La nécessité de fait selon Aristote et la phénoménologie

László Tengelyi †

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1354>

DOI : 10.4000/cps.1354

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 11-30

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

László Tengelyi †, « La nécessité de fait selon Aristote et la phénoménologie », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1354> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1354>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La nécessité de fait selon Aristote et la phénoménologie¹

László Tengelyi†

Kant a montré que, selon l'intention propre à elles, les propositions métaphysiques sont à la fois *synthétiques* et *nécessaires*. Comme elles ont un contenu particulier, elles ne se confondent pas avec les propositions logiques, qui, à leur tour, sont marquées par un caractère purement formel. Pourtant, Kant les distingue également des propositions empiriques (ou *a posteriori*), parce qu'il considère comme allant de soi que la nécessité est inséparable de l'*apriorité*. On sait comment, dans la *Critique de la raison pure*, cette double distinction de la métaphysique, d'une part, de la logique et, d'autre part, des sciences empiriques conduit à une enquête sur la possibilité des propositions synthétiques *a priori*. Le but principal de cette enquête est de mettre en évidence une nécessité qui est à la fois *a priori* et *réelle* (c'est-à-dire non pas formelle ou logique). Kant attribue une telle nécessité non seulement aux propositions mathématiques, mais aussi aux principes de l'entendement pur, dans lesquels il reconnaît les conditions de possibilité de l'expérience en tant que telle. Une exposition systématique de ces principes est au centre de ce qui, dans la *Critique de la raison pure*, est désigné comme « philosophie transcendantale ». Kant substitue cette nouvelle discipline à la métaphysique traditionnelle dont il dénie la capacité à révéler une nécessité réelle d'une façon *a priori*.

1 En langue anglaise, le présent essai a paru, sous le titre « Necessity of a Fact in Aristotle and in Phenomenology », dans le journal *Philosophy Today* 55 (SPEP Supplement 2011), p. 124-132. Que les responsables éditoriaux de ce journal reçoivent le témoignage de ma gratitude pour l'accueil qu'ils ont donné à ce texte à l'occasion de sa première parution.

Pourtant, pendant les dernières décennies, l'un des présupposés majeurs de cette ligne de pensée a été mis en question. C'est l'opinion que *la nécessité soit inséparable de l'aprioricité*. L'un des fondateurs de la logique modale contemporaine, Saul Aron Kripke, a apporté des arguments à l'appui de la thèse qui reconnaît à certaines propositions *a posteriori* un caractère nécessaire. Sans doute, la nécessité «épistémique» implique-t-elle toujours l'irréfutabilité de la proposition à laquelle elle convient. Or aucune proposition empirique n'est irréfutable, parce que de nouvelles expériences peuvent émerger qui la contredisent ; il s'ensuit qu'aucune proposition empirique n'est nécessaire au sens épistémique du mot. Cependant, la nécessité épistémique n'est pas la seule espèce de nécessité qui puisse être attribuée à une proposition. Il y a aussi une nécessité «aléthique», qui exprime qu'une proposition est *nécessairement* vraie, si elle *est* vraie. Une telle nécessité peut être attribuée, non seulement à des propositions logiques et mathématiques, mais, au moins selon Kripke, aussi à quelques propositions empiriques (ainsi, par exemple, à la proposition selon laquelle «la formule chimique de l'eau est H_2O »). Par conséquent, la nécessité aléthique n'est pas inséparable de l'aprioricité. Il ressort de ces considérations que l'opinion selon laquelle rien ne peut être nécessaire, sauf ce qui est *a priori*, résulte d'une confusion de la nécessité aléthique avec la nécessité épistémique.

Dans la philosophie analytique des dernières décennies, cette connaissance n'a produit rien de moindre qu'un renouveau de la métaphysique. C'est pourquoi, aujourd'hui, la philosophie phénoménologique partage plus d'intérêts avec la philosophie analytique qu'il y a quelques décennies. Il en est moins connu qu'il y avait certaines études historiques, au premier chef sur Aristote, Diodore Kronos et Chrysippe, qui proposaient déjà d'envisager une pareille métaphysique. Il suffit de mentionner, en Allemagne, l'ouvrage ontologique de Nicolai Hartmann sur *La possibilité et la réalité*² et, en France, la monographie de Jules Vuillemin sous le titre *Nécessité et contingence*. L'idée d'une nécessité réelle, qui se distingue de l'aprioricité, est commune à ces deux livres excellents.

Une *nécessité réelle de type non-a priori* peut être désignée, en termes husserliens et sartriens, comme une «nécessité de fait». Ce concept nous donne une clé pour comprendre comment une métaphysique est

2 N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*.

possible qui est munie contre la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle. Depuis longtemps, on se doute que les arguments apportés par la *Critique de la raison pure* contre la métaphysique traditionnelle ne s'appliquent pas à toute espèce possible de la métaphysique. Ce que Kant avait en vue, lorsqu'il a élaboré ces arguments, était surtout la métaphysique scolaire des Lumières allemandes. Pourtant, ce n'est pas seulement depuis la publication de l'ouvrage *Scientia transcendens*³ par Ludger Honnefelder, mais déjà depuis la publication de *L'Être et l'essence* par Étienne Gilson⁴ que nous savons dans quelle mesure les penseurs prééminents de cette tradition scolaire – comme, par exemple, Christian Wolff et Alexander Baumgarten – étaient influencés par un type non-aristotélicien de la métaphysique, qui avait été proposé pour la première fois à la fin du XII^e et au début du XIV^e siècles, surtout par Jean Duns Scot.

En France, l'historiographie contemporaine de la philosophie a adopté l'habitude de caractériser ce type de métaphysique d'origine scotiste, qui, plus tard, surtout chez Francisco Suárez, venait se mélanger à la tradition thomiste, par une structure nommée «katholou-tinologique». Cette expression se réfère à une démarche ontologique selon laquelle le concept de l'être peut être appliqué, d'une façon *générale* (*katholou*) et *univoque*, tout aussi bien à l'infini qu'au fini, mais qui, en même temps, se trouve contrainte de payer un prix important pour cette universalité, en étant obligée de dégrader l'être universel à l'être d'un *aliquid*, d'un quelque chose comme tel (c'est précisément la signification du mot grec *ti*) et, par conséquent, de transformer l'ontologie en une *tinologie*.

Pourtant, ce type katholou-tinologique de la métaphysique n'est qu'un type particulier de la métaphysique parmi d'autres. Rémi Brague et Jean-François Courtine – les deux sont d'ailleurs disciples de Pierre Aubenque – sont convaincus que, par exemple, la métaphysique aristotélicienne est caractérisée par une structure entièrement différente, qu'ils décrivent comme «katholou-protologique»⁵. Ce terme renvoie aux deux démarches ontologiques qu'Aristote a reliées l'une à l'autre

3 L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und der Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, 1990.

4 E. GILSON, *L'Être et l'essence*, 1948.

5 R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 110; J.-F. COURTINE, *Les Catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, p. 192.

dans sa *Métaphysique*: d'une part, à une doctrine de l'être en tant qu'être et en général (*katholou*), d'autre part, à une doctrine de l'être premier ou primaire (*prôton*). Comme Aristote attribue aux êtres qui existent séparément (c'est-à-dire aux substances) une réalité effective ou actualité au sens fort du terme (*ἐνέργεια*) et même la possibilité d'une perfection inhérente ou d'une réalité accomplie (*ἐντελέχεια*), l'ontologie aristotélicienne est complètement différente d'une tinologie de type scotiste.

Les considérations suivantes sont consacrées à deux tâches. Tout d'abord, nous nous pencherons sur le problème de l'être chez Aristote pour montrer comment une nécessité réelle de type non-*a priori*, c'est-à-dire une nécessité de fait, devient perceptible dans ses ouvrages. Ensuite, nous nous interrogerons sur la possibilité d'une métaphysique phénoménologique. Quelques remarques sur Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas et Jean-Luc Marion mettront en évidence comment l'usage que les phénoménologues font de la notion d'une nécessité de fait diffère de son usage aristotélicien.

1. La nécessité hypothétique selon Aristote

Dans les textes qui, à l'école péripatéticienne, ont été rassemblés, après la mort de leur auteur, sous le titre *Métaphysique*, Aristote s'engage dans une quête d'une nouvelle discipline théorique, en définissant celle-ci, dans le premier chapitre du livre Gamma, comme «une science qui étudie l'être en tant qu'être, et ses attributs essentiels»⁶. À l'opposé des autres sciences théoriques et par contraste avec les disciplines techniques («poiétiques») et pratiques, la métaphysique ne porte sur aucun genre particulier de l'être, mais elle considère bien plutôt tout genre de l'être à un point de vue spécifique, à savoir simplement comme être. C'est ce qui est accentué par l'expression «en tant que...» (dans l'original grec: ὥς) figurant dans la définition de la métaphysique citée à l'instant. La marque distinctive du point de vue spécifique auquel la métaphysique considère tout genre de l'être est l'*universalité* ou la *généralité*. Car «aucune des sciences dites particulières [...] ne considère en général

6 ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 1, 1003 a 21-22 (trad. fr. par J. TRICOT).

l'être en tant qu'être, mais découpant une certaine partie de l'être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut essentiel [...] »⁷.

Pourtant, ce n'est pas la seule manière dont Aristote caractérise le rapport de la métaphysique à d'autres sciences. Dans le premier chapitre du livre Epsilon, il envisage une « philosophie première », en la distinguant des sciences particulières par son objet et non pas par son point de vue spécifique. En plus, selon le texte de ce chapitre, l'objet de la philosophie première n'est pas l'être en tant qu'être et en général, mais un être premier ou primaire, c'est-à-dire un être prééminent, qui, similairement aux substances physiques, mais par contraste avec les objets mathématiques, *existe séparément* et qui, similairement aux objets mathématiques, mais par contraste avec les substances physiques, est *immobile*⁸. Dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique*, cet être, qui existe séparément et qui est en même temps immobile, est décrit comme Dieu. En accord avec cette description, Aristote désigne sa philosophie première aussi comme une « théologie »⁹, qu'il oppose à la physique comme à une philosophie seconde. Bien qu'il contraste la théologie aussi avec les mathématiques, l'opposition entre la théologie et la physique est encore plus importante, parce que toutes les deux disciplines portent sur des êtres séparés (des substances) et parce que, selon Aristote, la question de l'être, au moins selon son sens primaire, se confond avec la question de la substance¹⁰.

Cette double définition de la métaphysique – d'une part, comme une science qui étudie l'être en tant qu'être et en général, d'autre part, comme une science qui porte sur l'être premier ou primaire – est, depuis longtemps, l'objet tout aussi bien d'une interrogation philosophique que d'une recherche historique. C'est sans doute une tension entre ces deux définitions qui s'exprime dans l'idée d'une structure katholou-protologique attribuée, par des chercheurs contemporains, à Aristote. Dans le premier chapitre du livre Epsilon de sa *Métaphysique*, Aristote lui-même réfléchit sur une difficulté soulevée par cette tension, en se demandant « si la Philosophie première est universelle ou si elle

7 *Ibid.*, Γ 1, 1003 a 23-25.

8 *Ibid.*, E 1, 1026 a 13-16.

9 *Ibid.*, E 1, 1026 a 19.

10 *Ibid.*, Z 1, 1028 a 2-4.

traite d'un genre particulier et d'une seule réalité [...]»¹¹. La réponse qu'il donne à cette question reste pourtant énigmatique. Selon cette réponse, la philosophie première «est universelle parce qu'elle est première» (καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη)¹². Cette phrase est énigmatique, parce qu'elle ne nous dit pas comment une enquête sur l'être premier ou primaire peut ouvrir une perspective générale sur l'être en tant qu'être. Si Aristote considérait le Dieu décrit par lui dans le livre Lambda de sa *Métaphysique* comme le créateur de l'être en tant qu'être, la liaison indiquée par lui dans le premier chapitre du livre Epsilon entre la théologie et l'ontologie serait sans doute évidente. Alors il ne serait pas difficile de comprendre la phrase selon laquelle la philosophie première est universelle parce qu'elle est première. Mais l'idée d'un créateur du monde, même dans la forme platonicienne d'un demiurge divin, est restée étrangère à Aristote. Sans doute aussi le Premier Moteur immobile d'Aristote a-t-il un impact sur le monde, mais il exerce son influence seulement comme une *cause finale* et non pas comme une *cause efficiente* et *créatrice*; plus précisément, il ne meut le monde qu'en tant qu'il est «l'objet de l'amour» (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον)¹³. C'est la raison pour laquelle, d'habitude, on dénie une «constitution onto-théo-logique», au sens heideggérien du mot, à la métaphysique aristotélicienne. Mais c'est aussi la raison pour laquelle on trouve énigmatique la phrase selon laquelle la philosophie première est universelle parce qu'elle est première.

Pourtant, il n'est pas impossible de résoudre cette énigme. Bien évidemment, la doctrine aristotélicienne de la substance ne nous aide pas à y parvenir. Ce n'est qu'avec l'application des concepts modaux comme «puissance» et «acte» à la substance que la situation change. Dans le livre Théta de sa *Métaphysique*, Aristote oppose l'acte (ἐνέργεια) non seulement à la puissance (δύναμις), mais aussi au mouvement (κίνησις). Cette dernière distinction est un peu surprenante, parce que, dans d'autres passages de la *Métaphysique*, ainsi que dans le troisième livre de la *Physique*, Aristote définit le mouvement comme «l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel»¹⁴. Évidemment, dans cette définition, le terme «acte» est utilisé en un sens large, de sorte qu'il puisse englober

11 *Ibid.*, E 1, 1026a 24-25.

12 *Ibid.*, E 1, 1026a 30-31.

13 *Ibid.*, Λ 7, 1072b 3.

14 *Ibid.*, K 9, 1065b 16-17. Cf. ARISTOTE, *Physique*, Γ 1, 201a 10-11 et 201b 4-5.

le mouvement. Pourtant, en un sens plus étroit, l'«acte» est opposé au mouvement. Car, comme l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel, le mouvement est seulement en route vers une réalité accomplie (ἐντελέχεια) qu'il n'a pas encore atteinte et qu'il n'atteindra jamais, sans cesser d'être mouvement. C'est pourquoi Aristote dit: «[...] tout mouvement est imparfait – comme l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction: ce sont des mouvements et certes incomplets»¹⁵. Au contraire, l'acte, en son sens plus étroit, implique la réalité accomplie (ἐντελέχεια) au moins de certaines puissances. Dans le texte original, Aristote a recours à une particularité du parfait grec pour mettre en évidence le caractère accompli (ἐντελέχεια) de la réalité actuelle qu'il oppose au mouvement. En effet, en faisant usage du parfait grec, on peut exprimer une action ou une activité dont la fin, par contraste avec la fin d'un mouvement, lui est immanente:

«C'est ainsi qu'en même temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé; mais on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir été guéri; on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, être heureux et avoir été heureux»¹⁶.

Dans les expressions originales qui correspondent à ces phrases françaises, le parfait n'indique pas seulement le caractère accompli d'une action, mais il suggère également que ce caractère accompli résulte d'une tendance de cette action à se perpétuer et à persévérer.

Les mouvements comme, par exemple, l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction ne sont certainement pas caractérisés par une tendance comparable: «On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu; ce n'est pas non plus la même chose que de mouvoir et d'avoir mû. Mais c'est la même chose qui, en même temps, voit et a vu, pense et a pensé»¹⁷. Par conséquent, voir et penser sont des activités qui montrent une tendance à persévérer, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour des mouvements comme la marche ou la construction.

Le résultat principal de ces considérations peut être résumé comme suit: le mouvement est en route vers une réalité accomplie que l'acte,

15 ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ6, 1048 b 29-30.

16 *Ibid.*, Θ6, 1048 b 23-26.

17 *Ibid.*, Θ6, 1048 b 30-34.

au sens plus étroit du mot, a déjà atteinte et qu'il tend à perpétuer. Par conséquent, à l'opposé du mouvement, l'acte n'est pas en transition vers quelque chose d'autre, mais il persiste en soi-même. C'est pourquoi il est caractérisé par une sorte d'*invariabilité* ou d'*immobilité*, qui ne résulte pourtant que d'une tendance toute vive de se perpétuer. Cette idée d'acte est encore plus renforcée par la conception d'une cause formelle, ainsi qu'elle est exposée par Aristote au dernier chapitre du livre Zéta de la *Métaphysique*¹⁸.

Ces observations nous permettent de résoudre l'énigme inhérente à la phrase selon laquelle la philosophie première est universelle parce qu'elle est première. Si l'acte, au sens plus étroit du mot, implique une réalité accomplie comme le but final de sa tendance à se perpétuer, alors l'acte peut être dit suivre le modèle de l'immobilité caractéristique de l'être premier ou primaire. C'est, en effet, l'une des idées cruciales qu'Aristote exprime à la fin du chapitre VIII du livre Théta de sa *Métaphysique*. Ici, une hiérarchie de l'être est esquissée. – a) À la première place, nous trouvons l'*être prééminent*, qui est absolument interchangeable et immobile, parce qu'il est plein d'actualité, c'est-à-dire : parce qu'il ne contient en lui-même rien qui ne soit pas en acte, mais seulement en puissance. – b) La deuxième place est assignée à ce qui n'est pas entièrement immobile, parce qu'il contient en lui-même quelque chose de purement potentiel, mais à l'égard d'une seule de ses caractéristiques. C'est le cas avec les *corps célestes*, qui, selon Aristote, sont incorruptibles et presque totalement interchangeables, mais ne sont pourtant pas entièrement immobiles, puisque, à l'égard de la locomotion, ils contiennent en eux-mêmes quelque chose de purement potentiel. – c) En troisième lieu, Aristote mentionne les *éléments*, qui, selon lui, sont en mouvement éternel. Nous lisons :

« Les êtres incorruptibles [c'est-à-dire, de toute évidence, les corps célestes] sont imités par des êtres qui sont en continuel changement, comme la Terre et le Feu, lesquels ont, eux aussi, un mouvement éternel, car c'est par eux-mêmes et en eux-mêmes qu'ils ont leur mouvement »¹⁹.

Le mot platonicien d'« imiter », qu'Aristote utilise dans ce passage, exprime ici une relation spécifiquement aristotélicienne entre les êtres

18 Cf. *Ibid.*, Z 17.

19 *Ibid.*, Θ 8, 1050b 28-29.

immuables et incorruptibles et les autres êtres. Car, dans le livre Théta de la *Métaphysique*, cette relation est à la base de la thèse opposée au platonisme selon laquelle tout être en acte dans lequel au moins quelques puissances se sont réalisées est aussi caractérisé par une certaine nécessité. – d) Cela est vrai même des substances corruptibles du monde sublunaire, qui, dans la hiérarchie aristotélicienne de l'être, n'occupent que la quatrième et dernière place.

En effet, dans des ouvrages différents, Aristote évoque une espèce particulière de nécessité, qui, selon lui, ne caractérise que *le réel existant en acte*. Déjà dans son ouvrage *De caelo* (*Du ciel*), il dit qu'une chose qui existe dans le monde réel, sans être logiquement nécessaire, gardera toujours «sa puissance de n'être pas», ajoutant pourtant ceci: «Il ne s'agit pas, notons-le, de la puissance de ne pas exister au moment où elle existe en fait, puisqu'alors elle existe en acte [...]»²⁰. Il s'ensuit que, selon Aristote, *l'existence actuelle exclut même la puissance de ne pas exister – au moins aussi longtemps que la chose existe en fait*. Nicolai Hartmann exprime une idée similaire, lorsqu'il formule «une loi de clivage de la possibilité réelle» (*Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit*)²¹. Selon cette loi, dans le monde réel, la possibilité d'une chose est scindée de la possibilité de son opposé; c'est pourquoi il s'agit d'une loi de clivage. Dans le passage justement extrait de l'ouvrage *De Caelo*, Aristote semble adopter une position similaire. Si pourtant la réalité actuelle d'une chose exclut même la possibilité de son opposé, alors cette chose existera de nécessité, bien que seulement aussi longtemps qu'il existe en fait. C'est pourquoi, dans le célèbre chapitre IX du *De Interpretatione* (*Peri hermèneias*), Aristote dit: «Que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas, voilà ce qui est vraiment nécessaire»²². Dans ce passage, Aristote n'omet pas de faire remarquer une différence entre la nécessité *conditionnelle* ou (selon le sens élargi de ce terme proposé, parmi d'autres, par Jules Vuillemin et Richard Gaskin) *hypothétique*²³ qu'il

20 ARISTOTE, *De Caelo*, I 12, 283b 9-10.

21 N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, p. 281; cf. p. 147.

22 ARISTOTE, *De Interpretatione*, chapitre IX, 19a 23-24.

23 Il y a des auteurs qui, en se fondant sur les chapitres VIII et IX du deuxième livre de la *Physique* d'Aristote, réservent cette expression à des contextes téléologiques, dans lesquels la condition de la nécessité en question est une fin particulière. En ce qui concerne des contextes plus généraux, ils utilisent le terme «nécessité conditionnelle» ou «relative».

attribue à ce qui est, *quand* il est, et la nécessité *absolue* qui caractérise, par exemple, les lois de la logique. Car, comme il le montre, « ce n'est pas la même chose de dire que tout être, quand il est, est nécessairement, et dire, d'une manière absolue, qu'il est nécessairement »²⁴.

De toute évidence, la nécessité conditionnelle ou hypothétique qu'Aristote a ici en vue est une nécessité réelle de type non-*a priori*. Elle peut être décrite aussi comme une nécessité de fait, parce que la condition sous laquelle ce qui est, quand il est, est nécessaire est précisément le fait qu'il est ou existe pendant une certaine période du temps.

Nos considérations ont montré que c'est dans la nécessité hypothétique de la réalité actuelle que nous pouvons découvrir le chaînon manquant qui, dans la *Métaphysique* d'Aristote, relie la doctrine de l'être premier ou primaire à la doctrine de l'être en tant qu'être. Car, si ce qui existe en acte, existe nécessairement, quand il existe en fait, alors *tout ce qui est réel peut être dit « imiter » l'être inchangeable, immuable et, par conséquent, nécessaire.*

Mais qu'est-ce qu'on peut entendre, plus précisément, par une nécessité hypothétique de la réalité actuelle? Comme Aristote pense que tout ce qui est a sa cause, il semble plausible d'assumer que c'est d'un *déterminisme causal* que l'idée d'une nécessité hypothétique de la réalité actuelle résulte dans sa philosophie. Pourtant, à vrai dire, ce ne serait qu'une interprétation égarée et sans fondement de soutenir cette position. En réalité, ce n'est qu'avec les stoïciens qu'émerge l'idée d'une chaîne causale homogène, qui, comme un destin, détermine tout, en l'insérant dans une seule série d'événements sans faille. Au contraire, Aristote trouve un tel déterminisme rigoureux et fataliste complètement inadmissible. Il dit: « En effet, si telle chose est, quand telle autre chose

Richard Sorabji préfère employer l'expression « *qualified necessity* » (voir R. SORABJI, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, p. 21 sq.). Pourtant, dans *De caelo* (livre I, chapitre XII, 281b 5-8), Aristote applique à la nécessité la distinction entre ἐξ ὑποθέσεως et ἀπλῶς hors de tout contexte téléologique. Aussi Alexandre d'Aphrodisie oppose-t-il, en se fondant sur *De interpretatione*, chapitre IX, 19a 25-27, la « nécessité simple (ἀπλῶς) » à la « nécessité hypothétique (ἐξ ὑποθέσεως) » en un sens général. Par conséquent, il semble être tout à fait légitime d'utiliser l'expression « nécessité hypothétique » dans un sens élargi. Sur cette question terminologique, voir R. GASKIN, *Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, p. 115, en note 4.

24 *Ibid.*, 19a 25-27.

est; si cette autre chose est, quand une troisième chose est; et si cette troisième chose existe, non par hasard mais nécessairement; cela aussi dont cette troisième chose était cause sera nécessaire, et on arrivera ainsi jusqu'au dernier effet, ainsi qu'on l'appelle; et pourtant ce dernier effet était supposé être par accident. Tout sera donc nécessaire, et tout hasard, toute possibilité de devenir et de ne pas devenir, se trouvent ainsi absolument exclus des événements»²⁵. Aristote ne peut pas accepter cette conséquence, parce qu'il est convaincu qu'il y a quelque chose comme le *hasard* ou l'*accident* dans le monde. Pour lui, la *contingence* a une valeur ontologique. S'il est vrai que tout a sa cause, il n'en est pas moins vrai que, sans être relié, comme dans le stoïcisme, à l'hypothèse d'une chaîne causale homogène et sans faille, le principe de causalité n'exclut pas le hasard, l'accident et la contingence. Aristote soutient la thèse selon laquelle il y a des chaînes causales hétérogènes dans le monde et, selon sa conception, le hasard émerge précisément à la croisée de ces chaînes causales hétérogènes. Comme le célèbre chapitre IX du *De interpretatione* (dans lequel on trouve, parmi d'autres choses, l'exemple de la bataille navale allant avoir lieu le lendemain) le montre, il ne considère pas les événements futurs comme prédéterminés, parce qu'il adopte la position selon laquelle – ainsi que, selon Cicéron, plus tard le philosophe de l'Académie Carnéade l'accentuera dans sa lutte contre les stoïciens –, parmi les causes qui détermineront l'avenir, il y a toujours quelques unes qui n'existent pas encore à présent. C'est pourquoi, selon lui, il n'est pas du tout vain de délibérer sur le cours d'action qui devrait être pris dans une situation concrète. Le monde aristotélicien est comme notre monde de la vie: il contient en lui-même le hasard, la contingence tout aussi bien que la liberté d'agir au sens d'une capacité à choisir, à prendre une décision et d'être une cause partielle (συναιτιον) de quelques événements.

Mais qu'est-ce qu'on doit entendre par une nécessité hypothétique de la réalité actuelle, sinon un déterminisme causal sans faille? En réalité, ce qu'Aristote a en vue est une *tendance téléologique de tout être à se perpétuer*. Chez lui, c'est cette tendance qui investit la réalité actuelle d'une nécessité hypothétique. Selon cette conception, la raison de soutenir la thèse que la réalité actuelle d'une chose est conditionnellement nécessaire ne réside pas dans les causes précédentes de cette chose, mais bien plutôt

25 ARISTOTE, *Métaphysique*, K 8, 1065a 8-14.

dans la *tendance inhérente à elle de réaliser ou d'actualiser les puissances* qu'elle contient en elle-même. Il n'est pas exagéré de dire que c'est précisément cette idée qui définit le noyau central de toute la démarche métaphysique d'Aristote.

Pourtant, ce n'est pas la seule démarche métaphysique fondée sur une nécessité de fait qui puisse s'immuniser contre la critique kantienne de la métaphysique. La métaphysique phénoménologique, ainsi qu'elle a été conçue par Husserl et reprise plus tard par quelques autres protagonistes du mouvement phénoménologique, est un autre essai d'élaborer une métaphysique qui soit invulnérable aux attaques kantienne.

2. La nécessité performative selon Husserl et d'autres phénoménologues

À la fin des *Méditations cartésiennes*, Husserl oppose l'esquisse d'une métaphysique phénoménologique à la « métaphysique au sens habituel du terme », qu'il décrit comme une doctrine « dégénérée au cours de son histoire »²⁶. Selon lui, cette métaphysique « naïve » n'est pas du tout « conforme à l'esprit dans lequel la métaphysique a été originellement fondée en tant que "philosophie première" »²⁷. Par contraste avec cette formation traditionnelle caractérisée par des « excès spéculatifs » et des « aventures métaphysiques », la métaphysique phénoménologique de Husserl se concentre entièrement sur « les problèmes de la réalité [ou, plus précisément de la facticité] contingente »²⁸. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl adhère encore à l'idée qu'une telle métaphysique devrait être basée sur des fondements *a priori*²⁹. Pourtant, dans les dernières années de sa vie, il abandonnera cette opinion.

Il est amené à ce changement par une observation qui porte sur la relation entre l'*eidós* et le *fait*. C'est déjà au début des années 1920 que Husserl parvient à comprendre que, dans toute considération sur des rapports eidétiques, l'existence du sujet se révèle être un « fait absolu, indélébile »³⁰, dont les rapports eidétiques reconnus restent dépendants.

26 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, p. 142; trad. fr. par G. PEIFFER et E. LEVINAS in: E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 223.

27 *Ibid.*; trad. fr. p. 223 sq.

28 *Ibid.*, p. 160; trad. fr. p. 250.

29 *Ibid.*; trad. fr. p. 249 sq.

30 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil: 1921-1928; p. 155.

Cette observation marque le début d'un processus qui, comme Iso Kern l'a montré³¹, conduit, une décennie plus tard, à une nouvelle conception de la métaphysique phénoménologique, selon laquelle quelques « faits originaires » (*Urtatsachen*) sont à la base de toute recherche eidétique et, par conséquent, de toute la phénoménologie transcendante. Au premier chef, la conscience de soi de l'ego phénoménologisant peut être mentionnée comme le fait originaire d'une structure autoréférentielle impliquée dans toute connaissance du monde³². Mais le *cogito* n'est pas le seul fait originaire discerné par Husserl. La phénoménologie interprète l'ego d'ores et déjà comme un sujet incarné. Pourtant, aucune existence incarnée n'est possible sans qu'un monde existe. C'est pourquoi Husserl parvient à mettre en évidence que le fait « de posséder un monde » ou d'« avoir affaire à un monde » (*Welthabe*) est un fait originaire à part égale avec le *cogito*. Un argument fort est présenté à l'appui de cette thèse, par exemple, dans les textes n° 24 et n° 25 du volume XXXIX de la série *Husserliana*. Dans ces textes, Husserl montre que, en principe, toute expérience peut être mise en question, révoquée en doute ou même réfutée, c'est-à-dire, avec un terme technique utilisé par la phénoménologie, *modalisée* par d'autres expériences, sauf l'expérience de l'existence du monde, qui est incluse dans toute expérience possible et qui, par conséquent, s'avère être *immodalisable*³³. De cet argument il découle sans ambiguïté que « [l]a certitude du monde comme monde est apodictique [...] »³⁴. De cette manière, l'existence du monde se révèle être un fait originaire qui est inséparable de l'existence de l'ego phénoménologisant. Il n'en est pas autrement pour l'existence des co-sujets. Dans l'un des textes de recherche qui datent des années 1930, l'enchevêtrement intentionnel (*das intentionale Ineinander*) du sujet avec

31 R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, chapitre X, p. 211 sq. Voir aussi I. KERN, *Idee und Methode der Philosophie*, p. 333 sq.

32 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, p. 385 (texte n° 22).

33 E. HUSSERL, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, p. 246.

34 *Ibid.*, p. 256: « Apodiktisch ist die Gewissheit vom Sein der Welt als Welt [...] ».

ses co-sujets est décrit comme « *le fait originaire métaphysique* »³⁵. Que l'historicité puisse être également considérée comme un fait originaire, a été mis en évidence déjà par Ludwig Langrebe. Par conséquent, selon la phénoménologie tardive de Husserl, il y a toute une série de faits originaux, du *cogito* à travers l'existence du monde et la coexistence d'autres sujets jusqu'à l'historicité.

En quoi, pourtant, la différence entre un fait originaire et un fait au sens habituel du mot consiste-t-elle? Dans le cas du *cogito*, Husserl donne une réponse particulièrement claire à cette question, lorsque, dans les *Idées I*, il attribue au *sum* dans la proposition *cogito, ergo sum* une « nécessité de fait »³⁶. Quelques décennies plus tard, Sartre reprend cette expression husserlienne :

« Le rapport du pour-soi qui est son propre fondement en tant que pour-soi à la facticité peut être correctement dénommé : nécessité de fait. Et c'est bien cette nécessité de fait que Descartes et Husserl saisissent comme constituant l'évidence du *cogito* »³⁷.

Tous les deux penseurs opposent la nécessité de fait à la nécessité eidétique, en faisant remarquer que, par contraste avec celle-ci, celle-là inclut en elle-même, d'une façon paradoxale, une certaine contingence ou même, comme Husserl le formule, un « noyau d'originellement contingent »³⁸. Comme, chez le dernier Husserl, la certitude de l'existence du monde se révèle être tout aussi apodictique que la certitude du *cogito*, nous nous trouvons encouragé à étendre les résultats que nous avons obtenus concernant le *cogito* aussi à d'autres faits originaux. Cette extension nous permet de formuler la thèse générale selon laquelle les faits originaux se distinguent des faits au sens habituel du mot par le fait d'exhiber un caractère de nécessité de fait. C'est pourquoi, dans l'un de ses textes de recherche tardifs, Husserl utilise l'expression de « fait originaire » d'une façon interchangeable avec l'expression de « nécessité originaire ». Il dit :

35 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, *op. cit.*, p. 366 (texte n°21).

36 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Livre I, p. 98.

37 J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 126.

38 Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, p. 386: « Kern des Urzufälligen ».

« Nous en venons à des “faits” ultimes – faits originaires, à des nécessités ultimes, aux nécessités originaires »³⁹.

Comme la nécessité hypothétique selon Aristote, la nécessité originaire dont Husserl parle dans les lignes précédemment citées est aussi une nécessité de type particulier : dans les termes d'Aristote, elle n'est pas une nécessité absolue, mais une nécessité conditionnelle. Comme chez Aristote, c'est aussi chez Husserl un seul fait – et non pas une chaîne causale homogène et sans faille – qui sert de condition requise pour que la nécessité puisse être prononcée. C'est pourquoi la nécessité de fait, ainsi qu'elle est saisie par Husserl et par Sartre, partage deux caractéristiques négatives avec la nécessité hypothétique d'Aristote : d'une part, elle n'est pas fondée sur la logique ; d'autre part, elle n'est pas fondée, non plus, sur un déterminisme causal. Mais elle en diffère dans son contenu positif. Bien qu'elle dépende tout autant d'un fait que la nécessité hypothétique d'Aristote, elle en dépend d'une manière différente.

Selon Aristote, ce qui existe en acte, quand il existe, existe nécessairement. Le fait dont cette nécessité hypothétique dépend chez Aristote exprime une tendance à se perpétuer attribuée par Aristote à toute réalité actuelle. De toute évidence, la nécessité hypothétique de la réalité actuelle donne son poids particulier à l'existence des substances individuelles. Mais il y a un prix à payer pour adopter cette position : il faut se fonder sur l'hypothèse d'une téléologie universelle (universelle au sens que cette téléologie ne se limite pas à des actions humaines, mais s'étend sur tout être).

Au contraire, la nécessité de fait, ainsi qu'elle est thématisée par Husserl et Sartre, est basée sur le fait originaire du *cogito*. Aussi longtemps que je pense et ai une conscience, mon existence est caractérisée par une nécessité qui s'étend sur mon être incarné, sur l'existence du monde, sur ma coexistence avec d'autres sujets et même sur une certaine historicité du monde. La phénoménologie partage avec le cartésianisme le point de départ du *cogito*, même si elle essaie de dépasser les limites du cartésianisme en étendant la certitude spécifique du *cogito* à d'autres faits originaires. Or le *cogito* comme point de départ comporte le grand avantage de la *performativité*. À l'opposé des faits au sens habituel du terme, qui, en chaque cas, sont constatés par des spectateurs extérieurs,

39 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929-1935, p. 385 (texte n° 22).

les faits originaires, ainsi qu'ils sont décrits par Husserl et Sartre, résultent, en chaque cas, d'un acte de *cogito* actuellement accompli. C'est pourquoi ces faits originaires ne peuvent être saisis que dans la perspective intérieure qui est caractéristique de l'attitude phénoménologique. Peut-être pourrions-nous dire que, selon Husserl et Sartre, tout aussi bien que selon Aristote, une nécessité de fait exprime toujours une tendance à se perpétuer. Mais, en phénoménologie, cette tendance n'a rien à voir avec une téléologie universelle; elle est bien plutôt ancrée dans la vie de l'ego phénoménologisant. C'est le grand avantage apporté par la phénoménologie par rapport à la hiérarchie aristotélicienne de l'être.

Pourtant, on pourrait formuler l'objection qu'une métaphysique performative de style husserlien ou sartrien est tellement engagée dans un subjectivisme cartésien ou un transcendantalisme kantien que, à proprement parler, elle ne peut pas être conçue comme une démarche métaphysique. Ce n'est certainement pas un accident que, de temps en temps, la phénoménologie a été opposée à la métaphysique comme à une enquête objectiviste ou transcendante sur l'être et la réalité. Une réponse possible à cette objection pourrait être que, selon beaucoup de phénoménologues, la véritable tâche de la philosophie consiste à surmonter l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme pour n'adopter qu'un transcendantalisme purement méthodologique, et cela, précisément, en vue et à la fin d'une articulation pertinente de l'être et de la réalité.

Si cette description de la tâche de la philosophie n'est pas erronée, alors, à nos yeux, le développement récent de la phénoménologie française peut obtenir une signification particulière. Pendant les dernières décennies, le concept peut-être trop fort du sujet, auquel Husserl et Sartre adhéraient encore presque sans hésitation, a été révisé. Aussi le rapport du sujet au monde a-t-il été conçu d'une nouvelle manière. De toute évidence, cette transformation de la phénoménologie a été initiée par une proposition formulée par Levinas en 1959 – à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl – comme suit: «Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant»⁴⁰. Dans la phénoménologie de Husserl, Levinas dévoile une certaine «ambiguïté de la constitution» résultant, selon lui, du fait que «le noème conditionne et abrite la noèse

40 E. LEVINAS, «La ruine de la représentation», in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 133.

qui le constitue»⁴¹. En même temps, il s'attache à montrer comment, chez Heidegger, l'horizon «guid[e] déjà l'initiative du sujet qui veut, qui travaille et qui juge»⁴². Ces observations à première vue paradoxales se révèlent être pertinentes et significatives, aussitôt que nous comprenons ce que Levinas a en vue, lorsqu'il utilise des termes comme «monde», «noème» et «horizon». En utilisant ces expressions, il se réfère à la sphère totale de l'apparaître de ce qui nous apparaît. Il essaie de mettre en évidence que la phénoménalité du phénomène nous est irrévocablement donnée et que, par conséquent, elle ne se réduit jamais au pur et simple produit d'un processus de constitution. C'est pourquoi il affirme que la compréhension propre et adéquate de la phénoménologie «ruine la souveraineté de la représentation»⁴³. Ici, Levinas parvient à faire voir l'apparaître comme un fait originaire, qui sert de condition à la constitution du monde.

Cette initiative tout originale de Levinas a été reprise et continuée par des penseurs appartenant à ce courant de pensée que nous pouvons désigner comme la «nouvelle phénoménologie en France». En utilisant ce terme, j'ai en vue, parmi d'autres, des penseurs comme, d'une part, Marc Richir, Didier Franck ou Renaud Barbaras et, d'autre part, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ou Jean-Luc Marion. Dans le présent contexte, c'est surtout la troisième partie de l'ouvrage principal de Marion en phénoménologie qui se révèle être particulièrement instructive. L'une des idées cruciales contenues dans cette partie d'*Étant donné* est l'idée d'un «fait accompli». À première vue, cette notion ne semble être destinée qu'à glorifier la réalité actuelle, telle qu'elle est toujours déjà donnée. Pourtant, une interprétation de cette sorte risquerait de se fonder sur un malentendu. En réalité, comme toute une série d'autres penseurs, de Jacques Derrida à Marc Richir, Marion essaie de comprendre la phénoménalité comme un *événement* qui émerge spontanément et s'établit de soi. L'attention portée à la spontanéité et, pour ainsi dire, à l'«aséité» de l'apparaître est l'une des marques distinctives de la nouvelle phénoménologie en France. Selon ce courant de pensée, ce n'est ni la constitution par la conscience intentionnelle ni la compréhension à la lumière d'un projet existentiel qui donne

41 *Ibid.*, p. 134.

42 *Ibid.*, p. 132.

43 *Ibid.*, p. 133.

naissance au phénomène. Au contraire, Marion s'attache à montrer que le phénomène se donne et se manifeste de soi. C'est de cette conception qu'il déduit la conséquence que la phénoménalité est donnée à l'ego phénoménologisant comme un fait accompli.

De plus, Marion essaie d'en dériver également la contingence de l'apparaître, en ayant recours à l'expression latine «*mihi con-tingit*». Autrement dit, il entend par le mot «contingent» non seulement ce qui émerge par hasard, mais aussi ce qui *m'arrive à moi*, en *me concernant* et en *en appelant à mon attention*⁴⁴. Cette interprétation de la contingence l'amène à faire remarquer que le sujet de la réflexion phénoménologique ne se trouve pas donné à lui-même – pour ainsi dire, au cas nominatif – comme un «*ego*» souverain et autosuffisant, mais bien plutôt – au cas datif – comme un «*mihi*», c'est-à-dire comme un sujet exposé à l'automanifestation de la phénoménalité.

En décrivant l'apparaître comme un fait accompli, Marion attribue à la phénoménalisation du phénomène une nécessité de fait. Car, sous ces conditions, le sujet se trouve incapable de se dérober à l'automanifestation de la phénoménalité; en effet, il ne lui est pas donné de l'éluder. C'est pourquoi Marion ne se contente pas de caractériser l'apparaître comme un événement «con-tingent», qui transmue l'«*ego*» phénoménologisant en un «*mihi*», c'est-à-dire en un sujet exposé à l'automanifestation de la phénoménalité, mais il forge également le concept apparemment paradoxal d'une «contingence nécessaire»⁴⁵.

Pourtant, le caractère paradoxal de cette notion n'est qu'un faux-semblant. En réalité, le concept d'une «contingence nécessaire» indique seulement une nouvelle forme d'une nécessité de fait; car toute nécessité de fait se relie à une certaine contingence. Le fondement de cette forme d'une nécessité de fait est toujours la performativité du *cogito*, mais, dans *Étant donné*, il est également montré comment la conscience de soi se trouve précédée et conditionnée par un événement de phénoménalisation qui se donne à elle comme un fait accompli. Par conséquent, dans cette nouvelle conception d'une nécessité de fait, l'avantage de la performativité est préservé, mais ni un subjectivisme cartésien ni un transcendantalisme de type kantien n'en est dérivé. Ce qui a été rendu évident par la nouvelle phénoménologie en France peut

44 J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 177.

45 *Ibid.*, p. 192, note 1.

être résumé sous forme du constat suivant : tout essai de surmonter à la fois le subjectivisme et l'objectivisme en phénoménologie doit se relier à une tentative de spécifier l'automanifestation de la phénoménalisation comme un événement qui émerge spontanément et qui s'établit de soi, en arrivant, incessamment et inéluctablement, à un sujet qui se trouve exposé à elle.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Du Ciel*, trad. fr. J. TRICOT, Paris : Vrin, 1986.
- ARISTOTE, *De l'interprétation*, trad. fr. J. TRICOT, Paris : Vrin, 1984.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. J. TRICOT, Paris : Vrin, 1986.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. fr. H. CARTERON, Paris : Les Belles Lettres, 1926.
- BERNET Rudolf, KERN Iso, MARBACH Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg : Felix Meiner, 1989.
- BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde*, Paris : PUF, 1988.
- COURTINE Jean-François, *Les Catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris : PUF, 2003.
- GILSON Étienne, *L'Être et l'essence*, Paris : Vrin, ⁴2000 (¹1948).
- GASKIN Richard, *Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, New York et Berlin : Walter de Gruyter, 1995.
- HARTMANN Nicolai, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin : Walter de Gruyter, 1938.
- HONNEFELDER Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und der Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg : Meiner, 1990.
- HUSSERL Edmund, *Cartesianische Meditationen*, éd. par E. Ströker, Hamburg : Meiner, 1987 ; trad. fr. par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS in : E. HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris : Vrin, 1996.
- HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil : 1921-1928, in : *Husserliana*, vol. XIV, éd. par Iso KERN, La Haye : M. Nijhoff, 1973.
- HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil : 1929-1935 ; in : *Husserliana*, vol. XV, éd. par Iso KERN, La Haye : M. Nijhoff, 1973.
- HUSSERL Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, in : *Husserliana*, vol. XXXIX, éd. par R. SOWA, Dordrecht : Springer, 2008.

- HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Livre I, in: *Husserliana*, vol. III/1, éd. par K. Schumann, La Haye: M. Nijhoff, 1976.
- KERN Iso, *Idee und Methode der Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975.
- LEVINAS Emmanuel, « La ruine de la représentation », in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974.
- MARION Jean-Luc, *Étant donné*, Paris: PUF, 1997.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.
- SORABJI Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- VUILLEMIN Jacques, *Nécessité et contingence*, Paris: Éd. de Minuit, 2004.