

Rosmini à l'épreuve de la phénoménologie. Et vice-versa

Une tension persistante entre profession de finitude et tentation de l'absolu occupe une grande partie de la pensée moderne et contemporaine. Quelques exemples rapides peuvent l'illustrer. En Descartes, la perception de la crise des systèmes traditionnels justifie la pratique systématique du doute qui, radicalisé, livre l'ego à l'acte incontestable de la pensée, sans pourtant que cela lui garantisse de se déployer dans la vérité. A ce point, au philosophe français ne suffit pas que l'ego puisse surveiller sa faillibilité – preuve de la limite – en recourant aux ressources d'autocorrection dont il dispose. En se découvrant ego de l'esprit, il lui est nécessaire de savoir qu'il est au-deçà de la frontière qui le sépare de l'abîme de la fausseté absolue ; il doit donc retrouver dans ses pensées d'ego fini la preuve évidente que l'ordre des raisons d'un Dieu parfait et véridique tend et se prolonge en lui comme dans la nature. Au point que la capacité d'autodétermination même peut apparaître, finalement, une facultas a Deo tributa (Méditation sixième, Ed. Levrault, p. 322). La finitude naturelle ne disparaît pas, mais, en tant que finitude, elle est affaiblie grâce au rétablissement du continuum de rationalité qui soude, avec rassurante certitude, l'unité entre la nature et Dieu: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo ». Il nous semble d'entendre Spinoza, mais il s'agit toujours de Descartes. D'ailleurs ce sera lui qui, confirmant la condition de la connaissabilité de l'infini, ouvrira la route aux grandes variantes concernant l'absolution métaphysique du fini proposées non seulement par Spinoza, mais aussi par Malebranche et Leibniz. Pour Kant l'épuisement de la confiance dans les garanties transcendantales de la vérité engage la raison à confiner ses possibilités en fonction de ses limites. Cependant, comme nous le savons, même l'option autocritique n'arrive pas à libérer le sujet transcendantal de la question métaphysique de l'inconditionné, bien que réintégré – avec valeur régulatrice ou comme postulat – dans l'économie de la raison même. En revanche, pour Hegel la philosophie est à nouveau soumise au besoin de dépasser la

scission qui menace de laisser le fini sans délivrance dans l'Absolu, pensé maintenant comme sujet, c'est-à-dire comme esprit. C'est ainsi que la distance, encore présente en Descartes, entre esprit fini et esprit infini est proposée seulement afin que la pensée puisse la reconnaître comme dépassée depuis toujours. De fait, il écrit : «C'est donc une expression vide que de dire : il y a des esprits finis. L'esprit en tant qu'esprit n'est pas fini, il a la finité en lui-même, mais seulement comme une finité à supprimer et supprimée» (Ezykl. 1830, III, Zusatz, trad. Bourgeois). Hegel explique que dans la dimension de l'esprit « le fait, déjà, que nous ayons savoir d'une borne, est une preuve que nous sommes au-delà d'elle, de notre être-borné» (ibid.). Avec un argument similaire, mais une intention opposée, c'est-à-dire antimétaphysique, la thématique reviendra presque un siècle plus tard dans le *Tractatus* de Wittgenstein. Nous lisons dans l'Avant-propos: «Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, - ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens». L'œuvre veut donc marquer de l'intérieur les limites de ce qui se laisse dire et penser avec un sens; cependant, ce faisant, elle figure clairement le dicible et signifie l'indicible (cfr. *Tractatus*, 4.115), cet au-delà du monde dans lequel se trouve, s'il existe, le sens ineffable du monde (ibid., 6.41).

Chez ces philosophes, et chez les autres qui pourraient les avoir côtoyés, une raison formelle revient avec insistance. D'une part quelque chose (l'ego, la monade créée, la raison transcendante, l'esprit fini, le langage) s'observe à partir de la limite qui l'expose comme instance à l'origine autoréférentielle. D'autre part, la limite, devenue thématique, renvoie au-delà d'elle-même et suggère au fini soit la possibilité (beaucoup moins tentée) qu'au-delà de celui-ci il y a encore uniquement du fini et éventuellement le monde sans limites ; soit la possibilité (historiquement plus pratiquée) qu'au-delà il y a un Absolu ou une Altérité capable d'émanciper le fini du besoin d'insister sur sa propre finitude.

Comme nous pouvons l'anticiper, les contributions que le lecteur trouvera dans la rubrique Focus de cette édition de Rosmini Studies peuvent probablement se résumer autour de ce point spéculatif. Elles sont le résultat de la deuxième phase du projet de recherche sur Rosmini et la phénoménologie lancé en 2015 par le Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini», créé dans le Département de Lettre et Philosophie de l'Université de Trente.

A vrai dire, le projet a eu une gestation plus longue. Déjà en 2012, une Lectio magistralis de Roberta De Monticelli qu'elle avait tenue à la demande du Centre avait été publiée. La

lectio était construite autour de la comparaison entre Husserl et Scheler d'un côté et de Rosmini de l'autre sur la thématique de la personnalité. L'auteure avait divisé ce concept en «personhood» et «personality», c'est-à-dire l'être-personne du fait du partage de certains traits universels et l'être cette personne du fait de notre singularité individuelle et de notre unicité.¹ L'intérêt du Centre à se confronter avec les développements récents de la phénoménologie est confirmé en 2014, quand Jean-Luc Marion a été invité à tenir à Rovereto les trois conférences sur Dieu et l'ambivalence de l'être, Donation et herméneutique et La donation, dispense du monde, maintenant sorties en volume.² En 2015 une initiative similaire a impliqué Emmanuel Falque.³ Enfin, de nouvelles suggestions, d'intérêt plus historique, sont venues de Fulvio De Giorgi qui a patiemment et précisément reconstruit les étapes de l'étude de Rosmini en Italie dans la première partie du XX^e siècle dans un article qui est paru ensuite sur RS et dans lequel il arrivait à proposer d'identifier «la collocation propre à Rosmini [...] (après Bolzano et avant Brentano) aux origines du mouvement phénoménologique dans ses formes différentes».⁴

L'idée d'ouvrir un espace d'étude dans lequel situer et confronter la pensée de Rosmini et la tradition phénoménologique commençait à mûrir. Il fallait la formaliser et lui donner une articulation plausible. Carla Canullo l'explique dans l'éditorial du nr. 3 (2016) de RS et elle y fournit les indications de base du projet Rosmini et la phénoménologie, qui présentait ses premiers résultats dans ledit fascicule. Les essais qui avaient été publiés à cette occasion traitent seulement une partie de l'éventail de questions qu'on avait évoquées de manière programmatique. D'où la nécessité de faire suivre une deuxième phase d'élaboration qui permette d'une part d'explorer de nouvelles raisons de comparaison pas encore approfondies et qui, d'autre

¹ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, dans M. Nicoletti – F. GHIA, «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

² Cfr. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, éd. par C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

³ Cf. E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essais sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013. En italien: E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, pref. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, ici p. 139.

part, poursuive le travail sans limiter la recherche d'assonances potentielles et pourtant fécondes. Une phase qui permette, au contraire, d'examiner les conditions pour que, plus radicalement, la phénoménologie soit mise à l'épreuve de Rosmini et que Rosmini soit mis à l'épreuve de la phénoménologie. Où il serait plus correct de dire: les divers Rosmini et les diverses phénoménologies.

En effet, l'ensemble des essais de ce nouveau numéro – essais nés en grande partie à partir des relations tenues pendant le congrès sur Rosmini et la phénoménologie de mai 2017 à Rovereto – présente en premier lieu un élargissement significatif du nombre d'auteurs d'intérêt phénoménologique étudiés, Allemands (Husserl, bien sûr, mais aussi Scheler et Stein) comme Français (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). En deuxième lieu, ces essais ouvrent grandement leurs aires thématiques: de la description des formes de l'expérience – en se référant à l'ouverture corporelle au monde et à l'enchevêtrement de volonté et passivité – à la constitution de l'homme comme sujet moral – en tant que personne et dans ses liens intersubjectifs –; à la thématique de l'être et, à partir de là, aux marges de la réouverture de la question de Dieu, dans une lecture non purement onto-théologique. L'impression générale est que l'étude plus articulée de la galaxie phénoménologique, associée aux différentes variantes thématiques qui en sont dérivées, non seulement a contribué à une reconstruction plus mouvementée (parfois en sens critique) de la pensée de Rosmini, mais cela a aussi rendu possible une étude plus analytique des liens historiques entre rosminianisme philosophique et tradition de matrice brentanien-husserlienne, y compris les ascendants réci-proques.

Nous laissons bien sûr au lecteur le jugement sur les résultats herméneutiques du rapprochement entre ces deux pensées à première vue hasardeux ; risque qui a toujours attiré, comme on pourra le remarquer, une attitude de prudence judicieuse de la part de ses interprètes.

En phase conclusive, nous pouvons donc nous permettre un repère pour la réflexion plus problématique et qui se relie, comme nous l'avions annoncé, aux considérations faites en phase d'ouverture. Il est surprenant de voir que dans les essais ci présentés, le rapprochement entre Rosmini et la phénoménologie concerne toujours des questions internes à ce que l'on appelle, depuis Janicaud, le «tournant théologique» de la phénoménologie française. De plus, le rapprochement évoque des positions comme celles de Scheler et de Stein, chez lesquels évidemment il y a eu la forte exigence d'ouvrir l'attitude phénoménologique à l'exploration du religieux, dans la ligne des inquiétudes analogues qui n'ont pas manqué d'agiter l'esprit de Husserl même. Nous pourrions encore nous interroger sur le pourquoi d'un tel résultat. Et nous demander

également si cela a été une conséquence inévitable de la décision de faire un parallèle entre la phénoménologie et la pensée de Rosmini ou bien si cela renvoie à une raison plus souterraine que les interventions ci présentées, parfois malgré elles-mêmes, invitent à prendre en considération. C'est-à-dire à une coappartenance plus profonde, au-delà des distances évidentes, de Rosmini et d'une grande partie des phénoménologues en question (Husserl inclus). Coappartenance marquée par la nécessité de réagir à l'ombre persistante et toute moderne projetée par le concept de sujet comme principe autocentré de détermination et d'attribution de sens à ce qui serait autrement indéterminé et que ce principe, dans le même mouvement, confine en dehors de lui. Deux versions opposés du solipsisme se profilent: celle du sujet qui, dans le conflit à résoudre entre sens et non-sens, avance des prétentions d'appartenance; et celle du sujet qui, face à l'échec des mêmes prétentions, expérimente la solitude de l'insignifiance. Dans les deux cas, pour des raisons opposées qui bien se renvoient l'une à l'autre, il n'est pas surprenant de voir réapparaître la question des autres et la question de l'Autre. Les philosophies du sujet, philosophies du besoin de réponses certaines à l'instance du sens, ont du mal, en effet, à reconnaître une pluralité qui se donne comme irréductible. Quand cela arrive, la même logique du sujet mène souvent à la recherche de sources au-dessus du sujet qui déterminent le sens. Ainsi, s'établit une tension entre immanence et transcendance, horizontale et verticale, où l'attention se concentre à bon escient vers des configurations qui, au risque du paradoxe, permettent de parler de transcendance dans l'immanence. Telle est la fonction que Rosmini attribue à l'idée de l'être (génitif objectif et subjectif!), point de torsion de l'idéologie en théosophie. Dans la tradition phénoménologique – en particulier celle qui cherche à se détacher de la suprématie philosophique de la question de l'être –, telle est souvent la fonction attribuée aux expériences de passivité (Ricœur) entendues comme points d'irruption de l'altérité – d'autres et d'Autre – dans les dynamiques d'auto-positionnement de l'ego.

Si cela est vrai, les intérêts croisés pour les expériences de passivité de Rosmini et pour les réouvertures du discours théologique dans la phénoménologie, et témoignés par les essais de ce fascicule, dessinent de manière peu hasardeuse un chiasme au centre duquel se trouve la question moderne du sens. Tout ceci, n'indique-t-il pas une malgré tout persistante solidarité avec la métaphysique de la subjectivité? Nous laissons à d'autres éventuelles recherches la tâche d'éclaircir la question qui se profile.

(Mauro Nobile)