

## PART I.

Professeur Jérôme de Gramont  
*Faculté de Philosophie*  
*Institut Catholique de Paris*

### Le pas encore au-delà<sup>1</sup>

#### The step beyond

<https://doi.org/10.34766/fetr.v48i4.987>

**Abstract:** Since its birth, philosophy has been dedicated to a step beyond the doxa and the natural attitude. The very name of metaphysics testifies to this constant movement of going beyond and phenomenology inherits it, which invites to a radical change of attitude. In this respect, French phenomenology is not so much in the continuity of this step beyond as it is carrying it to its extreme limits, at the risk of breaking the method invented by (German) historical phenomenology, but in the name of a fidelity to new phenomena. As different as they are, these works of French phenomenology could have in common that they take a step beyond. This contribution would like to give two examples of this ever increasing radicality with Maurice Blanchot's phenomenology of literary experience and Jean-Luc Marion's recent phenomenology of revelation.

**Keywords:** Blanchot. Excess. Marion. French phenomenology.

**Résumé:** Depuis sa naissance, la philosophie est vouée à un pas au-delà de la doxa et de l'attitude naturelle. Le nom même de métaphysique témoigne de ce constant mouvement de dépassement et la phénoménologie en hérite, qui invite à un changement radical d'attitude. À ce titre la phénoménologie française s'inscrit moins dans la continuité de ce pas au-delà qu'elle ne le porte à ses extrêmes limites, au risque de rompre la méthode inventée par la phénoménologie historique (allemande), mais au nom d'une fidélité à de nouveaux phénomènes. Aussi différentes soient-elles ces œuvres de phénoménologie française pourraient avoir en commun d'accomplir un pas encore au-delà. Cette contribution voudrait donner deux exemples de cette radicalité toujours plus grande avec la phénoménologie de l'expérience littéraire de Maurice Blanchot et la récente phénoménologie de la révélation de Jean-Luc Marion.

**Mots clés:** Blanchot. Excès. Marion. Phénoménologie française.

« Entrons dans ce rapport » (Blanchot, 1973, 7).

C'est par ces mots que s'ouvre en 1973 le livre de Maurice Blanchot intitulé *Le pas au-delà*. Mais dès les premiers fragments qui composent ce livre, nous comprenons que nous n'entrerons pas plus dans ce rapport que l'arpenteur K. dans le Château. Ou plutôt nous

---

<sup>1</sup> The paper was prepared thanks to the "Excellent Science" program (DNK/SN/466899/2020) of the MNiSW (actually the MEiN) of Poland, by the name "(Ir)relevance of Phenomenology? (Im)pertinence de la phénoménologie?".

comprenons que nous avons quitté un pays familier - celui d'un rapport à l'être constitutif de notre expérience première - appelés vers une contrée étrangère où tout se fait infamilier: la mort (« La mort, nous n'y sommes pas habitués » (Blanchot, 1973, 7), pas même quand la pensée, toujours si proche d'elle, s'y attache), le temps (alors que l'exigence d'écrire nous attire hors du temps: « le pas au-delà qui ne s'accomplit pas dans le temps conduirait hors du temps » (Ibidem, 8)) et *l'il y a* du monde (celui qui nous fait écrire, par exemple, *il y a* ciel et mer - avant que l'écriture n'arrache cette présence à son évidence première: « D'où vient cela, cette puissance d'arrachement, de destruction ou de changement, dans les premiers mots écrits face au ciel, dans la solitude du ciel, mots par eux-mêmes sans avenir et sans prétention: "il - la mer"? » (Ibidem)).

Ces pensées de Blanchot sonnent étrangement. Qu'y a-t-il de plus évident en effet que ces trois phénomènes: notre existence mortelle, le temps, *l'il y a* du monde? Pourtant nous voilà appelés, par une exigence que Blanchot peut décrire comme l'exigence d'écrire, mais que nous pourrions aussi bien traduire, philosophes, comme l'exigence même de la pensée, à accomplir ce pas au-delà de notre premier rapport à l'être, sans pouvoir nommer encore cette étrange contrée vers laquelle nous nous acheminons (« Écrire comme question d'écrire, question qui porte l'écriture qui porte la question, ne te permet plus ce rapport à l'être... » (Ibidem, 9)).

Ces pensées de Blanchot sonnent étrangement, et pourtant ce *pas au-delà* n'est-il pas le geste constant de la philosophie quand elle rompt avec naïveté et doxa et que, par exemple, elle prend le nom de méta-physique? Ce *pas au-delà*, ne faut-il pas d'abord l'entendre de manière obvie comme ce pas au-delà de l'expérience commune qui nous fait entrer dans la question, dans la passion de la question? Et même là où la pensée se tient auprès de ce qu'il y a de plus manifeste, là, devant nous, ne doit-elle pas tout à la fois s'y attacher et s'en détacher pour faire voir, à même le visible, ce que nous n'avons pas su voir? En un sens le mot est ce premier *pas au-delà* des choses qui nous permet d'en dire le sens (ou le non-sens), et la littérature, la métaphysique ou la phénoménologie ne font que continuer ce mouvement commencé par le simple fait de parler, d'écrire. Nous devinons qu'il y a là un fil d'Ariane pour nous aventurer dans ces trois territoires (la littérature, la métaphysique, la phénoménologie), même si nous pressentons aussi que l'expérience blanchotienne de l'écriture, cette expérience qui nous est apparue si étrange dès les premiers fragments du *Pas au-delà*, nous conduit un peu plus loin que d'autres, vers ce que certaines pages de Blanchot nomment le Dehors, comme si à ce geste du *pas au-delà* devait succéder celui d'un *pas encore au-delà*.

### 1. Le pas au-delà de la phénoménologie

Tâchons d'entrer dans cet autre rapport par la voie de la phénoménologie. Tout

commence en Allemagne, quand la phénoménologie historique se constitue à hauteur d'objet (Husserl) ou d'étant (Heidegger), mais prise déjà dans ce mouvement de réduction qui métamorphose l'objet de l'attitude naturelle en phénomène ou reconduit l'étant vers l'être. Des pensées inouïes se sont inventées à ce moment d'histoire, avec lesquelles nous n'avons pas fini de nous expliquer - du côté de Husserl, livres sortis de son atelier et combien de promesses contenues dans ses manuscrits de travail, promesses dont se nourrit le cours de Merleau-Ponty au Collège de France de 1959-1960, « Husserl aux limites de la phénoménologie », et du côté de Heidegger un questionnement enduring qui justifie ce titre de Gérard Guest: « Aux confins de l'inapparent, l'extrême phénoménologie de Heidegger » (Guest 2002).

Tout a continué dans d'autres pays, et d'abord en France, avec une impressionnante constellation de penseurs. Quelques travaux se sont employés à relever ce que pouvait avoir de spécifique, outre la langue, la phénoménologie française: Dominique Janicaud (Janicaud, 1991 ; 1998)<sup>2</sup>, François-David Sebbah (Sebbah, 2008a)<sup>3</sup> et Jean-Luc Marion (dans un court article intitulé « Un moment français de la phénoménologie » - Marion, 2002), avec des accents interprétatif divers allant de la polémique au programme, travaux auxquels il faut ajouter l'ouvrage écrit outre-Rhin par Lazlo Tengelyi et Hans-Dieter Gondeck sur la *Nouvelle phénoménologie en France* (Tengelyi, Gondeck, 2011)<sup>4</sup>.

Trente ans ont passé depuis le *Tournant théologique* de Dominique Janicaud, et force est de constater que les auteurs dont il dénonçait la sortie hors de la stricte méthode phénoménologique sont toujours sur nos tables comme autant de penseurs ayant conquis d'autres territoires de la phénoménalité. Ce que ne manque de souligner Jean-Luc Marion: par des chemins évidemment fort différents, Levinas et Sartre, Ricœur et Derrida, Merleau-Ponty et Henry, et d'autres à leur suite, ont découvert des terrains que Husserl et Heidegger avait ignorés ou laissés en friche, et Marion de donner deux listes d'exemples: autrui (et l'éthique), le texte (et l'écriture), la chair (à quoi il faudrait ajouter la vie) (première liste), ou bien: la chair, le signe, l'excès, l'invisible, l'altérité (communautaire ou érotique), la donation (deuxième liste, de noms communs, qui nous recouvre déjà plus exactement celle des noms propres, et à laquelle il faudrait ajouter l'événement ou la liturgie<sup>5</sup>), avant d'avancer une remarque: « Toutes [ces œuvres] ont pris congé, ne serait-ce que par leur silence, du savoir des étants intra-mondains et des objets, mais sans doute aussi de la différence ontologique et de l'*Ereignis* » (Marion, 2002, 12 sq) (voilà le pas au-delà de Husserl et Heidegger), et une question: « savoir si ces percées peuvent (et doivent) s'unifier dans un horizon commun, et si

<sup>2</sup> Les deux opuscules ont été réunis dans *La phénoménologie dans tous ses états* (Janicaud, 2009).

<sup>3</sup> Ce chapitre reprend et amplifie un bref article « L'exception française » (Sebbah, 2001a) et « Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française? » (Sebbah, 2000). En amont de ces articles, on peut lire aussi les pages d'introduction de sa thèse (Sebbah, 2001b).

<sup>4</sup> La réception de ce livre important a fait l'objet d'une publication en France (Sommer, 2014).

<sup>5</sup> Pour Maldiney et Lacoste.

oui, lequel » (Ibidem, 13). Le lecteur aura compris, sans qu'il y ait à y mettre de sous-titre, que la phénoménologie marionienne, par la diversité des phénomènes saturés et le thème commun de la donation, entend bien tenir ensemble le pluriel de ces percées et l'unité de la cause de la phénoménologie. La question est bien de savoir s'il y a convergence vers un même thème des descriptions de pointe de la phénoménologie française, ou si cette communauté ne se laisse pas reconnaître avant tout à une certaine manière, ou un certain style de pensées, comme Merleau-Ponty l'avait déjà (pour la phénoménologie en général, il est vrai) dans l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 1945, II).

Là où le récit marionien se voit placé sous le signe de l'aventure<sup>6</sup>, celle de phénoménologues français s'avancant hors de la phénoménologie historique, en vue d'un terrain (celui de la donation) dont chacun aurait exploré à son insu une province, le récit de François-David Sebbah se place sous le signe d'un risque, la tentative à chaque fois nouvelle d'éprouver la phénoménologie à sa limite. Un risque dont le geste n'est pas sans beauté (on se souviendra du mot de Socrate à la fin du *Phédon*: « un beau risque à courir »<sup>7</sup>), ni sans danger (celui d'une violence faite au logos, d'une pensée qui s'empporte au-delà de ses limites, comme autant d'entreprises dangereuses qu'on aimerait mais qu'on ne peut pas suivre, ou plutôt pas totalement<sup>8</sup>). Aucune récapitulation donc, pas même une cartographie *stricto sensu*, mais un pluriel de chemins, à suivre en leur singularité, tout en leur reconnaissant en commun une certaine manière, un certain style, ou ce que l'auteur appelle un certain air de famille. Au sein de cette famille, les analyses de François-David Sebbah se portent sur ceux des phénoménologues français qui se sont risqués *le plus loin*, et se présentent à ce titre comme autant de figures de l'excès en phénoménologie, allant à la fois toujours plus loin dans la réduction et toujours plus loin dans la révélation d'un absolument originaire (Levinas, Henry, Derrida, Marion). Deux traits, qui ne sont pas d'ailleurs sans entrer en tension, caractérisent donc cette famille phénoménologique: un excès dans la réduction<sup>9</sup>, et une surenchère à l'originaire<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> « La phénoménologie a plus progressé dans son moment français qu'en d'autres, simplement parce qu'elle n'a cessé, en pratiquant la réduction, l'intentionnalité et la constitution, non sans risques et périls, de s'aventurer dans des terrains qu'avaient ignorés même Husserl et Heidegger » (Marion, 2002, 11).

<sup>7</sup> Cité dans (Sebbah, 2008a, 32-37). Qu'il soit cité à propos de Merleau-Ponty, et du dialogue instauré entre philosophie et non-philosophie, a son importance, dans la mesure où la phénoménologie française se partage en deux, et où la famille merleau-pontienne (Maldiney, Garelli, Richir, Barbaras) fait figure de phénoménologie modérée au regard de penseurs qui assument l'usage de l'excès en phénoménologie (Levinas, Henry, Derrida, Marion).

<sup>8</sup> Voir le jugement porté dans (Sebbah, 2008a, 194): « On ne peut ni adhérer intégralement à ces phénoménologies, ni s'en détacher absolument, sans céder sur l'exigence phénoménologique ».

<sup>9</sup> C'est le titre du chapitre de 2000: « Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française? ».

<sup>10</sup> Surenchère qui conduit à un autre mode de l'excès.

## 2. Les deux figures de l'excès de la phénoménologie française

Voilà comment François-David Sebbah introduit ces deux motifs dans son chapitre « À l'excès. Un moment de la phénoménologie en France »:

Dans un souci de réduction qui se veut plus radical encore, [cette phénoménologie] tente au fond de tourner le regard du côté de ce qui serait plus originaire que le Monde lui-même (Sebbah, 2008a, 176).

Unique phrase qui resserre ce que la thèse (*L'épreuve de la limite*) développe en une page:

Les auteurs que nous lisons ne font-ils pas l'épreuve que, paradoxalement, le souci de la radicalité peut être poussé trop loin? Que le discours de la radicalité peut se renverser en discours excessif - c'est-à-dire faisant violence aux contraintes de sa propre cohérence et de sa propre pertinence? (...) [La réduction] n'est-elle pas susceptible de se trahir elle-même dans le geste même de se vouloir pour ainsi dire trop radicale?

La lecture de M. Henry, d'E. Levinas, de J. Derrida, ne confronte-t-elle pas à une pratique excessive de la méthode phénoménologique? (...) Une phénoménologie pour ainsi dire victime d'un emballement parce que son souci de l'originaire la mènera inéluctablement et de manière perverse à se porter vers ce qui excède le champ de l'apparaître. Une phénoménologie caractérisée parce que l'on pourrait nommer une *surenchère à l'originaire* (Sebbah, 2001b, 2 sq).

Mais il ne suffit pas de relever ces deux motifs (la radicalisation de la réduction et l'emballement à l'originaire), encore faut-il montrer comment cette fidélité à la phénoménologie, parce qu'à la réduction qui en est littéralement le milieu, conduit au paradoxe ou à l'aporie – à ce que la thèse présente comme une « impossibilité de la phénoménologie<sup>11</sup> » et le chapitre plus récent sur la phénoménologie en France comme une « fécondité paradoxale » (Sebbah, 2008a, 194)<sup>12</sup>. Il y va d'une « fidélité à l'injonction paradoxale de la phénoménologie elle-même » (Sebbah, 2008a, 194), parce qu'aux deux versants de la réduction, ce que par commodité nous nommerons son versant destructeur (*l'épochè* comme suspension généralisée) et son versant libérateur (la réduction comme

<sup>11</sup> « Dans les textes que nous avons lus dans ce travail, la phénoménologie se sera vécue radicalement comme ce qu'elle a toujours été en sous-main, et alors même qu'elle exigeait le contraire: impossible » (Sebbah, 2001b, 302).

<sup>12</sup> Fécondité affirmée avec plus de force encore dans la conclusion du court article du *Magazine littéraire*: « Cette "phénoménologie française contemporaine" pourrait bien revendiquer le courage d'affronter l'embarras structurel de toute phénoménologie. Lire ces "étranges" phénoménologues, faire l'épreuve de ce que leur geste a d'excessif, c'est faire l'épreuve de l'aporie qui gît au cœur de l'impératif phénoménologique. C'est faire aussi le pari de sa fécondité. » (Sebbah, 2001a, 54).

réduction à, libérant ainsi l'accès à un irréductible)<sup>13</sup>. Toute l'affaire est de tenir ensemble ces deux versants de la phénoménologie comprise comme philosophie première:

- d'un côté, *l'excès* de la réduction (la philosophie première comme recherche du commencement, et d'un commencement toujours plus radical cédant au geste d'abandonner tout premier mot provisoire), où la phénoménologie se livre à un mouvement vertigineux et sans fin de *destruction* (ou de déconstruction) ne laissant rien en place comme point d'arrêt à cette *époque* généralisée, ni ego ni monde, ni aucun autre mot qui puisse faire figure d'arche ou fournir un sol au mouvement même de l'apparaître,

- d'un autre côté, *l'excès de l'excès* d'une surenchère à l'originnaire (la philosophie première comprise comme archéologie et passion de l'origine), où la réduction, même hyperbolique, vient buter contre un originnaire, mouvement qui trouve son sens au moment où il trouve son repos, parce que la phénoménologie parvient à *libérer* la source ultime de la phénoménalité. Où la radicalité va bel et bien jusqu'à une racine.

Il y a là, ainsi formulées, deux exigences contradictoires de la phénoménologie<sup>14</sup>, mais qui ont en commun de mettre en crise le cours naturel de l'expérience – l'excès parce qu'il le suspend, et l'excès de l'excès parce qu'il le brise au nom d'un originnaire. Le plus loin dans la réduction, ou le plus loin vers un absolument originnaire – tantôt sans s'arrêter à rien: ni le je pur, ni l'être, ni Dieu, ni l'autre, ni la chair, ni la vie<sup>15</sup> (premier versant, destructeur, de la phénoménologie), et tantôt en remontant vers un absolument originnaire, encore plus en amont que le monde lui-même, ou que la corrélation sujet-monde où la phénoménologie historique trouvait sa principale ressource<sup>16</sup>, au risque cette fois de figer le mouvement de l'apparaître parce que d'en identifier l'origine, d'en hypostasier la cause<sup>17</sup> (second versant, libérateur, de la phénoménologie).

Deux figures de l'excès donc, mais présentées selon une radicalité accrue (l'excès et l'excès de l'excès), sous-entendant par là un plus grand risque dans le fait de nommer l'originnaire que dans l'effacement de tous les noms (ni je pur, ni être, ni Dieu etc.), un surcroît

<sup>13</sup> Ce que Paul Audi, dans un livre récent (Audi, 2020) qui doit beaucoup à François-David Sebbah (on trouve la référence p. 51-56, mais c'est toute la construction de l'ouvrage qui le reprend) nomme « le destin de la phénoménologie » (p. 74 sq), celui de se heurter à un irréductible quand bien même elle cherche à radicaliser la réduction (voir aussi p. 67). C'est en un sens différent que nous avons pu employer à plusieurs reprises la même expression (par exemple dans: de Gramont, 2017).

<sup>14</sup> Sur ces deux exigences, nous reprenons François-David Sebbah (Sebbah, 2008a, 191-193).

<sup>15</sup> Soit une radicalisation de la réduction par rapport à celles mises en œuvre par Husserl ou Heidegger, envisagée par Jean-Luc Marion dès *Réductions et donation* (« Il reste que l'on pourrait tenter de penser une phénoménologie qui ne laisse aucune exception à la réduction » (Marion, 1989, 245) – voir aussi p. 302 la suspension (provisoire?) de tous les noms possibles de ce qui appelle le sujet (ou l'interloqué).

<sup>16</sup> Voir notre précédent article, « Retour aux sources de la phénoménologie – la nouvelle controverse du réalisme » (de Gramont, 2021).

<sup>17</sup> Cause non plus au sens cette fois de l'affaire de la phénoménologie (*Sache*) mais de la causalité métaphysique (*aition*).

d'excès dans l'acheminement vers un nom ultime qui tiendrait lieu de nom divin<sup>18</sup> sur la neutralisation de tous les noms (ni... ni..., ce qui est la définition même du neutre, celle que par exemple donne Maurice Blanchot dans *Le pas au-delà*: « Le neutre au singulier nomme quelque chose qui échappe à la nomination, mais sans faire de bruit, sans même le bruyant de l'énigme » (Blanchot, 1973, 102)<sup>19</sup>). Mais pourquoi penser dans ce sens le surcroît d'excès? Pourquoi craindre davantage le nom (comme possible nom divin) que le rien (la réduction à rien de tous les noms de la pensée)? Pourquoi à dire le rien ou le neutre, un rien qui n'est même plus comme chez Heidegger un autre nom pour l'être, la pensée ne court-elle pas un encore plus grand risque qu'à nommer, peut être un dieu? Il faut accorder beaucoup à François-David Sebbah dans l'exposition de ces deux excès (l'exposition au rien et l'acheminement vers l'originaire), à l'exception de ce présumé d'un degré accru de risque dans la révélation d'un absolument originaire par rapport à la radicalisation de la réduction (n'aboutissant à rien, aboutissant au neutre). Car le danger est grand, et l'excès n'est pas moindre, d'entrer dans ce rapport, ou cet autre rapport, que commençait de décrire Blanchot dans les premiers fragments du *Pas au-delà*. (Et peut être n'y a-t-il pas d'écriture plus dangereuse que la sienne, celle qui, détruisant toute certitude, nous « [conduit] lentement, cependant aussitôt, dans un espace vide » (Blanchot, 1973, 9). Comment pourrait-il ne pas prendre peur, celui qui se tient devant ce vide?)

Si la phénoménologie historique accomplit déjà un *pas au-delà* de l'attitude naturelle (Husserl) ou du phénomène au sens vulgaire (Heidegger), avançons l'hypothèse que la phénoménologie (française) accomplit un *pas encore au-delà* dans son exposition au rien (ou au neutre) ou dans son acheminement vers le nom propre de l'originaire (avec pour horizon ce que nous tiendrons pour le Nom propre par excellence, celui de Dieu). La pensée risque ici un *pas encore au-delà*, ou plutôt deux: un pas qui conduit en deçà du monde, et un autre qui achemine au-delà. Là où François-David Sebbah voyait deux contraintes propres à la phénoménologie, mais quasi-inconciliables, relevons deux modalités non-antagonistes de l'excès, ou du *pas encore au-delà*, mais s'engageant dans les directions les plus opposées: vers le plus bas (le neutre) ou vers le plus haut (le nom propre de l'originaire comme nom divin), comme pour tendre ainsi à l'extrême l'arc de la réduction.

Deux pensées se portent à la limite de la phénoménalité, impossibles à confondre, et qui pourtant ne sont pas sans analogie. Comme il y a une « surenchère à l'originaire » (François-David Sebbah), il y a une surenchère dans la réduction et l'effacement de tous les

---

<sup>18</sup> Ou de la « fascination de l'originaire, fascination qui culmine en *identification* ("théologique") de l'originaire » (Sebbah, 2001b, 305), avec référence à Dominique Janicaud. Même si le mot de théologie est avancé avec la prudence de parenthèses et de guillemets, il est bien assumé. Dans (Sebbah, 2008a, 187) le correctif apporté à Dominique Janicaud ne porte pas sur le tournant théologique lui-même, mais sur l'idée d'une sortie hors de la phénoménologie.

<sup>19</sup> Et un peu plus loin dans le même fragment: « Le neutre dérive, de la manière la plus simple, d'une négation en deux termes: *neutre*, ni l'un ni l'autre. Ni l'un ni l'autre, rien de plus précis » (Blanchot, 1973, 104).

noms à laquelle Maurice Blanchot dans *L'Entretien infini* doit bien malgré tout donner un nom, le nom de l'absence de tout nom, celui de neutre (« Neutre encore, si le sens opère ou agit par un mouvement de retrait en quelque manière sans fin, en une exigence de se suspendre et par un surenchérissement ironique de l'épochè » – Blanchot, 1969, 449). Jusqu'où irons-nous dans la ressemblance de ces deux pas? Déjà, commentant le néoplatonisme de Plotin à Damascius, Stanislas Breton avait su retenir l'analogie des deux néants, néant par excès (l'Un au-delà de l'être) et néant par défaut (l'obscurité de la matière qui est sans être – voir par exemple: Breton, 1993, 189). Dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Emmanuel Levinas avance une pensée proche: « [Dieu] autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a* » (Levinas, 1982, 115)<sup>20</sup>. Et peut-être faudrait-il risquer ici l'idée d'une « analogie de la nuit », si l'on songe que Maurice Blanchot et Jean-Yves Lacoste ont tenté chacun une phénoménologie de la nuit, le premier au titre de l'autre nuit, celle qui échappe au rythme du jour et de la nuit parce qu'elle s'enfonce sans cesse davantage dans l'obscurité de l'interminable nuit, et le second quand la phénoménologie de la liturgie excède les contours de notre expérience pour que la rencontre d'homme et Dieu ait lieu plutôt dans une inexpérience proche de la nuit mystique de Jean de la Croix (Blanchot, 1988, 219-224 ; Lacoste, 1994, 49-66).

Mais il ne suffira pas de décrire ce double excès de la phénoménologie française pour justifier le fait d'entrer dans ce rapport (au neutre ou au nom presque-divin de l'originaire). L'incipit du *Pas au-delà* de Maurice Blanchot reste une énigme. Pourquoi suspendre le cours naturel de notre expérience, là où il n'était encore question que d'objets et d'étants intramondains, ou accepter qu'il soit mis en crise? Raconter l'histoire de la radicalité française en phénoménologie<sup>21</sup> n'explique pas comment a pu commencer cette histoire. Pourquoi ce pas au-delà d'un monde familier et cette aventure au-devant d'une contrée encore étrangère? Pourquoi quitter doublement notre premier rapport à l'être, parce que nous abandonnons successivement la naïveté de l'attitude naturelle puis les descriptions et analyses de la phénoménologie historique? En d'autres termes, pourquoi devenir phénoménologue puis phénoménologue français? La question fut déjà celle de Husserl au moment de mettre en place les divers chemins de la réduction, tant l'idée même d'ouvrir un tel chemin reste étrangère à celui qui se tient dans l'attitude naturelle. La première et peut-être la plus grande

---

<sup>20</sup> Rappelons que l'exposition de l'« il y a » ne se trouve pas seulement dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas, mais dans le récit blanchotien de 1941, *Thomas l'obscur*.

<sup>21</sup> Comme on peut le voir chez Paul Audi, les phénoménologues français font assaut de radicalité, obéissant ainsi au mot d'ordre de Sartre: « Soyons plus radicaux » (cité dans: Audi, 2020, 62). Mais la formule de Sartre dans *La transcendance de l'ego* va dans le sens d'une plus grande épochè (« Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que toute transcendance doit tomber sous l'épochè »), alors que le récit de Paul Audi trouve son point d'arrivée avec Jean-Luc Marion dans l'affirmation de Dieu comme « irréductible par excellence » (Ibidem, 125).



difficulté de la phénoménologie husserlienne est celle de son premier mot puisque la réduction reste fondamentalement immotivée, comme n'aura manqué de le souligner Eugen Fink<sup>22</sup>. La question se redouble quand la réduction radicalisée ne promet rien, sinon de se tenir devant (le) rien, et perdre un à un tous les mots de la langue. (Dit autrement, la question se redouble quand l'expérience blanchotienne de l'écriture nous voue au Dehors, à la nuit, au neutre ou au désastre. « Pourquoi cela? Pourquoi cette démarche? Pourquoi ce mouvement sans espoir vers ce qui est sans importance? » (Blanchot, 1988, 224).

### 3. Les quatre motifs de l'excès

À la question: « où va la phénoménologie française? », et « pourquoi ce (double) pas (encore) au-delà? », il ne sera pas répondu en racontant une histoire, mais, et comme y invite François-David Sebbah, « *en essayant de saisir ce qui, depuis le plus intime de l'exigence phénoménologique, a pu produire cette dernière comme étant pour ainsi dire tout entière son auto-transgression* » (Sebbah, 2008a, 187 sq ; et déjà Sebbah, 2000, 157)<sup>23</sup>. Comme toujours en phénoménologie, l'impulsion ne peut venir que de la chose même. Aussi avançons l'hypothèse que la chose même nous appelle, seule chance de comprendre comment entrer dans ce rapport, au neutre ou à l'originaire. À charge de penser un appel des limites, celui-ci prendrait-il de multiples figures.

Précisons ce qui reste pour nous une hypothèse de travail, et tentons quelques prolongements. Si l'homme est « un être du lointain<sup>24</sup> », des lointains plutôt (au pluriel), ou pour le dire autrement s'il est un être des limites, c'est parce qu'il lui revient avant tout, au milieu du cours de son existence, de répondre à un appel qui vient de loin, dont il n'a pas l'initiative, mais qui, s'il est entendu, lui commande d'autrement vivre. En cela le mot de Rilke accompagne chaque appel: « Tu dois changer ta vie<sup>25</sup> » - « requête aussi impérieuse que celle de la loi morale, et qui pourtant ne se confond aucunement avec elle », commente Jean-Louis Chrétien (Chrétien, 1987, 29 sq)<sup>26</sup>. Assez de travaux en phénoménologie ont porté sur l'appel pour ne pas entendre une seule voix (appel de l'être, de l'autre ou de la vie, appel du monde, de la loi, du beau ou de Dieu), mais pour à chaque fois suspendre le cours de notre vie et manifester la possibilité proprement inouïe de son recommencement (premier mot de notre *vita nova*). Ce qui, imprévisible, issu d'aucune raison imaginable, vient de loin interrompre le cours de notre expérience et la relancer, nous l'appelons l'événement. (Relance

<sup>22</sup> Voir tout le § 5 de la *Sixième Méditation cartésienne* d'Eugen Fink.

<sup>23</sup> Le soulignement est à chaque fois de l'auteur.

<sup>24</sup> Pour reprendre une formule heideggérienne célèbre (« Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans: Heidegger, 1968, 158), et en ouvrir l'interprétation.

<sup>25</sup> Rilke, « Torse archaïque d'Apollon », *Nouveaux poèmes*, Deuxième partie.

<sup>26</sup> Une pensée de l'appel (« de l'excès de l'appel sur la réponse, et de nos façons d'exister selon lui ») est à l'œuvre dans chacun de ses livres, comme l'auteur pouvait lui-même l'écrire au début du *Regard de l'amour* (Chrétien, 2000, 8).

de l'expérience est un concept lacostien dans un contexte théologique, celui de l'événement pascal<sup>27</sup>, mais qui peut facilement être reconduit à un contexte phénoménologique: « Et là où il y a une nouvelle expérience doit aussi résulter une nouvelle science<sup>28</sup> », écrit Husserl dans une note marginale des *Méditations cartésiennes*.) De l'événement qui vient à notre rencontre, nous savons avec Jean-Louis Chrétien qu'il est à la démesure de nos possibles humains<sup>29</sup>, et avec Henri Maldiney qu'il ne s'inscrit pas dans les coordonnées déjà là du monde: « Un événement ne se produit pas *dans* le monde: il ouvre le monde » (Maldiney, 1991, 317)<sup>30</sup>, comme il nous intime d'exister maintenant à la mesure de ce qui nous arrive. Mais pour avoir lieu, pour trouver ensuite son lieu dans l'espace et le temps de notre existence, l'appel requiert notre réponse. Que l'appel venu de loin, l'événement arrivé jusqu'à nous, ne puisse proprement avoir lieu que dans l'espace ouvert par le *et* de l'appel et de la réponse, est l'une des leçons fortes que nous pouvons retenir de Jean-Louis Chrétien<sup>31</sup>. Ce qui relance la question, non plus seulement: quel appel?, mais: comment répondre? Celui qui reçoit l'appel/l'événement et lui répond ne sort pas seulement transformé par ce qui met en crise le cours de son expérience, mais il existe au dehors autrement: il témoigne de ce qu'il a vu ou entendu, ou de ce qui l'a affecté au plus profond de soi, et que les autres ne voient pas ou n'entendent pas, ou ce à côté de quoi ils passent, indifférents. Au sujet de l'expérience succède le témoin de l'événement. Témoin se dit non de celui qui ajoute un verbe aux actes du sujet (entendre, vouloir, imaginer, sentir, en un mot penser<sup>32</sup>), mais celui qui se reçoit entier de ce qui appelle à témoigner – et quand bien même la « disproportion, qui va jusqu'à l'incommensurabilité, entre le témoin et ce dont il témoigne » (Chrétien, 2008, 121) ne sera jamais comblée. Importe dès lors au premier chef de nommer et décrire ce dont il témoigne: toujours d'un impossible. De l'inouï que nul autre n'aura su entendre, ou voir, de ce qui l'affecte en premier et l'envoie. Impossible est ce que nul, pas même le témoin, ne pouvait penser avant qu'il advienne – et il advient. Plus haute que l'effectivité est la possibilité, mais plus haut encore est l'impossible auquel nous sommes tenus de répondre. (Répons impossible que Jean-Louis Chrétien décrit ainsi: « Ce qui hante au plus intime la voix humaine comme ce qu'elle pressent être sa plus haute possibilité est aussi bien son

<sup>27</sup> « Le temps nous est essentiel et la mort est l'horizon du temps, son dernier mot. Mais c'est bel et bien depuis un au-delà de la mort – depuis Pâques – que s'organise la théologie » (Lacoste, 1990, 74). Sur la « relance de l'expérience », voir l'index des concepts auquel on ajoutera la page: *ibidem*, 76.

<sup>28</sup> Cité dans: Franck, 1981, 37.

<sup>29</sup> « [La rencontre] n'est pas la réalisation d'un possible déjà nôtre, mais le surgissement de toute part d'un possible autre. La proximité de la rencontre commence par l'ouverture du lointain » (Chrétien, 1987, 17).

<sup>30</sup> Voir aussi p. 123, 283, 352, 396 – suivi par Claude Romano dans ses premiers travaux: « l'événement au sens événemential ne s'inscrit pas *dans* le monde, mais *ouvre un monde* pour l'advenant » (Romano, 1998, 56).

<sup>31</sup> Leçon formulée dans: Chrétien, 1992, 38: « Nous n'entendons l'appel que dans la réponse, dans une voix par lui altérée », et *ibidem*, 42: « Toute pensée radicale de l'appel implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse ».

<sup>32</sup> Liste cartésienne dans les *Principes de la philosophie*, Première partie § 9.

impossibilité » – Chrétien, 1998, 198)<sup>33</sup>.

De cette trop brève esquisse retenons à titre de programme pour une phénoménologie portée à sa limite quatre motifs susceptibles ensuite de bien des variations: l'appel venu d'une autre rive (1), événement qui surgit, imprévisible (2), et que reçoit celui qui se fait ensuite témoin (3) d'un impossible (4)<sup>34</sup>. Sans doute cette esquisse convient-elle avant tout au versant « libérateur » de la phénoménologie plus qu'à son versant « destructeur ». Montrons qu'elle s'accorde en fait avec ces deux possibilités extrêmes, aussi bien celle qui s'avance le plus vers l'originnaire (et son nom divin) que celle qui se présente comme son négatif, au sens photographique et non dialectique du terme, pensée vouée à l'effacement de tout nom de l'origine (au neutre comme surenchère dans la réduction). Et pour cela regardons brièvement le dernier livre de Jean-Luc Marion, qui entre dans un dialogue sans détour avec la théologie (*D'ailleurs, la révélation* – Marion, 2020), et l'œuvre de Maurice Blanchot, sachant que personne n'est allé plus loin que lui dans un rapport en défaut de je et de monde<sup>35</sup>. Un bref repérage de nos quatre motifs suffira à justifier une recherche à venir plus approfondie.

#### 4. Jean-Luc Marion

D'ailleurs, la révélation. Il ne faut pas se hâter de comprendre la révélation à l'aune des catégories déjà à notre disposition, celles qui permettent à la métaphysique de rendre compte de notre expérience commune et dont il suffirait alors d'étendre la portée, mais commencer par faire droit à cette incipit qui relève d'une modalité proprement inouïe de la phénoménalité: *d'ailleurs*. Ce qui vient de loin, d'ailleurs, et ne répond que de soi pour venir, ce qui se donne absolument lui-même et ne doit rien aux limites de notre expérience, ce qui commence là-bas et non pas là où nous sommes - il ne s'agit pas là seulement d'une figure parmi d'autres de la phénoménalité (selon la définition canonique du phénomène par Heidegger: ce qui se montre à partir de lui-même) mais bien d'un phénomène par excellence<sup>36</sup>, ce qui vient de soi parce que d'ailleurs, ou d'en haut, ainsi que le dit l'Épître de Jacques: « tout donc parfait vient d'en haut » (1,17).

La donation en phénoménologie (...) se retrouve et se radicalise dans « tout don

---

<sup>33</sup> « Les répons impossibles » est le titre du chapitre III de *L'effroi du beau*.

<sup>34</sup> Quatre motifs, mais indissociables, et qui déploient celui de l'appel (mis en avant par Jean-Louis Chrétien) ou de l'événement (dont l'ouvrage cité ci-dessus de Tengelyi et Gondeck aura montré le caractère central dans le paysage de la nouvelle phénoménologie française).

<sup>35</sup> Défaut de je, à la différence d'un anonymat provisoire dont il s'agirait de sortir tel que nous l'avions présenté dans: de Gramont, 2011.

<sup>36</sup> « Il s'agit en effet d'un phénomène par excellence, et non d'un phénomène que nous constituerions comme un objet, par le remplacement intuitif d'une signification, selon une corrélation noético-noématique régie par notre intentionnalité. (...) [Il s'agit] du phénomène de la *Révélation*, qui se constitue absolument lui-même, parce qu'il se donne absolument lui-même » (Marion, 2020, 179).

parfait qui vient d'en haut » (*Jacques* 1,17). Paradoxalement et donc aussi logiquement, la Révélation accomplirait, en vertu de la donation qu'elle seule performe parfaitement, les chances de la phénoménalité (Marion, 2020, 61).

Ce don vient « d'en haut » comme « toute donation bonne et tout don parfait » (*Jacques* 1,17), mais il en vient par excellence et le premier. Le Fils vient d'*ailleurs* comme tout don du Père, comme la « sagesse d'en haut » (Jn 3,15 et 17), comme celui que donne le Père (« Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné le Fils unique » (Jn 3,16) (Marion, 2020, 379).

*D'ailleurs* - si jamais livre peut tenir tout entier dans son incipit, c'est bien celui-là. De la *Critique de la raison pure*, Martin Heidegger pouvait dire qu'elle reposait tout entière sur sa première phrase (celle de l'Esthétique transcendantale)<sup>37</sup>, mais le livre de Jean-Luc Marion fait plus puisqu'il déploie sur près de six cents pages le premier mot de son titre. D'où découlent sans peine nos quatre motifs: L'appel comme voix venue d'*ailleurs* (« La manifestation, parce qu'elle culmine dans l'écoute du Nom, commence donc par l'entente de l'appel » - Marion, 2020, 291), la révélation décrite comme un événement qui ne dépend pas de nous dans la mesure où il vient d'*ailleurs* (« Surgissant une fois, une fois à la fois, voire une fois pour toutes, le phénomène de révélation garde seul l'initiative de sa manifestation » - *Ibidem*, 27), celui à qui s'adresse cette révélation et qui en devient le témoin (« Le témoin a autorité justement en ne la revendiquant pas pour lui-même, mais en la laissant venir d'*ailleurs* » - *Ibidem*, 256), enfin le paradoxe d'une Révélation qui défie nos conditions de possibilité et dont l'impossibilité manifeste fait signe une fois encore vers cet *ailleurs* (« Ainsi l'aporie de la Révélation et de ses conditions de possibilités ou plutôt de la condition de son *impossibilité* essentielle, se résout dans le paradoxe originel de la figure du Christ - dans cette visibilité, où rien de moins que l'invisible se donne à voir comme "icône du Dieu invisible, *eikôn tou Theou tou aoratou*" (*Colossiens* 1,15) et "rayonnement de sa gloire et empreinte de la personne [de Dieu]" (*Hébreux* 1,3) » - Marion, 2020, 180).

## 5. Maurice Blanchot

Infatigablement, il aura décrit l'expérience littéraire comme ce pas au-delà où l'écrivain se vide de soi, se détourne de toute évidence dont l'œuvre aurait pu être la gardienne, qu'elle fut sans doute à certains moments de son histoire, laissant derrière lui le monde familier où un rapport à l'être est possible, mais pour quoi? au nom de quoi? En vue d'aucune terre promise habitable, mais d'une contrée étrangère, d'un désert ou d'un dehors où le mouvement incessant d'écrire se fait errance. Et au nom de ce que Kafka appelait « un

---

<sup>37</sup> « On peut dire que le défaut capital [du néo-kantisme] consiste en ceci qu'il n'a pas lu la première phrase de la *Critique*. (...) C'est sur cette première phrase qu'est bâtie la *Critique* entière » (Martin Heidegger, *Introduction à la philosophie*, GA 27, 259 - traduction F. Fédier).

mandat de personne »<sup>38</sup>. Pourquoi choisir « ce jeu insensé d'écrire » (Mallarmé)<sup>39</sup>, et cet exil du monde, mais sans espérance? Par un appel que le *Livre à venir* nomme un appel de l'œuvre: « L'œuvre demande cela, que l'homme qui l'écrit se sacrifie pour l'œuvre, devienne autre, devienne non pas un autre, non pas, du vivant qu'il était, l'écrivain avec ses devoirs, ses satisfactions, et ses intérêts, mais plutôt personne, le lieu vide et animé où retentit l'appel de l'œuvre » (Blanchot, 1986, 293) – mais combien cet appel est étrange, qui ne vient de personne, appelé par l'œuvre certes mais parce qu'appelé par le travail de l'œuvre, celui qui ne destine à rien sinon au pur Dehors, à l'interminable nuit où tout a disparu. Pour celui qui entre dans ce rapport, non plus à l'être mais au neutre, que se passe-t-il? Il faut s'attendre à ce que rien ne se passe, à ce qu'aucun événement ne vienne. Tout le récit de 1962, *L'attente l'oubli*, serait à relire comme le récit d'un temps sans événement, où « il n'est pas de Présent » (Mallarmé) et où l'événement est ce qui ne vient pas. Plusieurs fois revient la même question, avec la même réponse: « - Est-ce que cela arrive? – Non, cela n'arrive pas » (Blanchot, 1962, 151-153, 158). Récit à relire donc comme une phénoménologie du non-événement pris entre son attente et son oubli. Mais entre-temps l'écrivain veille - il veille sur l'insurveillé (Blanchot, 1962, 89 sq ; 1971, 251), ou bien il veille sur le sens absent (Blanchot, 1980, 72)<sup>40</sup>, et en cela témoigne d'une nuit qu'aucun événement ne vient interrompre. Comme peut l'écrire Marlène Zarader dans un livre remarquable portant sur Maurice Blanchot: « En tant que tel [l'écrivain] témoigne du neutre » (Zarader, 2001, 217)<sup>41</sup>, et François-David Sebbah: « On peut dire que, chez Blanchot, la "littérature" se tient tout entière, en ce qu'elle a de plus propre, dans le témoignage de l'épreuve du neutre ou de l'autre nuit » (Sebbah, 2008b, 226)<sup>42</sup>. Tout cela paraît étrange, mais l'exigence d'écrire ne peut que vouer l'écrivain à l'étrangeté, ou à l'impossible. Très tôt chez Maurice Blanchot l'expérience littéraire est apparue comme une expérience impossible, de sorte que l'appel de l'œuvre reconduit l'écrivain « vers ce point où elle est à l'épreuve de l'impossibilité » (Blanchot, 1986, 316)<sup>43</sup>. Qu'à cet appel pourtant il faille répondre, que l'écrivain soit celui à qui revient de répondre à cette injonction « il faut écrire »<sup>44</sup>, Maurice Blanchot le dit aussi en toute clarté dans une formule décisive de *L'Entretien infini*: « Nommant le possible, répondant à l'impossible » (Blanchot, 1969, 68).

<sup>38</sup> « C'est un mandat. Je ne puis, selon ma nature, qu'assumer un mandat que personne ne m'a donné. C'est dans cette contradiction, ce n'est toujours que dans une contradiction que je puis vivre » (cité dans: Blanchot, 1986, 44 sq. – voir aussi: Blanchot, 2019, 192).

<sup>39</sup> Cité dans: Blanchot, 1969, V et 620.

<sup>40</sup> Voir *ibidem*, 82-85: la description de cette veille.

<sup>41</sup> Ce que l'auteur explicite aussitôt ainsi: « Si le poète ou plus généralement l'écrivain est le *témoin* (passif, involontaire et fasciné) du neutre, un autre [le penseur] ne peut-il pas, ne doit-il pas, s'en instituer délibérément le *gardien*? ».

<sup>42</sup> Mais ce constat laisse bien des questions: « Un témoignage sans *personne* pour attester? Un témoignage sans que rien ne soit *attesté*? » (Sebbah, 2008b, 234).

<sup>43</sup> Et dans: Blanchot, 1988, 105: « L'œuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de son impossibilité » (phrase reprise presque à l'identique – *ibidem*, 213).

<sup>44</sup> Sur cette exigence d'écrire, voir au moins à son début Philippe Lacoue-Labarthe, « Il faut », dans: Lacoue-Labarthe, 2002.

## Conclusion

Nommer le possible, répondre à l'impossible. Là où la phénoménologie historique accomplit le pas au-delà de l'effectivité vers la possibilité<sup>45</sup>, la phénoménologie (française) portée à sa limite réalise le pas encore au-delà en direction de l'impossible, mais lequel? « L'Irréductible ! Pourquoi l'article "le"? » demandait Henri Maldiney en 1993 (Maldiney, 1993, 11). La même question est à poser aujourd'hui à propos de l'impossible: pourquoi le singulier? De quels impossibles sommes-nous encore capables? Car s'il en est plusieurs, c'est d'une cartographie de l'impossible dont nous avons besoin. Un philosophe a su entrevoir cette contrée étrange que nous avons maintenant à explorer. Que les derniers mots soient pour le citer:

Nous avons maintenant parcouru le pays de l'entendement pur [ou pour nous le pays des possibles] en examinant soigneusement chaque partie ; nous l'avons aussi mesuré et nous y avons fixé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que la nature enferme dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découverte et l'engagent cependant dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin (Kant, A 235 sq/B 294 sq, 2004, 216).

## Bibliographie:

- Audi, P. (2020). *L'Irréductible. Essai sur la radicalité en phénoménologie*, Paris: Hermann.
- Blanchot, M. (1962). *L'attente l'oubli*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1969). *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1971). *L'amitié*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1973). *Le Pas au-delà*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1986). *Le Livre à venir*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1988). *L'Espace littéraire*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (2019). *Traduire Kafka*, Paris: Kimé.
- Breton, S. (1993). *Matière et dispersion*, Grenoble: Jérôme Million.
- Chrétien, J.-L. (1987). *L'effroi du beau*, Paris: Cerf.
- Chrétien, J.-L. (1992). *L'appel et la réponse*, Paris: Minuit.
- Chrétien, J.-L. (1998). *L'arche de la parole*, Paris: PUF.
- Chrétien, J.-L. (2000). *Regard de l'amour*, Paris: Desclée de Brouwer.

<sup>45</sup> Voir Husserl, *Ideen I*, fin du § 79, et Heidegger, *Etre et temps*, § 7.

- Chrétien, J.-L. (2008). *Sous le regard de la Bible*, Paris: Bayard.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps*, Paris: Minuit.
- de Gramont, J. (2011). L'anonymat de l'affect, (in:) *Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, A. Gielarowski et R. Grzywacz (ed.), Krakow: Akademia Ignatianum – WAM.
- de Gramont, J. (2017). Paul Ricœur et le destin de la phénoménologie, *Forum philosophicum* volume 22/2, automne 2017.
- de Gramont, J. (2021). Retour aux sources de la phénoménologie – la nouvelle controverse du réalisme, (in:) P. Janik, M. Kozak, R. Grzywacz, S. Urbaniak (eds.), *The Faces of Contemporary Phenomenology: the Quest for Relevance*, 13-29. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Guest, G. (2002). Aux confins de l'inapparent, l'extrême phénoménologie de Heidegger, *Existencia* n°12 (2002), repris dans *Phénoménologie: un siècle de philosophie* (P. Dupond et L. Cournarie dir.), Paris: Ellipses.
- Heidegger, M. (1968). Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison", dans *Questions I*, Paris: Gallimard.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions de l'éclat.
- Janicaud, D. (1998). *La phénoménologie éclatée*, Combas: Éditions de l'éclat.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard.
- Kant, I. (2004), *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris: PUF.
- Lacoste, J.-Y. (1990). *Note sur le temps*, Paris: PUF.
- Lacoste, J.-Y. (1994). *Expérience et Absolu*, Paris: PUF.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *Heidegger. La politique du poème*, Paris: Galilée.
- Levinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin.
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Maldiney, H. (1993). L'irréductible, *Epokhé*, n°3, Grenoble: Jérôme Million.
- Marion, J.-L. (1989). *Réductions et donation*, Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie, *Rue Descartes* n°35, mars 2002.
- Marion, J.-L. (2020). *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris: Grasset.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Rilke, R.-M. (1972). Torse archaïque d'Apollon, dans *CŒuvres* tome 2, *Poésie*, Paris: Seuil.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*, Paris: PUF.
- Sebbah, F.-D. (2000). Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?, dans *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (E. Escoubas et B. Waldenfels dir.), Paris: L'Harmattan.

- Sebbah, F.-D. (2001a). L'exception française, *Magazine littéraire* n°403, novembre 2001.
- Sebbah, F.-D. (2001b). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris: PUF, 2001.
- Sebbah, F.-D. (2008a). À l'excès. Un moment de phénoménologie en France, dans *Usages contemporains de la phénoménologie*, François David Sebbah et Jean-Michel Salanskis (dir.), Paris, Sens & Tonka & Cie.
- Sebbah F.-D. (2008b). Phénoménologie et littérature: témoigner. À partir de Blanchot et Levinas, dans *Usages contemporains de la phénoménologie*.
- Sommer, C. (2014). *Nouvelles phénoménologies françaises* (dir.), Paris: PUF.
- Tengelyi, L. et Gondeck, H.-D. (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp.
- Zarader, M. (2001). *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse: Verdier.