

## *Pour une Métaphysique de l'Alliance : Entre Ordre et Désordre*

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT\*

Quelques mois après son élection pontificale, lors des « Journées mondiales de la Jeunesse » tenues à Rio de Janeiro, le pape François s'est adressé à la foule des jeunes présent en ces termes : « Hagan lío » ; Yo quiero que Hagan lío » « Mettez le désordre » ; « Je veux le désordre désordonné ». La formule avait de quoi surprendre et de fait, elle a surpris ! Pour plusieurs raisons : parce que l'histoire de la Papauté avait habitué de nombreuses générations plutôt au hiératisme et l'immuable des convictions ; parce que le christianisme, le catholicisme en particulier, est compris, depuis longtemps et quasiment partout, comme un système ordonné : ordonné hiérarchiquement, ordonné dogmatiquement et ordonné liturgiquement. La formule papale a surpris, cependant elle n'a pas choqué, comme si s'était là exprimé quelque chose d'enfoui qui appartient de fait à l'essence du christianisme dans ses odeurs natives et ses contingences historiques. Le Christ, en effet, a mis la pagaille en l'accompagnant d'un avertissement : « Je suis venu en ce monde pour une remise en question » (Jean 9,39), de gestes emblématiques avec la « femme adultère » mais aussi de paraboles intempestives telle celle du « Bon samaritain » ou encore de sa prédiction sur la division inévitable des familles en son nom. Au fond, on en viendrait à se demander pourquoi les papes n'avaient pas fait retentir plus tôt une telle évidence : le christianisme, dans ses élans originaires, est une religion du trouble et du bouleversement, bref du désordre.

Mais ce désordre n'est pas le chaos, ce trouble n'est pas l'obscur et ce bouleversement n'est pas la confusion. Surtout, ce désordre n'est pas le contraire de l'ordre, il n'est pas un ordre défait, il est un ordre non « satisfait » (pas assez fait).

**N**

\* *Université de Strasbourg & Institut Catholique de Paris.* – This text can be quoted as follows: Philippe Capelle-Dumont, "Pour une Métaphysique de l'Alliance : Entre Ordre et Désordre". In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures.* Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

Le désordre du monde, sur les différents registres où il se décline habituellement est généralement apprécié de façon négative : désordre économique, désordre écologique, désordre éthique, désordre politique, désordre migratoire, avec leurs lots de drames parfois insupportables. On en vient alors à considérer que ces désordres appellent d'emblée leurs opposés, soit : un ordre économique, un ordre écologique, un ordre éthique, un ordre politique. Vite, prescrit-on, formons une instance de décision supra-mondiale face aux tensions internationales ; l'ONU. Vite entretenons une puissance militaire régulatrice face aux conflits régionaux : l'OTAN ; là, force panafricaine : CARIC (Capacité africaine de réponse immédiate aux crises) ; ici : la FINUL (Force intérimaire des Nations Unies) là. Vite, des repères éthiques universels face aux communautarismes et aux traditions particulières.

Mais en relisant les leçons de l'histoire, on pourrait ne pas oublier trop vite ce que le recours idéologique et politique au concept d'ordre a produit, lorsque, dans des formules cyniques, on entendait il n'y a pas si longtemps : « L'ordre règne à Moscou », « L'ordre règne à Berlin » ; « L'ordre règne à Hô chi Min ». Aujourd'hui encore, dans certaines contrées, l'ordre impérial règne, l'ordre politico-religieux règne.

La demande actuelle de régulation et d'autorité face aux désordres, pour autant qu'elle ait quitté les rets de la totalisation, a lieu au moment où, paradoxalement, s'est imposé depuis la fin des années 1980, dans maints domaines de réalités et de savoirs, le concept de « complexité ». Très à la mode aujourd'hui, sollicité comme opératoire par les Anthony Wilden, Edgar Morin et Henri Atlan, aussi bien en épistémologi, en physique, en mathématique, (notamment après les travaux de Turing et de Gödel dans les années 1930) en biologie, en écologie<sup>1</sup>, en sociologie, qu'en informatique et dans les sciences de l'information, il reste cependant lui-même difficile à cerner. Selon l'expression d'E. Morin, la complexité est un « mot-problème », le problème résidant dans le fait que notre connaissance n'est guère en capacité de résoudre ou d'apprivoiser son environnement et d'atteindre une régularité des lois promptes à dire quelque chose de l'avenir. La complexité est donc davantage un programme qu'un état des lieux, un défi plus qu'un fait.

Ce qui semblerait acquis, se présentant désormais au nombre des axiomes intouchables, c'est que le concept de complexité forme une réponse face au déficit des paradigmes de la science classique, elle-même héritière de la représentation grecque d'un monde soumis aux lois immuables.

Il est permis d'associer le binôme « complexité/simple » à un autre binôme de facture cette fois non plus épistémologique, mais non moins métaphysique : « différence/principe ». Le concept de « différence » est, dans son émergence philosophique post-heideggerienne et plus précisé-

ment derridienne, l'expression d'un refus total, viscéral, du logos unitaire, logos « tyrannique » disait Derrida. La « différence » n'est plus ici conçue comme un état « de facto » mais comme un jeu « de jure ». Ainsi comprise, elle a accompagné les diagnostics récents d'une civilisation dite « post-moderne », dont le concept est moins complexe que « flou » (Greisch) et dont la meilleure définition me paraît avoir été celle qu'en a donnée Wolfgang Welsch à savoir que le postmoderne a quitté l'*historique* ou plutôt l'*historicisme*, au bénéfice de la métaphore *spatiale*<sup>1</sup>. S'élevant contre le diagnostic de Jean Baudrillard<sup>2</sup> qui déchiffrait la postmodernité sous les auspices de l'« indifférenciation » généralisée, Welsch relève plutôt combien le « côte à côte des possibles » n'induit guère la suppression des identités différenciées ; au contraire, il les exalte dans les expressions personnelles du « vouloir-bien-être », mais aussi dans les revendications passionnelles des mémoires collectives ou encore dans les affirmations péremptives des fondamentalismes (religieux ou idéologiques). La métaphore « spatiale » permet ainsi de comprendre que notre monde désordonné n'est pas *de soi* relativiste : il met aussi en scène des postures farouchement anti-relativistes dans un espace fragmenté.

On comprend pourquoi la « différence », en réalité la « fragmentation », fait face au « principe » ; non pas qu'elle nie la revendication factuelle de principes organisateurs de systèmes (religieux, politiques, éthiques...), mais elle en disqualifie la triple revendication que Stanislas Breton avait caractérisée : le « Haut », l'« Un », la « Finalité ». La critique heideggérienne de l'ontothéologie est sans doute l'expression métaphysique la plus pénétrante, dans le dernier siècle, de la relégation désormais proclamée du « principe » en ses trois déterminations natives. Dans son livre « Du principe », audacieusement écrit aux temps de la dissémination derridienne, Breton a cherché à désigner rien de moins que le nœud de notre crise mondiale, non pas une quelconque crise passagère de la philosophie, mais la crise du penser lui-même en ses différentes rationalités : la crise du principe. « La crise de notre temps est la crise de tout principe, quel qu'il soit en quelque ordre que ce soit<sup>3</sup> ». « Toute crise est crise de quelque principe » ; « Ce qui se vit en notre temps de crise et de critique radicale, ne serait-ce pas, dans l'anonymat qui convient à sa condition kénotique, le destin du principe comme néant de ses dérivés ?<sup>4</sup> ». La mise en garde impressionne :

## N

<sup>1</sup> Wolfgang WELSCH, *Unsere Postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1987 ; « Modernität und Postmodernität », in *Nürnberger Blätter*, n° 8 (1988).

<sup>2</sup> Jean BAUDRILLARD, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970 ; *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> S. BRETON, *Du Principe*, Cerf, 2012, nouvelle édition, *ibid.*, pp. 272 et 273.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 315.

« Si cette conclusion de notre analyse a quelque vraisemblance, elle n'est point, comme on peut toujours le craindre, une dernière ruse de l'esprit théologique, nous oserions ajouter : cette génération difficile, qui n'aime que les sentiers possibles, et si résolue dans son refus de toute métaphysique, ne récusé la métaphysique que pour entrer dans une nuit qui rappelle par de multiples traits, celle des mystiques. Notre temps serait anti-métaphysique que par ce qu'il a découvert, par des voies qui paraîtront aberrantes, une certaine dimension mystique de l'existence<sup>5</sup> ».

Nous prendrons cet avertissement au mot : penser le principe, ou plus exactement apprendre à le penser à nouveau, cela ne ressemble en rien à une tentative de réconcilier le principe de raison et la théologie. Penser le « principe » à même le désordre et l'ordre, telle est la question. Non pas, comme le suggérait Leibniz, penser le désordre comme succédant à l'ordre, comme « possibilisé » par l'ordre, moins encore penser le désordre comme un mauvais moment à passer avant l'arrivée de l'ordre – ainsi que le laisse parfois à penser une lecture superficielle du rapport entre le « tohu-bohu » biblique et la « création » divine. Mais autrement plus difficile est de penser l'ordre et le désordre dans une nécessaire concomitance ; cela suppose en effet que soient réinterrogées les conditions de pertinence des concepts d'ordre et de désordre pour dire le monde.

### 1. Le contre-principe du christianisme : l'alliance

Penser le christianisme. Ce n'est pas un hasard si la tâche a été historiquement assumée en philosophie et non pas en théologie, celle-ci étant davantage préoccupée, depuis le programme augustinien et le mot d'ordre anselmien de la *Fides quaerens intellectum*, de penser la foi. La tâche de penser le christianisme comme tel, c'est-à-dire dans son effectivité historico-sociale a pu trouver une forme d'accomplissement dans l'œuvre hégélienne<sup>6</sup>. Hegel avait surmonté l'objection consistant à stigmatiser un propos externe à son objet en associant dans *Phänomenologie des Geistes*, le génitif objectif et le génitif subjectif ; ainsi : « penser le christianisme selon le christianisme ». Au fond, c'est tout le problème de la critériologie qui se trouve ici posé, *mutatis mutandis* à la manière dont déjà Platon

N

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>6</sup> Comme l'avait indiqué autrefois le jésuite belge Albert Chapelle, citant la préface que Hegel avait consacrée à l'ouvrage de son étudiant Hinrichs « Je me répétais à moi-même : si ce qui m'est proposé dans le christianisme comme vérité absolue (sur le mode de la représentation), je ne puis le comprendre par la philosophie dans la pure forme du savoir (...), alors je ne veux plus rien connaître de votre philosophie. Mais, ai-je poursuivi, la science telle qu'elle s'est développée à l'époque récente comme philosophie chrétienne, doit être elle-même le plus haut produit du christianisme. Ainsi s'est engagée la recherche de ce livre : une tâche qui m'était imposée du point de vue religieux pour mon apaisement et qui menait là même à la reconnaissance de la science ». HEGEL, Préface à l'ouvrage de Hinrichs : *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, éd. Groos, 1802. Cité par A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Ed. Universitaires, 1963, T. 1, p. 6.

se demandait selon quels modèles (*typoi*) parler du divin et du dieu, et répondait : selon ce qu'est le dieu ! (*République* II, 379c). Ainsi, nous avons avancé d'un pas en reconnaissant la qualification de l'approche philosophique du christianisme, lorsque selon ses procédures propres, elle s'enquiert d'un principe organisateur du discours enraciné dans ce que donne de lui-même l'objet dont elle traite.

Ce qui précède porte à définir précisément la singularité d'un christianisme qui ne s'accommode guère, par principe, d'une disposition monolithique. On pourrait montrer comment la plupart sinon toutes les tentatives de penser le christianisme comme tel, *i.e.* dans son épaisseur historico-sociale, ont manqué, sauf de manière strictement marginale, la catégorie à partir de laquelle il s'entend principalement : « l'alliance ». Le fait que ce concept, qui traduit le latin « Testamentum » et l'hébreu « Berith », rende compte de la puissance rédactionnelle des livres qui font le texte biblique, ne constitue pas à proprement parler une nouveauté pour les exégètes juifs et chrétiens. Ce qui en revanche motive, à partir de ce concept, la tâche d'une « pensée du christianisme », reste peu ou pas exploré.

Non seulement le christianisme se distingue *principectuellement* par la catégorie de l'alliance face à toute autre « religion », excepté la religion juive, mais surtout cette distinction en quelque sorte « transcendante » rend compte du mode spécifique de son déploiement historique, indissociable de la mise au monde d'une altérité structurante. L'herméneutique fondamentale du christianisme est donc indissociable de son passage comme *passage* historique dans le champ de la religion, dans le champ de la philosophie, dans le champ de la science et dans le champ esthétique. Le tout premier passage auquel il consent et qui fascinait tant Ricœur au point d'y voir l'événement fondateur de notre culture est le passage à l'écriture en langue grecque qui présidera à la formation du Nouveau Testament. Ces types de passages, coextensifs à son déploiement historique, permettent de comprendre que contrairement à d'autres systématiques religieuses ou philosophiques, le christianisme ne plaide en rien sa condition, mais se trouve nativement fondé dans l'historicité du *dia-logos* : « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος » (Au commencement était le Logos et le Logos était tourné vers Dieu, et le Logos était Dieu) (Jn 1,1) : la qualification du Verbe est indissociable du parcours de distance et de proximité vers Dieu : ainsi le Verbe est-il Dieu.

## 2. L'universalité de l'alliance

La mobilisation du concept d'alliance appelle cependant quelques préalables méthodologiques. Le premier concerne son entrée dans les champs disciplinaires autres que l'exégèse et la théologie, à savoir la philosophie, ce qui vient d'être évoqué, mais aussi la science et l'esthétique, pour autant qu'ils dessinent et délimitent ensemble l'espace du pensable.

Qu'un concept venu du christianisme puisse être placé au service de l'intelligence de l'histoire et du monde, cela n'est pas à proprement parler inédit. Pour comprendre cet « œcuménisme » conceptuel, on pourrait à titre d'exemple relever que le concept d'« Incarnation » a été sollicité et travaillé par certains théoriciens de la philosophie politique au service d'une compréhension savante de l'histoire politique de l'Occident ; ou encore qu'il a suscité chez certains phénoménologues, tels Merleau-Ponty ou Michel Henry, un discours philosophique renouvelé sur le corps et la chair. Ainsi, en usant du même procédé de qualification, nous pourrions aisément soutenir que le concept d'alliance fait sens indépendamment de son ancrage biblique et qu'il ouvre des voies d'intelligibilité aux autres ordres de discours. En l'occurrence, nous pourrions aller plus loin encore car l'alliance est un concept non seulement du christianisme, mais aussi il atteste de son caractère opératoire dans les différents champs de réalités et les divers ordres de savoir.

#### a. Les sciences et la « nouvelle alliance »

Nous donnerons à cet égard une première indication en rappelant que le concept d'alliance s'est trouvé placé au cœur des travaux éminents d'Ilya Prigogine et d'Isabelle Stengers, consignés dans leur célèbre ouvrage : *La nouvelle alliance*<sup>7</sup>. Les auteurs y ont soutenu principalement la thèse selon laquelle les « sciences » et la « culture » doivent être élucidées dans leur interaction, dans l'alliance qui se noue dans la décision humaine des individus et des peuples. Héritiers de l'épistémologue Alexandre Koyré qui caractérisait la pratique de la « science moderne » par le « dialogue expérimental » lui-même exigé par l'exploration locale et élective d'une nature complexe et multiple<sup>8</sup>, Prigogine et Stengers assument la rupture avec la science classique portée par le mouvement théorique de résorption métaphysique des phénomènes physiques dans des principes immuables<sup>9</sup>. Néanmoins, ils donnent crédit à Kant lorsqu'il reconnaît et théorise le jeu actif de l'entendement humain dans le travail d'investigation scientifique ; ils s'en séparent pourtant en raison de son aveuglement face à la complexité du réel et à l'exigence épistémologique de prendre en compte la diversité irréductible des points de vue.

Sensibles aux impératifs de la physique tenue de faire droit à la distinction et à la solidarité des unités et des relations, Prigogine et Stengers réfutent non moins la thèse de Thomas Kuhn tendant à isoler les

N

<sup>7</sup> Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 48-51.

<sup>9</sup> « La physique classique était dominée par un idéal, celui d'une connaissance maximale, complète, qui réduisait le devenir à la répétition tautologique du "même". C'était le mythe fondateur de cette science. Aujourd'hui, la physique des trajectoires n'apparaît plus que comme un îlot cerné par les flots de l'instabilité et de la cohérence quantique ». *Ibid.*, p. 264.

recherches sectorielles ; ils sollicitent plutôt les penseurs dits « pré-kan-  
tiens » tel Whitehead et n'hésitent à invoquer Gilles Deleuze pour asseoir  
l'autorité de la production philosophique des concepts<sup>10</sup> et pour écrire  
une histoire de la science en tant que processus complexe fait de culture,  
de forces existentielles et d'investigations méthodologiques. Si, comme le  
déclarait déjà Jacques Monod, l'univers de l'ancienne alliance animiste,  
disons « immanentiste », est mort, et si celui de l'« horloger » moderne est  
désormais sans pertinence, alors, écrivent nos auteurs, « le temps est venu  
de nouvelles alliances, depuis toujours nouées, longtemps méconnues,  
entre l'histoire des hommes, de leurs sociétés, de leurs savoirs et l'aven-  
ture exploratrice de la nature<sup>11</sup> ».

Ce qui impressionne dans le parcours démonstratif et les conclusions  
de Prigogine et Stengers, c'est la mise en scène épistémologique – et la  
mise au centre – du concept d'alliance, envisagé comme seul opérateur  
pour comprendre non seulement l'histoire des sciences mais aussi la  
*physis*, autrement dit le « déjà là » paradoxal d'un monde inventé.

### **b. Phénoménologie et phénoménologie de l'alliance**

Nous voudrions en second lieu, sur un volet appelé par la géogra-  
phie de notre problématique, tenter de montrer comment l'histoire et le  
destin de la phénoménologie<sup>12</sup>, dans sa double inspiration husserlienne et  
heideggérienne, croise désormais, sur un registre lexical propre, le concept  
d'alliance. Si l'histoire de la phénoménologie depuis Husserl se présente  
comme celle de la *réduction* et de l'accès à ce qui originellement se donne,  
l'alliance en bouleverse le concept. La réduction ne met pas au jour la  
réduction, mais l'irréductible : l'irréductible est dévoilé comme ce qui ne  
saurait être dévoilé par autre chose que lui-même, il demeure dans son  
altérité, échappe à la déconstruction, ne supposant pas d'autres condi-  
tions que celles qu'il offre de lui-même. Mais par quelle autorité décide-  
t-on de décliner l'irréductible au singulier ? Henri Maldiney demandait :  
« L'irréductible ! Pourquoi l'article 'le' ?<sup>13</sup> ». Quels présupposés et de quelle  
nature, sont en jeu dans la réduction transcendante à l'ego (Husserl),  
dans la réduction à l'être (Heidegger), à l'autre (Levinas), à la vie (Henry),  
à la donation, à la pure forme de l'appel (Marion) ?

#### **N**

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 292. Cf. Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Macmillan Publishing, 1929 ; Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>12</sup> Voir notre étude : « Que devient la phénoménologie française ? » Revue Cités n° 56, (janvier 2014), Paris, Puf, pp. 35-50.

<sup>13</sup> Henri MALDINEY, « L'irréductible » dans *L'irréductible, Epokhè*, n° 3, Jérôme Millon, 1993, p. 11.

Or, l'alliance est le concept de « l'irréductible nativement pluriel » de l'expérience phénoménologique. De fait, une bonne part des débats phénoménologiques actuels se joue sur le concept d'« expérience » revendiqué depuis Husserl mais aussi par la tradition analytique. Si pour Carnap, l'un des hérauts du néopositivisme, et ses successeurs, il n'y a rien qui puisse être mis en langage qui ne soit fondé dans l'expérience empirique, et si plus violemment encore, rien ne saurait être porté au discours qui ne soit soumis à l'analyse de la logique discursive, c'est bien une tension qui se constitue, révélant un jeu *comme tel* irréductible entre l'objet et sa désignation. Mais l'expérience est, non moins, un problème à l'intérieur de la tradition phénoménologique. Si elle s'investit chez Heidegger dans l'« expérience (*Erfahrung*) de la pensée » toujours déjà affectée de précedence, de retrait et d'excès, s'épanouissant récemment dans le thème contigu d'« inexpérience » (Lacoste), il n'est pas sûr qu'elle puisse cependant prétendre au titre de successeur du thème expérientiel husserlien dont l'ambition ne peut être détachée ni de l'exigence de scientificité ni de la recherche de ses conditions transcendantales. Nathalie Depraz n'a pas tort à cet égard lorsque, plaidant pour une « phénoménologie pratique », elle tente, en mettant en valeur la trop oubliée dimension intersubjective de la méthode phénoménologique husserlienne, de nouer les fils distendus de la revendication d'empiricité et de l'inévitable interrogation métaphysique<sup>14</sup>.

De fait, dès les cinq leçons de 1907, *Der Idee der Phänomenologie*, Husserl écrivait : « Le voir ne se laisse ni dériver ni réduire<sup>15</sup> ». Si le voir ne peut être réduit, c'est parce qu'il s'offre de lui-même dans le travail d'explicitation du voir. Quoiqu'il en soit de la prééminence accordée ici au « voir », cette thèse paradoxale s'accorde avec ce que, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl appelle l'*Urimpression, impression première* (ou *impression originnaire*), irréductible à la conscience : « L'*Urimpression*, l'absolument non modifié est la source de toute conscience et de tout être<sup>16</sup> ». Si l'on prend au sérieux, comme Husserl l'a fait lui-même – sans doute en vertu de sa lutte contre le psychologisme –, la logique sémantique de l'« impression », on se souviendra avec H. Maldiney que Husserl a pensé deux manières d'immanences : celle du voir et celle du sentir ; elles manifestent l'écart entre deux irréductibles : celui d'une signifiante formée par la visée intentionnelle de la conscience et celui d'une signifiante originnaire et non-signifiable

**N**

<sup>14</sup> Cf. Nathalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi*, Vrin, 1995 ; *La conscience. Approches croisées. Des classiques aux sciences cognitives*, Colin, 2002.

<sup>15</sup> Edmund HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Husserliana, Bd. II, M. Nijhoff, The Haag, p. 38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 88.



qui est le monde. Dans *Ideen II*, Husserl dit en effet : « L'ego constitué dans la réflexion renvoie à un autre ego : originellement, je ne suis pas à proprement parler une unité issue d'une expérience associative et active (si expérience a ici le même sens que pour la chose). Je suis le sujet de ma vie et c'est en vivant que le sujet se développe<sup>17</sup> ». On retrouve dans la seconde partie du Cours du semestre d'hiver 1920-21 « *Transzendente Logik* » une affirmation équivalente : « La passivité est en soi [ce qui est] premier parce que toute activité présuppose par essence un soubassement de passivité et une objectivité déjà préconstituée en elle<sup>18</sup> ».

Dans *De la synthèse passive et Expérience et Jugement*, Husserl ne cesse de revenir sur l'expérience antéprédicative du monde, significativité première d'où jaillit toute signification. Monde sauvage que le souci d'objectivité logique de Husserl a pu recouvrir mais sans jamais l'effacer. Merleau-Ponty s'en est souvenu<sup>19</sup>. Et c'est en le suivant que Marc Richir a voulu rester conséquent avec l'idée d'une « non adhésion originelle » de l'existence avec elle-même<sup>20</sup>, n'hésitant pas à mettre en cause le rapport instruit par Levinas puis Marion entre le phénomène et l'extériorité au bénéfice de celle-ci. Pour Richir au contraire, penser le phénomène dans sa simplicité plurielle conduit à lui reconnaître un écart constitutif et à tenter de l'attester comme tel : le sens ne lui est pas d'emblée donné, il appartient au geste qui certes en reconnaît le poids mais en fonde l'intelligence. Ce geste est lui-même l'expression de l'excès originnaire du phénoménal, mais il requiert un parcours transcendantal pour être posé. C'est en réalité le statut du transcendantal qui est en cause dans la situation présente de la phénoménologie : récusé par J.-L. Marion au titre d'une antécédence qui place le phénomène toujours déjà en position de récepteur, il s'inscrit ici dans le champ même de toute phénoménalisation.

Avons-nous fondamentalement avancé depuis la mise en relief de cette tension ? Entre les tentatives, parfois aporétiques, d'un retour au « monde » originnaire densifié de transcendance ou celles d'un retour à l'« être-ensemble » originnaire densifié après-coup de l'« être-au monde »,

**N**

<sup>17</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, § 58, M. Nijhoff, p. 251.

<sup>18</sup> E. HUSSERL, *Transzendente Logik*, Hua, XXXI, § 1.

<sup>19</sup> Cette thèse fascinait Merleau-Ponty au point qu'il y voyait le fondement même de la phénoménologie : « Bon gré, mal gré, contre ses plans et son audace essentielle, Husserl réveille un monde sauvage et un esprit sauvage. Les choses sont là, non plus seulement comme dans la perspective de la Renaissance, selon leur apparence projective et selon l'exigence du panorama, mais au contraire, debout, insistantes, écorchant le regard de leurs arêtes », Maurice MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et son ombre », in *Signes*, Paris, Gallimard, p. 228.

<sup>20</sup> Marc RICHIR, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7 (2008) ; voir également *Phénomènes, Temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Million, Grenoble, 1987 ; *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Million, Grenoble, 2000.

les pensées de l'événementialité (les lecteurs de Patočka, Cl. Romano) qui vont parfois jusqu'à reléguer l'idée même de réduction, se révèlent particulièrement créatrices, étant entendu qu'elles n'abandonnent pas le noyau de résistance qu'à sa manière Jocelyn Benoit a pu relever : « Il y a décidément un conflit phénoménologique indénouable – entre l'apparaître et ce qu'on en dit<sup>21</sup> ».

Mais pourquoi parler ici de « conflit » ? N'est-ce pas là en effet la « chose » phénoménale première, la tension facticielle que le phénoménologue doit assumer et penser ? Donc désigner autrement ? Renaud Barbaras qui a judicieusement relevé le problème fondamental laissé par Husserl et Heidegger, à savoir l'indétermination de la conscience d'être face à l'être du monde et *vice-versa*, tente avec une dette avouée à leur endroit de repenser le « monde » comme vie originaire et la conscience comme l'instance qui s'en trouve toujours déjà privée (contre M. Henry)<sup>22</sup>. Mais il faudrait se demander, tout compte fait, si la « vie » est un concept phénoménologique pertinent, et si oui, à quel prix. Les anciennes réserves de Heidegger à cet égard ne sont sans doute pas à balayer d'un revers de main.

En conséquence de ce qui précède, peut-être conviendrait-il, à côté du concept d'« excès » qui a fructueusement mobilisé un très large pan de la phénoménologie historique, mieux : afin de l'honorer comme un écart dans le champ phénoménal, de reconnaître au concept d'alliance toute sa consistance phénoménologique : une alliance originaire, constitutive du jeu de tension entre le monde sauvage et la subjectivité transcendante, entre le surgissement de l'Ereignis et la responsabilité langagière, entre l'immanence de l'auto-affection et la distance de sa thématization, entre la donation et la liberté native qui l'élucide, entre les phénomènes et la phénoménalité. L'alliance n'est peut-être pas un concept phénoménologique optionnel si tant est qu'elle porte d'emblée et autrement la question centrale de la réduction et de la constitution : à quoi réduire s'il faut toutefois « réduire » ? à quoi reconduire ? Non pas à un phénomène pris parmi les autres phénomènes ; non pas à une phénoménalité retirée et hypostasiée, initiatrice des phénomènes ; ni non plus au « monde » ou à la pluralité de mondes ; mais à ceci : phénomène premier, l'alliance dit *l'impossibilité facticielle de choisir* entre ce qui toujours est là selon un geste de *précédence* et ce(lui) qui est là, affecté, bouleversé certes, mais le nommant, le conceptualisant ou le métaphorisant, forme décisivement un autre *précédent*. Cette impossibilité n'est pas tant celle de la phénoménologie qu'elle la convoque.

## N

<sup>21</sup> Jocelyn BENOIT, *L'idée de phénoménologie*, op. cit., p. 151.

<sup>22</sup> Renaud BARBARAS, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Vrin, 2008 ; *L'ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, 2011 ; *La vie lacunaire*, Vrin, 2011.

### 3. Le temps de l'alliance

Nous venons de suggérer que l'alliance s'éprouve et donc que son concept se requiert au sein des différents domaines de savoirs. J'ai tenté de montrer plus haut comment les réflexions contemporaines en épistémologie des sciences et celles qui concernent le destin actuel de la phénoménologie en fournissent de puissantes attestations.

Il faut aller plus loin. L'alliance, en effet, est le phénomène premier du monde. Qu'elle apparaisse en tant que « pacte », « contrat » ou « traité », elle reconduit à la structure paradoxale et originaire du monde et de la vie. Elle qualifie l'élément de tension dans laquelle se noue toujours déjà l'expérience humaine : entre le sujet et le monde, entre l'homme et sa précédence, entre l'immémorial de la vie et le *hic et nunc* de sa naissance, entre ce qui est là et son objectivation, entre l'exercice de la pensée et ce qui la meut, entre l'humain général et l'homme singulier (individuel ou social) qui s'en reçoit et en décide, entre le divin et sa nomination, entre l'imprévisible de l'événement et l'accomplissement qu'il réalise. L'alliance est ainsi comme telle la mémoire de l'immémorial, le testament du monde et de la vie. Elle dit l'expérience fondatrice, sociale et juridique, qui toujours déjà sépare et entre-tient les individus, les groupes et les choses : elle en constitue le témoignage (*testis*) immanent, elle exprime le concept (*conceptus*) du monde et du *temps*.

C'est par le biais de la question du *temps*, en effet, que nous achèverons notre parcours. Il n'est pas quelconque que la vérité du christianisme (tout comme celle du judaïsme) relève non pas d'une Révélation anhistorique mais d'une Révélation à *même le temps*. La figure centrale s'en dégage de la christologie, elle atteste de la jonction charnelle de l'absolu et de l'histoire, de la vérité et de la temporalité : « *egō eimi ēodos kai ē alētheia* » (Jn 14,6). Une telle équation fait certes obligation au théologien systématique de penser le caractère coextensif du temps et de la vérité mais elle donne aussi accès à ce par quoi la vérité du Christ se révèle : le monde et le temps du monde.

Sur cette voie, il est permis de suggérer que la question *du temps posée à partir du temps* renvoie, en vertu d'une nécessité théorique, à la question de *l'alliance*. En effet, si Heidegger a pu soutenir la thèse selon laquelle l'expérience facticielle de la vie chrétienne est « temporalité » et non pas simplement temporelle, il n'a pas vu que l'« alliance » en constituait le premier motif ; ce motif est inséparable du jeu kénotique entendu comme « passage à l'autre » dans l'évidement de soi, comme alliance avec ce qui en l'autre fait « cause » (au deux sens du terme). Cependant, s'il faut éviter de faire du « temps selon le christianisme » un nouveau motif anhistorique qui réglerait par aplomb ou en surplomb toute expérience humaine du temps, alors il faut montrer que le temps à même le temps ne peut

être élucidé phénoménologiquement que dans le recours ce que suggère le concept d'alliance.

A défaut de pouvoir nous y engager ici, nous rappellerons sous un mode liminaire, que dans son traité sur le temps : *Physique IV*, Aristote aborde la question à partir du « maintenant » (qui traduit le « νυν »). Or, dit Aristote, nous sommes dans l'impossibilité de dire maintenant si nous le considérons entre un « avant » et un « après ». L'issue proposée par Aristote relève d'un coup de génie : « les maintenant » (τα νυν), sont « deux ». Lorsque l'on pense le temps en effet, il faut *penser le lien comme tel* ; entendons : le temps ne peut être dit que sous le mode d'une articulation, il consiste dans l'articulation des « maintenant ». L'expression « Deux maintenant » veut rendre compte tout à la fois de l'exigence d'unifier et de l'impossibilité d'unifier. D'où, à nos yeux, la légitime entrée en scène de l'alliance comme le concept par lequel le temps se dit. Pour l'étayer, on se reportera à Bergson qui, se laissant inspirer par du temps musical, écrivait, étonné :

« Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir – une impression aussi éloignée que possible de celle de simultanéité – et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui fait sur nous cette impression<sup>23</sup> » .

Cette fluidité, cette « durée » est-elle commandée par un ordre premier, souverain ? Telle était la thèse de Leibniz : le temps, soutenait-il, donne l'ordre premier des choses en raison de son irréversibilité. C'est peut-être un tel axiome que l'alliance remet en cause. On pourrait évoquer le débat qui eut lieu entre Bergson et Einstein, le premier revendiquant l'unité finale du temps vécu humain, le second tenant à l'irréductibilité des temps. Nous n'avons pas à nous décider ici entre Bergson et Einstein mais nous sommes placés devant une contre-évidence : l'ordre n'est pas le « premier » du temps et le désordre n'est pas non plus le « premier » du temps. Ce qui est premier, c'est l'alliance et le temps qu'elle produit.

Il ne m'est guère possible, compte-tenu du temps qui m'est imparti, de décliner cette donnée première sur tous les terrains des pratiques humaines dont certaines sont dramatiques. On pourra cependant retenir que la catégorie de l'ordre ne se superpose pas à celle de « bien » pas plus que la catégorie du désordre ne se superpose pas à celle de « mal ». Au fond la « pagaille » et l'invitation à la pagaille ne sont rendu audibles et possibles qu'en raison de la tension qu'elles présupposent avec l'injonction qui est un ordre. Mettez le désordre, tel est en effet l'ordre donné. Étendons aussi bien : mettez de l'ordre afin de préserver le désordre.

C'est là une raison profonde pour laquelle la doctrine sociale de l'Église ne choisit jamais entre les différents systèmes économiques en présence

**N**

<sup>23</sup> Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 1959, p. 166.

mais se tient dans le registre d'interpellation qui met le désordre en chacune de leurs doctrines (exemples : le capitalisme sauvage et le refus de la propriété privée).

C'est peut-être aussi la raison pour laquelle ce qui s'appelle, faute de mieux, le « dialogue interreligieux » ne saurait avoir de meilleure fonction que de mettre sur le chemin de l'histoire d'alliances insoupçonnées. Faisant suite à la belle communication de V. Hösle, je dirai que le concept d'alliance réagit de façon originale et même frontale sur le concept de dialogue. Comme l'a montré le théoricien du dialogue Francis Jacques, le dialogue platonicien ne fait jamais que mettre au jour ce qui est déjà là, enfoui, en l'occurrence des vérités enfouies ; en cela, le dialogue platonicien ne fait pas advenir le nouveau, l'inaugural, la seule nouveauté consistant à mettre en relief et en valeur des vérités déjà là. La question du dialogue telle que l'alliance la promet devient au contraire l'exigence de créer dans le temps, avec le temps, la nouveauté d'une vérité, un inaugural qui certes n'est pas sans mémoire, mais qui au titre de la mémoire, devient une création nouvelle. Dit autrement, seule l'alliance pensée et pratiquée conséquemment est la condition de possibilité du dialogue. Ainsi, il n'est guère étonnant que dans l'ordre et le désordre du monde, le christianisme reste la plus grande force de proposition de dialogue et en délivre les principaux paradigmes. Mais cette force est aussi bien sa vulnérabilité dans le cadre d'un long et difficile pèlerinage.

De ce strict de vue, la préservation de la communauté ecclésiale fait sens pour que soient préservées les conditions d'une effectuation du dialogue interculturel et interreligieux, un dialogue dans sa puissance créatrice. C'est que l'alliance est aussi, de façon germinale ou élaborée, voire révélée, la chose la mieux partagée en humanité. Elle n'en est pas pour autant l'événement le plus célébré.