manière à assurer la continuité entre la diversité ontique et la complétude ontologique. Que comprendre ? Le sujet, affirme Ladrière, se temporalise au rythme des perceptions. Cela ne signifie pas que sa temporalité imminente – sans distance – soit entrecoupée d'actes de perception, mais qu'il s'éprouve à chaque fois lui-même dans l'ouverture.

C'est essentiellement en tant qu'il est, de par sa propre structure, mouvement (non thématisé) de temporalisation que le sujet a cette capacité de se donner sa présence à lui-même selon des configurations variées².

Acquis de la méthode archéologique

Les renversements qui précèdent touchent à des problématiques parmi les plus massives de la philosophie. Remarquons simplement que leur exposé rejoue spontanément, sinon un évident dualisme transcendantal, au moins la séparation du sujet et de l'objet. Cette séparation, massivement réfutée, ne cesse paradoxalement d'être reconduite. Si Ladrière assentit sans contredit à un projet phénoménologique qui ne voit dans l'ouverture du sujet à l'objet qu'une conséquence de l'ouverture originaire du *Dasein*, il ne parvient pas à se

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

départir de cette séparation qui, héritée de la théorie kantienne de la connaissance, participe largement de son horizon intellectuel.

Le travail de confrontation des textes a en effet montré que l'ensemble des renversements observés trouve une possible raison dans ce que nous nous risquons à expliquer par l'influence résiduelle de la métaphysique sur, premièrement, l'interprétation que fait Ladrière de l'ouverture radicalement fondatrice qu'Heidegger nomme transcendance ; deuxièmement, l'application qu'il fait du schématisme de la subjectivité pure à l'expérience affective ; troisièmement, la réduction théologique qu'il fait subir aux concepts d'accord et de réalité.

Une possibilité serait de banaliser l'usage du concept d'objet en évacuant la charge métaphysique qui repose sur lui, mais dès l'instant où l'ouverture est comprise comme un « mode »¹, la séparation reste fondée. Une autre serait de considérer qu'il y a chez Ladrière une volonté de penser un sujet qui non seulement se distingue d'une substance chargée de former des représentations mais qui n'est pas non plus d'abord dans l'épreuve de sa *Geworfenheit*. Appelons ce sujet dont nous savons simplement qu'il est dans un état ontologique minimal de clôture « sujet asubjectif ». Ce sujet, en tant qu'il a perdu tous les attributs du sujet métaphysique, déporte la problématique épistémologique vers une question phénoménologique : comment le sujet asubjectif peut-il recevoir le monde et accueillir la donation ?

Pour comprendre la transcendance, il faut en déterminer les conditions de possibilité. C'est dans un texte déjà largement commenté que nous trouvons quelques esquisses de réponse aux problèmes rencontrés. Il faut toutefois rappeler que ce texte, « L'éthique et la dynamique de la raison »², est tout à fait postérieur à ceux que nous avons jusqu'ici étudiés. Si le travail sur l'accueil qui y est mené réitère aussi visiblement celui sur l'affectivité, c'est que la question qui anime Ladrière reste au fond celle du constitué. Qu'est-ce en effet que

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 150.

² J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47-69. Voir Alpha 1989a.

l'affectivité si ce n'est le constitué lui-même, dans sa fonction d'accueil ? Le postulat d'une identité conceptuelle se vérifie : dire que la réceptivité « nous rend capables de nous accorder à la réalité dans ses diverses manifestations »¹, c'est dire qu'elle est « capable de constituer la donation comme telle, donc de se poser d'emblée dans sa différence par rapport à ce qui est rencontré »².

La radicalisation ontologique relève d'un geste d'absolutisation qui exclue la possibilité qu'un principe d'identité puisse être fondé relativement. Autrement dit, il est exclu pour Ladrière que l'essence puisse déterminer un être en fonction du fait qu'il n'est pas cet autre être, que l'être de l'homme soit fonction de l'être qu'il n'est pas. Là où le concept d'essence se distingue de celui d'existence, le constitué tient lieu de principe d'identité. Si le concept d'existence coordonne ce que Ladrière décrit comme « les aspects de la donation », la conjonction exclut ici la mutabilité des termes. En tant qu'elle en actualise les possibilités, l'existence précède l'essence. Pour reprendre le vocabulaire que nous avons mis en place en première partie de ce travail, il convient de rappeler que si, dans la logique du constitué, c'est l'auto-affection qui est fondatrice ; dans la logique de l'événement, c'est au contraire à l'existence qu'il appartient de l'être. C'est pourquoi, il faut distinguer entre un concept existentiel de réceptivité et un concept existentiel.

On distingue par-là entre deux manières de concevoir l'origine. On peut concevoir l'origine puisse être ontique et existentielle, mais également ontologique et existentielle. Autant Heidegger est partie prenante, dans son analytique, de la seconde, autant Ladrière l'est, dans son herméneutique, des deux. L'herméneutique de l'existence non seulement conçoit, moyennant un ajustement du langage, ce qui est existentiellement originaire et ce qui est existentiellement originaire, mais implique la double dimension de révélation du soi à soi et du soi au monde ou du monde au soi – ce que le fondement ontique de la réception a permis d'établir –. On pourrait dire que l'herméneutique de l'existence veut que l'on regarde en

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op. cit.*, p. 150.

² J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47.

direction de l'hypocentre – Ladrière lecteur de Henry – et de l'épicentre – Ladrière lecteur de Heidegger –. C'est d'ailleurs ce que Ladrière lui-même nous invite à penser.

Ainsi donc, d'un côté on nous présente le sentiment comme révélation privilégiée du monde, du monde dans sa totalité, et d'un autre côté on nous présente le sentiment comme révélation du soi à lui-même, comme auto-affection du soi en laquelle il se constitue comme soi. Mais il apparaîtra peut-être à un examen attentif que, à vrai dire, nous ne sommes pas ici en présence d'une dualité d'interprétations, mais plutôt d'une interprétation unique qui s'articule en deux moments. Entre ces deux moments, il y a un rapport de subordination. Car l'idée du sentiment comme révélation du monde apparaît plutôt, par rapport à la compréhension du sentiment en tant qu'auto-affection, comme une sorte de conséquence¹.

Il est bien entendu évident, concernant l'hypocentre, que l'herméneutique est limitée par son objet qui est, ontologiquement, toujours déjà constitué. Là où l'herméneutique souffre un manque, c'est dans l'explicitation du rapport de fondation des différentes couches de l'immanence entre elles. Il faudrait, nous semble-t-il, penser la possibilité d'une réduction de la réceptivité ontologique en nous demandant ce qu'il peut advenir du spectateur transcendantal de la *Sixième Méditation cartésienne*. Quelle pourrait-être l'influence de Fink ? Il est difficile de le déterminer avec précision. Les sources sont excessivement diffuses. On trouve bien une référence, mais il faut là encore en traiter avec beaucoup de précaution dans la mesure où elle n'a pas, à notre connaissance, trouvé de postérité².

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 152.

² Voir J. Ladrière, « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, p. 300 : Dans une perspective qui semble très inspirée de Fink, Ladrière affirme qu'il faille procéder à une complète réinterprétation du transcendantal. Ce « champ neutre » qu'évoque Ladrière, c'est manifestement celui d'un sujet plus profond que le sujet transcendantal de la conscience constituante. « La dimension transcendantale a été comprise initialement comme structure a priori de la raison, entendue comme subjectivité, et a été décrite comme vie transcendantale, attribuée à une fonction égologique, pôle subjectif des relations intentionnelles dans lesquelles est engagée la conscience-de-soi. Ce point de vue a été radicalisé. Il est apparu que ce qui était visé

Concernant l'épicentre, l'herméneutique recouvre un champ d'application infiniment plus vaste. Dès lors que l'existence s'est reçue par la transcendance, c'est tout le domaine de l'action qui devient central. Pour Ladrière, l'herméneutique se définit par son historicité. Si la réflexion doit « se faire herméneutique »¹, phénoménologiquement elle est toujours déjà prise dans un ordre de signification qui thématise l'acte réflexif lui-même. C'est la raison pour laquelle le sens qui advient par la culture remet perpétuellement en jeu le concept de l'humain. L'herméneutique, c'est l'assomption des acquis antérieurs qui configure les possibilités de pensée. On pourrait dire qu'elle est en ce sens anthropologiquement validée. L'ek-sistant s'auto-évalue à travers les faits anthropologiques. Si l'analyse transcendantale va nécessairement au-delà de ces faits, l'herméneutique ne serait en aucun cas viable si elle était dépourvue de cette dimension.

Nous l'avons dit, la capacité d'être affecté, c'est la capacité de constituer la donation comme telle. Mais comment cette capacité s'actualise-t-elle ? Si l'on admet, depuis les analyses consacrées à l'expression, que le transfert analogique n'opère pas à proprement parler sur un plan sensible, on doit également admettre qu'il n'opère pas sur un plan perceptif. Sur quel plan alors ? C'est là l'acquis majeur de « L'éthique et la dynamique de la raison » : le transfert opère sur le même plan événementiel que l'éthique. La résonance constitue une forme d'assignation à la transcendance éthique. Rappelons quel était dans ce texte le point de départ de Ladrière.

En tant que dimension, l'éthique relève d'une détermination structurale ; en tant qu'émergence produite par des initiatives, elle est d'ordre événementiel. Ce qu'il faudrait donc éclairer c'est cette connexion, dans l'existence, entre ce qui est constitué, toujours déjà opérant, et ce qui survient, dans l'ouverture ou se construit une destinée².

ainsi est plutôt un champ neutre, qui précède, du point de vue de la constitution, la distinction entre sujet et objet et l'émergence de la fonction égologique elle-même ». Voir Alpha 1994b.

¹ J. Ladrière, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 198. Voir Alpha 1981a.

² J. Ladrière, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7, 1993 (1989), p. 47.

Nous découvrons ainsi, logique de l'événement, que les possibilités ontiques sont à la base de l'interprétation ontologique de l'herméneutique de l'existence. Ce point a été judicieusement souligné par Jean Greisch dans la préface qu'il signe à la réédition de l'opus de 1973. Préface dans laquelle il rappelle la nécessité, commune à Ladrière et à Levinas, de penser l'histoire à partir de ses ruptures. On trouve effectivement chez Ladrière l'idée que l'angoisse est précisément l'affect liée à la responsabilité et ainsi, que ce qui la provoque c'est l'être responsable en tant que tel. Il existe une responsabilité vis-à-vis de l'autre qui ne dépend pas d'un choix ; il y a une obsession de l'autre, ou plus précisément pour l'autre, qui instaure une vocation, c'est-à-dire un appel qui dépasse le destin limité de celui qui n'est que pour soi. L'horizon de l'ek-sistant rassemble les possibles. Il n'est pas encore entièrement déterminé, il est un prélude toujours inachevé. La naissance non choisie ne constitue pas une fatalité, l'ek-sistant a toujours un choix à effectuer.

À ses yeux, l'existentiel est inséparable de l'exigence éthique qui, alors même qu'elle paraît extérieure à l'histoire, comme Emmanuel Levinas l'affirme avec une force particulière, s'impose à nous dans chaque situation historique nouvelle¹.

Il nous semble toutefois difficile d'affirmer que l'ek-sistant puisse s'extrader au-delà de lui-même, non pas au sens où il ne se détournerait de l'infini de la responsabilité, mais au sens où pour Ladrière, l'exposition radicale se définit d'abord comme exposition à la passivité. En insistant sur le rôle de l'affectivité, qui se maintient précisément en résonance avec la passivité de l'exposition, Ladrière dévoile bien plutôt la résonance sourde de toute action éthique. Si dans l'espace de l'affectivité, est contenu ce qu'il convient de penser comme « un devenir qui est aussi un advenir et par conséquent, un avènement »², il faut admettre que c'est dans l'expérience pathique – la transcendance du symbole – que se révèle l'idée d'un principe raisonnable, d'une téléologie éthique.

¹ J. Greisch, « Préface » à J. Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Louvain-la-Neuve, PUL, 2017, p. 10.

² J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1968), p. 13.

Il est remarquable qu'à observer une réelle persistance du terme de résonance dans l'œuvre de Ladrière, il est chaque fois associé à l'idée que le monde est un espace de co-résonance dont le corps est le dispositif. C'est pourquoi, immédiatement soulevée, la problématique de l'accord se révèle d'une ampleur supérieure à celle que pose l'adaptation par rapport au degré de résistance des choses. Dût-il se référer à la *Phénoménologie de la perception*, Ladrière pose une question plus générale que celle de l'espace, que celle même de la perception. Pour preuve, la progression qui s'établit, où du liminaire problème de la synthèse perceptive, Ladrière en vient à conclure que « c'est toute la condition humaine qui est présente symboliquement dans la ville ».¹

¹ J. Ladrière, « La ville, inducteur existentiel », *op.cit.*, p. 159-160.

PHILOSOPHIE ET COSMOGONIE

Le projet philosophique d'une compréhension ontologique du créé

Si Ladrière constate qu'il est difficile, voire impossible, d'interroger l'idée de création à part sa signification cosmogonique, il entreprend pourtant de mettre en lumière l'apport spéculatif de la philosophie en montrant que, sans s'émanciper totalement, la philosophie ne se réduit pas à une lecture subsidiaire du récit de la création. La philosophie ne consiste pas en l'ajout rationnel d'éléments favorisant la lecture des textes scripturaires, mais en une réflexion sur les conditions qui rendent possible un ordre universel. Ce faisant, si l'enjeu d'une pensée de la création est pour la théologie essentiellement sotériologique, il est pour la philosophie essentiellement ontologique. Le discours philosophique trouve sa raison dans le projet d'une compréhension ontologique du créé.

Aussi toute la problématique s'énonce-t-elle en termes d'apport, un ajout que la philosophie prend sur elle de formuler pour rejoindre le thème de la création ; une contribution qui, aussi indépendante soit-elle, s'origine pourtant bien dans une tradition qu'elle ne peut surplomber. Si même elle en avait l'ambition, la philosophie, au prétexte par exemple d'une plus grande adaptabilité au monde et à son évolution, n'est pas pour Ladrière un domaine de réflexion séparé. Or, si le concept de création reste un concept d'obédience théologique, le discours philosophique trouve sa raison dans un projet qui articule herméneutique biblique et herméneutique cosmologique.

À la question qui ouvre le texte intitulé « Approches philosophiques de la création » – qu'apporte la réflexion philosophique à la compréhension de l'idée de création ? – Ladrière répond que l'apport en question est de nature strictement ontologique. Le thème de la création étant « étroitement lié au thème de la cosmologie »¹, toute réflexion sur la création devra être appréhendée à partir du contexte historio-scientifique dans lequel elle émerge de sorte que, sans véritablement modifier le questionnement ontologique, la prise en compte du donné scientifique devra être intégrée de manière à saisir en quels termes la science modifie notre regard sur le monde. Autrement dit, c'est parce que l'idée même de structure, et plus particulièrement de structure du cosmos, est essentiellement épocale qu'un questionnement parcellisant ne peut avoir ici de sens. La pensée scientifique a une incidence évidente sur la représentation que nous avons du monde et de fait, c'est l'approche de l'être elle-même qui s'en trouve changée. Ce faisant, il apparaît clairement que ce n'est pas le sens de l'être qui serait devenu épocal, mais la manière de l'interroger doit être vue comme *évolutive*, c'est-à-dire paradigmatique. Aussi les conséquences sont-elles, à ce titre seulement, d'ordre presque plus méthodologique qu'épistémologique : la science ne modifie pas l'être mais la manière dont il est abordé. La science, à partir des renouvellements qu'elle engage, oriente le

¹ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 20. Voir Alpha 1987.

questionnement ontologique : « la science contemporaine a renouvelé complètement nos conceptions sur la structure »¹.

La cosmologie contemporaine a « [atteint] un niveau très élevé de radicalité »². Mais de quel ordre est cette radicalité ? Est-elle proprement scientifique ou bien d'ordre métaphysique ? La légitimité de ces questions apparaît d'autant plus clairement que tout enjeu est précisément d'« éclairer la manière dont la pensée scientifique d'une part, et dont la pensée spéculative (philosophique) d'autre part, s'approchent de ce lieu d'interrogation en lequel l'existence même du cosmos s'est constituée en problème »³. Le terme même de radicalité n'est pas anecdotique puisqu'il est repris dans un contexte semblable. C'est dans un texte intitulé « Métaphysique et cosmologie » que Ladrière souligne la radicalité de tout questionnement dont les enjeux s'étendent au domaine métaphysique. Si le philosophe insiste sur le fait qu'il est une obligation de « séparer avec netteté ce qui relève à proprement parler de la cosmologie scientifique et ce qui est effectivement de nature métaphysique »⁴, la réalité est telle que la construction des modèles, représentation adéquate de la structure d'ensemble de l'univers, est basée sur des théories physiques existantes qui engagent un certain mode de totalisation. Or le modèle, en tant qu'il considère la représentation dans son aspect spatial comme dans son aspect temporel, ne peut être réduit à une somme d'implications purement scientifiques. La cosmologie contemporaine a en effet su intégrer notamment les notions d'espace ou de temps vécus.

Si la science transforme notre image du monde, elle transforme également le questionnement ontologique que nous formulons par suite. En d'autres termes, si nos conceptions sur la structure même du cosmos s'avèrent être touchées par ce que la science induit de transformations, les répercussions ontologiques n'en seront que plus réelles

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ J. Ladrière, « Métaphysique et cosmologie », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, (1990), p. 85. Voir Alpha 1990c.

puisqu'incluant à l'idée de structure aussi bien la spatialité que la temporalité. La cosmologie moderne est ainsi en position de se découvrir *ipso facto* bordée de phénoménologie – au sens merleau-pontien de métaphysique accomplie – ou, de manière plus générale et à partir de la connexion qui existe entre les phénomènes dits physiques et le phénomène global de la vie, imprégnée à tout le moins du rapport entre le corporel et le psychique, le vouloir et l'action, elle s'éprouverait dans toute la radicalité du geste interrogatif qu'elle pose. La cosmologie moderne pourrait donc être appréhendée selon deux modes qui, s'ils demeurent distincts, restent convergents, dirigés en quelque manière vers un même point. Ce point, celui de la signification des idées cosmologiques contemporaines, fait en effet l'objet d'une approche conceptuelle dualiste qu'il nous faut tenter de caractériser.

Dans le cas de la science, le concept s'élabore dans un but manifestatoire auquel la création, en tant que telle ne peut qu'échapper. Comme condition ultime, la création « reste nécessairement retranchée de ce qu'elle conditionne »¹. D'où la formulation d'une conséquence que nous étendrons, par opposition aux sciences de la nature, au domaine des sciences de la vie et de la conscience : « certaines entités du monde phénoménal possèdent des propriétés qui ne sont pas réductibles aux propriétés proprement physiques [...] manifestées par ce monde »².

¹ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », *op. cit.*, p. 15.

² *Id.*, p. 17. Les conséquences d'un tel discours nous renvoient au récit de la création tel qu'il apparaît dans les Écritures : si tout n'est pas réductible à des propriétés proprement physiques et qu'à ce titre, il doit être admis que le principe même de fermeture, dans le cadre d'une pensée de la création, est à repenser au titre précisément de cette non réductibilité des propriétés émergentes, il faut nécessairement penser une animation autre que ce qui se donne dans la visibilité. Notons que le principe de causalité n'est pas nié au sens où l'émergence ne semble pas procéder d'une création ex nihilo : il ne s'agit pas de se replacer du côté de l'impénétrable mais de penser une mode d'intelligibilité qui ne nie pas l'idée de principe mais simplement la réduction de toute explication à un fait de la nature. Aussi ce qui change entre la première et la seconde approche de l'idée de fermeture, c'est précisément que dans un cas, la référence était la nature, dans l'autre, le cosmos.

Si l'idée de création doit être comprise « comme ayant une portée essentiellement existentielle »¹, c'est que son enjeu n'est autre que celui du salut, l'attachement des hommes à ce qui constitue, dans l'ici et maintenant de l'existence, le dessein de Dieu à l'égard des hommes et du monde. Mais si l'univers, de même tout ce qu'il contient, provient d'un acte de pure dispensation, pourquoi persévérer dans l'idée d'une approche métaphysique de la création ? Autrement dit, si réponse semble ici faite – l'apport de la philosophie à l'idée de création est nul –, à quel statut peuvent encore prétendre renvoyer les présentes analyses ? Si le statut fondamental de la réalité ne peut être compris que relativement à la dispensation divine, le concept métaphysique de création, s'il ne peut témoigner du même degré d'existentialité que celui qui accompagne l'idée théologique, fournit néanmoins le cadre rationnel dans lequel pourront être abordées des questions telles que le statut de l'existence créée. Si ce point est essentiel du point de vue de la cosmologie, il l'est gnoséologiquement tout autant.

Employant les traits généraux d'une théorie de la connaissance, Ladrière montre la nécessité d'élaborer des modèles qui permettent à la raison de penser la création selon des schèmes qui correspondent aux principes d'après lesquels la raison précisément se fait raisonnante, c'est-à-dire scientifique. Aussi le modèle de l'artisan, exemplification en quelque sorte du principe de fermeture, permet-il de concevoir la création en termes conceptuels : dire que l'homme est à l'égard de Dieu ce que la chose est à l'égard de l'artisan, c'est mettre sur le plan de la manifestation ce qui, de la création, excède le support du visible. Le discours scientifique est donc le produit du travail d'élucidation par la raison de l'idée de création mais selon le mode particulier d'accès à cette question qui est le sien, à savoir celui de la conceptualité. Ce faisant, il apparaît que la seule forme de discours que ne pourra jamais prendre celui formulé par la raison quant à la constitution des choses soit celle qui caractérise le discours scientifique. Mais tout cela n'a de sens que d'être préalablement soutenu par l'idée théologique de création dans la mesure où celle-ci comporte déjà une indication sur la constitution des choses. Or cette indication, quelle pourrait-elle être si ce n'est celle de

¹ *Id.*, p. 18.

dispensation ? Reconstituant le raisonnement, nous en arrivons à l'idée que la reprise spéculative de l'idée de création n'est possible qu'à la faveur d'une extraction, au sein de l'idée théologique, du statut conceptuel de l'existence créée. C'est parce que la raison prélève au sein de l'idée théologique les éléments propres à reconstituer un contexte épistémologique dans lequel elle pourra penser conceptuellement la création que la reprise spéculative est possible. Autrement dit, c'est parce que la raison est elle-même dispensée qu'elle pense, quoique non ultimement, spéculativement la création. L'affirmation serait absurde, synonyme même de régression du point de vue sotériologique, si elle ne s'entendait pas relativement à la création elle-même et à ses émanations, c'est-à-dire aux existences créées en tant qu'elles sont finies.

Le mouvement *a priori* ascendant qui caractérise toute idée d'élévation ou de sublimation est ici inversé. Ce n'est pas la connaissance de la nature physique des choses, ni même la découverte de l'irréductibilité du phénomène de la vie et des faits de conscience à des descriptions physicalistes, qui pousse l'être à reconnaître, dans ce dépassement même, la nécessité de se reporter à une idée de création plus fondamentale. C'est au contraire l'idée démiurgique de création qui fournit à la raison la possibilité de penser conceptuellement la création. Mais loin d'affirmer qu'il est de la bonté de Dieu de faire l'homme plus attaché au concept qu'au salut, Ladrière précise que si la raison a besoin du concept, c'est qu'elle est « ordonnée précisément à la compréhension du statut fondamental de la réalité » ; non pas la réalité fondamentale, le fait que « toute réalité de ce monde se reçoit de l'inépuisable bonté du créateur »¹, mais son statut. Or l'idée de statut ne saurait avoir de sens pour le créateur. Pour qui, sinon les existences créées, l'idée de statut, de représentation conceptuelle du monde, peut-elle avoir un sens ?

Le statut fondamental de la réalité est celui d'une représentation à valeur opérative, construite par la raison, de la réalité expérimentable. Le recours au concept est la preuve de mon statut d'existence créée. Je ne peux me retourner vers mon créateur qu'ayant fait

¹ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », *op. cit.*, p. 20.

l'expérience de l'irréductibilité de certains faits à des propriétés physiques. L'expérience que nous faisons du monde nous renvoie nécessairement à la finitude, et partant, à la création. C'est parce que je suis fini que j'ai une raison, sans quoi, je n'aurais pas besoin de cette médiation. Or, ce mode d'existence n'est pas inauthentique mais procède bien de la bonté du créateur : je reçois de Dieu la possibilité de raisonner pour, expérimentant la finitude des corps, éprouver mon statut d'être créé et par conséquent, le lien qui m'unit à Dieu comme la chose à son artisan. C'est parce que dans la finitude vient la conscience d'être créé que je peux entendre le discours théologique sur la création et en retour que le discours peut être compris dans portée existentielle.

L'une des questions centrales liées à la notion de création est qu'elle « implique une relation à une instance qui ne fait pas partie de la manifestation »¹. Or, seul le manifeste permet d'interroger l'être, compris comme « l'horizon le plus universel de toute donation »². C'est bien par la création, le surgissement s'opposant au néant, que se manifeste la positivité de l'être. Une pensée de la manifestation est toujours déjà prise dans le mouvement qu'elle tente de décrire. C'est pourquoi, il faut reprendre la question du mystère de l'être en questionnant l'auto-affirmation du réel. Si le mouvement phénoménologique par excellence pense le *toujours déjà* de la présence, la pensée ladrierienne tente de reprendre la question du mystère de l'être à partir d'un questionnement qui, s'il ne théorisait pas l'auto-affirmation du réel tomberait dans cet écueil, vice du raisonnement, qu'est la pétition de principe et qui, dans le cas d'une réflexion sur la création, impliquerait un argumentaire à rebours dont l'erreur majeure serait de prendre l'effet pour la cause

Elle [la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »] consiste à interroger le manifeste sur la manifestation. Or ce qu'atteste la manifestation, c'est qu'il y a une auto-manifestation du réel par laquelle chaque chose se pose en ce qu'elle est pour son propre compte, se montre en sa réalité de façon irrécusable et irréductible. [Donc] en chaque chose, en tant qu'elle est manifeste, s'affirme ainsi une

¹ *Id.*, p. 15.

² *Id.*, p. 20.

force d'autoposition, une vertu originaire de sustentation, par laquelle la chose se tient hors du néant et prend place authentiquement dans le champ de la réalité¹.

À la création répond la sustentation. Mais si cette dernière est présentée comme « une vertu originaire »² qui doit être entendue relativement au caractère *auto* de l'affirmation du réel. La sustentation désigne l'effet d'une force qui maintient un corps à faible distance d'une surface sans qu'il n'y ait jamais de contact entre la chose et la surface en question de sorte que l'impossible basculement de la chose dans le néant apparaisse comme la conséquence directe de cette force résistante qui déjà place l'être dans une sorte de lévitation par rapport au non-être. Mais alors, comment rendre compte de la finitude ? Si l'être est un don, dans quelle mesure la sustentation peut-elle être attribuée à l'entité manifeste ? Comment le manifeste parvient-il à se soutenir contre la dégradation temporelle dans la mesure où si la force est telle qu'elle permette à la chose d'appartenir à l'ordre du manifeste, rien ne garantit qu'elle le demeure au-delà du terme que représente la manifestation en tant que telle ? En d'autres termes, comment comprendre le fait que la sustentation ne soit pas une force infinie ?

En chaque chose, en tant qu'elle est manifeste, s'affirme ainsi une force d'autoposition [...] par laquelle la chose se tient hors du néant et prend place authentiquement dans le champ de la réalité. Mais en même temps, les choses qui se manifestent apparaissent de façon très évidente comme affectées intrinsèquement de limitation, le signe essentiel de cette limitation étant la temporalité qui introduit le non-être dans la massivité de l'être.

Et de conclure :

Aucune chose manifeste ne peut donc se poser en sa positivité par des ressources propres. [...] l'être fini est une positivité qui ne possède pas en elle-même le fondement de sa propre possibilité³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Il en va de la structure même de la manifestation que de soutenir adéquatement la positivité de l'être fini. Bien loin de constituer une défaillance, une carence dans l'être, la finitude est pour la chose manifeste, le mode d'apparaître authentique à partir duquel la sustentation prend sens. Seul un principe non affecté de limitation peut maintenir l'être à distance du néant. Au regard de la science comme de la philosophie, l'idée que la sustentation ne se sustente pas elle-même de façon pleine et entière est l'expression d'une contradiction dont l'énonciation bafoue le cadre rationnel dans lequel tente d'être insérée la pensée de la création. Mais là encore, la remise en cause du statut plénier n'est que le reflet d'une transposition du processus de création sur le plan de la rationalité.

Indépendamment du principe de non contradiction qui régit toute science fondée sur le raisonnement, il s'entend qu'une justification de la conservation basée sur un recours principiel extérieur à la chose même représente une difficulté majeure pour l'entendement. Si nous nous sommes interrogés sur le terme même de sustentation, c'est que l'idée d'extériorité ne lui est pas d'emblée étrangère : action de soutenir les forces, de nourrir, d'entretenir la vie, la sustentation n'est pas décrite comme un mouvement intrinsèque. Le verbe sustenter n'est pas immédiatement rattachable à l'action de *s'auto-sustenter*. Ce faisant, nous posons l'hypothèse que, dans la prémisse mineure, est déjà contenue la conclusion, à savoir que, posant l'affirmation de la sustentation, Ladrière pose que la sustentation n'est pas ce qui préserve l'être du néant, elle ne garantit pas une persistance par soi de la chose dans l'absoluité de l'être. L'intrinsèque est également dans la limitation : « aucune chose manifeste ne peut donc se poser en sa positivité par des ressources propres »¹. Nous ne saurions donc parler d'une suppléance à la positivité : si l'être fini ne trouve pas en lui-même « le fondement de sa propre possibilité », il n'en demeure pas moins désigné comme positivité. La chose qui persiste dans l'être ne le peut que parce qu'elle est soutenue par un principe. Aussi Ladrière parle-t-il d'une structure de la manifestation : les choses en effet ne peuvent se manifester que moyennant un principe, c'est-à-dire l'adhésion à une structure sans laquelle son désir d'être

¹ *Ibid.*

resterait lettre morte. La notion de structure, comme celle de principe, semble répondre à l'idée de programme telle qu'elle apparaît dans l'idée de dispensation :

Construisant sur le concept du plan de Dieu pour le monde, le dispensationalisme décrit le développement d'un programme dans diverses dispensations, ou arrangements d'intendance à travers l'histoire du monde. Le monde est considéré comme une maisonnée administrée par Dieu en connexion avec différents stades de révélation dans l'accomplissement de son programme global. Ces économies sont les dispensations dans le dispensationalisme. Par conséquent, depuis le point de vue de Dieu, une dispensation est une économie ; depuis le point de vue de l'homme c'est une responsabilité envers une révélation particulière donnée à une période déterminée. En relation à la révélation progressive, une dispensation consiste en une étape. Par conséquent, une dispensation peut être définie comme une économie identifiable dans l'accomplissement du programme de Dieu¹.

Interroger le manifeste sur la manifestation revient donc à interroger la chose finie sur le principe qui rend compte de la possibilité même d'être de cette chose. C'est, par dérivation, interroger le fini sur le non fini. Si la manifestation ne se manifeste pas à proprement parler, il en va de même de de même de son principe qui « ne peut être conçu que comme se posant lui-même dans cette positivité que représente la force auto-affirmative de l'existence »². Ce faisant, si l'être fini peut prendre sur lui de s'auto-affirmer quand il reste dépendant d'un principe dont il ne peut rendre compte, c'est que c'est dans la finitude même que son être demeure dans la réalité de manière authentique. En ce sens, la finitude ne peut nullement être pensée comme une privation. Il faut, pour penser le fini, penser un principe qui en soutienne la positivité et qui, en tant que soutien, assure son propre être réel dans un mouvement qui de prime abord semblait sous-tendre des dynamiques contradictoires :

¹ C. C. Ryrie, *Evangelical Dictionary of Theology*, 1984, p. 321, 322.

² *Ibid.*

En tant que principe, il est réel de la positivité même qui se manifeste en tout existant, mais il doit être tel qu'il puisse tenir entièrement cette positivité de lui-même, qu'il puisse en être le fondement adéquat¹.

Le principe, en tant qu'il détient sa réalité du seul acte qui consiste à se poser dans cette positivité qu'est la force affirmative de l'existence, ne peut en vérité être entendu que comme pure actualité. Si chaque existant fait preuve d'un mouvement qui consiste en un acte d'être constitutif, ce mouvement n'a pas valeur de fondement : chaque existant ne reçoit l'existence qu'en vertu de sa participation à l'acte infini. Il apparaît ici que la question de l'étant créé doit être abordée au prisme de deux axes corrélatifs : il s'agit en effet de saisir en quoi consiste la positivité des choses manifestes – comment la finitude s'oppose à la négativité – et la manière dont l'étant fini est en relation avec l'infini. Autrement dit, la question de la création, en tant qu'elle s'appuie sur la positivité du statut de l'étant créé, articule une double dynamique de passivité et d'activité à partir de laquelle s'éclaire le sens de la dérivation : si la donation de l'existence suppose une passivité réceptrice, la persistance du fini dans l'être n'en demeure pas moins le résultat d'un acte réel et participatif dans lequel transparait le lien entre donation et densité ontologique du créé.

Aussi l'un des éléments remarquables de cette philosophie reste le fait que l'idée de création, et à plus forte raison celle de dérivation, n'a pas pour effet de substituer à la relation de création une réflexion génésique qui ne serait jamais que le reflet d'une méprise plus profonde, à savoir la réduction de la création à une relation de dépendance substantielle du créé vis-à-vis de son créateur.

L'acte constitutif de l'existant fini est acte réel, mais qui ne doit sa vertu d'acte que de sa participation à un acte non fini, c'est-à-dire infini, qui se pose par lui-même. L'existant fini n'est que par dérivation. [...] Cela signifie que, dans cette relation, la réalité créée est véritablement posée dans l'être par l'être infini mais de telle façon qu'elle est ainsi posée en dehors de l'être infini et qu'elle a dès lors une réalité d'être qui lui est propre.

¹ *Id.*, p. 20-21.

*[...] l'existant fini est séparé de l'être infini qui le crée de toute la distance qui sépare l'acte reçu de l'acte donateur [...]*¹.

S'« il est possible de réinterpréter à la lumière du concept de création les traits caractéristiques de la démarche scientifique », nous notons cependant la précision apportée par Ladrière quant à ce travail : penser la démarche scientifique relativement au concept de création, c'est pratiquer une ré-interprétation qui ne peut être entendue comme simplement historique. Le propos de Ladrière ne vise pas une réinterprétation de ce que l'histoire de la philosophie aurait auparavant interprété mais bien plutôt l'intégration dans l'interprétation des répercussions d'un mouvement originel sur une pratique qui mobilise le réel dans la représentation, c'est-à-dire la réalité créée dans la mathématisation. Ce qui se joue ici n'est donc pas de l'ordre d'un redoublement conceptuel dans la mesure où ce qui est véritablement ambitionné, c'est la détermination des conditions qui rendent possibles la pratique herméneutique elle-même.

La démarche herméneutique consiste ici à étudier la nature, c'est-à-dire à l'aborder comme une réalité créée qui contient toujours déjà en elle « des caractères qui rendent possible et même appellent le type de démarche cognitive qui est précisément représenté par la pratique scientifique et qui, ainsi, en donne la justification »². Aussi est-ce à partir d'une correspondance qui lie l'action au réel – ce qui est interprété se donnant comme à interpréter – que la pratique scientifique acquiert son véritable fondement : l'interprétation en vérité ne peut se faire indépendamment de l'écoute véritable des phénomènes mais toujours dans un synchronisme qui en garantit la cohérence. Mais comment l'usage des mathématiques, désidentifiantes par définition, peut-il être justifié là où l'être créé se livre sans réserve ? Comment faire de la créativité un concept solidaire de celui de création ?

Si chaque événement naturel résulte d'une confluence elle-même événementielle – chaque composante de l'événement impliquant l'être en son être propre et le concours de tous

¹ *Id.*, p. 21-22.

² *Id.*, p. 23.

au titre de l'ensemble –, c'est que l'ordre d'activité d'un être ne peut être dissocié de celui qui régit l'entière du cosmos dans la mesure où le contexte d'action dans lequel se donne l'évènement est un contexte essentiellement synchrétique. Si dans « Logique et mystique »¹, Ladrière rappelle qu'il n'y a de véritable herméneutique que fondée sur la co-appartenance de l'action et du cosmos, c'est qu'à la force organisatrice intrinsèque doit être associé un concept capable de rendre compte du recours, apparemment paradoxal, aux mathématiques.

L'authenticité ontologique du créé

Ce concept, celui d'interaction, en tant qu'il « se rattache à ce qu'on pourrait appeler l'authenticité ontologique du créé »², permet au philosophe de rendre compte de ce qui constitue le pendant de l'intelligibilité du réel, à savoir sa contrepartie interprétative. Mais cette authenticité ne sera jamais accessible que dans une forme de synthèse au terme de laquelle intériorité et extériorité, immanence et transcendance ou, pour reprendre le vocabulaire de Ladrière, « intelligibilité intrinsèque » et « explicabilité en termes d'interactions », s'avèrent répondre d'une même propriété. Aussi faut-il penser une mesure capable de garantir l'adéquation entre ce que la raison prend pour objet de son étude et le degré d'être de la chose étudiée. Autrement dit, nous ne pourrions comprendre de la chose que ce que son degré d'être nous donne précisément à comprendre et de fait, nous ne pourrions jamais nous situer au-delà de cette limite. Le degré d'être d'une chose coïncide avec son degré d'intelligibilité.

Il n'y a pas plus dans la chose que ce que nous sommes portés à en connaître ; d'où l'affirmation selon laquelle « l'être, par lui-même, est manifestation de soi, visibilité sans

¹ J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73-82. Voir Alpha 1981b.

² J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 23. Voir Alpha 1987.

réserve »¹. Si Ladrière ajoute encore que « ce qui a l'être est donc de soi accessible à l'esprit », il précise cependant que cet accès ne peut avoir lieu que dans les « limites toutefois de sa [ce qui a l'être] modalité particulière d'être »². Si parler de limites et de modalité d'être ne contrevient pas à l'idée de transparence, c'est que l'être, pris isolément, est effectivement entièrement livré à l'esprit. Mais l'idée d'interaction le soulevait déjà, « tout évènement naturel est au croisement de deux ou plusieurs lignes d'actions »³ et en cela se révèle la limite de l'accessibilité à l'être. Cette limite n'est pas de l'ordre de la réserve mais de la relative impossibilité pour l'esprit à saisir absolument et immédiatement les tenants de l'interaction de sorte que ce qui semblait se donner comme limite, ce pour quoi nous utilisons l'instrument mathématique, est en vérité la marque de l'authenticité ontologique du créé. Toute la difficulté consiste ici à tenir ensemble à la fois l'idée d'interaction, et par extension celle de limite, avec celle d'intelligibilité intrinsèque. Aussi la problématique s'énonce-t-elle comme suit : par quelle médiation l'esprit peut-il s'initier au jeu des interactions ?

Dans l'idée d'interaction, c'est au fond l'idée de créativité, créativité de la nature, qui s'annonce. Si la représentation mathématique « constitue une approximation, fort imparfaite du reste, de ce que pourrait être une connaissance nécessaire, dans la mesure où les rapports qu'elle exprime sont nécessaires (au moins hypothétiquement, sous la position des axiomes) »⁴, elle ne peut rendre compte de la contingence, de la liberté créative. Ce faisant, de l'interaction, ce n'est pas l'interaction en elle-même qui justifie le recours à la représentation mais ce qui dépasse, et contredit d'une certaine manière, l'idéal de connaissance et la nécessité. Reste que, comme affirmé par Ladrière, si la mathématisation et l'interprétation ne sont que des réponses non exhaustives au problème que pose l'intelligibilité désormais comprise dans le cadre de l'interaction, elles restent néanmoins des lieux d'analyse au sein desquels l'intelligibilité prend évidemment et éminemment place.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, p. 25.

Pour comprendre en quoi l'usage des mathématiques ne peut être pensé comme un mouvement régressif par rapport à l'ordre de la phénoménalité d'une part et à l'ordre de la connaissance d'autre part¹, en quoi en somme cet usage n'a pas pour conséquence de nier la co-appartenance de l'action et du cosmos ou de redessiner les frontières d'un écueil classique entre idéalisme et réalisme, Ladrière élargit le dialogue. Il ne s'agit pas simplement d'extraire la réflexion du cadre dichotomique mais de faire en sorte que connaissance et action coïncident à l'échelle du *cosmos*. Dans le chapitre précédemment cité, « Logique et mystique », Ladrière fait reposer l'indéfectibilité des liens entre connaissance et action sur la base d'une instauration commune :

Mais à partir d'une réflexion sur l'expérience de l'intelligible une hypothèse de grande envergure se propose : à la possibilité d'une structuration entièrement claire à elle-même dans l'ordre de la connaissance pourrait correspondre la possibilité d'une auto-structuration de l'action répondant à la même idée d'une normativité interne organisatrice, nécessitante et universalisante. Il se pourrait que, de part et d'autre, une même puissance soit à l'œuvre et qu'une même instauration soit en cause².

C'est ici que se joue la solidarité entre création et créativité. C'est parce que l'ordre de la connaissance est indissociable de celui de l'action que de la co-appartenance de l'action et du *cosmos*, nous devons également conclure à une co-appartenance de la connaissance et du *cosmos*. À partir d'un travail basé sur l'analogie, nous déduisons une structure plus globale dans laquelle s'intègre aussi bien la création que la créativité : la créativité que manifestent les êtres créés n'échappe pas à la question de l'intelligibilité. Ainsi ce qui a lieu dans la ligne

¹ Cette double tâche consiste à montrer que si la mathématisation, comme nous l'avons vu, s'attache aux propriétés caractérisantes des opérations et non à la particularité des objets, nonobstant elle n'implique pas que la démarche cognitive puisse signifier un repli sur l'abstrait et, de manière conséquente, une négation de la réalité manifeste. Par ailleurs, du point de vue de l'ordre de la connaissance, le recours à la représentation ne contredit pas l'affirmation première, à savoir la clarté ontologique de l'être.

² J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73. Voir Alpha 1981b.

d'un accroissement d'être comporte également les éléments qui appellent l'analyse scientifique. De même la coïncidence entre « intelligibilité intrinsèque » et « explicabilité en termes d'interaction », la créativité du créé et sa progression sur l'échelle de l'être appelle la créativité de l'homme, c'est-à-dire sa capacité à faire de l'interprétation un instrument ductile.

Ce faisant, si « ce qui se réalise à un certain degré d'être n'épuise nullement les possibilités de réalisation de l'être »¹, il doit y avoir, en réponse à cette dynamique de montée hiérarchique, une potentialité positive inhérente à l'interprétation de sorte que la co-appartenance telle que nous venons de la mettre en lumière puisse être maintenue jusque dans la contingence. Nous référant maintenant à deux textes, nous notons la traductibilité de ce lien en termes à la fois de « fluidité » et de « devenir » ; l'emploi par ailleurs du mot « nouveauté » qui caractérise aussi bien la perfectibilité de l'interprétation que les transformations du réel. Accordée au fait que « la réalité cosmique n'est pas une unité statique, [mais qu']elle est essentiellement en devenir »², « une interprétation a toujours un caractère hypothétique et est toujours, de soi, ouverte à des remaniements, éventuellement à des modifications radicales »³.

Si de l'affirmation qui précède Ladrière infère que « les significations qu'une interprétation attache aux êtres, aux choses et aux significations sont [...] de nature fluide et doivent être traitées comme des potentiels de *nouveauté* »⁴, c'est que l'interprétation est, à la mesure de notre connaissance du réel, toujours hypothétique. La vérité ne pouvant être confondue avec aucun critère de vérité, ni l'interprétation avec le réel, la représentation, même mathématique, ne sera, par voie de conséquence, toujours qu'approximative.

¹ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 24. Voir Alpha 1987.

² *Id.*, p. 32.

³ J. Ladrière, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture*, vol. 1, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998 (1996), p. 312. Voir Alpha 1998a.

⁴ *Ibid.*

C'est pourquoi les modèles interprétatifs n'excèdent jamais le statut de possibilité. Nous sommes ici renvoyés à une problématique déjà énoncée : si la connaissance n'est jamais nécessaire mais toujours relative au modèle, si donc même la représentation mathématique nous laisse dans l'indétermination, à quelle est la valeur du préambule posé par Ladrière, à savoir celui d'une visibilité sans réserve de l'être ? Quel peut être l'intérêt de ce recours si lui-même ne nous offre qu'approximation et hypothétisme ? Bien que l'aporie soit forte, le texte ouvre une perspective qu'un second, « La tradition philosophique et l'idée de création »¹, viendra développer. Nous l'avons vu, au sein de ce que nous appelions l'ordre de la connaissance, l'être se livrait entièrement à l'esprit, et c'est l'interaction qui justifiait le recours aux mathématiques. Or, pour juger de la pertinence des modèles, il faut un contact avec la réalité concrète ; un contact que Ladrière précise en le décrivant comme *local*². Mais qu'est-ce qu'un contact local ?

La situation du principe, au regard des deux occurrences qui suivent, demeure dans une sorte d'illocalisation telle qu'en l'être, l'existence oscille entre disposition universelle et volonté singulière, constitution et évènement, immanence et transcendance, sans que nous puissions véritablement démêler les limites de chaque composante. Annonçant la tension dans laquelle se situe tout effort qui tenterait de cerner le principe dans un discours spéculatif, la position *limite* qui caractérise celle du principe dénote à elle seule l'indétermination première dans laquelle se découvre toute pensée qui tendrait vers une compréhension radicale du signe. D'un côté donc, la mise en œuvre de l'existence présuppose « une façon très spécifique d'être donné à soi-même, une réceptivité fondamentale et en même temps une puissance

¹ J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l'émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 5-14. Voir Alpha 1998b.

² J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 25 : « Et ce contact ne peut être concret qu'à condition d'être local ». Voir Alpha 1987.

d’initiative »¹ à laquelle doit d’un autre côté correspondre une force qui, « sur la “limite” »², traverse le monde de part en part sans s’y lier en aucun point particulier »³.

Conscient de cette difficulté, Ladrière tente d’éclaircir les conditions qui rendent soutenable le projet philosophique en insistant sur le sens même que revêt la notion de principe⁴ ; un sens qui est lui-même en prise avec des dynamiques contradictoires. Si le projet en effet est de « penser la réalité, telle qu’elle s’offre dans l’expérience, à partir de ses principes », comment penser le dépassement interprétatif et le refus de l’évidence ? De même que « la formulation du projet est d’emblée une démarche qui, dans l’effort même par lequel elle se rend claire à elle-même, ouvre la région des principes »⁵, la démarche qui conduit vers le principe est toujours déjà guidée par ce que Ladrière nomme « précession » :

*La démarche qui doit conduire vers lui [le principe] est déjà portée par la visée qui accorde la pensée, constitutionnellement quoique non encore thématiquement, à l’horizon des principes*⁶.

Si l’impératif qui vient d’être énoncé est tel qu’il faille nécessairement se rapporter au réel pour en éprouver les représentations, c’est qu’à l’origine de toute connaissance s’étend une localité qui n’est autre que celle du principe. Pour passer de l’ordre de la connaissance à ce que Ladrière nomme « l’ordre du fait »⁷ – du fait considéré dans son essentielle facticité –

¹ J. Ladrière, « L’événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 257. Voir Alpha 1993.

² J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 57. Voir Alpha 1976.

³ *Ibid.*

⁴ J. Ladrière, « L’événement », *op. cit.*, p. 258 : « ce projet n’a de sens, évidemment, que dans la mesure où l’idée de principe reçoit elle-même un sens suffisamment précis ». Voir Alpha 1993.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l’idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l’émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 7. Voir Alpha 1998b.

⁷ J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l’Étude de la Bible. La création dans l’Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 25. Voir Alpha 1987.

il nous faut développer un savoir authentique qui vise la connaissance du principe. Partant, si la manière qu'a l'être de se livrer à l'esprit nous est apparue comme aporétique, ou plutôt si dans les limites strictes d'une telle problématique, le statut épistémologique de la manifestation constituait une forme de prérequis d'après lequel l'usage des mathématiques semblait se surajouter à l'évidence, c'est que nous faisons de cette manifestation sans réserve un idéal de connaissance basé sur l'immédiateté. Autrement dit, c'est que nous mettons en somme sur le même plan deux types de vision qui sont en vérité essentiellement discontinus.

Entre l'immédiat et le principe, c'est toute la distance qui sépare la vision spontanée de la médiation réflexive qui se voit interrogée, analysée à partir de l'opposition précédemment mise en lumière, à savoir l'opposition entre ce qui, selon l'ordre de la connaissance, est présenté comme à distance, et ce qui, phénoménalement, se donne comme local. Une opposition qui s'apparente davantage à une articulation : si à la lecture de ce chapitre nous avons associé l'idée de localité au principe et avons en ce sens dépassé toute forme de résonance avec la spatialité – de même l'expression « région des principes » –, il apparaît cependant que le principe ne pourra jamais se livrer que dans la distance, c'est-à-dire dans la médiation. Ce faisant, si la vision qui découvre le principe s'avère être médiatisée par la réflexion, c'est que « le principe ne se montre pas à la façon dont se donne à voir le phénomène »¹ et que la distance, comme la localité, ne sont perçues comme telles qu'au regard de l'ordre auquel elles se réfèrent : le principe est à distance pour l'esprit qui tente de le saisir, mais toujours localement à même le phénomène.

L'idée d'articulation apparaît d'autant plus féconde qu'elle laisse intacte la co-appartenance telle que nous la mentionnions dans la diversité de ses traits. De l'action et de la connaissance à l'égard du *cosmos*, de la pensée à l'égard de la région des principes, la co-appartenance inclut ici une complémentarité qui est celle de la connaturalité. La pensée est par nature toujours déjà reliée à la région des principes et cela se manifeste, échappement à

¹ J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *op. cit.*, p. 6.

l'évidence, par le déploiement d'un « horizon de questionnement » qui lui-même induit, en dernière instance, une actualisation de la créativité :

Si le cosmos est pensé comme événement émergent de son autoconstitution, appelant de lui-même l'action à prolonger son instauration jusqu'à la libre manifestation de son sens, il apparaît comme étant lui-même porté par un vouloir-être dont le statut doit être déchiffré sous la mouvance d'un horizon de questionnement qui est [...] [la] région des principes¹.

Dès lors, saurions-nous encore, tel un manque à l'évidence, traiter négativement la distance dans la mesure où c'est précisément sur cette base de non immédiateté que la conversion peut avoir lieu ? La distance est cette condition qui seule permet à l'esprit de développer un savoir authentique qui s'étende au-delà des limites que représente la vision immédiate :

Ce dépassement n'est pas l'entrée dans une sphère de réalité qui n'aurait plus à rien à voir avec le phénomène, elle est au contraire comme un approfondissement de la vision immédiate, un effort pour adhérer plus radicalement à ce qui se révèle dans le phénomène².

La vision selon le principe

S'il y a bien une vérité de l'apparaître que la vision immédiate s'approprie, reste que « dans un questionnement authentique il y a nécessairement une suspension de l'évidence et par le fait même une façon de voir qui est déjà différente de la vision immédiate, laquelle adhère entièrement à ce qui se montre »³. Nous l'avons vu, Ladrière ne prétend pas exclure

¹ J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 55. Voir Alpha 1976.

² J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l'émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 6. Voir Alpha 1998b.

³ *Id.*, p. 7.

l'ordre de la phénoménalité de l'ordre de la connaissance et de fait, la question de l'évidence demande à être précisée : l'évidence en réalité n'est pas la transparence. Si l'être se livre entièrement à l'esprit, il n'est pas épuisé dans la vision première. C'est la raison pour laquelle, il faut donc passer par la réflexion.

Ainsi, l'idée d'une visibilité sans réserve consiste-t-elle plus fondamentalement en un ensemble de signes ostensibles ; autant de clés que l'être dispense pour se faire comprendre authentiquement. Le fait pour l'être de se livrer ne revient pas à se dévoiler purement et simplement, mais à s'indiquer comme relié à un principe, et c'est là le point, qui n'est pas lui-même phénomène. La manifestation en tant que telle ne rend pas exsangue ce qui se montre mais introduit au sein du visible une signalétique telle que dans la chose apparaisse plus que l'évidence : la non évidence, le non manifeste, cette part d'interprétation transgressive que Ladrière nomme « la problématicité de la phénoménalité elle-même »¹. Aussi l'évidence est-elle du côté du *faire signe*. Pour l'être, se livrer sans réserve, c'est manifester les signes qui serviront la compréhension véritable de ce dont il procède, c'est encore s'indiquer comme relié au principe².

La vision selon le principe, parce qu'elle est fondée sur l'interprétation, engage – à plus forte raison encore quand l'interprétation se fait transgressive – la créativité en ce qu'elle engage spécifiquement la pensée. Il ne s'agit plus en effet de *recevoir* ce que l'évidence donne mais bien de mobiliser la pensée selon une dynamique d'auto-implication que nous déduisons de la connaturalité. Les conditions d'une vision selon le principe tiennent pour nécessité première cet effort qui, médiation réflexive, pourrait tout aussi bien être qualifiée de

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 6 : « Mais pour le voir [le phénomène] en sa provenance elle [la vision] doit bien prendre appui sur les signes qu'en donne le phénomène lui-même. C'est à partir de ces signes que peut être détectée, dans la structure même du phénomène, la relation qui le relie à son principe ».

médiation herméneutique¹. Le champ de compréhension – ou le domaine spéculatif – à partir duquel un questionnement selon le principe pourra être effectivement développé est décrit par Ladrière comme un champ *original* qui ne serait pas d’abord fondé sur la connaissance scientifique des lois générales par lesquelles l’univers est gouverné mais « sur le fait même qu’il y a un monde »².

Si le questionnement ne porte plus sur le *comment* du monde, l’effort spéculatif, cet effort même qui consiste à adhérer plus radicalement à ce qui se révèle dans le phénomène, apparaît comme l’attitude phénoménologique par excellence. Le paradoxe que soulève cette dernière affirmation ne peut être tenu qu’à la condition de considérer l’attention portée au phénomène comme une attention portée au principe. L’abandon du « comment » pourrait être lu comme une référence à l’attitude éminemment phénoménologique du « faire retour », mais cette exigence ne s’ancre pas ici dans une idée de retour à une vie plus primordial au sens que cela revêt notamment chez Merleau-Ponty : considérant « la problématicité de la phénoménalité elle-même », l’immédiateté perceptive – la station dans l’ordre phénoménal – ne saurait faire l’objet d’une visée en soi. L’évidence ayant été suspendue et la vision seconde ramenée à l’activité de la pensée, la démarche phénoménologique n’engage l’existence qu’au titre de ses potentialités de questionnement. C’est pourquoi, considérant l’activité de la pensée dans la perspective herméneutique – et plus particulièrement l’herméneutique du discours scientifique, il apparaît qu’être au monde, c’est savoir questionner.

Le questionnement, sourcé dans l’être, est essentiellement étapique. La première phase – déchiffrement de ce qui, au sein même du phénomène, constitue la signature du principe – est suivie d’une seconde dont la dimension herméneutique apparaît plus explicitement encore que dans la première. Tenant pour très étroit le rapport entre les deux articles cités, nous maintenons une certaine équivalence étapique entre le déchiffrement des signes et

¹ *Id.*, p. 6 (nous soulignons) : « Le projet d’un savoir selon le principe introduit une autre forme de vision, qui n’est plus simple réception de ce qui se montre, mais terme d’un effort de pensée qui va de ce qui se montre, du “phénomène”, à ce à partir de quoi peut avoir lieu sa monstration ».

² J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 54. Voir Alpha 1976.

l'interprétation de la nature à la lumière du concept de créativité, en conséquence de quoi nous maintenons également celle entre un savoir selon le principe et la clarification du concept de créativité « en recourant à un “modèle” spéculatif inspiré de l'action humaine »¹.

Le lien que nous tissons entre principe et créativité se justifie par le fait qu'il y a dans l'action « un aspect créatif dont la réflexion doit aussi rendre compte »². Mais toute la difficulté réside dans l'idée même de principe : soit nous accordons au principe une base substantielle, cette base qui perdure par-delà le changement – qu'il soit de l'ordre de l'émergence ou de l'interaction –, soit nous faisons du principe une instance évolutive et dans ce cas, c'est l'idée de savoir véritable qui concentre la difficulté. Comment en effet appréhender une base changeante ? Peut-on même dans ces conditions parler de « principe » ? La question que pose le statut du principe s'énonce chez Ladrière en termes dichotomiques, d'immanence et de transcendance. S'il s'agissait en premier lieu d'élaborer un questionnement portant sur « le statut de la finitude », il est remarquable que pour déterminer ce statut il faille finalement questionner le principe. Autrement dit, c'est concentré sur le principe que se pense premièrement le geste questionnant.

*Une première forme du questionnement consistera à se demander si ce principe est intérieur à l'être fini ou s'il est ontologiquement distinct de lui, ou, en d'autres termes, si l'étant fini a en lui-même de quoi se fonder dans sa finitude, si, en ce sens, il est à lui-même son principe, ou si le fondement du fini ne peut-être que dans un principe qui lui est extérieur*³.

Si le texte « Approches philosophiques de la création » avait déjà en partie résolu l'alternative qui se pose ici entre immanence et transcendance en montrant que si une chose a en elle un pouvoir d'autoposition – la force propre par laquelle elle parvient à la

¹ *Id.*, p. 55.

² J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l'émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 10. Voir Alpha 1998b.

³ *Id.*, p. 7.

manifestation – elle n’est pas cependant en capacité de se maintenir dans l’être par des ressources qui lui seraient propres. Si nous sommes en premier lieu portés à écarter l’immanentisme principiel au titre précisément de cette limitation, nous ne saurions cependant tendre vers une position univoque dans la mesure où, nous l’avons vu, l’idée même qu’un principe puisse être de pure actualité engageait déjà, bien que nous ne l’ayons pas décrit en ces termes, la remise en cause d’un tel dualisme.

Ce faisant, la caractérisation du principe comme pure actualité apparaît comme une autre formulation possible du rapport, aussi paradoxal que résolutif, entre immanence et transcendance : le principe n’est pas caractérisable par l’une ou l’autre de ces déterminations mais relève à la fois de l’une et de l’autre. Le principe est ce qui fait de chaque chose un être au monde ; il est ce qui donne à chaque chose la possibilité de se manifester et de se développer sur le sol de l’universalité, ce sol commun « à partir duquel les existants s’engagent dans leurs cheminements respectifs »¹.

En un sens le principe, en tant que conditionnant, appartient à la constitution de ce dont il est principe, mais d’autre part, en tant qu’il doit en quelque sorte suppléer à l’efficience propre de l’étant fini pour donner à celui-ci la mesure d’être qui lui revient, il ne peut être lui-même affecté de cette déficience et doit donc avoir un mode d’être qui ne peut en aucune manière se confondre avec celui de l’étant fini. Selon la terminologie classique, le principe invoqué dans cette recherche doit être en un sens immanent à l’étant fini, mais en même temps il doit lui être transcendant².

C’est cette idée que Ladrière reprend en recourant à des notions qu’il avait par ailleurs déjà introduites et qui, reprenaient à elles seules cette dualité de caractère fondamental qui affecte l’existence et s’impose comme possibilité ontologique, c’est-à-dire l’expérience, dans

¹ J. Ladrière, « L’événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 257. Voir Alpha 1993.

² J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l’idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l’émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 7. Voir Alpha 1998b.

la finitude, de l'existentiel dans l'existential. Si l'existentiel relève de la mise en jeu effective de l'existence, le rapport au principe dans la dynamique d'une singularité agissante ne peut être que de l'ordre de la transcendance : c'est parce que l'existentiel est facticité, et par conséquent finitude, que le principe, alors même qu'il demeure constitutivement présent, *transcende* le devenir effectif au titre de cette finitude même qui définit le réel.

Selon l'impératif énoncé par Ladrière – la structure de la manifestation doit comporter un principe adéquat – le principe, en tant qu'il se pose lui-même dans cette positivité qu'est la force auto-affirmative, en tant qu'il ne peut même être conçu en dehors du cadre de la pure actualité, peut être dit, en ce sens précis, immanent. Mais entendant que le réel, pour être dit réel, s'est, par définition, déjà manifesté, il faut ajouter au principe une seconde détermination qui est celle de l'universalité. La structure de la manifestation est telle qu'elle fait du principe un principe universel qui se réalise relativement à la positivité qui se manifeste en tout étant :

Chaque étant est ce qu'il est en vertu d'une disposition première, en laquelle son être lui est donné et qui détermine à l'avance les possibilités selon lesquelles son être pourra se déployer, se rendre manifeste, en s'inscrivant dans le milieu de l'interaction universelle¹.

Mais face à la forme singulière de l'effectuation, l'événement comme expression de la créativité, le principe apparaît comme transcendant, détaché du devenir et de la finitude que la contingence inhère. En faisant coïncider la dimension de l'immanence avec la constitution et celle de la transcendance avec l'efficience, Ladrière redessine les bases d'une structure ontologique telle que de la création puisse émerger la créativité, de la structure, l'action ou encore des dispositions universelles, les conditions de possibilité de la décision. Si la constitution n'est pas l'abolition de la créativité – en témoigne le « ce qui arrive » événementiel –, de la même manière, la transcendance du principe n'est pas la négation de l'être propre du réel.

¹ J. Ladrière, « L'événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 258. Voir Alpha 1993.

Ainsi traitée, la question n'en devient à vrai dire pas moins aporétique : comment comprendre en effet que le principe puisse encore être dit intérieur à l'être de l'étant fini au moment où celui-ci prend place dans le champ de la réalité – lui être en ce sens immanent – alors même que la manifestation dépend de l'ensemble des dispositions universelles qui composent l'existentialité et sans lesquelles elle ne pourrait avoir lieu ? Comment penser la constitution, c'est-à-dire l'autoposition, dans le champ de l'immanence si chaque étant ne peut par ailleurs n'être ce qu'il est qu'en vertu d'une donnée première en laquelle, affirme Ladrière, son être lui est donné ? Pourquoi ne pas traiter événementiellement la constitution et ainsi abroger la difficulté que représente l'immanence en s'en tenant au caractère essentiellement transcendant de la donation ?

Ce qu'il est d'ores et déjà possible de souligner, c'est l'emploi fait par Ladrière du terme « authentique » : est authentique la compréhension qui vise le principe et authentique également la manière dont l'être, en tant qu'il s'autopositionne, prend place dans le champ de la réalité. Si le statut de l'immanence s'élucide finalement comme étant à la source de l'authenticité, c'est que c'est dans l'immanence que doit être pensé le lien entre l'être et le principe. Bien loin de constituer un paradoxe, ce rapport détermine les conditions qui font de l'existence une réalité authentique. Si le créateur n'est en aucun cas assimilable à sa création, c'est que le geste originaire, dans cet élan, ne peut se confondre avec le créé, ni même s'affecter de la finitude du fini.

L'autoaffirmation est le signe d'une existence authentique qui analogise la relation de création. C'est analogiquement en effet que l'acte d'être propre de l'étant fini se donne véritablement comme *acte*, existence dotée de toutes les qualités qui rendent possibles le déploiement de son être propre. Ce faisant, si nous tentions de distinguer ce qui relève d'un côté de l'immanence et de l'autre de la transcendance, suivant de manière scrupuleuse la distinction entre constitution et événement à la lumière d'une temporalité telle que l'avant et l'après le surgissement, la relation de création, au croisement des dynamiques d'être propre et d'être par dérivation, concilie ces deux notations essentielles de sorte qu'il ne soit plus

contradictoire de penser l'immanence dans la donation. La capacité qu'a l'être à s'autoaffirmer dépend d'une « antériorité dans laquelle révèle déjà la transphénoménalité de la région des principes »¹, c'est-à-dire l'au-delà du phénomène, l'invisible, le non évident :

*Cela signifie que, dans cette relation, la réalité créée est véritablement posée dans l'être infini mais de telle façon qu'elle est ainsi posée en dehors de l'être infini et qu'elle a dès lors une réalité d'être qui lui est propre. [...] Spéculativement interprétée, la création est cette relation de causalité radicale par laquelle l'être fini est posé dans l'être en tant que disposant d'un acte constitutif propre, qui n'est l'acte qu'il est que par participation*².

Si l'être est tout à la fois immanence et transcendance, l'hybridité qui en ressort ouvre encore une réflexion sur le rapport entre nécessité et contingence, universel et singulier. Nous l'avons vu, la structure de l'action fait apparaître une dualité interne qui reste, pour Ladrière lui-même, « difficile à penser »³. Si nous interrogeons l'immanence au titre de la constitution et la transcendance au titre de l'évènement, c'est que l'idée même d'autoaffirmation – l'être prenant authentiquement place dans le champ de la réalité – semblait se heurter à un cadre d'objectivités – l'ensemble des « configurations stables [...] dont les lois permettent d'ailleurs de rendre compte »⁴ – qui, en tant que recouvrant l'ensemble des déterminations préexistantes à l'appariation, contrariait la singularité du mouvement en le soumettant à une nomologie extérieure à lui :

¹ J. Ladrière, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l'émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 7. Voir Alpha 1998b.

² J. Ladrière, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derousseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien*, Paris, Le Cerf, 1987 (1985, 2004), p. 22. Voir Alpha 1987.

³ J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 57. Voir Alpha 1976.

⁴ *Id.*, p. 55.

*Comment l'universalité réalisée peut-elle être concrète et comment la facticité du concret peut-elle être non seulement porteuse d'une valeur universelle mais l'universalité même ?*¹

Si la transcendance intervenait, comme la remise en cause de l'immanence, dans une perspective résolutive, c'est que nous ne situons pas l'universel là où peut effectivement faire sens une pensée de la totalité qui n'aboutisse pas sur une contrainte de l'être. Si d'un côté, affirme Ladrière, « l'action ne trouve son efficacité qu'au niveau d'une initiative locale, conditionnée par les puissances du corps », de l'autre, « elle vise, par son effort même, l'instauration d'un règne de sens qui transcende toute limitation et toute particularité »². Mélange d'initiative et de réceptivité, l'action n'est, alors même qu'elle se revendique comme locale, jamais distincte de cet universel qui, en dernière instance, se fait, en deçà des motivations explicites et dans la concrétude péripétique de l'histoire, l'enjeu même de sa visée. Mais si l'eschaton transcende toute particularité, comment comprendre qu'il se donne par ailleurs lui-même comme singularité apparaissante, « présence "en personne" de ce qui est annoncé dans la visée d'un horizon »³ ?

Pour comprendre cette idée – une singularité qui, d'une certaine, en abolit une autre – il nous faut reprendre une équivalence que Ladrière fait découler de son propre geste, personnifiant : singularité à valeur d'ultime ou bien récapitulation de l'universel et du singulier, l'eschaton renvoie à un moment d'effectivité, une réalité substantielle qui, dans sa forme présente, transcende cependant toujours déjà ce qu'elle accompagne. Là encore, si la singularité de chaque action a pu sembler être évincée, c'est que la structure de l'action en vérité nous échappait : l'eschaton est une sollicitation qui mène l'action vers une forme

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 188-189. Voir Alpha 1994a.

² J. Ladrière, « Penser la création », *op. cit.*, p. 57.

³ J. Ladrière, « Peut-on espérer philosophiquement une espérance ? », dans N. Frogneux et N. Mies (éds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris, Le Cerf, Namur, Presses universitaires de Namur, 1998 (1997, 2004), p. 276. Voir Alpha 1998c.

d'accomplissement en ouvrant les possibles en lesquels il est appelé à s'inscrire,. L'action, polarisée mais non déterminée, orientée mais non contrainte, persiste dans la voie de la totalisation. L'action s'achemine vers un universel concret que l'eschaton possibilise dans la facticité. Si l'action, la constitution, fait événement, c'est que l'être est le produit d'un croisement entre sa propre force d'affirmation et l'universel concret que son vouloir, toujours déjà sollicité, ne peut pas ne pas vouloir :

Comme l'existence ne peut s'éveiller à elle-même qu'en se reconnaissant immergée dans un monde, comme moment d'une vie universelle, la lumière qui la révèle à elle-même est en même temps lumière qui lui révèle son appartenance au monde et ce monde lui-même¹.

Une lecture à partir des principes doit « rendre compte de ce qui est mais aussi de la manière dont ce qui est devient, et en particulier des régularités du devenir »². Ainsi, ce que nous considérons d'emblée comme la configuration du monde, ce à quoi nous rattachons ordre et stabilité, s'avère être de nature événementielle. Ce faisant, c'est parce que le *cosmos*, dans une temporalité qui lui est propre, n'est pas l'éternelle répétition du même que des dispositions universelles telles que les lois physiques, si elles déterminent les conditions de la manifestation, ne peuvent être pensées comme étant en contradiction avec la singularité du surgissement. Ladrière le précise, la présence de lois, le fait que des phénomènes se reproduisent, n'est jamais qu'un support – un point déterminé dans le cours même des événements, une sorte d'état des lieux événementiel –, un fond à partir duquel l'auto-constitution du *cosmos* se révèle comme vie, un advenir incessant, lui-même décrit comme étant de l'ordre du fait.

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175. Voir Alpha 1994a.

² J. Ladrière, « L'événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 258. Voir Alpha 1993.

Aussi est-ce dans cette perspective que nous revenons maintenant sur l'idée d'interaction universelle : le sens de l'expression ne peut être compris dans toute son ampleur qu'à la lumière de ces deux régions du devenir que sont le *cosmos* et l'action. L'interaction universelle, ce n'est pas seulement l'intégration de l'ensemble de tous les processus partiels qui font du monde ce qu'il est et qui, combinés d'une certaine manière, définiraient un état de choses, mais l'expression d'une solidarité dans laquelle deux pulsations instauratrices singulières visent conjointement l'universel. Ajoutant à la réflexion sur les conditions de possibilités de la manifestation une réflexion sur le sens même du devenir, c'est finalement l'idée d'eschaton qui entre en jeu :

L'eschaton doit donc être comme la récapitulation de toutes les figures provisoires de l'universel, il doit être lui-même un universel réalisé. Mais d'autre part, en tant qu'évènement, il doit, à l'instar des événements survenant effectivement dans l'histoire, être une péripétie concrète, et en tant qu'évènement ultime, il doit même être éminemment concret. Il doit donc, selon la formule classique, être un universel concret¹.

Il y a dans le discours spéculatif les tenants d'une herméneutique qui, à partir de l'alliance de l'action et du *cosmos*, apparaît comme capable de suivre l'« actualité de l'évènement-cosmos ». Si dans le texte « Penser la création » cette idée se traduit en termes de « correspondance », la reprise de l'article dans le second tome de *L'articulation du sens*, l'exploitera dans une section significativement titrée « Le modèle de l'action ». L'action en effet s'entend selon deux modalités dont la distinction procède d'une gradation dans le rapport à l'herméneutique. À partir de la notion de correspondance, et avant toute exposition des différents niveaux de l'action, Ladrière s'attache à penser l'effort même que constitue en soi l'action :

La tâche de l'action n'apparaît pas à côté, mais dans le prolongement d'un effort vers l'être qui traverse le monde et la traverse elle-même et fonde en elle l'appel qui la constitue. Ce à quoi elle est appelée, c'est à reprendre cet effort à son propre compte et,

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », *op. cit.*, p. 188-189. Voir Alpha 1994a.

en y adhérant de toutes ses puissances, à contribuer à faire advenir ce dont il porte en lui depuis toujours le vœu. C'est donc en éprouvant en elle-même sa propre créativité que l'action pourra le mieux comprendre le sens de l'émergence du monde comme créativité¹.

Le monde n'est pas un donné fixe qu'il suffirait d'observer mais un « milieu de créativité » au sein duquel le sens du *cosmos* et le sens de l'action s'engrènent conjointement. Si le vocable même « engrener » sous-tend l'idée de mise en mouvement, de complétude et de combinaison réussie, c'est que *cosmos* et action évoluent dans une « solidarité de destination » qui n'est pas réductible au rapport qu'entreprendrait un contenu avec son contenant. L'action ne prétexte pas le monde pour se déployer, pas davantage elle ne prendrait pour mobile l'ouverture du monde pour se justifier de la sienne propre ; le mouvement est beaucoup plus originaire et co-constituant. Le monde n'est pas un support sur lequel viendrait se développer une action autonome et désengagée de tout projet de destination. Deux éléments, outre l'idée d'appel, nous permettent ici de penser le lien avec l'eschatologie : si Ladrière parle de l'action et du *cosmos* comme « deux régions de l'advenir » – deux régions familières l'une de l'autre –, c'est que l'advenir – cette créativité qui n'est pas encore la création – doit être entendu non pas de manière régionale, mais comme une entité plus vaste, un événement à venir, irréductible à toute phénoménalité et cependant toujours déjà présent à l'effectivité comme ce qui lui confère son sens. Ayant écarté toute réduction possible de l'action à une pure transformation mécanique de l'environnement, Ladrière pense un concept élargi d'effectivité :

Il y a aussi les formes d'effectivité qui concernent directement la région du sens ; il faudrait évoquer ici avant tout la parole, mais aussi les comportements symboliques et la constitution des discours cognitifs et interprétatifs².

¹ J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 58. Voir Alpha 1976.

² *Id.*, p. 57-58.

Dans cette réflexion sur l'action qui inclue la médiation réflexive comme forme de l'effectuation – cette même médiation qui mène au principe –, l'action s'avère être à l'image de ce composé d'immanence et de transcendance qui caractérisait le rapport du principe à l'être : l'action, en se donnant des expressions effectives, mêle sa propre qualité d'être au fait d'être en prise sur le monde. Alors que dans l'invention, premier niveau de l'action, « il y a production d'une information nouvelle qui apporte la solution à un problème, soit purement théorique, soit d'ordre pratique »¹, c'est l'instauration d'un ordre extérieur qui prime, dans le second niveau, celui de la décision, c'est « sur l'être même de celui qui décide »² que porte l'initiative de sorte que si l'action, dans sa signification élargie, comprend le discours interprétatif, elle comprend également l'auto-interprétation comme forme achevée de ce que nous appellerons conformément au lexique choisi par Ladrière, l'engrenure.

Ladrière l'affirme, si le modèle de l'action humaine est le modèle qui permet de penser l'idée de créativité avec le plus de radicalité, la décision reste le niveau le plus significatif. Aussi est-ce au moment où « l'existence questionnante s'interroge elle-même sur son statut, sur son mode d'insertion dans l'ordre en vertu duquel il y a le monde et sur sa responsabilité à son égard »³ qu'elle fait preuve de la plus grande créativité. Si cette dernière référence, ramenée à la structure de l'article, précède le développement de la question de l'herméneutique du discours scientifique et celle, plus lointaine encore, de la décision, c'est que posant les bases d'« une reprise spéculative de “l'image du monde” » Ladrière posait déjà celles de l'action, de l'action comme auto-affection. Mais comment éviter que l'action ne s'auto-finalise et perde de vue le sens du cosmos ? En vertu de quel élément l'auto-interprétation ne peut-elle être pensée comme auto-finalisée quand Ladrière fait lui-même de la décision un passage du pouvoir à la détermination « qui n'est pas une synthèse faite de l'extérieur mais qui se produit entièrement à l'intérieur du pouvoir »⁴ ?

¹ *Id.*, p. 58.

² *Id.*, p. 59.

³ *Id.*, p. 54.

⁴ *Id.*, p. 60.

Le domaine spéculatif, celui de l'interprétation, est également celui de l'auto-interprétation. L'effectuation vise une transformation de soi – le soi du projet, du vouloir, de l'évènement – qui, tout en étant déterminé par l'être de la décision, n'est pas réductible à la seule promotion du sens de l'action posée dans la mesure où cosmos et action, nous l'avons vu, s'engrènent l'un sur l'autre. Si donc cosmos et action s'engrènent, la portée décisionnelle ne peut être réduite à l'exclusivité que représente le vouloir, comme si l'être même de celui qui décide s'auto-finalisait dans l'action qu'il mène. Pour résoudre cette difficulté – où comment l'action, c'est-à-dire l'interprétation, demeure créative –, il nous faut rappeler que le sens de l'action reste à constituer et que de fait, si l'invention, comme la décision, visent une saturation, elles ne peuvent y prétendre que ponctuellement, de manière discontinue, c'est-à-dire événementielle. Autrement dit, l'action ne peut embrasser pleinement et surtout définitivement son sens. C'est dans cet écart même que se fonde la possibilité pour l'action d'éprouver elle-même sa propre créativité et ainsi, nous l'avons dit, de « comprendre le sens de l'émergence du monde comme créativité »¹.

C'est dans cette brèche que peut être pensée l'éthique. Si la pensée, en se transformant, transforme le support, le monde ne saurait plus être traité indépendamment de l'ensemble des égards que le décidant, en tant que décidant, – cet être tout entier ramassé dans son action – se réserve. Mais se réserver, pour le vouloir, c'est se compromettre, c'est délimiter un contenu et réduire la multiplicité des possibles pour inscrire l'acte promu dans le cours du monde. Si la décision, rupture dans la continuité, donne lieu à un évènement, le cosmos lui-même ne peut demeurer indemne face à ce qui, en premier lieu, ne semblait viser que le vouloir agissant. C'est cette idée même que Ladrière développait déjà en faisant de l'appel une reprise : reprendre à son propre compte l'effort qui va du cosmos vers l'être, y adhérer même de toutes ses forces à la manière d'une compromission. L'action, comme le principe, est un mélange d'immanence et de transcendance.

¹ *Id.*, p. 58.

Elle [l'action] est sans doute ontologiquement équipée de tout ce qui lui permet d'être ce qu'elle est, action réelle en prise sur le monde et sur elle-même, capable de se construire et de se juger, mais elle est d'autre part encore séparée d'elle-même par une distance qu'il lui appartient de surmonter. C'est cette tâche d'un accomplissement de soi que vise le terme « éthique »¹.

Si nous étions tentés de lire dans le modèle de l'action auto-finalisée – réduction de l'action à une noèse qui vise le moi dans le noème – le corrélat d'une herméneutique fondée sur l'interprétation égologique, il nous faut, pour éviter cet écueil, nous replacer du côté de ce que nous thématisons, conformément au vocabulaire de Ladrière, comme relevant d'une *correspondance* entre l'action et le cosmos et de manière plus générale à la relation de création. L'auto-liaison engage un rapport tout à fait original à la question de l'identité : l'auto-interprétation, l'herméneutique, si elle vise le soi, vise toujours, par extension, le créateur. L'immanence du principe donne à l'être la possibilité de viser son créateur en s'affectant lui-même :

Une correspondance remarquable semble donc s'annoncer entre la structure du monde comme évènement et celle de l'action, ce qui laisse entrevoir que c'est sans doute dans l'action que peut se trouver cette force unifiante capable de répondre à la question posée par le cosmos².

Le sens ultime de l'assomption

Le thème de l'événement est d'emblée placé par Ladrière sous une double égide, à la fois philosophique et théologique. Pour comprendre l'intérêt de cette notion et son double traitement, il nous faut poursuivre la lecture jusque l'annonce, presque tautologique, de sa

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 57.

définition : « ce qui arrive, c'est l'évènement »¹. Mais comment comprendre cette double appartenance ? Ou plutôt, comment comprendre qu'ayant exhibé le caractère « englobant » de la philosophie et de la théologie, Ladrière leur en confie la thématization dans la mesure où l'évènement, en tant que « ce qui arrive » ponctuellement et singulièrement, semble de prime abord contredire tout geste, toute position, qui tenterait d'en faire un objet à englober ? Autrement dit, en quel sens la puissance d'englobement peut-elle faire de l'évènement une donnée constituante de cette « interprétation d'ensemble » que visent aussi bien la philosophie que la théologie ?

Elles sont englobantes non au sens où elles constitueraient une sorte de synthèse absolue reprenant en elles toutes les formes de savoir, mais au sens où elles tentent de construire une interprétation d'ensemble, capable de faire apparaître la cohérence du champ tout entier de l'expérience. Dans cette mesure, elles ont l'une et l'autre un caractère ultime et radical. Mais elles relèvent de principe différents, raison d'un côté, révélation de l'autre².

Il faut interroger le sens de cette interprétation d'ensemble d'un point de vue herméneutique au sens où « à ces deux principes, qui déterminent deux formes distinctes de savoir, correspondent différents niveaux de réalité »³. Comment comprendre l'apport de ce mode de donné qu'est la révélation à une interprétation dont les termes, bien qu'échappant à l'évidence rationnelle, participent d'une herméneutique qui est bien une herméneutique événementielle de la raison et qui, de manière ultime, ne vise pas l'interaction universelle mais bien une détermination qualitative, un au-delà de la constitution, c'est-à-dire une donnée nouvelle et singulière ? Mais l'au-delà de la constitution n'est-il pas un au-delà de la raison ? De ce point de vue, s'affirme une tension entre ce qui, à l'origine, participait d'un rapport définitionnel. Théologie et herméneutique souffrent en effet, ici, une inadéquation apparente

¹ J. Ladrière, « L'évènement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 258. Voir Alpha 1993.

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 254.

qu'il faudra tenter de résoudre si nous voulons éclairer l'évènement d'une dynamique qui n'est ni supplémentarité d'essence ni attente d'une révélation.

Pour poursuivre l'analyse, il faut examiner les liens entre les différents niveaux de réalité. Si la raison « nous ouvre d'une certaine manière à la totalité du réel [...] selon le type de réceptivité d'un pouvoir de compréhension appuyé sur une sensibilité »¹, la révélation est « à la fois manifestation d'un ordre de réalité non accessible à cette réceptivité et don d'une lumière spécifique qui rend l'esprit capable de reconnaître cette manifestation et d'adhérer à ce qu'elle propose »².

Il faut ici nous intéresser à l'idée de don. Si cette lumière spécifique qui rend accessible la réalité révélée est un don, il faut en conséquence penser l'herméneutique selon cette modalité : ce qui se donne comme sollicitant, exigeant. Le projet d'une « réinterprétation de toute la réalité visible »³ relève d'une exigence qui n'est pas de l'ordre d'un redoublement interprétatif, mais qui est bien plutôt de se donner comme interprétation au sens où la réalité visible et son appréhension dépendent de ce mouvement plus originaire que Ladrière situe, non pas dans le monde visible, mais bien dans « Le royaume de Dieu ». Autrement dit, la pratique herméneutique telle qu'elle apparaît dans la réalité visible, en supposant qu'elle puisse être considérée pour elle-même – substance autonome – ne prendra jamais que la forme d'une dérivation ; elle apparaît comme étant nécessairement tributaire de cette implication ré-interprétative qui « fait partie de ce qui est impliqué dans la réalité révélée »⁴. Ainsi, admettant un retour au substrat, l'autonomie de la pratique, au sens strict, se voit certes renvoyée à la relativité de son statut, mais à une relativité qui n'est pas l'exhibition d'un statut amoindri.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Si l'herméneutique dans le visible n'est, nous l'avons dit, jamais une interprétation mais toujours une réinterprétation, cette dernière est intrinsèquement contenue dans la première, au point qu'il en va d'un rapport d'essence : c'est l'essence même de la réinterprétation que de s'enraciner dans une interprétation qui la précède. L'herméneutique de la raison résulte d'une herméneutique dont les termes ne peuvent être ramenés à des évidences rationnelles. Ayant maintenant exposé ce point et poussé le raisonnement jusqu'à la mise en évidence de l'origine compréhensible quoique non réductible à un contenu rationnel de toute pratique rationnelle, l'aporie est d'autant plus réelle et centrale qu'elle est exposée par Ladrière lui-même comme étant, en plus d'être logique, d'ordre existentiel :

Une difficulté surgit cependant dès qu'on réfléchit à la portée de la révélation quant à la réalité visible, et en particulier à l'existence humaine, en tant qu'elle est visible à elle-même¹.

Si l'existence est visible à elle-même, si elle a le pouvoir de l'auto-affection, sa capacité à se retourner sur elle-même reste conditionnée par la pratique ; l'expérience de soi dans une extériorité qui, bien que visible, et en ce sens distinguable du champ du révélé, ne peut être pensée, comme lieu d'un déploiement existentiel, que comme étant non séparé du dessein divin. Si donc, une distinction a été établie, il semble qu'elle ne puisse être maintenue absolument dans la mesure où il serait vain de tenir séparés l'existence sensible et celle qui se joue au sein même du « royaume de Dieu ». Le révélé n'est pas l'objet d'un vouloir abstrait, il est une action qui tend à la personnification. Mais si la perturbation et la rédemption ne sont accessibles que dans la révélation, comment ne pas faire de la philosophie un discours essentiellement parallèle qui ne serait en définitive qu'un « simple préambule du discours théologique »² ?

En réalité, nous avons affaire, dans la compréhension que l'existence tente de se donner d'elle-même, à deux niveaux de signification entre lesquels il y a exactement la même

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 255.

discontinuité qui existe entre raison et révélation. [...] La même situation, présente dans l'expérience, peut être interprétée selon la signification qu'elle revêt pour une réflexion opérant sous la seule lumière de la raison, et selon la signification qu'elle revêt pour une pensée instruite de l'apport de la révélation¹.

Aussi, de ces deux niveaux de significations, il nous revient, non pas de penser la primauté de l'une sur l'autre, mais bien, leur superposition. Une superposition que nous dirons, en plus d'être existentielle, épistémologique, voire ontologique : si interpréter la présence du chaos, c'est comprendre qu'il s'agit d'une réalité « historico-existentielle », c'est également y voir la conséquence et la manifestation du péché.

La difficulté soulevée attire notre attention sur un fait en soi très simple mais dont la portée est difficile à préciser, à savoir que c'est la même réalité, l'existence humaine, qui tente de s'expliquer à elle-même dans la réflexion et qui est concernée par la révélation, qui est insérée par destination dans l'ordre de réalité visible, pour laquelle la raison est compétente, et qui est insérée par grâce dans l'ordre de la rédemption, tel qu'il se donne à comprendre au regard de la foi, tel que la théologie entreprend de le réfléchir².

Il faut noter ici la différence de vocabulaire : dans un cas, il s'agit en effet d'une *auto-explication*, dans l'autre, du fait d'être *concerné*. Si par la raison je tente d'expliquer, par la révélation, je suis concerné, pris en quelque sorte par ce dans quoi je suis inséré. Si je suis inséré dans la réalité visible, s'il en va d'une destination – le Fils lui-même s'est fait homme et l'ère de l'incarnation signe celle de la rédemption –, cela ne peut se comprendre que dans la mesure où l'apparente perturbation du monde s'entend relativement à la question du péché, c'est-à-dire corrélativement à celle de la grâce. Si je n'explique pas mon insertion dans l'ordre de la rédemption, c'est, d'après un usage identique de termes, que je le suis d'une manière qui, en un certain sens, échappe à toute l'équivoque que représente la double insertion. En d'autres termes, c'est univoquement que je suis inséré dans l'ordre de la rédemption et dans la

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 256.

réalité visible. En cela, il n'y a pas de contradiction : ce que la raison ne parvient à entendre se verra révélé sous la forme d'un don gratuit :

Il y a un ordre de réalité qui peut s'ouvrir à l'existence, à partir d'une expérience spirituelle que la raison peut tenter de situer mais qui n'est aucunement réductible à ses catégories¹.

De ce point de vue, celui d'une philosophie *autonome* mais toujours *ouverte*, la distinction entre l'existential et l'existentiel devient d'autant plus pertinente qu'elle pose la question du soi dans l'*assomption*. L'assomption désigne pour Ladrière l'acceptation lucide de ce que l'on est ou l'acte d'une liberté capable d'assumer aussi bien la finitude que la nécessité. La liberté, puissance d'initiative, conserve une valeur de fondement en tant qu'elle reste un « donné premier, irrécusable et irréformable »². Ainsi penser cette liberté, en tant qu'elle n'est pas la négation d'une réceptivité elle-même dite « fondamentale », c'est penser selon le même schéma que celui qui guide l'articulation des significations.

Conformément au projet qui entend adopter le point de vue philosophique, il nous faut interroger l'expérience à partir d'outils adéquats, adaptés en somme au champ de compétence de la raison. Pour comprendre l'évènement de manière philosophique donc, il faut penser l'acte même d'interroger comme une décision intellectuelle, une lecture à rebours visant à exhiber le principe à partir de l'apparaître, en tant que cet apparaître précisément, répond à une sorte de régularité d'exécution, en tant qu'il y a une prévisibilité, fût-elle relative, dans l'ordre du visible. Ainsi nous faut-il admettre que pour penser l'évènement, et avec lui la nécessaire contingence de chaque donnée nouvelle et singulière, il nous faut avant tout penser le principe et la répétitivité. Mais Ladrière le précise : « sans doute celui-ci [l'évènement] ne peut-il être rejoint en sa concrétude, forcément singulière, par une pensée des principes qui

¹ *Ibid.*

² *Id.*, p. 257.

reconnait le rôle de la contingence, et ne se croit donc pas autorisée à reconstituer le cours des choses par dérivation à partir des principes »¹.

Si « la pensée du principe peut se donner la tâche de penser le statut ontologique de l'évènement »², elle n'est pas cependant ontologie des essences absolues mais bien plutôt théorie de cette dynamique que vise effectivement l'évènement de sorte que si la philosophie s'instaure elle-même sur une base principielle, elle n'est pas l'expression d'une totalisation massive mais recherche du sens, ontologie en ce sens, de ce qui arrive dans un horizon qui, s'il est par principe existentiel, ne nie pas l'existentiel. En d'autres termes, la philosophie accueille l'évènement tout en maintenant la dimension de constitution et fait, en ce sens, du discours sur l'être en tant qu'être un discours qui articule la région des principes à partir de l'idée de contingence comme ce qui en signe la nouveauté.

Toute analyse semble être le fait d'une dualité qui soutient à la fois la constitution et l'évènement. Si l'on se place cette fois du côté de la théologie, la question de la création soutient toute la difficulté que représente l'idée d'un dessein divin avec celle de liberté ; celle de création avec celle de créativité. Si la réalité finie est posée dans la contingence ontologique corrélative à la liberté créatrice, l'affirmation du *Credo* est telle que la création elle-même, si elle est accomplie en ce sens qu'elle articule les significations, n'en demeure pas moins marquée par la dualité du visible et de l'invisible. Ainsi dans cet ordre posé, la contingence se mesure à l'échelle de la liberté. Le monde m'étant d'une certaine manière donné, il me revient d'user de cette créativité que le Créateur a laissée libre. Mais comment comprendre le lien entre liberté et rédemption ? Se place-t-on du côté des analyses augustinienes sur la volonté ? À l'ordre de la rédemption répond celui de la grâce et de l'élection ; de la contingence élective, du don immérité. La rédemption, face à une liberté agissante, n'a de sens qu'à être transformante en ceci qu'elle est une reprise des actions librement inspirées. Un principe qui rachète et qui sauve, tel semble être l'enjeu de la rédemption.

¹ *Id.*, p. 260.

² *Ibid.*

Là encore, l'articulation des significations est de mise puisqu'elle impose de considérer deux ordres de création dont l'un précède l'autre dans la constitution aussi bien des choses et du cosmos que de l'être humain et de la culture. Cet ordre, le premier, n'est autre que celui ordonné par le Créateur lui-même, et s'il est premier, il ne peut cependant être reconnu qu'à la lumière de ses effets, dans un acte annonciateur qui serait tout à lui presque second –second au regard de la spontanéité qui caractérise l'existence. Si l'ordre du visible coïncide avec celui de l'exister, de l'ordre en marche et de la palpation active des choses, il est du seul ressort de l'initiative d'en ressaisir la source. L'initiative ne relève pas absolument du pouvoir de l'homme. Elle répond d'une préfiguration qui la stimule de l'extérieur, mais qui, dans l'équivoque d'un énoncé marqué par l'impersonnalité et la passivité, n'est pas autorévélation. En d'autres termes, s'il est de la volonté du Créateur de rendre présent l'ordre exprimé dans la structure du *Credo*, il se peut tout aussi bien, et de manière corrélative, qu'il en soit du fait même de la volonté des hommes que de vouloir rendre compte de cette trame. Aussi la nature des initiatives est-elle énigmatique : la foi offre-t-elle cette perspicacité ? La présence du Christ sur la Terre est-elle de ces annonces, de ces préfigurations, qui rendent présent parmi nous le Royaume de Dieu ?

C'est le sens même de l'idée d'initiative qui se trouve ici mis en question : ou bien l'initiative est incluse dans la Parole créatrice – l'ordre de la création est un ordre indicé et c'est l'initiative de Dieu que de mettre l'être face à des préfigurations de cet ordre dans la réalité aussi bien visible qu'abstraite (de la chose à l'idée) – ou bien l'initiative est humaine et dans ce cas, la découverte de cette présence s'apparente soit à un acte de foi, soit à une réflexion, mais toujours à une entreprise herméneutique. Ce geste, en tant qu'il engage la réalité visible dans l'incarnation du Verbe, engage également la raison : si l'ordre crée est « le plein accomplissement et le substantiel dépassement »¹ de la Parole créatrice par l'action d'une liberté créatrice, l'idée de finalité, inhérente à l'ordre crée en tant qu'il vise un eschaton, suppose que la liberté soit considérée comme étant essentiellement rationnelle. Des

¹ *Ibid.*

finalités sur lesquelles se fondent ce que Ladrière nomme lui-même l'espérance de la raison. L'espérance de la raison apparaît comme une préfiguration de celle du salut.

L'instauration de la raison n'est qu'une sorte d'image en creux, dont toute la vertu est d'être, comme simple structure, donnée sous la forme d'un devenir historique, lieu et support d'une événementialité authentique, en laquelle s'accomplit effectivement le mystère de la destinée. Mais cela implique aussi que l'instauration de la raison, en tant que structure d'accueil, est assumée dans le devenir du salut et est elle-même, d'une certaine manière, accueillie dans la structure propre de la dynamique du salut, c'est-à-dire dans l'eschatologie transcendante du mystère du Christ¹.

Si l'instauration de la raison, son devenir, prend la forme d'une structure, cette dernière n'est autre que le pendant de la structure même du *Credo*. C'est cette idée que l'on retrouve dans l'idée que l'instauration de la raison est assumée dans le devenir du salut au sens où elle accueillie, pour reprendre le terme ladriérien, dans la structure propre de la dynamique du salut. Le devenir de la raison est accordé à l'événement du salut en vertu de sa structure eschatologique. L'idée d'une eschatologie de la raison permettra de rendre compte de l'historicité de la raison, entendue au sens d'une historicité événementielle, irréductible à toute finalisation a priori, c'est-à-dire à toute téléologie stricte ; l'historicité devant être expliquée par un terme final, un eschaton, compris à la manière d'un événement à venir, irréductible à toute phénoménalité, mais cependant présent à l'effectivité de l'histoire comme ce qui lui confère son sens. L'eschaton de la raison ne peut donc ni être compris comme une réalité phénoménale ni comme une réalité nouménale, mais comme un fait transcendantal, c'est-à-dire comme une pure condition de possibilité de l'historicité même.

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 191. Voir Alpha 1994a.

Herméneutique de la raison et herméneutique de la nature

Dans un texte intitulé « Logique et mystique », Ladrière s'interroge sur le destin de la raison. L'herméneutique de la raison, son devenir, est pressenti comme un avènement historique. Or, l'instauration d'un ordre rationnel ne peut avoir lieu que dans la non-transparence destinale de l'eschaton.

C'est seulement dans l'épreuve qu'elle fait d'elle-même que la raison – dont le statut, précisément est en cause dans ce destin – découvre ce qu'elle est capable de poser et ce qu'il en est d'elle-même. C'est à travers les produits qu'elle engendre qu'elle se saisit elle-même comme possibilité fondamentale, se donne un avenir, se pense comme avènement historique¹.

S'il y a bien une analogie structurale qui relie l'ordre de la raison à celui du salut, la structure eschatologique de la raison apparaît comme le miroir de la structure eschatologique du salut, et « l'auto-organisation de la nature »² comme un impératif immanent à l'ordre créé de sorte qu'à l'exigence de voir correspondre « une force organisatrice intrinsèque de la nature » au « pouvoir de construction qui caractérise l'esprit humain »³ réponde en définitive la même dimension eschatologique, la même généralité ou, plus justement, l'universel concret.

Si l'ultime enjeu de la réflexion vise à penser une théorie de la connaissance qui ne soit pas une simple mise en jeu idéale et parcellaire, mais bien une véritable herméneutique de la nature, il nous faut considérer à la fois l'action et le cosmos, considérer encore l'herméneutique de la raison et l'herméneutique de la nature dans un même geste. Autrement dit, si la raison se caractérise par sa capacité à élaborer des raisonnements, c'est que la nature répond d'une disposition, d'une organisation, qui coïncide précisément avec le pouvoir être de

¹ J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73. Voir Alpha 1981b.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

la raison en acte ; une forme de structure analogique qui permette de penser de façon unifiée aussi bien l'auto-organisation de la nature que la constitution interne de l'esprit. Il serait ici impossible de dénouer le sens de cette correspondance dans la mesure où l'implication est essentiellement double et réciproque.

Nous remarquons à ce titre le caractère « général » d'une telle théorie dans la mesure où cette détermination fait écho à la puissance d'englobement qui caractérise les deux formes de savoir que sont la philosophie et la théologie. Si philosophie et théologie sont englobantes, c'est au sens où, conformément au pouvoir de construction de l'esprit humain, elles permettent de construire, une interprétation de l'ensemble du champ de l'expérience. Ainsi considérant l'exigence d'une correspondance unifiée entre l'action et le cosmos d'une part et le recours, presque logique, à des formes de savoir essentiellement englobantes d'autre part, le cadre de la réflexion ne pourra que s'étendre à la question de la création, et avec elle, à celle de l'événement.

Or l'évènement, en tant qu'il manifeste le sens d'une entité auto-constituée, n'est pas distinguable du mouvement herméneutique qu'il engage et que la philosophie, comme la théologie, tentent de ressaisir à partir de l'idée d'eschaton. De manière plus globale, c'est le rapport entre création et créativité qui se trouve réinvesti sur la base de l'union de l'action et du cosmos. Aussi, et pour comprendre l'hypothèse posée par Ladrière, nous faut-il nous replacer du côté du devenir universel. Rappelant en premier lieu les termes de l'hypothèse, nous nous rapporterons plus particulièrement à *L'articulation du sens* :

Mais à partir d'une réflexion sur l'expérience de l'intelligible une hypothèse de grande envergure se propose : à la possibilité d'une structuration entièrement claire à elle-même dans l'ordre de la connaissance pourrait correspondre la possibilité d'une auto-structuration de l'action répondant à la même idée d'une normativité interne

*organisatrice, nécessitante et universalisante. Il se pourrait que, de part et d'autre, une même puissance soit à l'œuvre et qu'une même instauration soit en cause*¹.

Répondre à la même idée d'une normativité, tel semble être le lien entre raison et action. Si, selon notre présupposition, « la possibilité d'une structuration entièrement claire à elle-même » renvoie à l'eschaton comme à cette réalité toujours à venir – à venir quoique toujours dialectisée comme étant « à la fois la proximité et la distance, la présence d'une sollicitation efficace et la non-localisation de sa source, la contemporanéité et le lointain temporel »² – et que toute l'envergure de l'hypothèse réside précisément dans l'affirmation qui veut faire de l'ordre de la connaissance une structure qui soit transparente à elle-même, alors l'eschaton pourra être dit, identifié comme eschaton de la raison de sorte que raison et action puissent être appréhendés à partir de leur commune animation. cette seule et même puissance qui, bien loin de fonder une ontologie basée la dualité – dualité qui ne serait autre ne définitive que la reprise de l'opposition traditionnelle de l'âme et du corps – se définit comme nécessitante et universalisante.

Mais ne peut-on lire dans la dimension nomologique du principe à l'œuvre la définition même de l'eschaton ? Si l'eschaton se présente comme une réalité d'ordre structurel, « la possibilité d'une structuration entièrement claire à elle-même dans l'ordre de la connaissance » apparaît comme d'autant plus réelle que l'eschaton, en tant qu'il est une « totalisation accomplie, doit reprendre en lui tout ce que la raison a effectivement instauré ». Or en chacune de ses instaurations, la raison vise une signification universelle. Ce faisant, et puisque nous tenons une mêmeté normative qui sous-tende aussi bien l'action que la raison, il nous faut revenir au caractère général de la théorie. Si la raison ne se découvre elle-même qu'à travers les produits qu'elle engendre, si en somme elle vise une extériorisation qui lui permette de saisir la dimension eschatologique de son devenir, l'universalité de ses instaurations ne saurait être purement formelle :

¹ *Ibid.*

² J. Ladrière, « Théologie et modernité », dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 27, n° 2, 1996 p. 192. Voir Alpha 1996a.

L'eschaton doit donc être comme la récapitulation d'un universel réalisé. Mais d'autre part, en tant qu'évènement, il doit, à l'instar des événements survenant effectivement dans l'histoire, être une péripétie concrète, et en tant qu'évènement ultime, il doit même être éminemment concret. Il doit donc, selon la formule classique, être un universel concret¹.

Mais comment comprendre le passage de l'universel concret, dans un contexte délimité par la science et la philosophie, à une pensée qui pense l'effectivité des relations ? Comment penser l'auto-structuration de l'action tout en maintenant le caractère évènementiel, la distance en somme « qui sépare Cosmos et Moïra, monde et destinée, nécessité et liberté »² ?

Une première étude nous a conduits à interroger ce qui compose la théorie générale énoncée par Ladrière, à savoir une théorie capable de penser de manière unifiée à la fois l'auto-organisation de la nature et la constitution interne de l'esprit. Selon un parallélisme de structure particulièrement remarquable à cet égard, nous notons qu'à cette première dyade, s'associe une seconde : l'auto-structuration de l'action à la transparence structurale de l'ordre de la connaissance. Mais comment comprendre la nécessité d'avoir en premier lieu établi la relation entre nature et esprit pour comprendre le lien entre action et connaissance ? Plus encore, quelles sont les conséquences de ces « couplages qui peuvent s'établir entre systèmes "physiques" et systèmes "psychiques" »³ et quelle en serait alors la nature ?

L'idée de correspondance peut être rapprochée de manière très précise des analyses de Malherbe et de l'idée de couplage dont l'exégète use pour désigner l'apparente polymorphie d'une association appariant aussi bien des principes spirituels que matériels. Pour accéder à la généralité imposée par la théorie, nous nous attacherons à penser chacun des termes dans son

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 188-189. Voir Alpha 1994a.

² J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 112.

³ *Ibid.*

acception séparée. Illustrant d'abord didactiquement l'auto-organisation de la nature par un recours à la biologie moléculaire, Malherbe se rapporte au fait que « l'une des propriétés les plus remarquables des cellules est leur pouvoir de transmettre sans erreur à d'autres portions de matière vivante le "programme" qui régit leur propre fonctionnement. Chaque cellule est, pour ainsi dire, équipée pour assurer la reproduction intégrale, fidèle et en principe indéfinie, dans toutes les cellules de sa descendance, de son propre "patrimoine génétique" c'est-à-dire de son propre mode d'organisation »¹.

Entendons ici une première explication du lien entre la force organisatrice et intrinsèque de la nature et la constitution interne de l'esprit : si la raison ne peut se saisir elle-même qu'à partir de ce qu'elle engendre, la capacité de la nature à s'auto-organiser s'éprouve dans sa capacité à engendrer et à transmettre son propre phénotype. Ce faisant, l'herméneutique, qu'elle soit de la raison ou de la nature, devra nécessairement admettre la précellence de l'action. Il en va de l'organisation même de la raison, comme de la nature, de s'extérioriser dans un mouvement qui, dans un cas, cherche l'hétérogénéité créatrice et dans l'autre, la reproduction d'une identité génétique.

Par ailleurs, et c'est là sans doute l'enjeu du second couplage, l'apparition progressive de nouvelles formes d'organisation de la matière vivante rend en effet irréductible l'auto-organisation de la nature à la simple reproductivité transmissive de son patrimoine. La naissance de formes nouvelles d'organisation suppose une reconsidération de la puissance d'acclimatement de chaque lignée cellulaire, c'est-à-dire sa force active et organisationnelle. Si « les transformations biologiques donnent naissance à des structures de plus en plus complexes et, par conséquent, de plus en plus performantes », toute la difficulté tient du fait que « plus s'accroît son degré d'organisation, plus un être vivant devient autonome par rapport au milieu et plus ses interactions avec ce milieu deviennent indépendantes des circonstances immédiates ». Et de conclure :

¹ *Id.*, p. 113.

L'image de la nature qui s'impose dès maintenant n'est plus celle d'un ordre immuable reproduisant invariablement les mêmes configurations, mais celle d'« un milieu d'auto-structuration édifiant, dans un ordre de complexité croissante, ses propres architectures à partir d'un flux perpétuel d'interactions »¹.

Dès lors, l'effectivité du couplage apparaît d'autant plus clairement que s'il revient à la raison « de nous [éclairer] sur notre propre existence, et sur l'ensemble de la réalité dont elle est solidaire »², il faut lui prêter les capacités nécessaires pour intelliger une telle évolution dans la mesure où si le couplage est une constitution interne de l'esprit, la recherche scientifique est la preuve de la flexibilité dianoétique de la raison. La force du lien repose également sur la puissance interprétative de la raison face à une nature qui, si elle s'auto-organise, ne peut en vérité s'émanciper du principe réflexif qu'est la raison engendrente.

La nature, flux de transformations incessantes, se présente comme auto-finalisée et sans cesse projective. Animée d'une forme d'ignorance savante qui lui permet d'opérer un mouvement de projection dans le renouvellement qu'elle engage d'elle-même, la nature se déploie selon un mouvement qui méconnaît sa source et en définitive sa destination. Elle vise une performance, une perfectibilité qui n'a d'autre enjeu que la perfectibilité elle-même. Si, comme le note Levinas relativement à l'originarité de la sphère immanentiste et à sa transcendance, « le foyer de la courbe fait partie de la courbe »³, le défaut de la nature serait de s'être constituée dans l'ignorance de son foyer. L'idée d'ignorance, dans une certaine mesure, reste impropre à penser cette dimension qui, en réalité, n'est pas de l'ordre du manque ou de la déficience : il en va du mode d'être de la nature que d'être saisie, en un sens reprise, réflexivement. Si les systèmes psychiques ont une action sur les physiques, c'est bien dans la pratique interprétative que peut se révéler le processus de transformation de la nature.

¹ *Ibid.*, citant J. Ladrière, « Anthropologie et cosmologie », dans *Études d'anthropologie philosophique I*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1980 (1977), p. 159. Voir Alpha 1980.

² J. Ladrière, « L'événement », *op. cit.*, p. 254. Voir Alpha 1993.

³ E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1994 (1^{ère} éd. 1961), p. 123.

Aussi pouvons-nous affirmer que l'herméneutique de la nature est contenue dans l'herméneutique de la raison.

Mais plus ces interactions [celles qui font de la nature un ordre de complexité croissante] sont auto-organisatrices, plus leur contribution à la création de formes nouvelles apparait dominée par un principe de finalité immanent. La nature telle que l'interprètent aujourd'hui les sciences biologiques apparait donc essentiellement sous la forme d'un dynamisme créateur, d'un milieu d'autofinalisation générateur de projets. Mais les projets qu'elle suscite restent immanents aux architectures qui les soutiennent ; leur finalité est à la recherche d'elle-même et n'a pas pu encore se saisir elle-même dans le moment de la réflexion, car elle reste totalement immergée dans les opérations mêmes qui l'engendrent¹.

Action en retour d'un effet sur sa propre cause, la rétroaction confère aux systèmes « psychiques » la possibilité de transformer les « physiques »². Mais comment la raison peut-elle transformer ce qui se donne comme auto-organisé ? Si la science, en vertu des architectures qu'elle construit, tente d' « anticiper, au moins partiellement, le cours des événements »³, elle ne peut procéder à cette démarche qu'en se focalisant sur l'idée de régularité, seul véritable mot d'ordre pour voir en la nature le résultat de principes structurants d'après lesquels « tout effet nouveau [doit] être expliqué à partir de ses antécédents »⁴. Ce point de vue, s'il rend compte de l'ordre de la construction, reste extérieur à la question du sens et à la notion même de projet en ce qu'il se base sur une conjecture dont il cherche à saisir la prévisibilité. La philosophie en revanche, si elle « tente de se représenter ce qui est à

¹ J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 113-114.

² *Id.*, p. 112 : « cette relation prend la forme d'une boucle de rétroaction qui lie les systèmes "psychiques" aux systèmes "physiques" dont ils sont issus et qu'ils contribuent, une fois constitués, à transformer ».

³ J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73. Voir Alpha 1981b.

⁴ J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, *op. cit.*, p. 114.

l'œuvre dans la démarche scientifique et de comprendre comment et pourquoi celle-ci peut être efficace »¹, envisage la nature de manière rétrospective, « comme un processus d'émergence qui affirme son sens à mesure qu'il se déploie »².

La double interprétation dont se rend susceptible la nature n'est autre en somme qu'une reprise de la distinction opérée entre constitution et évènement. La transformation résultante de la rétroaction a ainsi pour conséquence de limiter la prévisibilité à la contemporanéité événementielle de l'interaction en cours tout en l'inscrivant dans une perspective temporelle plus globale qui serait celle de l'action, et plus généralement encore, de la temporalité eschatologique. Mais la théorie générale est une théorie unifiée qui ne peut fonctionner, en tant qu'elle est basée sur la correspondance, que de manière horizontale. Aussi, tout l'enjeu d'une telle théorie ne saurait consister en une mise en évidence de l'hégémonie de la raison sur la nature. Leur parenté structurale répond au contraire d'une dialectique entre un mouvement constitutif profond et une exigence de concrétisation qui balance entre vouloir fondamental et opacité, réflexion et anticipation, action et interprétation :

*Cette correspondance qui se manifeste entre l'action et la nature suggère de réinterpréter le mouvement fondamental de la nature comme un vouloir c'est-à-dire comme « une tension anticipatrice qui est une sorte de possession à distance de soi ». Mais le vouloir de la nature reste enveloppé dans l'opacité d'un projet qui n'atteint pas la réflexion. Ce n'est que dans l'action et par elle que le vouloir de la nature prend, à l'instar de l'homme, conscience de lui-même*³.

D'où le lien avec l'action. Ce lien, s'il est clair du point de vue de l'articulation entre cosmologie et anthropologie, ne nous permet pas encore de comprendre en quoi l'action est

¹ J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73. Voir Alpha 1981b.

² J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science*, op. cit., p. 114.

³ J. Ladrière, « Anthropologie et cosmologie », dans *Études d'anthropologie philosophique I*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1980 (1977), p. 164. Voir Alpha 1980.

ici auto-structurée et en quoi l'hypothèse posée par Ladrière nécessite-t-elle d'invoquer un ordre de la connaissance qui soit entièrement clair à lui-même. Si la destinée de la raison, fût-elle eschatologique, n'est pas transparente, comment du point de vue de l'intelligible, pourrait-on établir une telle correspondance ? Si l'action, comme l'ordre de la connaissance sont intrinsèquement régis, cela ne peut être que relativement à une finalité supposant le regard omniscient d'une puissance instauratrice supérieure. Autrement dit, cette correspondance ne peut prendre sens que dans la mesure où nous la considérons d'un point de vue cosmologique et non plus anthropologique : c'est parce qu'il y a un dessein – dont les tenants et les aboutissants éclairent l'action d'une manière presque non ostensible – que l'idée d'une transparence devient valide ; transparence à l'égard du seul créateur¹.

À cette possibilité répond l'emploi d'un terme : nous remarquons que la correspondance n'est pas ici nécessaire mais « nécessitante ». La « normativité interne organisatrice » est, selon Ladrière, de nature nécessitante. Or, être nécessitant signifie être contraint par la grâce divine de sorte que ce qui contraint est également ce qui instaure. Mais quelle est cette force omnipotente si ce n'est le créateur lui-même ? Quel autre verbe que le Verbe éternel pourrait assumer cette forme de performativité ?

Ainsi la correspondance mise en jeu est-elle un guide pour comprendre, dans le cadre d'une philosophie de l'action basée sur « l'universalisation concrète des rapports humains »², l'articulation entre le cosmos et le devenir de la raison. Si « l'autofinalisation de la nature ne trouve son sens que dans "cette sorte de méta-finalité de la liberté qui pose par elle-même un

¹ J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 115, sq. : « Par l'action, l'homme se sépare de la nature et se distingue de ce qu'il y a de seulement biologique en lui. Mais l'action n'est pas mise en œuvre d'une liberté purement transparente à elle-même. Elle est chargée au contraire d'une double opacité [...] ».

² J. Ladrière, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981 (1975, 2004), p. 73. Voir Alpha 1981b.

ordre des fins” »¹, la tâche éthique n’en sera que plus déterminante. De cette responsabilité à l’égard de la nature naît l’idée que la reprise des systèmes naturels implique la reconnaissance d’un vouloir fondamental. L’éthique impose une manipulation réfléchie de la nature qui l’empêche de basculer dans une sorte de re-naturalisation contraire à l’idée même de manipulation. Contre l’idée de re-naturalisation – qui n’est autre qu’une trahison, selon le mot de Malherbe, de la raison vis-à-vis d’elle-même – il faut penser le ressaisissement éthique dans une universalisation concrète ; l’idée d’une forme de vie constituée selon la raison s’imposant comme le reflet d’une exigence éthique. Aussi l’universel concert renvoie-t-il à l’idée de communauté, et plus particulièrement, de communauté selon la raison.

Raison et existence

*Les principes de la raison*²

La spécificité de la philosophie et de la théologie, par rapport à toute autre forme de savoir, est d’être « englobante ». Chacune s’attache en effet à construire une « interprétation d’ensemble capable de faire apparaître la cohérence du champ tout entier de l’expérience »³. Ladrière associe à l’ultimité et la radicalité de leur démarche un critère rien moins radical que celui de vérité. Philosophie et théologie visent en effet « une compréhension vraie de la réalité et du statut de l’être humain » à partir de « principes fondamentaux et procédant par déduction

¹ J.-F. Malherbe, *Le langage théologique à l’âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 116 ; J. Ladrière, « Anthropologie et cosmologie », dans *Études d’anthropologie philosophique I*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1980 (1977), p. 163. Voir Alpha 1980.

² Certains points de cette analyse ont fait l’objet d’une publication (<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/lheritage-existential-dans-la-philosophie-de-jean-ladriere-une-ontologie-du-devenir/>).

³ J. Ladrière, « L’événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 253. Voir Alpha 1993.

à partir de ces principes »¹. S'agissant d'établir « une compréhension vraie de la réalité et du statut de l'être humain »², philosophie et théologie procèdent, comme chez Ricœur à qui nous reprenons le terme, d'un mouvement de « bascule » : l'interprétation est cette médiation par laquelle ce qui est vécu peut devenir l'objet d'un questionnement. La question de la vérité, pierre angulaire de l'itinéraire de la raison, ordonne le passage d'une conception épistémologique à une conception ontologique de l'herméneutique. C'est pourquoi il convient de retracer les étapes du parcours herméneutique de la raison en montrant qu'à un avènement d'ordre historique doit correspondre l'événement d'un accord.

Entre principes philosophiques et principes théologiques, c'est toute l'opposition entre immanence et transcendance qui se voit réinterrogée. Cette idée apparaît de manière plus évidente encore dans « L'événement » où Ladrière fait de l'émergence des principes le résultat d'un travail immanent à la raison elle-même. C'est la raison qui reconnaît aux prémisses la qualité de se conformer à des critères rationnellement justifiés, définis comme évidents ou représentatifs d'un trait typique de l'expérience. Dans « Métaphysique et existence », c'est le pouvoir réflecteur des principes qui se voit mis en exergue : la capacité des principes à exprimer l'architecture de la raison en exprimant « la structure »³.

Réfléchissant la structure même de la raison, les principes, au fondement de toute compréhension vraie, font de la raison une raison essentiellement critérielle. Mais ajoutant à cette puissance d'instauration l'exigence de voir dans les principes le mode de compréhension du statut de l'être humain, c'est finalement toute la dialectique entre intériorité et extériorité qui est réactualisée. Le fait que la raison fasse sienne la réalité – non plus sur la base d'un repli gnoséologique comprenant une réduction de l'inconnu au connu mais conformément au fait qu'elle s'entend avant tout comme une réalité vécue, dans l'expérience de l'applicabilité des principes – implique de penser une forme de solidarité entre le déploiement de l'action et

¹ J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 121. Voir Alpha 1999b.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

le cosmos en vertu de laquelle les principes ne soient pas l'abolition de l'altérité, de la nouveauté dans la systématité du schème :

Le cosmos n'est pas simplement une sorte de décor extérieur qui servirait de cadre à des opérations par rapport auxquelles il demeurerait indifférent¹.

Mais comment maintenir la possibilité pour la raison de se reconnaître dans ce qu'elle instaure si elle ne peut s'en mettre à distance ? Autrement dit, si le critère de vérité n'est autre que celui de l'adéquation entre le principe et la structure de la raison, comment la raison peut-elle adhérer à cette vérité si elle ne peut précisément s'en écarter et la saisir comme telle ? Comment la raison peut-elle même encore viser la réalité ou le statut de l'être humain si la vérité se résume à une pure projection rationnelle ? Reprenant la thématique bien connue de l'œil qui, voyant, ne se voit pas lui-même, Ladrière précautionne son analyse en indiquant l'existence d'un médium tel qu'en l'instauration des principes ne se décline pas purement et simplement le portrait d'une raison constituée à la manière d'une réalité en soi, immuable.

La raison porte en elle la trace de sa destination. Or, cette destination ne peut être comprise dans la simple appartenance de soi à soi. Si l'œil parvient à se voir lui-même, c'est qu'il doit exister, entre l'organe et son reflet, une distance qui loin de s'en tenir au simple statut de médium engage une forme d'interactivité. Le miroir en ce sens n'est pas un pur moyen, il intervient comme véritable composante de ce que nous avons nommé, pour en souligner le mouvement, l'acheminement vers soi de la raison. C'est dans la distance que peut être paradoxalement pensé ce mouvement de reconnaissance dans lequel la raison, si elle se déploie dans une immanence toute critérielle, ne fait en réalité qu'avancer conformément à sa destination, c'est-à-dire conformément à une téléologie dont l'histoire de la philosophie est la récapitulation.

L'histoire de la philosophie est commandée en son entièreté par une téléologie immanente, qui l'entraîne dans la direction d'une manifestation toujours plus adéquate

¹ J. Ladrière, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976 (1984), p. 57. Voir Alpha 1976.

*de la vérité, et les différents systèmes qui en jalonnent le déroulement ne sont que les figures successives en lesquelles se projette, en des moments déterminés du temps, le processus de cette manifestation*¹.

Associant à la notion d'auto-construction de la raison celle d'historicité de la raison, Ladrière fait de la philosophie un système apophantique dans lequel la vérité perçoit progressivement. L'histoire de la philosophie, « avènement cumulatif de la vérité »², est le résultat d'une succession d'étapes au cours desquelles les vérités partielles liées à une temporalité historiquement déterminée se voient récapitulées dans un mouvement dont Ladrière analyse en termes de « célébration ». Si la raison se meut dans une sorte de « célébration anticipée de son eschaton »³, c'est qu'elle se découvre à même les potentialités qu'elle met en œuvre de sorte que tout effort de compréhension puisse en définitive être ramené à la structure même de la raison comme à son critère de vérité. Aussi Ladrière se réfère-t-il à l'idée de « cheminement » pour penser le processus qui doit conduire la raison vers son propre avènement :

*Selon cette manière de voir, les différents systèmes qui se sont succédés au cours de l'histoire de la philosophie sont comme des étapes parcourues par la raison spéculative dans son cheminement vers elle-même*⁴.

Ladrière l'affirme, c'est sur fond d'une visée de vérité que se tient l'unité du divers des figures en lesquelles la pensée s'est projetée au cours de l'histoire. Mais tentant de cerner plus avant les conditions selon lesquelles une manifestation de la vérité peut avoir lieu, c'est finalement à une approche doublement négative que nous nous heurtons : « il n'y a pour nous

¹ J. Ladrière, « La situation actuelle de la philosophie et la pensée de Saint Thomas », dans *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica « Aeterni Patris »*, Roma, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, 1981 (1979, 2004), p. 80. Voir Alpha 1981c.

² J. Ladrière, « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75, 1977, p. 345. Voir Alpha 1977b.

³ *Id.*, p. 343.

⁴ *Ibid.*

ni vérité accessible sous forme d'un donné pur, ni vérité toute faite sous forme d'une construction a priori »¹. L'alternative que nous posons entre une détermination *intra* ou au contraire *extra* rationnelle du vrai trouve son équivalent dans ce qui s'énonce chez Ladrière en des termes non moins porteurs de dualisme, ceux de « donné pur » et de « construction a priori ». La vérité, pas plus qu'elle ne fait l'objet d'une donation, n'émerge de l'abolition, par une délinéation conceptuelle, de la distance qui fonde son caractère horizonné. Mais si la vérité ne se reçoit ni ne se construit, elle reste cependant et énigmatiquement « toujours à faire »². Or, ayant renoncé à l'idéal d'une fondation absolue de la vérité et partant, à celui d'une réflexion totale menée dans la transparence à soi d'une conscience de survol, reste à déterminer selon quel mode cet « à faire » devrait-il être entendue si la vérité ne doit, selon l'acception immédiatement citée, faire l'objet d'une construction ? Si la vérité, au regard de l'a priori, est à faire et non pas à construire, n'y a-t-il cependant d'entente possible entre un mode de construction dont le sens reste à déterminer et ce que Ladrière thématise lui-même comme la « productivité de la raison »³ ?

Si « Les figures de la raison » concluait effectivement à une productivité de la raison au titre de sa capacité non seulement à rendre explicite en les manipulant les principes qui donnent au raisonnement son efficacité – « sa capacité à transmettre la vérité supposée des prémisses »⁴ – mais aussi et surtout à celle de dégager jusqu'aux principes sur lesquels viendra s'appuyer sa pratique, le geste distinctif observé dans « Raison et eschatologie » paraît d'autant plus aporétique. Le vrai, écrit Ladrière, « n'est pas de la nature de tout ce qui

¹ J. Ladrière, « Signes et concepts en science », dans *Science et théologie, Méthode et langage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969 (1968), p. 128. Voir Alpha 1969.

² *Ibid.*

³ J. Ladrière, « Les figures de la raison », dans *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1991 (2004), p. 111. Voir Alpha 1991b.

⁴ *Id.* p. 106.

peut être enfermé dans une formulation, dans un système, dans un réseau conceptuel »¹. Si dans le rejet du modèle aprioritique, c'est au fond le refus de l'antécédence absolue qui prime, de même dans celui de construction, celui de construction toute faite, c'est que le vrai « ne peut être posé comme un objet saisissable, à la façon d'une signification »² ; c'est que le vrai échappe plus généralement à toute forme d'économie représentationnelle. Mais comment, ne serait-ce que d'intention, s'attacher à l'inscription de la pratique de la raison dans une quelconque perspective de vérité quand, du constat de l'échappement à toute élucidation radicale ou réflexion totale, la pensée se heurte à son propre état d'être immergé dans la représentation ? De l'impossibilité de sortir de la représentation, comment ne pas conclure à l'impossibilité d'être jusque soucieux de la vérité ?

*[...] il n'y a pas de point d'arrêt où se montrerait enfin ce qui est en vérité. Nous sommes immergés dans la représentation et la représentation est par elle-même obnubilante. Il est possible de se déprendre de telle ou telle forme de la représentation, non de la représentation comme telle. La tâche, dès lors, est celle d'une déconstruction infinie, qui vaut par la volonté, non par ce qu'elle promet*³.

Si la raison est obnubilée, elle ne reste cependant dans le vide. L'obnubilation, dans une pensée de la philosophie comme *apophansis*, est la conséquence, non pas de la faiblesse du pouvoir théorique de la raison, mais plutôt d'une certaine conception de ce qui s'énonce en tout premier lieu comme vision juste, authenticité. Est authentique, ce qui s'autorise de soi. Face à ce qui se donne, la vérité se montrant effectivement, la raison élabore un « appareil interprétatif [...] à travers lequel s'effectue la lecture du phénomène »⁴. À soulever le risque de

¹ J. Ladrière, « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985 (1983, 2004), p. 173. Voir Alpha 1985c.

² *Ibid.*

³ J. Ladrière, « Les figures de la raison », dans *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1991 (2004), p. 123. Voir Alpha 1991b.

⁴ *Ibid.*

cette entreprise à travers la nécessité de l'encourir, Ladrière revient sur la notion de représentation. La représentation est une idée incomplète et provisoire de ce qu'est la vérité.

Mettant en avant la progressivité du projet interprétatif, c'est à une redéfinition radicale de l'idée de savoir authentique que Ladrière s'oblige : départi d'une conception où la représentation n'est qu'illusion, Ladrière affirme que la vérité apparaît comme une donation éclairée, « un avènement toujours advenant »¹. Si la vérité est à faire et la raison, à la viser authentiquement, à la laisser s'annoncer pour mieux la lire, quel sens donner à l'interprétation ?

La représentation, parce qu'elle est une manière de contribuer à la manifestation du vrai dans la restitution de sa forme annoncée, ne peut se rapporter à la vérité qu'à partir de son caractère événementiel et non pas substantiel. Aussi le vrai est-il donné sous la forme d'une perspective. C'est donc une fois l'horizon entendu comme horizon eschatologique, une fois l'idéal d'évidence ramené au statut d'espérance, qu'en l'exercice de la pensée peut se produire une manifestation du vrai. Ladrière souligne d'ailleurs l'emploi fait par Ricœur du terme d'*eschaton*, et plus précisément de l'expression « espérance eschatologique »². De nombreux passages viennent rendre compte de l'intérêt porté par Ladrière à cette dimension qui met la représentation au service de ce qui ne peut l'être :

*La démarche qui s'accorde à l'exigence [entendre ici l'événement] est une démarche qui doit faire crédit, qui ne peut s'appuyer sur des preuves, qui fait confiance au-delà et en dépit peut-être des apparences, c'est une démarche qui espère. Or, l'espérance est une attente, elle est corrélatrice à une promesse, non formulée mais reconnue*³.

Par ailleurs trouvons-nous :

¹ *Ibid.*

² P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 72

³ J. Ladrière, « Raison et eschatologie », *op. cit.*, p. 190.

[Le vrai] est présent, mais comme retranché, il est inspirant, mais comme hors d'atteinte. Il est sur le mode de ce qui est toujours à venir, agissant dans le maintenant, mais comme le lointain qui reste inassignable¹.

La manifestation du vrai dépend « d'une volonté intégrale de fidélité à une visée qui est davantage de l'ordre de l'espérance que de l'ordre du savoir »². Or, Ladrière l'affirme, la philosophie s'origine dans la perspective d'un discours selon le concept, selon « celui de l'«épistémè», c'est-à-dire du savoir authentique, ou encore du savoir conforme à la vérité »³. Mais si le vrai, conformément à l'apport de « Raison et eschatologie », échappe à cette forme de discours qui, selon le concept, se dit *épistémè*, est-ce à dire qu'il échappe par là même au discours philosophique ?

Si la question de la productivité de la raison s'exprime sous la forme d'un redoublement épistémologique – en élaborant des raisonnements, la raison qui fait l'épreuve d'une « faculté du logique », fait également et sans distinction, l'épreuve d'une « faculté des principes »⁴ –, elle s'exprime également sur le plan herméneutique. En discourant, la raison s'inscrit dans le projet philosophique d'une auto-compréhension de l'existence humaine. Aussi la pensée, qu'elle soit logicienne ou bien philosophante, si elle visée de vérité, ne l'est qu'à s'être représentée la possibilité d'un discours selon le concept comme positivité. En d'autres termes, c'est parce que la philosophie ne se donne pas simplement comme le lieu d'une manifestation à caractère transcendantal mais comme la forme que prend le discours d'une raison consciente d'elle-même et essentiellement portée vers l'auto-compréhension, que le vrai, en tant

¹ *Id.*, p. 173.

² J. Ladrière, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981 (1997), p. 247. Voir Alpha 1981a.

³ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 176. Voir Alpha 1994a.

⁴ J. Ladrière, « Les figures de la raison », dans *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1991 (2004), p. 108. Voir Alpha 1991b.

qu'« agissant dans le maintenant »¹, ne perd en efficacité. Une efficacité qui est pour Ladrière d'ordre essentiellement inspirant.

Si le vrai est ce qui « donne sens à l'entreprise de la pensée »², il ne peut n'orienter qu'une pensée déjà orientée vers lui. Le vrai résume à lui seul tout le jeu dialectique qui s'opère entre immanence et transcendance. La manifestation du vrai procède d'une dialectique où la transcendance commande l'instauration d'un rapport avec ce qui, hors d'atteinte, se présente comme altérité et où l'immanence s'attache au vrai comme à cet être « à faire ».

Le vrai se manifeste à partir d'une démarche déjà informée de la conscience de soi de la raison – c'est à partir des conditions qui rendent possible la manifestation du vrai que s'entend l'auto-compréhension de la raison comme visée de vrai –. Si l'immanence, comme la transcendance, se définit par la dégradation mutuelle des limites, de l'imperméabilité supposée, entre intériorité et extériorité – la transcendance ne brisant l'immanence qu'au titre de sa propre déhiscence –, nous ne sommes cependant autorisés à faire du vrai la figure de l'éclatement dans la mesure où c'est précisément dans la distance que se fonde la puissance inspirante du vrai.

Dans cette perspective, il convient de partir, non plus de ce qui transcende mais bien de ce qui est transcendé, non plus de l'être problématique de la vérité, mais de la posture apparemment hybride de la raison : « comment concevoir [...] cette ouverture qui se ménage au sein de l'expérience vers ce qui en fonde le sens et en même temps la transcende ? »³ Tirant d'ores et déjà les conséquences d'un tel renversement, c'est à une forme de lacune catégorielle que nous nous heurtons : si la transposition opérée par Ladrière nous invite plus immédiatement à penser l'historicité de la raison à partir d'une pensée de l'immanence –

¹ J. Ladrière, « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985 (1983, 2004), p. 173. Voir Alpha 1985c.

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 189.

l'immanence d'une expérience *sui generis* de la raison – qu'à partir de celle que constitue l'adhésion à une loi de type transcendantal – la reconnaissance d'un destin –, reste l'affirmation, dès lors éminemment problématique, de l'altérité :

Comment penser cette altérité, de façon à comprendre qu'elle est vraiment autre, qu'elle est à distance de ce que nous pouvons effectivement maîtriser, et que, cependant, elle est au plus près de nos actes, qu'elle donne sens à nos entreprises, qu'elle est en vérité ce qui est effectivement en cause en chaque démarche ?¹.

Pour penser la résolution de l'aporie, il faut repartir de la notion de transcendance. Prendre conscience de soi, c'est prendre conscience de son être comme transcendé : transcendance dans la transcendance, si l'action transcende l'indétermination, le sens qu'elle déploie, ce sens même qui, résultant de ce que Ladrière nomme « projet privé », se voit lui-même transcendé au titre de ce qui constitue le « projet de l'histoire ». Être appelée pour l'existence, c'est tout à la fois s'éveiller à soi et à la totalité du sens. Aussi est-ce sur l'être comme existant, « la reprise *voulue* dans et par l'action de l'existence elle-même »², que nous faisons reposer cette capacité à être non seulement transcendé mais activement transcendé, à participer de sa propre transcendance, voire, plus radicalement, à *s'auto-transcender* : l'existence, en se mettant en question, se transcende elle-même. Et là s'entend jusque sa *mission*. Mais « s'il y a mission, demande Ladrière, d'où vient-elle ? »³.

¹ J. Ladrière, « Le destin de la raison », dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1989, 1992), p. 197. Voir Alpha 1989b.

² J. Ladrière, « Responsabilité et éthique », dans P. Horak et J. Zumr (éds.), *La Responsabilité/Responsibiliy. Entretiens de Prague*, Institut de philosophie de l'Académie tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1992 (1990, 1997), p. 111 (nous soulignons). Voir Alpha 1992.

³ J. Ladrière, « Le volontaire et l'histoire. Du *kairos* comme lieu historique de la volonté », dans *Qu'est-ce que vouloir ?*, Paris, Le Cerf, 1958 (1956), p. 64. Voir Alpha 1958a.

L'appel de l'être

C'est par l'action que l'existence affecte la qualité de son être. Appelée, l'existence l'est avec toute la radicalité qu'induit l'exigence d'un déploiement intégral de son être ; appelée à prendre position, l'existence l'est encore avec toute l'indétermination qu'induit le sens même de la transcendance comme *ailleurs*. Si l'existence perçoit qu'en chacune de ses décisions c'est finalement son propre être immergé qu'elle décide, c'est qu'à se reconnaître depuis la reconnaissance de son appartenance au monde, l'existence est en définitive appelée à transgresser ses propres limites. Mais l'appel, précise encore Ladrière, s'entend « préalablement à toute action »¹. Forme d'antécédence absolue, l'appel est ce qui survient de plus loin que l'effectivité de l'action ; il est cet *en deçà* de l'expérience à partir duquel toute expérience devient possible, cette contraction du dedans et du dehors par laquelle l'existence s'affecte avant même qu'elle ne se mette en jeu.

D'où l'idée que la transcendance fonctionne toujours par excès : être porté vers l'action suppose une forme de transcendance à vide où l'existence se découvre elle-même selon son pouvoir de transcendance. En d'autres termes, l'existence procède d'une transcendance originaire qui, en tant que s' « [inscrivant] dans la structure même de l'action »², confère à l'existant la faculté de se transcender, c'est-à-dire de créer. Aussi est-ce structurellement, en vertu de ce surplus, que l'existence s'avère être en avant d'elle-même. Commentant ce point, Louis Perron met également en relief la dynamique essentiellement bidirectionnelle de l'appel : si l'existence est appelée, elle appelle par ailleurs l'appel.

La phénoménologie [...] est toute entière structurée autour du principe de la transcendance dans l'immanence, ce qui permet de repérer l'excès de la transcendance à partir ou au sein même de l'immanence, en aval de l'expérience plutôt qu'en amont. Dans un tel cadre de pensée, l'immanence n'interdit en aucun cas la transcendance ; au

¹ *Ibid.*

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 123. Voir Alpha 1999b.

contraire, il est même possible d'affirmer qu'elle l'appelle, en vertu de sa qualité même. La transcendance, au sens phénoménologique du terme, c'est la capacité que possède en propre l'existant de transgresser ses propres limites et de s'orienter vers l'horizon du monde, dans l'instauration d'une distance par rapport à soi, d'une déhiscence interne, en vertu du mouvement infini qui l'anime. La transcendance ne se conçoit qu'à partir du monde, c'est-à-dire de la mondanité de l'être humain¹.

Dès lors, tout l'enjeu philosophique consistera à penser la transcendance non comme le fait d'une exposition mais bien plutôt comme celui d'une ouverture, ouverture au monde et à la signification. Si nous faisons état d'une transcendance originaire apparue comme le premier degré de la transcendance – cette transcendance sur fond de laquelle s'entérine celle que vise l'action – nous ne saurions cependant traiter comme anhistorique le caractère absolument préalable de l'appel. C'est partant du postulat herméneutique formulé par Ladrière que nous interrogeons le statut phénoménologique de ce qui se donne comme « un certain monde »², une « certaine figure du monde »³. S'il y a d'un côté immersion dans un monde et de l'autre appartenance au monde, et si le corrélat de ce dernier terme n'est autre que le monde de l'appartenance lui-même, est-ce à dire qu'il existe un lieu en lequel l'existence et le monde pourraient non seulement se rencontrer mais être ramenés à un avant la distinction ? Si la transcendance procède d'une sollicitation, elle suppose néanmoins de l'existant qu'il manifeste son vouloir être transcendé au titre de son vouloir transcender. C'est sur lui seul que repose la relativité propre à chaque manifestation. Or, il n'y a de « certain monde » qu'historique. Nous retrouvons ici la définition de la transcendance telle qu'elle apparaît dans l'œuvre-recueil *L'espérance de la raison* :

¹ L. Perron, « Pour une réinterprétation phénoménologique de la question de l'existence de Dieu », dans W. Sweet (éd.), *Dieu et l'argumentation philosophique*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, p. 47.

² J. Ladrière, « Le volontaire et l'histoire. Du *kairos* comme lieu historique de la volonté », dans *Qu'est-ce que vouloir ?*, Paris, Le Cerf, 1958 (1956), p. 64. Voir Alpha 1958a.

³ *Ibid.*

*On peut ici reprendre le terme de transcendance, pour désigner le processus du dépassement qui conduit vers l'ailleurs, vers l'inattendu, vers le non-commensurable, et qui en même temps cependant intègre en lui l'acquis mais en métamorphosant son sens*¹.

Si, dans « Raison et eschatologie »², l'instauration d'un rapport au vrai impliquait la transcendance de manière subjacente – en tant qu'inspirant, le vrai transcende la conscience constituante –, dans *Vie sociale et destinée*, la transcendance, si elle reprend la question du vrai à partir d'une perspective plus phénoménologique de *relation au sens*, apparaît comme directement associée à la mondanité. Considérant le passage d'une réflexion abstraite sur le rapport de la raison au « vrai » à une pensée de l'immersion et de l'apodicticité, c'est finalement à la transcendance comme *appel* que nous sommes ici renvoyés. Si « Métaphysique et existence » faisait également état de cet appel, c'est comme lancé à l'existence que de l'action, en tant qu'elle « consiste à faire passer dans le cours des choses un sens nouveau »³, émerge la question du sens. Être touché par le sens – ce que ne peut qu'une existence éveillée à elle-même – suppose d'être tout à la fois conscient de soi, de son appartenance au monde et, plus énigmatiquement peut-être, de « ce monde lui-même »⁴. Comment en effet comprendre qu'une pensée de la signification qui, partant de la question qu'est l'existant pour lui-même, coexiste à une pensée de l'immersion tant tournée vers la factualité, nous le comprenons, que vers le *lui-même* de l'objectivité et par extension, du concept ?

Si la notion de sollicitation tient étrangement lieu de paradigme dans la compréhension de l'appel, c'est plus fondamentalement à l'expérience d'une contrainte que s'apparente

¹ J. Ladrière, « Nature et raison », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 15, 1997 (1996, 2004), p. 162. Voir Alpha 1997c.

² J. Ladrière, « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985 (1983, 2004), p. 173-192. Voir Alpha 1985c.

³ J. Ladrière, « Le volontaire et l'histoire. Du *kairos* comme lieu historique de la volonté », *op. cit.*, p. 63.

⁴ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175. Voir Alpha 1994a.

l'invite. Une contrainte interne capable d'affecter l'existence et qui, paradoxe de l'appel, se soustrait par avance à tout refus : en tant qu'il est une pure émanation de l'existence et n'a d'autre interlocuteur que l'existant lui-même, l'appel ne peut être nié. Il ne le peut dans la mesure où le nier serait pour l'existant nier sa propre constitution. La sollicitation accuse donc la révision de ce qui en elle implique d'emblée de dissocier le sollicité du sollicitant. Si ce n'est de soi et par soi, la sollicitation dont il est ici question ne peut être rapportée à une quelconque altérité et n'est jamais en ce sens extrinsèquement motivée. L'existence est un *se solliciter* toujours déjà affecté du versant de la sollicitation. Elle est capable d'être sollicitée.

Si certaines analyses, notamment dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, associent à la sollicitation une réalité sollicitante, celle de l'éthique, rien dans cette association ne saurait cependant minorer le caractère décisionnel de l'existence. Aussi Ladrière précise-t-il que l'éthique, si elle se réalise dans la sollicitation, ne sollicite jamais qu'à partir d'une indétermination telle que l'existence ne cesse d'être mise en demeure, forcée de donner des réponses. C'est donc depuis une position médiate que se pense l'idée même d'éthique, entre constitution et indétermination :

En tant que visée elle possède à la fois le caractère d'une détermination intrinsèque de l'existence – inscrite dans sa constitution – et le caractère d'une relation qui se réfère à un indéterminé non encore existant, dont la réalisation est incertaine et qui pourtant représente pour l'existence un enjeu décisif¹.

C'est reprenant à Kant et à la *Critique de la raison pratique* ce qui constitue le « fait de la raison » que Ladrière, substituant à la terminologie kantienne une dénomination massivement tournée vers l'action, fonde la réalité du fait en question : « fait de la raison » ou bien « fait de l'existence », c'est sur la conscience que tout existant a de la loi morale, la présence réelle en lui de cette loi, que se fonde l'obligation. Mais n'est-il pas cependant problématique de faire valoir comme constitutif un élément à ce point indéterminé que l'est

¹ J. Ladrière, « Éco-éthique et liberté », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 13, 1995 (1997), p. 84. Voir Alpha 1995.

l'éthique ? En vertu de quel médium pouvons-nous penser ce qui, détermination intrinsèque de l'existence, fait pourtant relation, et plus encore, relation à une indétermination ? Autrement dit, comment justifier la prétention de l'éthique à assurer le passage entre l'existant et le non existant ? Nous l'avons vu, l'existence a l'action pour domaine. Aussi est-ce logiquement qu'apparaît, en vue d'atteindre à la valeur injonctive de l'appel, la notion de factualité :

[...] il s'agit là d'une factualité dont le statut est fort singulier. Elle s'impose bien à la manière d'une contrainte qui pèse sur l'action, mais elle n'a rien d'empirique comme peut l'être une contrainte d'ordre social et a fortiori d'ordre physique [...]. Or, cette sollicitation [...] n'est pas attribuable à quelque agence extérieure, fût-elle de la nature d'une idée subsistante, mais à l'existence elle-même, en tant qu'elle porte dans sa propre structure un appel constitutif au déploiement intégral de son être¹.

Si l'existence consiste en une interrogation de type fondamentalement ontologique, à savoir celle que l'être humain est en mesure de se poser quant à son propre être humain, cette interrogation est vouée à s'effectuer dans l'action. Là est précisément la force de ce questionnement. Quand l'existence – son fait alors inscrit dans la structure même de l'action – prend sur elle, dans les réponses qu'elle est *appelée* à fournir, sa propre factualité : c'est consciente d'elle-même comme de sa factualité que l'existence se transcende. Si l'immanence conserve ici un sens, c'est dans sa fonction d'éveil à une facticité originaire :

[L'existence] est, pour l'existant, le fait premier qui sous-tend toute possibilité d'expérience. Mais c'est un fait qui est, en même temps que pure position d'une facticité, la possibilité même de ce qu'il est comme fait, la mise en question de lui-même, qui se transcende ainsi lui-même comme facticité pour se présenter comme la pure ouverture qui précède toute facticité².

¹ Ibid.

² Id., p. 85.

L'existence, un « topos » entre philosophie et théologie

Philosophie et théologie ne peuvent avancer en des sens opposés dans la mesure où « Dieu étant la source et le garant à la fois de la raison et de la révélation, une contradiction entre philosophie et théologie est impossible »¹. Si, ajoute Ladrière, « la raison philosophique travaille en conformité avec sa finalité naturelle »², alors la distinction n'a de sens qu'à s'entendre comme rapport inclusif : bien loin de pouvoir opposer raison et révélation, il nous faut penser, en lien avec les contraintes primordiales imposées par la raison, l'initialité du plan divin. Mais là encore, comment garantir à la philosophie un rôle qui ne soit pas l'expression des limites de la raison ? Autrement dit, comment faire en sorte que la philosophie ne devienne pas une forme éconduite de savoir qui ne parviendrait à son lieu, à savoir le domaine du révélé ?

Sur fond de ces deux questions, nous émettons d'ores et déjà l'hypothèse que la philosophie puisse être l'autre nom de cette distance d'après laquelle l'œil pouvait enfin se rendre visible à lui-même. Évoquant l'idée de distance, nous n'en éclaircissions jusqu'ici pas la nature : si la révélation est la manifestation d'un ordre de réalité au sein duquel repose la finalité naturelle de la raison, seule une « réflexion bien conduite »³ – philosophique en somme – pourra rendre compte dans l'expérience du sens même de l'existence – perturbation et rédemption –. Si la révélation comprend le « don d'une lumière spécifique »⁴, de quel ordre est cette spécificité ? Comment penser le rapport entre philosophie et théologie si l'on ne pense la rationalité comme une dynamique d'existence, et la distance – réfléchante pour l'œil, réflexive pour la pensée – comme toujours déjà articulée, discontinue en somme ? Si la lumière requiert d'être spécifique quand elle touche aux données de la révélation, elle est

¹ J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 121. Voir Alpha 1999b.

² *Ibid.*

³ J. Ladrière, « L'événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993), p. 254. Voir Alpha 1993.

⁴ *Ibid.*

traitée comme *naturelle* quand elle renvoie à l'exercice de la raison. Mais bien loin de s'opposer, la naturalité s'accorde à la spécificité. C'est cette idée même que Ladrière développe sous la modalité d'un *être concerné* propre à la raison ; cet être concerné par ce qui n'est aucunement réductible à ses catégories :

[...] c'est la même réalité, l'existence humaine, qui tente de s'expliquer à elle-même dans la réflexion et qui est concernée par la révélation, qui est insérée par destination dans l'ordre de réalité visible, pour laquelle la raison est compétente, et qui est insérée par grâce dans l'ordre de la rédemption, tel qu'il se donne à comprendre au regard de la foi, tel que la théologie entreprend de le réfléchir¹.

Si la « la révélation transcende absolument la raison »², reste néanmoins un « topos » dans lequel philosophie et théologie peuvent se rencontrer »³. Sans doute le critère de la scientificité – de la validité critique – tient-il un rôle dans le rapprochement de ces deux entités : sous le registre de l'« épistémè », philosophie et théologie peuvent certainement se rejoindre mais c'est sous un prisme tout autre qu'elles exprimeront les tenants de leurs liens. Affirmant sans encore l'expliquer le lien que nous tissons entre le concept d'eschatologie et celui d'existence, nous notons que la justification, dans ce chapitre, « Métaphysique et existence », du passage d'un critère épistémologique à un critère phénoménologique n'est pas sans rappeler les analyses développées dans « La perspective eschatologique en philosophie »⁴ ; texte dans lequel il en va de la spécificité du traitement philosophique de ce que nous nommerons globalement l'existence par rapport à ce que la théologie en donne à penser.

¹ *Id.*, p. 256.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », *op. cit.*, p. 121.

³ *Id.*, p. 123.

⁴ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175-191. Voir Alpha 1994a.

Du point de vue de l'existence donc, l'exposition intellectuelle d'un contenu de rigueur scientifique visant une essence ne permettra jamais de rendre compte de la manière spécifique qu'a l'humain de prendre part au domaine de l'être. Mais comment l'existence se donne-t-elle philosophiquement ? Ou plutôt, comment faire en sorte que la philosophie ne se réduise en un lieu à *penser* duquel échapperait finalement la trame de l'existence ? Comment faire de la philosophie un discours capable de faire se révéler la raison à elle-même dans la mesure où l'ambition s'énonçait comme tension vers une extra-conceptualité qui s'origine au demeurant dans le concept, et plus particulièrement dans celui d'existence ? Ainsi exposée, la problématique ne peut manquer de faire apparaître le caractère essentiellement double de ce qui constitue ici l'aporie. Au problème que pose le statut d'une philosophie – d'une *épistémè*¹ – se revendiquant comme attachée à l'existence s'ajoute celui de l'auto-compréhension : qu'implique en effet pour la raison cette dimension de l'*auto* ? Plus encore, en quelles circonstances la raison peut-elle faire ainsi l'expérience d'elle-même ?

C'est d'une manière tout à fait analogue que Ladrière interrogeait l'auto-compréhension dans « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie » :

Mais qu'est-ce que cette auto-compréhension ? Et comment pouvons-nous y avoir accès ? La réponse à cette question ne peut être qu'une réponse historique. L'auto-compréhension de la réalité humaine par elle-même ne s'accomplit pas d'un seul coup, et nous ne savons même pas, une fois pour toutes, ce que ce projet peut signifier exactement. Il s'agit d'un projet qui doit se comprendre lui-même en se réalisant et cette réalisation est liée nécessairement au développement général de la culture dans laquelle les possibilités de la raison apparaissent et prennent forme².

¹ *Id.*, p. 176 : « En élaborant le concept de l'«*épistémè*», la philosophie se réfléchit elle-même, à tout le moins comme projet, mais comme projet déjà assuré de lui-même ».

² J. Ladrière, « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973 (1960), p. 20-21. Voir Alpha 1958b.

Si l'auto-compréhension « appartient par essence à l'existant humain », la philosophie, affirme par ailleurs Ladrière, « peut être comprise comme l'entreprise de l'auto-compréhension de l'existence humaine »¹ de sorte qu'à l'idéal d'une raison d'autant plus compréhensive que livrée à elle-même réponde finalement « la possibilité d'un projet d'existence accordé à la vertu illuminante des formes conceptuelles »². Aussi éclairons-nous l'auto-compréhension de la raison d'une signification où le *par soi* ne vise pas sa propre clarification dans l'isolement, c'est-à-dire ne se perçoit comme en rupture d'avec le concept : si la raison est avant tout une capacité, son activité n'a de sens qu'à se conditionner dans un horizon spéculatif.

De la nature du projet philosophique à celle de l'effort qui caractérise l'activité de la raison, il nous faut donc exclure tout rapport de transcendance : la philosophie, en tant qu'elle est un discours selon le concept, peut être désignée comme l'expression du travail d'auto-compréhension mené par la raison. Le vouloir se comprendre de la raison et le vouloir exprimer de la philosophie sont sans écart, indifférenciés temporellement. L'auto-comprendre et son expression sont de la même veine conceptuelle. Si la raison a par nature entrepris de se saisir elle-même, elle a, au même moment, instauré les conditions qui rendent possibles sa démarche. Aussi Ladrière parle-t-il ici de justification : justifier l'entreprise philosophique, c'est pointer la capacité qu'a la raison de se saisir elle-même. Delà concluons-nous en soulignant la concomitance du destin de la raison avec l'histoire de la philosophie :

*La philosophie comme telle [...] s'est constituée à partir du moment où s'est dégagée en toute clarté la possibilité d'un discours selon le concept [...] avec l'institution de la philosophie, entendue au sens de savoir authentique, commence le processus de la constitution de la raison*³.

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », *op. cit.*, p. 175.

² *Id.*, p. 177.

³ *Id.*, p. 176.

Si nous nous autorisons l'emploi de l'expression « auto-compréhension de la raison », c'est que son usage se déduit aussi bien du corpus général que de l'analyse en cours. Mais au nombre des occurrences doit cependant être confronté le fait que dans le texte « La perspective eschatologique en philosophie », l'auto-compréhension semble concerner plus directement l'existence, tandis qu'à la raison serait plus préférentiellement associée l'auto-constitution. Reprenant terme à terme la définition de l'existence donnée dans « Métaphysique et existence », « Le rationnel et le raisonnable » offre une formulation du problème telle qu'apparaisse aussi bien la question du savoir comme médiation que le refus de fonder la compréhension que l'existence tire d'elle-même d'un concept :

[...] le rationnel n'est-il lui-même qu'une médiation, dont il faudra préciser la nature, par rapport à l'existence, entendue ici comme mode d'être spécifique de l'homme ?¹

Pour mieux comprendre ce que signifie l'existence, nous proposons de rapprocher les concepts d'existence et d'expérience : si la nature des liens entre les deux notions demeure à cet instant encore abstraite et la validité du recoupement textuel tout à fait hypothétique, trouvons-nous cependant à lire, dans « Le devenir de la raison », l'affirmation suivante : « on pourra dire que le projet de la philosophie est celui de l'auto-compréhension de l'expérience ».

Or, dans « Métaphysique et existence », Ladrière décrivait ce même projet sous une autre forme, comme « [visée d'une] compréhension vraie de la réalité et du statut de l'être humain »². Aussi, quelle conséquence tirer du passage de l'une à l'autre affirmation ? Soumettant maintenant les deux propositions à la synthèse : l'expérience serait-elle ce par quoi « une compréhension vraie de la réalité et du statut de l'être humain » peut, selon

¹ J. Ladrière, « Le rationnel et le raisonnable », dans *Relier les connaissances*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1993, 2004), p. 411. Voir Alpha 1999a.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 121. Voir Alpha 1999b.

l'expression de Ladrière, « se montrer et nous concerner »¹ et plus encore, serait-elle ce qui fait l'instauration d'un tel projet conforme à cet idéal de radicalité qui veut « ramener les interprétations partielles et dispersées qui accompagnent le mouvement de la vie à une interprétation plus fondamentale capable de rendre autant qu'il est possible l'existence claire à elle-même »² ? Mais au-delà de la désignation de l'expérience comme fondement du projet philosophique, à quelle « forme de vie » cette dernière renvoie-t-elle ?

Si « l'existence est immédiatement compréhension d'elle-même, non sous la forme d'une représentation conceptuelle où se dirait sa structure, mais sous la forme d'un rapport à elle-même qui est à la fois de proximité immédiate et de distance, à la faveur duquel le vécu est comme accompagné de sa propre clarté »³ pour autant, si l'on se place du côté de la raison, pouvons-nous nous dispenser de faire valoir l'existence comme structure dans la mesure où c'est bien à un concept que nous recourons ? Est-ce à dire que l'existence est au fond l'expression symbiotique du rapport entre raison théorique et raison pratique – ou raison et action – et ainsi que compréhension et constitution ne sont que les deux versants d'un même acte visant son inscription dans « l'horizon général du sens »⁴ ?

Dans un article intitulé « Approche de la pensée de Jean Ladrière », Guillaume de Stexhe distingue deux types d'expérience dont le référent n'est pas, lui, double : qu'elle soit compréhensive ou bien agissante, forme d'un savoir ou bien mode d'action, l'expérience est indifféremment synonyme d'expérience de la raison. Ajoutant à cette première remarque l'idée que c'est sur l'expérience de la raison que se fonde l'auto-compréhension de l'expérience – que c'est à la raison que le *faire l'expérience de* renvoie comme à son fondement –, Guillaume de Stexhe précise encore que c'est en vertu de son unité que la raison

¹ J. Ladrière, « Les sciences humaines et le problème du fondement », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 210. Voir Alpha 1973a.

² J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », dans *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997 (2004), p. 146. Voir Alpha 1997b.

³ J. Ladrière, « Le rationnel et le raisonnable », *op. cit.*, p. 413.

⁴ *Ibid.*

peut, non pas simplement valoir comme l'un des modes possibles mais véritablement être auto-compréhension de l'expérience en incarnant expressément la forme. Et d'ajouter que si la raison « s'est progressivement instituée comme “forme de vie” théorique et pratique [...] cette forme de vie se découvre et se constitue dans une histoire, qui est invention et instauration par la raison de formes de plus en plus réfléchies et englobantes d'elles-mêmes »¹.

*La raison, c'est la forme d'une expérience qui se ressaisit elle-même, à partir d'une prise de distance par rapport à l'immédiat ; c'est donc « la forme d'un savoir et d'un mode d'action qui visent à la fois le contrôle critique de leurs opérations et le dépassement de toute particularité ». [...] la visée de la raison, c'est « la vie souveraine », c'est-à-dire une expérience, aussi bien compréhensive qu'agissante*².

Outre la question de l'apodicticité sur laquelle nous reviendrons, l'auto-compréhension se définit comme « prise de distance par rapport à l'immédiat ». Or, à quoi l'immédiat peut-il faire référence ? Un immanquable renvoi à la question du principe telle qu'elle est posée en des textes consacrés à la notion de création mais que Guillaume de Stexhe développe dans une perspective déjà tributaire des conclusions qu'impose la conception ladrièrerie de la créativité : une pensée de l'action fondée sur l'unité de la raison, c'est-à-dire en somme sur le rapport entre l'existentiel et l'existential.

Cette raison [qui se ressaisit elle-même] se déploie sur plusieurs registres : comme raison théorique (sciences, philosophie), elle dépasse l'observation empirique pour formuler des lois générales et comprendre par les “principes” ; dans l'action, la raison dépasse la simple réaction aux situations concrètes, au profit de l'orientation selon des

¹ G. de Stexhe, « Approche de la pensée de Jean Ladrière », *La Revue Nouvelle*, n° 2, 2008, p. 99.

² *Ibid.* ; citant Ladrière « Science, rationalité, croyance », dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 1555.

principes idéaux et, finalement, selon la forme d'une action purement libre (c'est-à-dire se décidant selon ses propres raisons)¹.

Mais considérant la pluralité de ses registres, comment penser l'unité de la raison ? Ou plutôt, comment ne pas faire du primat accordé à la raison pratique la figure inversée du dualisme ontologique des substances ? Si l'auto-compréhension comporte en elle l'exigence d'un savoir selon les principes, elle ne peut, au titre de ce que l'existence inclut en elle d'antéprédicatif, être séparée du domaine pratique. C'est en s'appuyant sur le concept de liberté que Guillaume de Stexhe peut faire se profiler cette figure que Ladrière dira « moderne » de la raison. Dans l'idée de liberté, c'est bien la rupture avec le déterminisme causal qui s'annonce ; cette puissance même que l'existence reconnaît comme excès, comme débordement par rapport à ce que le concept prescrit. Aussi retrouvons-nous dans la définition de la liberté formulée par Ladrière dans « Le christianisme et le devenir de la raison » la même exhortation – exhortation à l'éthique – que dans « Métaphysique et existence ». Si dans la liberté, la sollicitation est vécue comme responsabilité et l'autonomie comme écoute, c'est que l'appel émis par les circonstances, aussi inédites soient-elles, n'abolit pas l'historicité de la raison mais participe de son processus.

Dans « Le christianisme et le devenir de la raison » la notion d'écoute subit un déplacement remarquable. Renversant le rapport entre intériorité et extériorité, l'écoute ne signifie plus ici prêter attention à une pure spéculation venue de l'extérieur, mais s'entend comme assomption de ce que la raison théorique a découvert et que la pratique, dans le dynamisme fondamental de la vie éthique, met en jeu jusqu'à développer, en vertu de l'acte libre qu'elle pose, une nouvelle normativité. La raison théorique ne dicte pas mais oriente, guide sans jamais cependant véritablement déterminer la pratique : le seul véritable préambule étant l'incertitude, l'influence du théorique se confine aux portes de l'action. Ce que la raison théorique formule, la pratique s'en émancipe au point que ce qu'induit du point de vue de la raison théorique la prise de distance par rapport à l'immédiat puisse être perçu comme

¹ G. de Stexhe, « Approche de la pensée de Jean Ladrière », *op. cit.*, p. 100.

analogue à ce qu'induit du point de vue cette fois de la raison pratique le refus de toute subordination à des lois générales :

Mais si l'action est en effet pouvoir de poser une détermination à partir de soi, elle n'est nullement pouvoir arbitraire ; l'autonomie a son effectivité dans l'écoute, et dans la réponse qui tente de s'accorder à la sollicitation¹.

Dans « Métaphysique et existence », l'appel des circonstances coïncide avec une forme de prise de conscience de soi de l'existence qui se perçoit alors comme face à une indétermination en attente expresse de résolution. D'où l'idée de force :

L'existence se sent comme appelée et perçoit que ce qui est en jeu, dans la réponse qu'elle est forcée de donner, même si elle ne concerne en apparence qu'une affaire mineure, est en dernière instance son propre être, ou plus précisément la qualité de son être, en tant qu'elle affecte d'une certaine manière la qualité du monde².

Si « l'action commence nécessairement dans l'incertain »³, et Ladrière de préciser « dans cette espèce de conscience de soi où l'existence se sent comme appelée par les circonstances à prendre position dans un état d'indétermination »⁴, c'est qu'à en souligner l'équivalence, l'incertain n'est autre que le pendant de l'énigme qu'est la raison pour elle-même de sorte qu'à la désignation de l'existence comme modalité ontologique caractérisée principalement par « la scission interne qui fait de l'être humain une question pour lui-même »⁵ répond la

¹ J. Ladrière, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans *Christianisme et modernité*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 218. Voir Alpha 1990a.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004 (1993, 1999), p. 123. Voir Alpha 1999b.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

caractérisation de l'existence comme ne pouvant « s'éveiller à elle-même qu'en se reconnaissant immergée dans un monde »¹.

Autrement dit, l'auto-compréhension de l'existence traverse aussi bien, et peut-être même primordialement, l'existence comme forme de vie pratique que théorique dans la mesure où la conscience de soi se révèle simultanément à l'acte dans lequel se manifeste l'existence elle-même ; ce par quoi l'être s'auto-manifeste – son action – devenant alors le mode de constitution de son être comme existant, c'est-à-dire, selon la définition que Ladrière fournit de l'existence, comme « spécifiant le mode de réalité propre à l'être humain »². Mais si l'action transcende le constitué, elle ne peut faire le geste de s'en distinguer qu'à y être, d'une certaine manière, toujours déjà attachée ; l'historicité de la raison nous conduisant alors à soumettre cette attache à ce que nous comprenons comme relavant d'un toujours eschatologique.

*Nos œuvres sont seulement toujours les moments provisoires et annonciateurs de ce qui serait l'authentique avènement de la raison. [...] Nous pourrions dire que ce qui commence à se révéler ici, c'est la structure eschatologique de la raison*³.

Cet être d'expérience qu'est l'existant – le fait qu'il ne puisse prendre conscience de lui-même qu'à s'éprouver en acte – ne comporte pas moins l'exigence d'un dépassement de ce qui se donne comme vision immédiate au profit de l'adhésion à ce qui se révèle plus radicalement dans le phénomène. Ce faisant, si la raison reste avant tout une expérience dont la saisie théorique prend la forme d'une ressaisie, la priorité accordée à l'acte – ce mouvement même qui veut qu'une fois le principe découvert, s'opère un retour à l'effectivité non pas sur la base d'un *se tourner vers* vierge d'interprétation mais bien sur celle d'un *revenir à*, revenir

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175. Voir Alpha 1994a.

² J. Ladrière, « Métaphysique et existence », *op. cit.*, p. 123.

³ J. Ladrière, « Herméneutique et épistémologie », dans J. Greish et R. Kearney (éds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 125. Voir Alpha 1991a.

précisément à une pensée de la réalité, telle qu'elle s'offre dans l'expérience, à partir de ses principes –, c'est que l'effort pour parvenir à une compréhension authentique de l'être n'est autre que celui-là même sur lequel repose l'auto-compréhension de la raison et avec lui, identiquement, l'effort herméneutique tel qu'il se révèle à travers la condition historique de la raison. Autrement dit, le principe est principe d'une herméneutique historique, c'est-à-dire eschatologique, de la raison.

Le savoir des principes, c'est en somme un savoir qui donne la clé de compréhension « de tout ce que l'on est capable de savoir ». Il définit un point de vue à partir duquel s'éclaire ce qui, du point de vue d'une vision proche, demeure opaque. [...] Le projet qui définit la (vraie) philosophie c'est donc le projet d'une herméneutique radicale de l'existence¹.

« L'instauration d'une forme de vie »² ayant été projetée par opposition à celle « d'un programme de recherche »³, c'est du projet philosophique lui-même qu'émane la possibilité de fonder cette interprétation « capable de rendre autant qu'il est possible l'existence claire à elle-même »⁴. Mais cette interprétation s'inscrit dans la relativité du *plus* fondamental ; plus fondamentale que ne le sont « les interprétations partielles et dispersées qui accompagnent le mouvement de la vie »⁵, l'interprétation n'a pas valeur de fondement. Une interprétation dont l'indétermination affecte, bien plus que le statut clarifiant, le contenu. Une interprétation, dût-elle être *plus* fondamentale, n'échappe pas à la dimension épagogique qui déjà caractérisait la manifestation essentiellement processuelle de la vérité.

¹ J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », dans *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997 (2004), p. 134, citant R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1953. Voir Alpha 1997b.

² J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 176. Voir Alpha 1994a.

³ *Ibid.*

⁴ J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », *op. cit.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*

Si Ladrière associe au nombre des interprétations qu'il dira par ailleurs vacillantes le seul fait de la vie, reste ce projet, l'instauration encore une fois d'une forme de vie, en lequel seul peut se construire une interprétation dont la puissance se révèle être d'instauration. De la vie passons-nous à *une forme* de vie, comme de l'interprétation à une interprétation, et gagnons-nous cependant en clarté, gagnons-nous en existence. Ce qui fait la valeur d'une interprétation, c'est son attachement à l'existence. Cette valeur n'a d'égal que sa signification existentielle. Mais à rechercher une forme de vie qui spécifie toujours plus le mode de réalité propre à l'être humain, c'est finalement vers « l'idée d'une compréhension universelle »¹ que la philosophie semble avoir pour tâche de nous mener. Or, si une interprétation ne peut avoir de contenu ante-existential, il est d'impératif qu'elle soit, tenant son authenticité du cadre philosophique qui l'ambitionne, conforme à la vérité. Le projet qui définit la philosophie n'étant d'une autre nature que celle d'une herméneutique radicale de l'existence, il se dira que c'est en sa charge – sa responsabilité – que repose l'accès à une interprétation « qui pourrait se présenter comme ultime »².

¹ J. Ladrière, « La perspective eschatologique en philosophie », *op. cit.*, p. 176.

² J. Ladrière, « Responsabilité de la philosophie », dans *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997 (2004), p. 146. Voir Alpha 1997b.

CONCLUSION

Dans cette étude, nous nous sommes attachés à décrire la mise à jour des structures constitutives de l'existence en soulignant les difficultés que rencontre Ladrière à penser la transcendance, et avec elle, l'altérité. Nous n'avons pas la prétention de résoudre les problèmes que pose la reconstruction du fonctionnement de l'herméneutique chez Ladrière, mais seulement de poser les bases d'une phénoménologie de la réception. La détermination des sources, compte tenu de l'éclatement chronologique de l'œuvre, est à lui seul un projet redoutable. Si Ladrière n'énonce pas expressément les problèmes que posent, du point de vue ontologique, les conditions de l'herméneutique, il n'est évidemment pas sans les concevoir. Or, on ne peut accéder à la valeur positive de la déconstruction des sources que par la méthode archéologique qui permet de percer l'implicite de la pensée. Il y a une adhérence réelle au projet herméneutique heideggérien. Les dissidences que l'on repère sont manifestement toutes liées à un seul et même refus : celui de livrer totalement l'ek-sistant à la transcendance.

Pour Ladrière, l'herméneutique se définit par son historicité. Si la réflexion doit se faire herméneutique, phénoménologiquement elle est toujours déjà prise dans un ordre de signification qui thématise l'acte réflexif lui-même. C'est la raison pour laquelle le sens qui advient par la culture remet perpétuellement en jeu le concept de l'humain. L'herméneutique de l'existence comprend l'existence dans l'émergence temporelle de son propre dépassement. Or, « qu'il s'agisse de la réalité en général ou plus particulièrement, de la réalité humaine, il est toujours question seulement des conditions les plus générales de son apparition »¹ :

Si notre analyse a tenté de démontrer que l'existence, la distinguant désormais de la philosophie de l'existence, ne se comprend chez Ladrière que du parti pris phénoménologique et partant du renversement en ce sens très spécifique de métontologie du rapport à l'ontologie, nous n'avons jusqu'ici exploré d'autre champs que celui de la constitution de la réalité. Avec la philosophie, que son mérite en la matière soit incontesté, c'est bien la question de l'origine qui prime. Tel est le constat tiré dans L'articulation du sens : « Qu'il s'agisse de la réalité en général ou plus particulièrement, de la réalité humaine, il est toujours question seulement des conditions les plus générales de son apparition ». Du phénomène, ce que la philosophie exhibe, c'est donc, avant sa « présence extérieure », sa « genèse intérieure », le mouvement de son devenir manifeste, sa phénoménalisation :

*Ce qui définit le langage spéculatif de la philosophie, c'est l'horizon universel de la constitution, ou encore l'horizon ontologique, et il n'y a ici événement qu'au sens où le surgissement même de la réalité dans l'être est l'événement primordial en vertu duquel a lieu tout ce qui peut advenir*².

Si l'usage du terme d'événement dénote un passage vers une signification qui, déjà existentielle, entend autre chose que les formes concrètes de l'existence, c'est que l'événement s'inscrit dans une dimension qui n'est plus celle de la constitution mais de l'appel. C'est dans ce contexte que nous rappelons que l'existence apparaît à l'origine

¹ J. Ladrière, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain*, vol. 7, 1970 (1984), p. 261. Voir Alpha 1970.

² *Ibid.*

comme ce concept topique. La primordialité de la réception est donc elle-même soumise à une primordialité téléologique. Nous sommes finalement conduits à penser une forme d'archi-temporalité : ce qui est à expliciter doit d'une certaine manière être d'une texture temporelle semblable à celle de son explicitation. Ainsi, qualifions-nous d'archi-temporelle cette capacité de l'existence à dégager de l'explicitation d'un contenu déterminé, une signification existentielle inédite qui fasse évènement. Touchant ici à l'irréductibilité de l'existence, l'archi-temporalité est ce qui permet de donner un sens non seulement d'abord éthique, mais téléologique à l'évènement :

Ce que signifie existentiellement une situation [pour un agent donné], c'est la manière dont elle s'inscrit dans son existence en totalité, dont elle affecte la relation qui ordonne son vouloir effectif à son telos, à ce qu'elle est appelée à être¹.

En sa qualité d'évènement, « brèche dans l'être »², la liberté « [s'] oppose de la manière la plus tranchée à l'universalité constituante de l'évènement ontologique »³.

Ainsi, on apprendra à lire le phénomène humain sur l'horizon fondateur de la liberté, le phénomène du monde sur celui de la genèse évolutive, et ces horizons eux-mêmes sur l'horizon ultime de la récession ontologique ou sur celui de la création⁴.

¹ J. Ladrière, « Éthique et Signification », *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, vol. 14, 1996 (1997), p. 120. Voir Alpha 1996b.

² J. Ladrière, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain*, vol. 7, 1970 (1984), p. 261. Voir Alpha 1970.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

Abordant un aspect relativement peu, sinon pas, étudié de l'œuvre de Jean Ladrière, cette étude s'est basée sur un corpus édité qu'il a fallu confronter aux documents conservés dans le Fonds Jean Ladrière des Archives de Littérature, Philosophie et Arts (Alpha) de l'Institut Supérieur de philosophie. Nous en donnons ici les principales références.

Bien que le choix assumé de centrer l'analyse sur ces sources primaires n'ait pas permis d'y intégrer d'autres références, ce travail n'aurait pu aboutir sans la consultation de nombreuses études que nous rappelons ici dans la bibliographie secondaire.

Archives du Fonds Jean Ladrière

Archives de Littérature, Philosophie et Arts (Alpha), Institut Supérieur de philosophie, UCLouvain.

Alpha 1949 (*Productions scientifiques, Articles*) : « Note sur l'existentialisme ».

Alpha 1950 (*Productions scientifiques, Documentation, Sujets*) : « Phénoménologie ».

Alpha 1952 (*Productions scientifiques, Traductions*) : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative ».

Alpha 1955 (*Production scientifique, Documentation, Auteurs*) : « Martin Heidegger 1 ».

Alpha 1958a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le volontaire et l'histoire. Du *kairos* comme lieu historique de la volonté ».

Alpha 1958b (*Productions scientifiques, Conférences*) : « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie ».

Alpha 1960 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Histoire et destinée ».

Alpha 1961 (*Production scientifique, Documentation, Auteurs*) : « Martin Heidegger 2 ».

Alpha 1963 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le symbolisme comme domaine opératoire ».

Alpha 1966 (*Productions scientifiques, Conférences*) : « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans ».

Alpha 1967 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Sens et système ».

Alpha 1968a (*Productions scientifiques, Conférences*) : « La ville, inducteur existentiel ».

Alpha 1968b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Technique et eschatologie terrestre ».

Alpha 1969 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Signes et concepts en science ».

Alpha 1970 (*Productions scientifiques, Articles*) : « La théologie et le langage de l'interprétation ».

Alpha 1971 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le structuralisme entre la science et la philosophie ».

Alpha 1973 (*Productions scientifiques, Ouvrages*) : Avant-propos à *Vie sociale et destinée*.

Alpha 1973a (*Productions scientifiques, Ouvrages*) : « Les sciences humaines et le problème du fondement ».

Alpha 1973b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « La performativité du langage liturgique ».

Alpha 1974 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le langage théologique et le discours de la représentation ».

Alpha 1976 (*Productions scientifiques, Articles*) : « Penser la création ».

Alpha 1977a (*Productions scientifiques, Ouvrages*) : *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*.

Alpha 1977b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité ».

Alpha 1979 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le logique et le réel ».

Alpha 1980 (*Productions scientifiques, Articles*) : « Anthropologie et cosmologie ».

Alpha 1981a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Éthique et nature ».

Alpha 1981b (*Productions scientifiques Contributions*) : « Logique et mystique ».

Alpha 1981c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « La situation actuelle de la philosophie et la pensée de Saint Thomas ».

Alpha 1982a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie ».

Alpha 1982b (*Productions scientifiques, Articles*) : « Sur la notion de critère ».

Alpha 1984a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « La philosophie et les expériences naturelles ».

Alpha 1984b (*Productions scientifiques, Articles*) : « Science, rationalité, croyance ».

Alpha 1985a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Théologie et historicité ».

Alpha 1985b (*Textes de circonstances, Préfaces*) : Préface à *La justice sociale en question ?*

Alpha 1985c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Raison et eschatologie ».

Alpha 1985d (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le concept de vérité ».

Alpha 1985e (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Révélation et manifestation ».

Alpha 1987 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Approches philosophiques de la création ».

Alpha 1988 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « L'organisme et la personne ».

Alpha 1989a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « L'éthique et la dynamique de la raison ».

Alpha 1989b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le destin de la raison ».

Alpha 1989c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Temps et histoire ».

Alpha 1990a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le christianisme et le devenir de la raison ».

Alpha 1990b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le concept de "dimension éthique" ».

Alpha 1990c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Métaphysique et cosmologie ».

Alpha 1991a (*Production scientifique, Contributions*) : « Herméneutique et épistémologie ».

Alpha 1991b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Les figures de la raison ».

Alpha 1992 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Responsabilité et éthique ».

Alpha 1993 (*Productions scientifiques, Contributions*) ; « L'événement ».

Alpha 1994a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « La perspective eschatologique en philosophie ».

Alpha 1994b (*Productions scientifiques, Articles*) : « Le projet philosophique et la foi chrétienne ».

Alpha 1994c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Métaphysique et culture ».

Alpha 1995 (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Éco-éthique et liberté ».

Alpha 1996a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Théologie et modernité ».

Alpha 1996b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Éthique et Signification ».

Alpha 1996c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « L'espérance de la raison ».

Alpha 1997a (*Productions scientifiques, Ouvrages*) : Avant-propos à *L'éthique dans l'univers de la rationalité*.

Alpha 1997b (*Productions scientifiques, Articles*) : « Responsabilité de la philosophie ».

Alpha 1997c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Nature et raison ».

Alpha 1998a (*Productions scientifiques, Articles*) : « Liberté et événement ».

Alpha 1998b (*Textes de circonstances, Préfaces*) : « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création ».

Alpha 1998c (*Production scientifique, Contributions*) : « Peut-on espérer philosophiquement une espérance ? ».

Alpha 1998d (*Textes de circonstances, Préfaces*) : « Préface » à J. M. Aguirre Oraa, *Raison critique ou raison herméneutique ?*.

Alpha 1999a (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le rationnel et le raisonnable ».

Alpha 1999b (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Métaphysique et existence ».

Alpha 1999c (*Productions scientifiques, Contributions*) : « Le devenir de la raison ».

Alpha 2001 (*Productions scientifiques, Articles*) : « L'éthique déstabilisée par la science ».

Alpha 2005 (*Textes de circonstances, Préfaces*) : « Préface » à Michel Weber, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead*.

Textes de Jean Ladrière

FINK, Eugen, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », traduction de « Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens » en collaboration avec W. Biemel, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 53-87. Voir Alpha 1952.

LADRIÈRE, Jean, « Note sur l'existentialisme », *Les cahiers du nord*, 22^e année, n° 1-2, 1949 (Tendances du matérialisme et du spiritualisme), p. 40-76. Voir Alpha 1949.

_____, « Le volontaire et l'histoire. Du *kairos* comme lieu historique de la volonté », dans *Qu'est-ce que vouloir ?*, Paris, Le Cerf, 1958, p. 51-66 (texte issu d'une communication présentée à Bonneval, 30 juin au 2 juillet 1956 ; republié dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 66-78). Voir Alpha 1958a.

_____, « Histoire et destinée », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960, p. 103-134 (texte issu d'une communication présentée à Louvain, 19 décembre 1959 ; republié dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 38-65). Voir Alpha 1960.

- _____, « Le symbolisme comme domaine opératoire », dans *Cahiers internationaux du symbolisme*, vol. 3, 1963, p. 29-46 (texte issu d'une communication présentée à Bruxelles, novembre 1962 ; republié dans *L'articulation du sens*, vol. 1, Paris, Le Cerf, 1984, p. 51-72). Voir Alpha 1963.
- _____, « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 28, 1966, p. 441-494 (texte issu d'une communication présentée à Louvain, 6 et 7 mai 1966 ; republié dans *L'articulation du sens*, vol. 1, Paris, Le Cerf, 1984, p. 91-138. Voir Alpha 1966.
- _____, « Sens et système », *Esprit*, vol. 5, Paris, Seuil, mai 1967, p. 822-824. Voir Alpha 1967.
- _____, « Signes et concepts en science », dans *Science et théologie, Méthode et langage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 107-129 (texte issu d'une communication présentée à Rome, novembre 1968 ; republié dans *L'articulation du sens*, vol. 1, Paris, Le Cerf, 1984, p. 25-50). Voir Alpha 1969.
- _____, « La théologie et le langage de l'interprétation », *Revue théologique de Louvain*, vol. 7, 1970, p. 241-267 (texte republié dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 109-134). Voir Alpha 1970.
- _____, « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 19-37 (traduction française de « The fate of reason in the perspective of contemporary philosophy », présentée à l'Université Duquesne, publiée en partie sous le titre « Hegel, Husserl and reason today », *The modern Schoolman*, vol. 37, 1960, p. 171-195). Voir Alpha 1958b.
- _____, « La ville, inducteur existentiel », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 139-160 (texte remanié d'une communication présentée à l'Université de Louvain, 23-24 mars 1968). Voir Alpha 1968a.
- _____, « Technique et eschatologie terrestre », dans S. Dockx (éd.), *Civilisation technique et humanisme*, Paris, Éditions Beauchesne, 1968, p. 211-243 (texte issue d'une

communication présentée à Lausanne, 1-8 septembre 1965 ; republié dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 79-104. Voir Alpha 1968b.

_____, « Le structuralisme entre la science et la philosophie », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 33, 1971, p. 66-111 (texte remanié d'une communication présentée à Louvain, 9-10 mai 1970 ; republié dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 161-197). Voir Alpha 1971.

_____, « Avant-propos », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 7-14. Voir Alpha 1973.

_____, « Les sciences humaines et le problème du fondement », dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 198-210. Voir Alpha 1973a.

_____, « La performativité du langage liturgique », *Concilium*, vol. 82, 1973, p. 53-64 (republié dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 55-65). Voir Alpha 1973b.

_____, « Le langage théologique et le discours de la représentation », dans *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie-Philosophie de la religion*, Louvain-Gembloux, Leuven University Press-Duculot, 1974, p. 149-176 (texte issu d'une communication présentée à Paris, 25 février 1972 ; republié dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 195-225). Voir Alpha 1974.

_____, « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976, p. 53-63 (texte republié dans une version remaniée sous le titre « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 281-308). Voir Alpha 1976.

_____, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977. Voir Alpha 1977a.

_____, « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 75 (Herméneutique hier et aujourd'hui), 1977, p. 332-357. Voir Alpha 1977b.

- _____, « Le logique et le réel », dans P. Weingartner et E. Morscher (éd.), *Ontologie und Logik - Ontology and Logic*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979, p. 157-182 (texte issu d'une communication présentée à Salzburg, 21-24 septembre 1976 ; republié dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 147-174). Voir Alpha 1979.
- _____, « Anthropologie et cosmologie », dans *Études d'anthropologie philosophique I*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1980, p. 154-166 (traduction française de « Antropologia e cosmologia », *Presença Filosófica*, vol. 3, n° 2, 1977, p. 3-17. Voir Alpha 1980.
- _____, « Éthique et nature », dans *La morale, sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 221-247 (texte republié sous le titre « L'action et la corporéité » dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 165-193). Voir Alpha 1981a.
- _____, « Logique et mystique », dans W. Gruber, J. Ladrière et N. Leser (éds.), *Wissen, Glauben, Politik, Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1981, p. 73-82 (texte issu d'une communication présentée à Mechhed, 2-5 septembre 1975 ; republié dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 175-186). Voir Alpha 1981b.
- _____, « La situation actuelle de la philosophie et la pensée de Saint Thomas », dans *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris»*, Roma, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, 1981, p. 71-100 (texte issu d'une communication présentée Rome, 15-17 novembre 1979 ; republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 7-33) Voir Alpha 1981c.
- _____, « Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie », dans *Responsabilité, Partage, Eucharistie*, Paris, Éditions S.O.S, 1982, p. 133-163 (texte issu d'une communication présentée à Toulouse, 13-15 juillet 1981, republié dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 309-334). Voir Alpha 1982a.

- _____, « Sur la notion de critère », *Concilium*, vol. 175, 1982, p. 25-32. Voir Alpha 1982b.
- _____, « Sur la création », dans *L'articulation du sens*, vol. 2, Paris, Le Cerf, 1984, p. 281-308 (version remaniée d'un texte publié sous le titre « Penser la création », *Communio*, vol. 1, 1976, p. 53-63). Voir Alpha 1976.
- _____, « La philosophie et les expériences naturelles », dans G. Florival (éd.), *Études d'anthropologie philosophiques II*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1984, p. 301-310. Voir Alpha 1984a.
- _____, « Science, rationalité, croyance », dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 1552-1556. Voir Alpha 1984b.
- _____, « Théologie et historicité », dans M.-D. Chenu (éd.), *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 61-79. Voir Alpha 1985a.
- _____, « Préface » à *La justice sociale en question ?*, Bruxelles, Publications des F.U.S.L., 1985, p. 7-30. Voir Alpha 1985b.
- _____, « Raison et eschatologie », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 4, 1985 (À la recherche du sens. In Search of Meaning), p. 173-192 (communication présentée à l'Université d'Ottawa, 20-23 octobre 1983, republiée dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 215-238). Voir Alpha 1985c.
- _____, « Le concept de vérité », dans *La nature de la vérité scientifique*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1985, p. 7-34. Voir Alpha 1985d.
- _____, « Révélation et manifestation », dans H. Ackermans (dir.) *Qu'est-ce que Dieu ?*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint Louis, 1985, p. 491-514. Voir Alpha 1985e.
- _____, « Approches philosophiques de la création », dans L. Derosseaux (éd.), *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible. La création dans l'Orient*

ancien. *Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 12-38 (texte issu d'une communication présentée à Lille, 2-6 septembre 1985 ; republié dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 231-251). Voir Alpha 1987.

_____, « L'organisme et la personne », dans G. Florival (ed.) *Figures de la finitude. Études d'anthropologie philosophique III*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1988, p. 115-141. Voir Alpha 1988.

_____, « Temps et histoire », dans P. Grotard et D. Thieffry (éds.), *Le temps*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1989, p. 58-84 (texte issu d'une communication présentée à l'université libre de Bruxelles, 29-30 janvier 1988). Voir Alpha 1989c.

_____, « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, vol. 7 (Logique de l'Éthique), 1993, p. 47-69 (traduction française d'une communication présentée à Rio de Janeiro, « A Ética e a Dinâmica da Razão », publiée dans *Boletim da ANPOF*, vol. 7, n° 3, 1989, p. 10-24). Voir Alpha 1989a.

_____, « Le christianisme et le devenir de la raison », dans *Christianisme et modernité*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 211-232. Voir Alpha 1990a.

_____, « Herméneutique et épistémologie », dans J. Greish et R. Kearney (éds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 107-125. Voir Alpha 1991a.

_____, « Les figures de la raison », dans *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique IV*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1991, p. 115-141 (texte republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 151-173). Voir Alpha 1991b.

_____, « Responsabilité et éthique », dans P. Horak et J. Zúmr (éds.), *La Responsabilité /Responsibiliy. Entretiens de Prague*, Institut de philosophie de l'Académie tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1992, p. 106-119 (texte issu d'une

communication présentée à Prague, 5-9 septembre 1990 ; republiée sous le titre « La responsabilité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 145-164). Voir Alpha 1992.

_____, « La perspective eschatologique en philosophie », dans J. L. Leuba (éd.) *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 175-191. Voir Alpha 1994a.

_____, « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, p. 295-311. Voir Alpha 1994b.

_____, « Métaphysique et culture », dans G. Florival (éd.), *Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique V*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1994, p. 250-266. Voir Alpha 1994c.

_____, « Éco-éthique et liberté », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 13, 1995, p. 83-92 (texte republié dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 229-243). Voir Alpha 1995.

_____, « Théologie et modernité », dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 27, n° 2, 1996, p. 174-199. Voir Alpha 1996a.

_____, « Éthique et Signification », *Acta Institutionis Philosophiæ et Aestheticæ*, vol. 14 (Eco-éthica et Dimensio Temporalis), 1996, p. 107-124 (texte republié sous le titre « Éthique et situation » dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 43-66). Voir Alpha 1996b.

_____, « L'espérance de la raison », dans J. Greisch et G. Florival (éd.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 361-387 (texte issu d'une communication présentée à Cerisy-la-Salle, 21 au 31 août 1995 ; republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 239-265). Voir Alpha 1996c.

- _____, « Avant-propos », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. VII-XVII. Voir Alpha 1997a.
- _____, « Responsabilité de la philosophie », dans *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1997, p. 143-155 (republié dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 7-16). Voir Alpha 1997b.
- _____, « Nature et raison », *Acta Institutionis Philosophiæ et Æstheticæ*, vol. 15, 1997, p. 149-165 (texte issu d'une communication présentée à Kyûz-sô, 3-8 novembre 1996 ; republiée dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 107-123). Voir Alpha 1997c.
- _____, « Le concept de "dimension éthique" », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur, Éditions Artel, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 21-42 (texte remanié d'une communication présentée sous le titre « La dimension de l'éthique dans l'activité de l'homme » à Lausanne, 26-27 juin 1990, et reprise sous le titre « La dimension éthique de l'action » à Paris, 12 décembre 1990). Voir Alpha 1990b.
- _____, « Liberté et événement », dans *Freedom in Contemporary Culture*, vol. 1, Lublin, The University Press of the Catholic University of Lublin, 1998, p. 303-317 (texte issu d'une communication présentée à Lublin, 20-25 août, 1996). Voir Alpha 1998a.
- _____, « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de science religieuse*, vol. 55, n° 1 (De l'émergence à la création. Regards croisés), 1998, p. 5-14. Voir Alpha 1998b.
- _____, « Peut-on espérer philosophiquement une espérance ? », dans N. Frogneux et N. Mies (éds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris, Le Cerf, Namur, Presses universitaires de Namur, 1998, p. 263-286 (texte issu d'une communication présentée à Namur, 20-22 mai 1997 ; republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 267-284). Voir Alpha 1998c.

- _____, « Préface » à J. M. Aguirre Oraa, *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998, p. 7-20. Voir Alpha 1998d.
- _____, « Le rationnel et le raisonnable », dans *Relier les connaissances*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 403-419 (texte remanié d'une communication présentée à Hammamet, 30 avril-2 mai 1993 ; republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 77-105). Voir Alpha 1999a.
- _____, « Métaphysique et existence », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 121-144 (traduction française de « Philosophy and existence », communication présentée à la Georgetown University, 24-26 septembre 1993, publiée dans Francis J. Ambrosio (éd.), *The question of Christian Philosophy Today*, New York, Fordham University Press, 1999, p. 267-293). Voir Alpha 1999b.
- _____, « Le devenir de la raison », dans *La paradoxa del Progrés. XV*, Govern d'Andorra, Ministeri d'Educacio, Juventut i Esports, Universitat d'Estiu, Juny de 1999, p. 17-45 (texte issu d'une communication présentée à Andorra la Vella, 31 aout-4 septembre 1998 ; republié dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 125-150). Voir Alpha 1999c.
- _____, « L'éthique déstabilisée par la science », dans C. Arnsperger, C. Larrère et J. Ladrière, *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, Paris, INRA, 2001, p. 143-209. Voir Alpha 2001.
- _____, « Le destin de la raison », dans *L'espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 175-211 (texte issu de deux communications présentées en Italie en 1989 et à Bruxelles en 1992, respectivement publiées dans *Synesis*, anno VI, n° 3, 1989, p. 5-30 et *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 6^e série, vol. 3, n° 5, 1992, p. 161-173). Voir Alpha 1989b.

_____, « L'événement », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 253-270 (traduction française de « Event », communication présentée à Louvain-la-Neuve et à Louvain, publiée dans D. A. Boileau et J. A. Dick (éds.) *Tradition and Renewal, Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy* III, Louvain University Press, 1993, p. 147-164). Voir Alpha 1993.

_____, « Métaphysique et cosmologie », dans *Le temps du possible*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 81-99 (traduction française de « Metafisica y cosmologia » dans J. M. Aguirre et X. Insauti (éds.), *Metafisica y cosmologia, Pensamiento critico, etica y Absoluto*. Homnaje a José Manzana, 1952-1978, Vitoria, Editorial Eset, 1990, p. 538-561). Voir Alpha 1990c.

_____, « Préface » à Michel Weber, *La dialectique de l'intuition chez Alfred North Whitehead*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2005, p. 11-18. Voir Alpha 2005.

Bibliographie secondaire

AUDI, Paul, Michel Henry, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

AUSTIN, John, *How to do things with words*, J. O Urmson (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1962.

BERTEN, André, « Formalisme, sens et pragmatique », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 255-269.

BIEMEL, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2015 (1^{ère} éd. 1950).

CABESTAN, Philippe et DASTUR, Françoise, *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011.

CASSOU-NOGUÈS, Pierre, *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences* de J. Cavaillès, Paris, Vrin, 2001.

COURTINE, Jean-François, « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques », dans J. Greisch (éd.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 151-175.

DASTUR, Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2001.

_____, Heidegger. *La question du logos*, Paris, Vrin, 2007.

_____, Heidegger et la pensée à venir, Paris, Vrin, 2011.

DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie*, dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1953.

DE STEXHE, Guillaume, « Entre éthique et ontologie : exigence, instauration, événement chez Jean Ladrière », dans J. F. Malherbe (éd.), *La responsabilité de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2003, p. 11-42.

_____, « Approche de la pensée de Jean Ladrière », *La Revue Nouvelle*, n° 2, 2008, p. 96-107.

DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1967 (1^{ère} éd. 1942).

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

_____, « Linguistique et sciences sociales », dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 821-842 ; (1^{ère} éd. dans *Revue tunisienne des sciences sociales*, 6^e année, n° 19, 1969, p.248-255).

FLORIVAL, Ghislaine, « Vie affective et temporalité », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, vol. 85, n° 66, 1987, p. 198-225.

_____, « Événement de la rencontre. Sens pathique et éthique », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1995, p. 109-121.

_____, « Originaire et eschaton », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 3, 2001, p. 421-446.

GREISCH, Jean, *La parole heureuse*, Paris, Beauchesne, 1987.

_____, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

HAAR, Michel, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1985.

_____, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1960.

HUSSERL, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

_____, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, vol. 1 (1^{ère} éd. de la trad. française, 1950).

_____, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 2008 (1^{ère} éd. de la trad. française, 1947).

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA2, Frankfurt, Klostermann, 1977 ; *L'être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964 ; *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986 ; trad. E. Martineau, Éditions Authentica, hors commerce, 1985.

_____, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans *Questions I et II*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1968, p. 87-158 (*Vom Wesen des Grundes* (1929), édité dans *Wegmarken*, GA9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 123-175).

_____, *De l'essence de la vérité*, trad. W. Biemel et A. de Waelhens, Louvain, Nauwelaerts, 1948 (rééd. dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 161-198 ; *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), édité dans *Wegmarken*, GA9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 177-202).

- _____, Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Paris, Presses universitaires de France, 1958 (cours du semestre d'été 1935 ; Einführung in die Metaphysik, GA40, Frankfurt, Klostermann, 1983).
- _____, « L'époque des "conceptions du monde" », dans Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 99-146 (conférence de 1938 ; « Die Zeit des Weltbildes », éditée dans Holzwege, GA5, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 75-133).
- _____, « Dépassement de la métaphysique », dans Essais et conférence, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115 (« Die Überwindung der Metaphysik » (1938/39), édité dans Metaphysik und Nihilismus, GA67, Frankfurt, Klostermann, 1999, p. 3-82).
- _____, Lettre sur l'humanisme, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964 (Brief über den Humanismus (1946), édité dans Wegmarken, GA9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 313-364).
- _____, « La question de la technique », dans Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48 (conférence de 1949 ; « Die Frage nach der Technik » (1953), éditée dans Vorträge und Aufsätze, GA7, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 5-36).
- _____, « La parole », dans Acheminement vers la parole, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 11-37 (conférence de 1950 ; éditée dans Unterwegs sur Sprache, GA12, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 7-30).
- _____, « Bâtir habiter penser », dans Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 170-193 (conférence de 1951 ; « Bauen Wohnen Denken », éditée dans Vorträge und Aufsätze, GA7, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 145-164).
- _____, « ...L'homme habite en poète... », dans Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 224-245 (conférence de 1951 ; « ...dichterisch wohnet der Mensch... », éditée dans Vorträge und Aufsätze, GA7, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 189-208).

_____, « Logos (Héraclite, fragment 50) », dans *Essais et conférence*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 249-278 (conférence de 1951 ; « Logos (Heraklit, Fragment 50) », éditée dans *Vorträge und Aufsätze*, GA7, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 211-234).

_____, « Contribution à la question de l'être », dans *Questions I et II*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1968, p. 240 (« Zur Seinsfrage » (1955), édité dans *Wegmarken*, GA9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 385-426).

_____, « Le chemin vers la parole », dans *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 225-257 (conférence de 1959 ; « Der weg zur Sprache », édité dans *Unterwegs sur Sprache*, GA12, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 227-257).

_____, « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 233-252 (rééd. dans *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962, p. 39-61).

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

JEAN, Grégori, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *Revue Internationale Michel Henry*, n° 5, 2014, p. 165-215.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty (1^{ère} éd. 1781 ; 2^e éd. 1787).

LAOUREUX, Sébastien, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Le Cerf, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 113, 1932, p. 395-431.

_____, *De l'évasion*, Paris, Le livre de poche, 1998 (1^{ère} éd. 1935).

_____, « Quatre philosophes allemands contemporains », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 149, 1959, p. 561-563.

_____, Totalité et infini, Paris, Le Livre de Poche, 1994 (1^{ère} éd. 1961).

_____, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le livre de poche, 2012 (1^{ère} éd. 1974).

MAESSCHALCK, Marc, Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale et pragmatisme social, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

MALHERBE, Jean-François, Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière, Paris, Le Cerf, 1985.

_____, « Jean Ladrière. Des limitations internes aux espérances de la raison », Laval théologique et philosophique, vol. 53, numéro 3, 2001, p. 415-420.

_____, « Libres propos sur une "induction" philosophique », dans J. F. Malherbe (éd.), La responsabilité de la raison, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2002, p. 75-93.

MERLEAU-PONTY, Maurice, La structure du comportement, Paris, Presses universitaires de France, 1967 (1^{ère} éd. 1942).

_____, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

_____, Le Visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1961.

MALABOU, Catherine, Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie, Paris, Léo Sheer, 2004.

NICOLET, Daniel, « Zettel. Sur la polyphonie de quelques fragments », dans J-P. Leyvraz et K. Mulligan (éd.), Wittgenstein analysé, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, p. 164-188.

PERRON, Louis, « Pour une réinterprétation phénoménologique de la question de l'existence de Dieu », dans W. Sweet (éd.), Dieu et l'argumentation philosophique, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, p. 39-63.

_____, « La métaphysique de la création : Jean Ladrière interprète de Thomas d'Aquin », Laval théologique et philosophique, vol. 65, n° 2, 2009, p. 349-361.

PRADELLE, Dominique, Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

PROUST, Marcel, À la recherche du temps perdu, vol. 1, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954.

RENAUD, Michel, « Instauration et événement », dans J. Greisch et G. Florival (éds.), Création et événement. Autour de Jean Ladrière, Louvain-la-Neuve/Louvain, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1996, p. 199-219.

RICŒUR, Paul, Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955.

_____, Temps et récit, Paris, Seuil, 1985.

_____, Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986.

SARTRE, Jean-Paul, L'Être et le Néant, Paris, Gallimard, 2011 (1^{ère} éd. 1943).

SCHNELL, Alexander, De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, Paris, Vrin, 2005.

ZARADER, Marlène, Lire Être et temps de Heidegger, Paris, Vrin, 2012.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	5
Introduction	7
L'herméneutique de l'existence	15
La réduction herméneutique	15
Le paradigme herméneutique de l'explicitation	24
La venue à soi de l'existence	28
Les sources phénoménologiques	42
Phénoménologie de l'expérience affective	83
Habiter l'espace édifié	83
L'implicite de la pensée	88
Vision analytique et vision synthétique	94
L'espace et le temps	102
L'essence affective et l'imaginaire	103
Le phénomène de l'expression	115
L'essence de l'affectivité	121
L'essence absolue de la vie immanente	130
Affectivité et performativité	135
Affectivité et esthétique	138
Acquis de la méthode archéologique	140
Philosophie et cosmogonie	147
Le projet philosophique d'une compréhension ontologique du créé	147

L'authenticité ontologique du créé.....	159
La vision selon le principe	166
Le sens ultime de l'assomption	180
Herméneutique de la raison et herméneutique de la nature.....	189
Raison et existence	198
L'existence, un « topos » entre philosophie et théologie	213
Conclusion.....	225
Bibliographie	229
Archives du Fonds Jean Ladrière	230
Textes de Jean Ladrière	234
Bibliographie secondaire	243