

Emmanuel Housset

Equipe *Identité et Subjectivité 2129*

Professeur d'histoire de la philosophie contemporaine à Université de Caen-

Normandie

## **Habilitation à diriger des recherches d'Emmanuel Housset**

### **Titre : Le moi, le soi, et la personne**

HDR soutenue le 23 juin 2006 14h à l'université de Paris IV-Sorbonne, salle Louis Liard.

Présentation de trois éléments :

1. Un mémoire de synthèse de l'activité scientifique.
2. Un travail original intitulé « La vocation de la personne » et publié depuis sous le titre : *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2007, 514p.
3. Un volume d'articles parus entre 1995 et 2006.

Jury composé des professeurs:

Ruedi Imbach (Paris IV Sorbonne), Président.

Rudolf Bernet (Leuven, Belgique),

Jean-Louis Chrétien (Paris IV Sorbonne),

Didier Franck (Paris Ouest-Nanterre-La-Défense),

Robert Legros (Caen Normandie),

Jean-Luc Marion (Paris IV Sorbonne) Directeur des recherches. .



## Mémoire de synthèse de l'activité scientifique

### Introduction

Le moi, le soi et la personne correspondent aux trois directions de mon travail de recherche qui se sont développées non pas successivement, mais simultanément, depuis le début de mon travail. D'abord, donc, une réflexion historique sur le statut de l'*ego* à partir de la phénoménologie de Husserl, qui tente de montrer comment à la fois Husserl se comprend comme accomplissant le projet de toute philosophie de la subjectivité depuis l'invention de l'*ego* par Descartes, et comment en se heurtant à de véritables apories il prépare et rend possible, sans le vouloir, un au-delà du sujet. Ensuite, toujours dans une perspective phénoménologique, mon souci est d'explorer le sens de l'ipséité au-delà de Husserl afin de tenter de dégager les différentes couches (transcendantale, existentielle et éthique) de cette ipséité. Cela me conduit à une étude de la tonalité fondamentale de la pitié et à une étude du témoin comme ce qui est au-delà du sujet. Enfin, mon attention se porte depuis très longtemps sur le concept de personne, sur son histoire et sur la possibilité de redonner aujourd'hui une signification précise et forte au terme de personne et cela au-delà du personnalisme comme dernière manifestation de la philosophie du sujet. Faut-il être un moi pour se donner un soi et pour pouvoir devenir une personne, ou bien

le moi et le soi ne sont-ils pas des abstractions qui ne prennent leur sens d'être véritable que par rapport à l'être concret de la personne comme totalité engagée dans le monde ?

## **I. Recherches husserliennes sur l'*ego*.**

### **I.1 *Personne et sujet selon Husserl***

C'est avec la rédaction de mon mémoire de maîtrise, pendant l'année universitaire 1983-1984, à l'université de Paris-XII Créteil, et sous la direction de Jean-Louis Chrétien, que commencèrent véritablement mes recherches sur la phénoménologie transcendantale de Husserl. En effet, ce travail sur « le moi empirique et le moi transcendantal » fut le point de départ de mon étude de la question de l'individuation du sujet dans le cadre d'un idéalisme transcendantal. Ce travail fut poursuivi avec mon mémoire de DEA à l'université de Poitiers, en 1987-1988, sous la direction du professeur Jean-Luc Marion, puis avec la rédaction de ma thèse, toujours sous la direction du professeur Jean-Luc Marion, mais à l'université de Paris X-Nanterre, thèse qui fut soutenue en 1993. Ce sont donc ces dix premières années de recherche sur la pensée d'Edmund Husserl qui aboutirent à *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, collection Epiméthée, en 1997.

Dans ce premier travail, il s'agit d'étudier la pensée de Husserl à partir d'une question décisive : comment un *ego* transcendantal, donné à voir par la mise hors circuit du moi empirique qui est dans le monde et qui est le substrat intemporel de tous les actes du sujets peut-il s'individuer lui-même, peut-il être autre chose

qu'un *ego* rationnel, certes, mais universel et abstrait. La question philosophique centrale est ici celle de la subjectivité concrète : comment cette subjectivité est-elle donnée ? En quoi peut-elle être concrète sans être empirique. Il s'agit donc de montrer que l'*ego* n'est pas vide, qu'il peut bien être compris comme une personne qui a des vécus, toute une histoire et qui se veut elle-même. En reprenant ici une proposition de Paul Ricœur, il s'agit dans cet ouvrage de montrer que le concept de personne n'est pas mort et qu'il conserve toute son importance à côté des termes de moi et de soi, sans être un simple synonyme d'homme ou d'individu. Or, si le terme de personne peut recevoir la dignité d'un concept, la phénoménologie de Husserl peut sans doute apparaître comme l'une des expressions les plus abouties d'un « personnalisme » philosophique. Ce travail se propose donc aussi d'être une étude historique de la pensée de Husserl cherchant à montrer deux choses : d'une part comment Husserl à partir d'une pensée du je pur en est venu à donner une signification transcendantale au terme de personne, surtout dans la fin de son œuvre, et, d'autre part, comment il est parvenu à décrire les différentes couches de l'individuation de la personne de façon à la distinguer fondamentalement de l'individuation de la chose. Husserl, dans le cadre d'une philosophie de la subjectivité, montre donc comment le sujet devient une personne d'abord dans sa temporalisation passive, puis, ultimement, dans sa temporalisation éthique. De la pure synthèse passive jusqu'à la vocation absolue du philosophe, le sujet devient une personne en s'individuant lui-même dans une temporalisation continue. La question historique interne à la phénoménologie de Husserl est alors de savoir si l'égoïté, le pur pouvoir de dire je, peut fonder totalement l'ipséité, et donc de savoir si la définition de la personne par l'autonomie, que Husserl hérite de Kant, est totalement tenable à partir de ses descriptions phénoménologiques.

A partir d'une étude des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, ce travail montre en quoi toute appréhension de quelque chose qui dure présuppose le pouvoir unitaire de l'acte d'appréhension de la subjectivité : toute individuation dans le temps cosmique se trouve reconduite à l'individuation dans la temporalité immanente, mais la conscience absolue intemporelle est elle-même un flux qui se constitue lui-même dans une intentionnalité longitudinale et une intentionnalité transversale. La subjectivité absolue est donc elle-même temporelle sans être intra-temporelle et elle est une présence à soi non objectivante qui est indépendante par rapport à la donnée du monde. Husserl met donc en évidence la continuité d'une pure présence à soi comme flux qui est la condition *a priori* de tous les objets qui sont des unités de durée dans le temps. Le temps n'est plus ici le mode selon lequel toute chose est accessible, y compris, la subjectivité, mais il est le tissu même de tout être. Husserl a fait époque non seulement comme fondateur de la phénoménologie, mais aussi en montrant que la subjectivité absolue est une temporalisation absolue et que, de ce point de vue, l'ipséité ne peut être qu'une auto-temporalisation. Le présent originaire est une production du sujet et le sujet se constitue donc lui-même comme une continuité immanente de la suite du temps. Le sujet étant à la fois le je dédoublé et l'acte de dédoublement, le je possède donc une ipséité absolue par laquelle il dure en se maintenant dans l'identité d'un acte vivant. De ce point de vue le je pur n'est pas une essence antérieure aux vécus, mais il est une articulation de la temporalité : dans son identité inaltérable, il demeure une transcendance dans l'immanence. L'*ego* produit le temps et il est donné à lui-même précisément comme l'origine constante de toute temporalisation tout en s'apparaissant aussi comme temporalisé. Il n'y a donc pas pour Husserl de veille

anonyme, mais la temporalisation dévoile bien le je transcendantal comme ce qui est absolument antérieur à toute temporalisation, comme une capacité absolue, *a priori*, inconditionnée de prendre conscience de soi, sans laquelle il n'y a ni temps, ni monde. Toute cette pensée husserlienne du je pur permet de poser la question de l'unité du sujet : quel est l'unité de ce pur je constituant, dans une altitude hors de toute atteinte, et du moi constitué qui a une histoire et qui est dans le monde. Il en va de la possibilité même de penser la personne : elle se définit à la fois comme un pur pouvoir de dire je, de prendre conscience de soi, et comme un être qui a sa place, son rôle, dans le monde, mais il est impératif de penser l'unité de ces deux déterminations.

L'analyse de la vie charnelle permet à Husserl d'approfondir cette question de l'unité de la vie personnelle. L'individuation de la chair (*Leib*) est totalement différente de l'individuation du corps (*Körper*), car la chair est directement liée à la réflexivité du sujet. Ainsi, la chair est le point zéro de l'espace et elle est la condition de possibilité de tous les objets qui sont proches ou lointains par rapport à la chair. En conséquence, si le corps est dans l'espace, la chair se spatialise et elle est donc une dimension essentielle de l'individuation du sujet. La chair manifeste l'ipséité absolue du je pur, sans se confondre avec le je pur, en étant l'ici absolu de toute expérience ; elle est donc, comme dit Husserl, de part en part remplie d'âme, et, ainsi, le sujet ne cesse de s'apparaître dans sa vie charnelle et de se constituer tout en constituant le monde. Cela montre bien que le sujet ne se réduit pas au je pur comme pur pouvoir de prendre conscience de soi, mais qu'il est aussi toute une vie constituante dans laquelle il s'individue en donnant sens au monde et cela dès la marche. Husserl étudie ici l'individuation exemplaire de la main qui porte en elle l'unité de synthèses passives et de synthèses actives. Dès la

pure passivité du flux temporel il y avait déjà une première individuation, mais il y a encore la genèse passive de la vie charnelle. Cela permet à Husserl, notamment dans de célèbres manuscrits sur le temps, qui feront très prochainement l'objet d'une publication scientifique, de tenter d'articler l'intemporalité du je pur, qui ne naît ni ne meurt, et la temporalisation de soi qui est aussi la condition de toute constitution du monde.

Pour donner véritablement sa signification transcendantale au terme de personne, Husserl dans les *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, à décrire l'auto-constitution du sujet en montrant qu'il n'est pas un simple agrégats de vécus, qu'il n'est pas non plus une simple succession de vécus, mais qu'il porte en lui des déterminations qui appartiennent non pas au moi empirique, mais au je pur, et que Husserl nomme *Habitus*. De même, au paragraphe trente-trois des *Méditations cartésiennes*, il reprend le terme leibnizien de monade pour désigner le je substrat des *habitus*, et pour indiquer à la fois que la subjectivité porte en elle une individuation absolue qui ne se laisse pas diviser, et que, contrairement à ce que lui reprochait Heidegger, elle n'est pas vide, mais est l'unité vivante d'une genèse continue. Ce n'est donc pas seulement le je pur qui accompagne toutes mes représentations, mais également l'auto-constitution continue de ma monade. Il s'agit d'élucider non seulement l'unité du devenir soi, mais aussi sa singularité irréductible. D'une façon générale, toutes les perceptions sédimentées, confirmées ou non, forment des *habitus*, c'est-à-dire une façon particulière de constituer le monde. Toute position d'être est elle-même un *habitus* et cette genèse propre de la monade fonde le caractère propre du noème monde. Le monde environnant n'est donc pas le corrélat noématique d'un je abstrait et sans histoire, mais le corrélat noématique d'un je qui se constitue lui-même dans des formes noétiques



persistantes. Cela dit, la véritable temporalisation de soi a lieu pour Husserl avec la temporalisation active et volontaire qui fait que le sujet n'est pas que l'ensemble de sa vie passée, mais qu'il est d'abord l'ensemble des décisions dont il maintient la validité. Certes, la persistance des *habitus* n'est pas absolue et je peux bien évidemment devenir autre, mais néanmoins se constitue un substrat identique de propriétés du je : être soi signifie se maintenir dans ses validations en dépit des périodes de passivité. La description de Husserl est ici éthiquement neutre et peut être valide aussi pour la persévérance dans le mal. Quoi qu'il en soit, l'*habitus* est une unité persistante identique et non une unité noématique et, de ce fait, le je substrat des *habitus* est un je qui se temporalise lui-même selon un certain style qui dure et qui définit son caractère personnel. L'identité personnelle est donc bien pour Husserl une façon unique de s'endurer soi-même en endurant le monde. Cela dit, il s'agit toujours ici de l'individuation absolue de l'*ego* transcendantal dans sa genèse et non de l'individuation radicale du *Dasein* dans sa facticité décrite par Heidegger dans *Etre et temps*. Si Husserl décrit une ipséité transcendantale qui est temps, il n'accède pas à l'ipséité existentielle qui est temps en un sens, pour Heidegger, plus originaire. Husserl s'est avant tout attaché à élucider le « style » de toute vie personnelle, en donnant au terme de style une signification phénoménologique : le style de chaque personne est unique parce qu'il est le comment de son apparaître, et non pas de son apparence, et aussi le comment de sa constitution du monde, de son monde environnant.

Une fois décrites ces deux premières couches de l'individuation du sujet, il est possible de mettre en évidence la nécessaire interpersonnalité de la vie subjective, qui n'est une vie propre que par rapport à des vies étrangères. La solitude de l'*ego* liée à la mise entre parenthèses de toute référence au monde objectif n'est donc

pas le dernier mot de la phénoménologie de Husserl et elle permet, au contraire, de dévoiler l'intersubjectivité comme une structure d'essence de la personne, comme appartenant à l'*eidōs* de la personne. En effet, la présence à soi implique dans le présent vivant la co-présence des co-sujets, actuels ou potentiels, et les monades, sans remettre en cause leur clôture absolue, ne sont pas pour autant sans fenêtre. Toute la description de la constitution de l'alter *ego*, qui, dans les *Méditations cartésiennes*, est présentée comme la transcendance première en soi, est ce qui rend possible, par l'intropathie, une co-temporalisation et donc une co-constitution du monde. L'analyse intentionnelle, mieux que tout autre, parvient à la fois à décrire l'abîme infranchissable qui sépare chaque subjectivité d'une autre, et en quoi c'est précisément par cette solitude radicale de chaque monade qu'un vivre ensemble peut être pensé, qui ne soit pas une confusion des subjectivités. La solitude radicale de l'*ego* transcendantal ne fait pas de la personne un être isolé, mais permet, au contraire, de la comprendre comme nécessairement liée aux autres personnes dans la constitution du monde objectif. Or, ce vivre ensemble peut être mis en évidence dans quelques situations exemplaires qui montrent de façon indiscutable que l'interpersonnalité est bien le lieu de la naissance à soi, présumée y compris pour l'exercice de la réduction phénoménologique. Husserl envisage dans des textes décisifs du tome quinze des *Husserliana*, qui rassemble des textes sur l'intersubjectivité écrits entre 1929 et 1935, un vivre ensemble d'abord de nature pulsionnel, dans la faim et la sexualité, pour décrire finalement comment l'enfant naît à lui-même par la première intropathie, qui ne peut avoir lieu que dans un rapport mère-enfant plus originaire. Dans ce texte remarquable, dont une traduction partielle est proposée, Husserl ne renonce en rien à l'antériorité du je transcendantal, mais il tente de décrire à partir

de quelle vie originare le je peut précisément parvenir à se dire. Cette analyse exemplaire conduit à une étude de l'individuation du sujet dans les différentes étapes de sa socialisation : le fait d'être membre d'une communauté n'est pas un accident du sujet, n'est pas ce qui pourrait ne pas avoir lieu, mais est bien une structure d'essence de la personne : c'est de concert que nous constituons le monde et que nous devenons nous-même dans cette co-constitution. La perte de sa socialité serait, comme la perte de sa genèse, une perte de son identité personnelle, qui fait tomber le sujet dans l'anonymat. De même que le sujet n'a pas une genèse mais est une genèse, le sujet n'a pas une place dans l'espace social, mais son acte vivant de se socialiser.

Cette considération de la genèse temporelle et de la socialité transcendantale conduit à une quatrième couche de l'individuation du sujet avec la prise en compte de l'essentielle historicité du sujet. Dans son projet de montrer que la personnalité ne tient pas à la persistance d'un noyau non changeant du sujet, mais à une synthèse continue, qui fait que le sujet doit toujours, en quelque sorte, se maintenir lui-même et non se reposer dans la constitution passée de sa vie, Husserl peut montrer qu'il n'est possible de se comprendre soi-même qu'à la condition de se comprendre aussi comme l'héritier de toute la vie intersubjective passée à laquelle on appartient. Là encore, à partir du moment où la phénoménologie transcendantale est devenue un idéalisme transcendantal et égologique, Husserl n'a cessé de méditer sur cette historicité transcendantale du sujet qui ne peut se vouloir lui-même que sur le fond d'une histoire qui le précède. Le chez soi et l'étranger apparaissent alors comme des catégories fondamentales de toute historicité qui permettent de décrire l'historicité de l'individuation. L'individualité du sujet est inséparable de son monde ambiant historique, comme

monde de vie qui possède, lui aussi, sa forme individuelle. Ainsi, au plus intime de lui-même, le je transcendantal peut-il prendre conscience d'un héritage dont il ne peut pas faire abstraction sans se manquer lui-même. Le chez soi est une connexion générative ouverte et sans fin qui donne au je transcendantal la possibilité d'avoir lieu. Chaque personne a son chez soi et, en fonction de cet héritage, le sujet n'est pas cet être vide qui aurait la possibilité de tout devenir, puisqu'en lui tous les possibles ne sont pas justement possibles. Ce chez soi n'a rien d'un destin et ne remet absolument pas en cause l'autonomie de la personne, mais il montre que cette autonomie ne s'exerce pas à partir de rien et que l'altitude incomparable du je transcendantal ne met pas la personne à l'abri du monde et notamment de la violence des autres hommes qui peuvent mettre mon identité en péril. La vie pour Husserl n'a d'abord aucun sens physiologique, mais elle la production même du sujet et c'est pourquoi elle est inséparable d'une tradition transcendantale comprise comme une génération du sens par le sens. Chaque sujet vit donc dans un certain style historique, c'est-à-dire dans l'unité d'un devenir, et la singularité de sa genèse propre doit être comprise relativement à ce devenir historique de la communauté à laquelle il appartient. Autrement dit, il n'y a pas que les habitus d'une vie singulière, mais chaque monade appartient elle-même à une tradition qui se définit par le maintien de la validité de certaines décisions qui sont alors des déterminations non d'une intersubjectivité empiriques, mais des déterminations d'une intersubjectivité transcendantale. Je maintiens la science comme habitus dans ma vie personnelle aussi parce que j'appartiens à une tradition qui maintient elle-même la validité de la science : on ne pourrait pas vraiment être philosophe sans appartenir à une tradition qui comprend la philosophie comme une valeur qui la définit. A partir de là Husserl peut distinguer

différents niveaux d'historicité : celui quasiment inconscient de la simple vie naïve dans le monde, celui du sujet qui prend conscience de lui-même et qui pose des résolutions, et, enfin, le niveau d'historicité qui intéresse le plus Husserl, à savoir celui de la responsabilité absolue de celui qui se comprend comme porteur du sens de l'histoire et qui se donne ainsi des tâches infinies. Pour le moment l'analyse husserlienne demeure descriptive et n'est pas prescriptive en ce qu'elle se contente de distinguer une façon impropre de vivre son historicité, c'est-à-dire en se laissant porter par sa tradition mais maintenir vivantes les valeurs qui la définissent, et une façon propre, c'est-à-dire véritablement active, de s'historiciser. Quoiqu'il en soit, il n'y a pas d'individuation sans historicisation.

Dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl élucide la cinquième couche du devenir personne du sujet en montrant que le sujet ne devient au sens fort une personne qu'en assumant le sens absolu de l'histoire. La personne est le sujet qui vit par vocation absolue en portant d'une façon pleinement consciente la téléologie de l'humanité. La phénoménologie transcendantale se comprend alors elle-même comme un tournant dans l'histoire de la philosophie car c'est non seulement par elle que la subjectivité accède à la vérité de son essence, mais c'est également par elle que le sujet peut vraiment se constituer vraiment comme personne : élucider le sens d'être de la personne, c'est rendre possible de devenir une personne. Pour Husserl l'histoire n'a rien d'un processus qui précéderait le pouvoir de dire je et qui pourrait avoir lieu dans le dos des individus, mais elle est toujours décrite comme intentionnelle et donc comme le résultat de l'activité des sujets. L'histoire est elle-même de l'intentionnalité et la téléologie historique est une intentionnalité universelle et c'est pourquoi l'histoire est une Idée que le sujet trouve en lui et

dont il doit répondre. Ainsi, en donnant à voir l'*eidōs* de la personne avec l'historicité absolue, dont le philosophe est l'archonte, l'analyse intentionnelle de descriptive devient prescriptive car l'évidence de l'universel est aussi ce qui contraint apodictiquement le vouloir. Husserl montre alors que l'Europe n'est pas un concept géographique et en quoi la question de l'humanité européenne reconduit directement à la question de la tâche propre de l'humanité dans son universalité. En effet, c'est dans cette figure qu'est l'Europe qu'apparaît une raison téléologique et Husserl montre qu'il ne faut pas confondre l'Europe empirique, très souvent oublieuse et infidèle à elle-même, et l'Idée de l'Europe que tout homme peut s'approprier quelle que soit sa tradition. Ainsi, l'idéalisation vise ici à montrer que le *telos* de l'humanité européenne contient en lui le *telos* de toutes les autres traditions et qu'il ne faut pas confondre la tâche d'universalisation qui appartient à l'essence de tout homme avec la domination d'une tradition empirique sur les autres. La figure spirituelle de l'Europe ne peut être saisie que par un travail d'idéalisation, c'est-à-dire que si on la libère de l'Europe empirique et contingente, car c'est alors qu'elle peut apparaître comme n'appartenant à aucun peuple. L'Europe transcendantale c'est l'Idée de science, l'Idée de philosophie, qui peut devenir l'*habitus* de tout homme et l'accomplir alors comme personne. Or, le *telos* de l'Europe se trouve à l'infini et on ne devient ainsi une personne, on n'accomplit donc son essence de personne, qu'à vivre selon des tâches infinies. C'est donc l'Idée la plus universelle, l'Idée transnationale, qui est la condition de mon individuation comme personne responsable. Répondre de soi, c'est répondre, dans la communauté transcendantale des hommes libres, dans la communauté transcendantale des philosophes, d'une Idée qui s'impose avec une évidence apodictique et devant laquelle la seule alternative

est la responsabilité ou la lassitude. Le contexte historique n'est pas indifférent à cette définition de la personnalité par la responsabilité qui ne s'exerce qu'à travers l'historicité, mais elle correspond aussi à un développement tout à fait cohérent de la pensée de Husserl qui peut maintenant déterminer la communauté idéale des personnes comme la communauté transcendantale de sujets qui veulent absolument ce même *telos*. La définition husserlienne de la personne demeure donc bien kantienne puisqu'elle demeure finalement celle d'un sujet auto-législateur, mais il n'en demeure pas moins que Husserl s'éloigne radicalement de Kant en décrivant cette genèse transcendantale du sujet concret dans son historicité. Quelques textes éthiques de Husserl confirment l'idée que la personne se définit par sa capacité à répondre à l'appel de la conscience, appel qui ne vient pas de la transcendance d'autrui, de la transcendance du monde ou de la transcendance de Dieu, mais de la transcendance de l'Idée en soi : la clôture sur soi de la subjectivité transcendantale qu'un appel de soi par soi dans un devenir infini et commun. Les quelques passages sur l'éthique dans les tomes sur l'intersubjectivité et dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* laissent entrevoir ce que pourrait être une éthique transcendantale montrant comment l'évidence peut se convertir en devoir, mais ils montrent aussi un Husserl en prise avec ses propres difficultés, c'est-à-dire en prise avec les limites d'un idéalisme transcendantal égologique : l'expérience d'autrui, la socialité originaire, l'historicité originaire, le devoir être originaire peuvent-ils pleinement se penser à partir de la pure réflexivité de l'*ego* ? Cela revient, bien sûr, à se demander si l'individuation du sujet peut être pleinement comprise comme une auto-constitution du sujet selon les cinq couches qui vont de la temporalité passive à la vie par vocation absolue.

Le dernier chapitre sur l'Idée de Dieu a aussi pour but de décrire comment Husserl ne cesse de s'interroger lui-même sur les limites de sa propre philosophie, sans pour autant remettre en cause le voir objectivant comme source de droit pour la connaissance. L'idée de Dieu est d'abord comprise par Husserl comme un concept limite puisque Dieu, par la méthode de l'idéalisation, devient le représentant idéal de la connaissance absolue. De ce point de vue, Dieu est l'homme infiniment éloigné, il est l'idée d'un moi vrai et authentique comme norme absolue pour toutes les normes relatives, qui manifeste l'idéal d'une foi libre et parfaitement rationnelle. Semblant bien ici reprendre un thème luthérien, Husserl dit bien que la foi rationnelle fait la personne. Cependant, dans d'autres textes, Husserl décrit également Dieu comme une transcendance constituée, mais comme une transcendance qui a un mode de donnée unique : il se donne comme entéléchie agissante, comme la source téléologique de toute raison dans le monde, qui, s'il ne remet pas en cause le primat de l'*ego*, permet de s'interroger sur ce qu'est l'*ego* transcendantal. Quel est cet *ego* qui est antérieur à l'absolu de Dieu ? Enfin, Husserl montre qu'interroger Dieu à Partir de lui-même permet de se libérer de toutes les conceptions mondaines de Dieu et, dans certains manuscrits, il évoque l'idée d'une libre manifestation de Dieu qui troublerait la conscience. Ces quelques textes, largement aporétiques, ne constituent pas un nouvel Husserl, mais indiquent que Husserl a largement conscience de l'extrême difficulté pour un sujet de se constituer pleinement lui-même et que se pose toujours la question de l'origine de cette auto-constitution.

## **I.2 Husserl et l'énigme du monde. (Editions du Seuil, 2000).**



Ce deuxième livre sur Husserl répond à un tout autre objectif que le premier. Autant *Personne et sujet* visait à exposer, jusque dans ses apories, la conception transcendantale de l'ipséité, de façon à aussi mieux historiquement montrer la continuité et les ruptures dans les compréhensions ultérieures de l'ipséité, autant *Husserl et l'énigme du monde* se propose de recentrer les analyses husserliennes sur leur thème principal, à savoir la constitution du monde objectif. La thèse du présent travail, qui n'est pas en contradiction avec celle du travail précédent, consiste à soutenir que si la phénoménologie transcendantale finit par être définie par Husserl, notamment dans les *Méditations cartésiennes*, comme une égologie transcendantale, son objet principal demeure le monde et non l'*ego*, qui demeure toujours décrit comme l'origine du monde. Avant de se demander si l'interrogation de l'*ego* non purement et simplement en lui-même, mais à partir de la question du monde, est une force ou une faiblesse, il est nécessaire d'expliquer en quoi la phénoménologie est gouvernée par la question « Qu'est-ce que le monde ? » et trouve son unité, jusque dans son évolution, dans la constance de cette question, qui permet à Husserl d'être un auteur de frontière entre les philosophies du sujet et les philosophies de la transcendance du monde. Dans cet ouvrage, qui se veut une introduction à Husserl, il s'agit aussi de proposer une présentation la plus claire possible de la phénoménologie de Husserl des *Recherches logiques* jusqu'à *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

Ce qui fait la nouveauté de la philosophie ce n'est pas de parler d'une partie du monde, mais d'interroger le monde comme monde dans toute l'extension du terme, sans le réduire à sa couche physico-mathématique. La question directrice est alors celle des rapports de l'*ego* et du monde, non pour comprendre le monde

comme une création de l'*ego*, mais pour montrer que c'est à partir du pouvoir unitaire de l'*ego* que l'unité même du monde peut se donner à voir. De ce point de vue, la réduction phénoménologique n'est pas pour Husserl une méthode pour limiter le champ d'investigation, mais elle est au contraire ce qui permet d'élargir notre regard en donnant accès, non pas à tel objet du monde, mais au monde tel qu'il se donne, c'est-à-dire au monde comme totalité. Ainsi, la phénoménologie enseigne à se libérer de notre fascination pour ce qu'il y a dans le monde, de façon à nous ouvrir à la donnée même du monde qui est aussi une Idée confiée au sujet.

Ce travail cherchant à proposer à la fois un exposé thématique et un exposé chronologique de la pensée de Husserl, le premier chapitre expose d'abord la célèbre critique de l'attitude naturelle qui seule peut permettre de développer le regard eidétique. L'attitude naturelle est cette attitude habituelle, spontanée et irréfléchie qui bloque l'accès au monde comme phénomène et qui est une attitude dans laquelle tout spectateur théorétique risque de retomber en raison de sa finitude. De ce fait, la critique de l'attitude naturelle est ce qui permet vraiment d'entrer en philosophie et de s'y maintenir, notamment en marquant la rupture entre la psychologie, comme science de cette réalité naturelle qu'est l'âme, et la phénoménologie comme retour à la pure donnée. Mais le naturalisme est aussi ce qui demeure en partie dans les philosophies antérieures et c'est pourquoi il est nécessaire de marquer la différence entre le doute cartésien et la réduction phénoménologique de façon à saisir le sens husserlien de l'évidence. Husserl veut marquer que l'évidence est la donnée en personne et donc qu'elle ne relève pas du tout d'un subjectivisme : d'une façon très large, l'évidence est ce par quoi le regard de notre esprit atteint la chose même. L'évidence ne peut donc plus être comprise comme un signe psychologique de la vérité, mais comme un

remplissement parfait, comme la donation même de l'objet. Dès lors, c'est bien à partir d'un tel principe des principes que le sujet connaissant peut réduire tout ce qui est donné de manière problématique pour ouvrir au phénomène pur, à la donnée absolue. Ainsi, comme Husserl l'énonce dans le §49 du livre I des *Idées directrices pour une phénoménologie*, le renversement auquel invite la philosophie consiste à comprendre que ce n'est pas la conscience qui est relative à l'être absolu du monde, mais que c'est le monde qui est relatif à l'être absolu de la conscience. Husserl formule donc bien un idéalisme absolu dans lequel l'énigme de la transcendance du monde doit être reconduite à l'énigme de l'intentionnalité, puisque le monde n'est rien d'autre que l'index de confirmations et de validations d'être. Il est historiquement remarquable que c'est cet idéalisme qui a été très mal compris par les contemporains de Husserl et c'est pourquoi Husserl n'a cessé d'expliquer de 1907 à 1936 en quoi la phénoménologie est nécessairement un idéalisme qui rompt précisément avec le réalisme d'une pensée de la représentation.

La phénoménologie constitutive a donc pour domaine l'immanence dans lequel il convient de distinguer les vécus et leurs corrélats intentionnels, c'est-à-dire l'objet intentionnel, et ce sont les noèses qui assurent l'unité de l'objet. Tout le souci de Husserl dans son analyse de l'objet intentionnel et de sa constitution est de montrer que le monde noématique ne vient en rien doubler le monde réel, mais qu'il est le monde lui-même comme sens constitué dans l'immanence de la conscience. Ainsi, la réduction permet de se libérer à la fois de l'illusion d'une intériorité vide, qui ne serait pas déjà rapport à une transcendance, et à l'illusion d'une transcendance radicale, qui ne serait pas une transcendance constituée dans l'immanence. Tout objet, quel qu'il soit, est un sens constitué par la conscience, et

au-delà de ce sens constitué il n'y a rien au sens où il n'y a pas de donnée. Que l'objet soit concret ou abstrait, réel ou idéal, il n'est que s'il est donné d'une façon propre à la conscience. En cela, comme on en a témoigné beaucoup d'héritiers de Husserl, Husserl est celui qui apprend à voir et précisément aussi à voir le monde et cela en dépassant une conception subjectiviste comme une conception objectiviste du monde, de façon à dévoiler le monde comme un horizon et à ce titre comme n'étant pas un objet particulier que la conscience pourrait saisir ou non, mais comme étant, au contraire, une structure nécessaire de la subjectivité. L'analyse intentionnelle se donne donc l'objet pour guide transcendantal et peut ainsi distinguer, à partir de leur mode de donnée, l'objet sensible, l'objet idéal et l'objet investi d'esprit. En outre, la distinction des trois sens du noème, à savoir le perçu comme tel, puis l'*eidos* et enfin l'X porteur de sens, permet aussi de montrer que le monde est une idée régulatrice infinie comme idée d'un système des objets possibles.

Il s'agit alors d'exposer non pas la méthode qui serait propre à la phénoménologie par rapport aux autres sciences, mais d'exposer la phénoménologie comme méthode. Si l'objet est l'index d'un système d'évidences, la connaissance consiste à laisser tomber l'individuation pour passer du fait à l'essence : il ne peut y avoir de connaissance que si l'*a priori* des choses vient à la donnée. L'idéalisation du monde, dont les mathématiques sont l'exemple même, est ce qui accomplit l'idée de science, et jamais Husserl ne renoncera à cette méthode de l'idéalisation. Il est certain, comme l'a souligné Heidegger, que l'apport décisif de Husserl dans la théorie de l'intuition, tient dans la doctrine de l'intuition catégoriale énoncée dans la sixième des *Recherches logiques* : non seulement l'intuition porte aussi sur les objets généraux, mais elle porte en outre

sur les relations. L'importance de l'intuition catégoriale dans les *Recherches logiques* comme dans *L'idée de la phénoménologie* tient au fait qu'elle permet de s'opposer radicalement à toute doctrine de l'abstraction : tout universel est vu ou visible, c'est-à-dire peut être donné dans une évidence rationnelle. Or, c'est la variation imaginative qui, pour Husserl, rend possible le dévoilement de l'*a priori*, et qui du même coup rend visible la facticité comme une particularisation de l'essence. Cette variation imaginative répond à des conditions bien particulières qui assurent qu'elle rend possible une conscience intuitive et apodictique d'universalité, que ce soit le sens table ou l'*eidos ego*. L'*eidos* ainsi vu précède tous les concepts et toutes les formes verbales. La fiction est donc bien l'élément moteur de la phénoménologie dans la mesure où dans son usage rationnel elle n'enferme pas dans des images, mais reconduit au contraire à l'essence de toute chose et donne alors le monde à voir comme celui des possibilités pures, le monde comme infini.

Il est alors possible de situer la place exacte de la réflexion sur l'*ego* dans la phénoménologie de Husserl : l'élucidation du monde est une explicitation des structures *a priori* de la subjectivité et donc une auto-explicitation de l'*ego*. Autrement dit, l'idéalisation de l'*ego* est comprise comme ce qui rend véritablement possible l'idéalisation du monde. La réduction du moi empirique est alors une étape décisive de la réduction phénoménologique, mais qui est loin d'aller de soi car en comprenant l'*ego* comme âme on maintient l'idée qu'il s'agit d'une chose du monde. Husserl situe ici la radicalité de sa démarche par rapport à Descartes qui en parlant de « ma » *cogitatio* aurait maintenu la référence au monde et n'aurait donc pas eu véritablement accès à l'origine du monde. La nécessité de se libérer de toute naturalisation de la conscience impose de poser

l'idée d'une conscience impersonnelle qui ne consiste pas à perdre toute singularité, puisque dans la réduction rien n'est perdu, mais permet d'avoir accès à la signification non plus empirique mais transcendantale de la singularité. Ainsi, le je transcendantal issu de la réduction est d'abord un spectateur désintéressé qui ne se détourne pas du monde, mais porte sur le monde un regard totalement libre. Dans cette réflexion transcendantale, je deviens un observateur théorétique, qui observe aussi sa propre vie transcendantale et peut ainsi donner à voir l'*a priori* universel de corrélation entre le sujet et son monde. C'est avec la quatrième des *Méditations cartésiennes* que Husserl identifiera de la façon la plus radicale phénoménologie et égologie transcendantale : l'élucidation de la rationalité du monde ne peut pas être séparée de l'élucidation des structures *a priori* de la subjectivité transcendantale et toutes les investigations d'essence de la phénoménologie ne sont rien d'autre que les dévoilements de l'*eidos* universel de l'*ego* transcendantal en général. Cela permet de montrer que l'*ego* n'est pas une substance, mais l'unité d'une genèse, et que dans cette genèse il ne demeure pas un pôle d'identité vide, mais acquiert des capacités actives et passives, des capacités de perception, de sentiment, de mémoire, des capacités rationnelles etc. Husserl ne s'en tient donc pas à l'opposition d'un *ego* transcendantal idéalisé et abstrait et d'un moi empirique individuel et concret, pour montrer comment l'*ego* transcendantal s'individue lui-même tout en constituant le monde. C'est donc à partir de ma genèse transcendantale que je peux élucider mon monde et le monde devient le corrélat noématique du je substrat des *habitus*. L'ipséité transcendantale est bien alors un pouvoir infini de constitution du monde et c'est effectivement la question de la constitution du monde qui permet d'unifier, dans la pensée de Husserl, le moi empirique, le je pur, la monade et l'*eidos ego*.

Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl a montré que tout objet est temporel, est l'unité d'une durée, et que cette durée de l'objet s'élucide par la durée propre de la subjectivité absolue. En quelque sorte, pour le dire d'une façon synthétique, c'est parce que la subjectivité absolue s'endure elle-même comme flux qu'elle peut endurer des objets temporels comme une mélodie ou un orage. La temporalité est bien la subjectivité elle-même dans son mode de donnée. Or, s'il n'y a de monde que parce que la subjectivité est temporalisation, il n'y a de monde également que parce que la chair appartient de plein droit à la subjectivité transcendantale. Il n'y a pas de monde sans chair et la terre s'étend jusqu'à l'horizon infini de l'expérience. De ce fait, par essence, il ne peut y avoir qu'un seul et unique monde comme horizon total dans lequel toute expérience peut avoir lieu. La question de la genèse passive et de la genèse active ne fait que prolonger cette analyse qui met au jour la vie même du monde comme horizon : parce que le sujet est une genèse, le monde, lui aussi, est l'unité d'une genèse, et le temps est bien le tissu de tout être.

La dernière couche, mais pas la moindre, de la constitution du monde tient à l'intersubjectivité qui permet de retrouver l'objectivité, mais dans une signification transcendantale. L'étude de la transcendance propre d'autrui dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* permet à Husserl de montrer que la constitution du monde est aussi une co-constitution du monde qui, de ce fait, n'est pas que mon monde. Aussi bien dans les *Méditations cartésiennes* que dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl refuse d'identifier nature au sens des sciences de la nature et monde objectif car cette « nature » n'est qu'une construction seconde obtenue par abstraction et ne permet pas d'élucider pleinement le sens monde objectif. En effet, la première

forme d'objectivité est la nature intersubjective sur laquelle se fondent les autres couches objectives du monde. Il est alors possible de montrer, une nouvelle fois mais d'une façon approfondie, que le monde n'est pas fixe, mais est un flux incessant de validations dans la vie intersubjective. Ainsi, le monde pré-donné, le monde de la vie, que l'ontologie traditionnelle considérait comme allant de soi est par essence un monde commun comme sédimentation de toute une série de validations et c'est pourquoi le monde n'est pas seulement l'horizon d'une activité commune, mais est aussi ce que permet à la vie subjective de prendre conscience de la téléologie qui lui appartient. L'historicité du monde fait alors que le monde est un *ethos* commun dont chaque subjectivité doit pouvoir répondre pour accomplir son essence. La responsabilité n'est donc pas ce que le sujet se donne dans une réflexion solitaire, mais ce qui lui advient comme tâche à partir de sa vue du sens de la transcendance du monde. Voir le monde comme monde, dans la vie qui lui appartient, c'est, pour Husserl, se comprendre comme responsable du sens du monde. Le *telos* de l'humanité européenne est de parvenir à contempler le monde de façon responsable dans une vie dans la vérité. Le monde se donne alors à voir comme ce qui nous est confié à nous philosophes : nous est confiée la tâche de rendre le monde à la vérité de son sens téléologique et c'est dans le fait de porter cette tâche ou de s'abandonner à la lassitude, que se jouent la vie et la mort du monde.

### **I.3 Cours et articles sur Husserl.**

En 1998, il m'a été demandé de rédiger, pour le CNED, un cours sur les quatre premières des *Méditations cartésiennes*, et cela en vue de la préparation à



l'agrégation de philosophie. Dans ce long commentaire de ce qui constitue sans aucun doute l'œuvre la plus dense de Husserl, je me suis attaché, paragraphe par paragraphe à élucider le propos de Husserl qui veut à la fois proposer une introduction à la phénoménologie transcendantale et trouver l'ultime clarté dans la présentation de sa pensée. La troisième intention des *Méditations cartésiennes* consiste aussi à répondre à de nombreuses objections, et notamment à celle de Heidegger de n'avoir atteint qu'un *ego* vide et sans monde. Ces trois intentions rendent le commentaire complexe mais décisif pour la compréhension de l'idéalisme transcendantal égologique. Tout ce long travail trouve un prolongement dans un travail en cours : le commentaire de la quatrième des *Méditations cartésiennes*, dans le cadre d'un commentaire complet et collectif des *Méditations cartésiennes*, dirigé par Jean-François Lavigne, qui devrait paraître dans la collection « Etudes et commentaires » que dirige Jean-François Courtine aux éditions Vrin.

« Husserl et le Dieu d'Aristote », *Les études philosophiques*, 1995, n°4, pp.481-496.

L'objet de cette étude est de montrer en quoi la question de Dieu est un lieu privilégié pour réfléchir sur la nature de l'intentionnalité. Pour la phénoménologie la mise entre parenthèses de la théologie révélée et de ses méthodes permet de s'en tenir à Dieu comme phénomène, qui ne peut donc être qu'un sens constitué par la conscience et non pas un être radicalement transcendant à la conscience. Si la réduction libère d'un Dieu mondain pensé comme une chose du monde, elle ne semble pouvoir donner accès qu'à un Dieu compris comme Idée-fin, comme personne idéalement achevée. En effet, cette logification de Dieu conduit à voir

dans l'idée de Dieu une idée que tout *ego* transcendantal porte en lui comme norme idéale absolue. La transcendance de Dieu n'est donc pas la transcendance d'une chose qui apparaîtrait dans le monde, mais la transcendance d'une idée qui guide la constitution du monde et la référence à la téléologie aristotélicienne permet à Husserl de préciser cet être de Dieu en le décrivant comme entéléchie. Certes, Husserl reprend la téléologie aristotélicienne, mais en la transposant dans le domaine de la subjectivité ce qui n'est pas un petit déplacement. Quoi qu'il en soit, la téléologie doit permettre de montrer que l'idée de Dieu est une structure nécessaire de la subjectivité et non un simple idéal contingent qu'une subjectivité pourrait avoir ou ne pas avoir. La question de Dieu, à partir de la notion aristotélicienne d'entéléchie, permet, en fait, à Husserl de développer une réflexion sur le statut de l'Idée et sur l'évidence propre de l'Idée. L'évidence de Dieu n'est pas l'évidence d'un *eidos* qui est saisi apodictiquement sans reste, mais elle est l'évidence d'une Idée qui est saisie apodictiquement comme *telos*, comme devoir être : Dieu est l'Idée-fin qui oriente toute la vie intentionnelle du sujet. Il n'est pas une production du sujet, mais ce que le sujet découvre en lui comme pôle éternel de sa temporalisation : Dieu est l'idée polaire absolue de la vie de la volonté et par là de la constitution du monde. Aristote permet donc à Husserl de se détacher de la considération statique de Dieu comme concept limite pour s'ouvrir à la compréhension dynamique de Dieu comme pôle absolu transcendant pour une conscience qui s'anticipe elle-même. Cela permet aussi à Husserl de montrer que cette Idée ne peut s'annoncer à une conscience qui fait retour sur elle-même que parce qu'elle s'annonce aussi dans le monde de la vie. Si Dieu régit le monde c'est comme principe de toute temporalisation et de toute historicisation et prendre conscience de soi c'est prendre conscience en soi de la présence de cette

idée polaire absolue dont il faut absolument répondre. Dans le cadre d'un idéalisme transcendantal, la transcendance de Dieu ne peut être que celle d'un au-delà que la subjectivité pose elle-même comme horizon d'elle-même. Ainsi, la question de Dieu permet-elle à Husserl de s'interroger sur la nature des vécus qui permettent d'appréhender un devoir absolu. En allant aussi loin qu'un idéalisme transcendantal peut aller dans l'appréhension de la transcendance de Dieu, certains manuscrits de Husserl permettent aussi de mieux penser la ligne de partage entre théologie rationnelle et théologie révélée : l'idéalisation dit ce que n'est pas Dieu, elle tente d'appréhender sa transcendance de plusieurs façons, mais laisse finalement à Dieu le soin de se manifester.

« Vie temporelle et singularité selon Husserl », revue *Philosophie* n°79, 2003.

Ce travail reprend la question de l'individuation de la vie temporelle selon Husserl en cherchant à répondre à une objection de Michel Henry : est-il possible de dire que pour la phénoménologie transcendantale de Husserl la singularité de la vie n'a aucune importance ? Le projet de cet article est de prolonger l'étude de la question du temps commencée dans *Personne et sujet selon Husserl* de façon à montrer que d'un certain point de vue Michel Henry a tout à fait raison de souligner la quasi impossibilité dans une eidétique de donner une place véritable à la singularité et, d'un autre point de vue, que Husserl ne laisse pas totalement de côté cette question et cherche à élucider la singularité vivante du sujet qui en constituant le monde se constitue aussi lui-même et donc se singularise. Autrement dit, Husserl envisage bien une temporalisation du sujet, qui n'est pas comparable avec la temporalité d'un objet, et qui permet de penser une constance du sujet qui n'est pas le simple demeurer le même du pouvoir de dire « je ». Or, il

faut bien reconnaître que le chemin de la réduction est difficile car il semble me conduire à perdre toute réalité, toute identité personnelle, et cela à tel point que l'expression « moi-même » devienne imprononçable. Il est alors nécessaire de rappeler que pour Husserl la réduction n'a rien d'un processus d'abstraction et que si la singularité de la vie doit être perdue, c'est pour pouvoir être retrouvée à titre de phénomène, c'est pour pouvoir élucider la façon dont je suis aussi donné à moi-même dans une singularité. Ainsi, en reprenant les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, la présente étude cherche à montrer en quoi la subjectivité temporalisante est elle-même temporalisée, sans qu'il y ait cercle, et en quoi il y a alors une individuation du sujet, qui n'est pas une limitation, et qui a lieu dans la passivité et dans l'activité. La singularité du sujet se donne, en effet, à voir comme un entrelacs de ce qu'il se donne dans son travail de constitution et de ce qui lui advient dans la pure passivité. En outre, la transcendance dans l'immanence du je transcendantal conduit bien à penser que ma singularité ne se limite pas à ce que je fus, mais qu'elle est aussi la singularité d'un pouvoir être dont Husserl n'explicite pas vraiment le mode de donnée. Il faut donc reconnaître que la question de la singularité constituante permet de s'interroger sur l'idéalisme transcendantal et égologique qui, d'un côté, veut ouvrir un accès à l'universalité de l'*eidōs ego*, et, d'un autre côté, cherche à décrire la genèse transcendantale de chaque monade. Husserl donne bien à voir une singularité qui n'est pas un demeurer le même, mais qui est l'unité d'une genèse continue, mais sans vraiment remettre en cause la distinction du fait et de l'essence que la reconnaissance de cette genèse requiert pourtant.

« Historicité de la chair et monde de la vie selon Husserl », article à paraître dans la revue *Kairos*, revue de la faculté de philosophie de l'université de Toulouse-Le-Mirail.

Dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl montre que l'idéalisation moderne de la nature a conduit à un objet abstrait corrélat d'un je lui-même abstrait et que le retour au monde de la vie permet, au-delà de cette double abstraction, de retrouver l'historicité du monde et l'historicité du sujet qui est toujours un sujet incarné. La présente étude veut donc montrer que pour Husserl seule une subjectivité incarnée peut être historique et libre et qu'en outre la chair, dans la mesure où elle est une histoire, est aussi ce qui rend visible le monde. Autrement dit, par sa chair le sujet perçoit le monde à partir de sa propre histoire et cela permet de montrer qu'il n'y a pas, sauf par abstraction, de constitution anhistorique du monde. L'histoire de la chair est l'histoire de la sensibilité qui n'est jamais neutre mais bien toujours la mienne dans la vie passive comme dans la vie active : toute main est une histoire. De ce fait, plus la chair sent et se ressent, plus le monde est rendu visible et, en cela, l'histoire de la chair est l'histoire du dévoilement du monde. Il y a ainsi des habitus charnels qui appartiennent eux aussi au je pur et sans lesquels je ne peux pas comprendre qui je suis. Être charnel, être mortel et être historique sont trois transcendants de la personne humaine. Cette historicité de la chair doit être aussi décrite dans la vie intersubjective dans la mesure où la chair d'autrui éveille ma chair en dehors de toute confusion des subjectivités. Husserl décrit dans quelques textes une communauté charnelle sous la forme de la communauté sexuelle, filiale, sympathique où il y a co-constitution des chairs. Le rapport de la mère et de l'enfant permet de montrer en quoi l'historicité de la chair se fonde en

partie sur les kinesthèses, sans que Husserl envisage une historicité charnelle qui serait antérieure aux noèses de l'*ego*. La chair de l'enfant s'éveille à partir de la chair de la mère, mais demeure liée à un je et demeure donc comprise comme une capacité *a priori* de sentir, de se mouvoir, de désirer. Quoi qu'il en soit, la force de la phénoménologie transcendantale est d'arracher à la pseudo évidence d'une subjectivité désincarnée et d'une communauté désincarnée.

## **II. Ipséité et éthique.**

### **II.1 L'ipséité en question.**

« L'âme et la main », dans *La main*, Institut d'arts visuels d'Orléans, 1996.

Si mes recherches husserliennes s'interrogeaient plus particulièrement sur les rapports du je et du soi à partir des possibilités et des limites de la phénoménologie de Husserl, mes autres travaux sur l'ipséité, tout en maintenant leur dette envers l'analytique intentionnelle de Husserl qui constitue toujours le socle de ma réflexion, interrogent plus librement cette ipséité pour se demander comment décrire un sujet exposé au péril du monde. De ce point de vue, « l'âme et la main » constitue, après la rédaction de ma thèse, le point de départ d'une nouvelle orientation de mon travail vers la question du rapport entre ipséité et éthique. La main est en effet un lieu privilégié pour étudier la corrélation de la présence à soi et de la présence au monde puisqu'elle n'est pas une simple partie du corps, mais est le lieu où l'esprit, le corps et le monde s'entrelacent, et il est donc nécessaire de tenter de dénouer les différentes intentionnalités qui la constituent. Dès lors, s'interroger sur l'être de la main c'est évidemment s'interroger sur son être incarné dans son ensemble, mais c'est également

s'interroger sur le lien de son pouvoir-être et de son devoir-être. La vérité de la main n'est-elle pas une vérité éthique ? Le point de départ de l'étude est l'universalité de la main telle qu'elle est décrite par Aristote et qui permet de comprendre en quoi l'âme est en un sens tous les étants. L'universalité de la main manifeste la liberté d'un être ouvert à tous les possibles. Un deuxième temps de l'analyse cherche à nuancer l'affirmation précédente en soulignant qu'en fonction de l'historicité de la main tous les possibles ne sont pas compossibles et que la main humaine, sans nécessairement perdre son universalité, n'est pas pour autant une main vide, une main neutre, anonyme : ma main est toujours la mienne, non seulement parce qu'elle prend conscience d'elle-même dans l'union des deux mains, mais qu'elle est une histoire indissociable de sa capacité de toucher et d'agir. A la main vide qui peut tout devenir succède donc la main pleine qui porte en elle une histoire qui se manifeste aussi bien dans des capacités que dans des incapacités comme dans la torsion des mains de l'angoisse mélancolique. La main vide qui peut tout faire et la main pleine qui est remplie d'elle-même correspondent à deux possibilités d'existence qui sont finalement impropres dans la mesure où par la main l'homme n'est un être de prise, et non de proie, que s'il accepte aussi de se laisser saisir par ce qui n'est pas lui. Autrement dit, il est possible de montrer, à partir de Heidegger, en quoi la main ne fait pas que prendre, mais que son être est d'abord de comprendre, de s'ouvrir à la libre venue des choses et des pensées. La main est alors une proximité de l'insaisissable du monde, d'autrui ou de Dieu et dans cette marche à l'invisible dont parle Levinas, elle manifeste l'ipséité comme étant une identité d'exil : en s'oubliant la main se reçoit de ce qui la touche. Cette ipséité est aussi un devoir de recevoir le monde, l'autre homme et



Dieu pour eux-mêmes. Ni vide, ni pleine, la main propre est la main nue qui est par l'altérité.

« La tentation du meurtre et l'appel à la paix selon Emmanuel Levinas », *Communio* XXI, 1 1996.

Cette étude sur un aspect de la pensée d'Emmanuel Levinas se propose de reprendre l'interrogation sur le soi éthique en interrogeant le renversement effectué par Levinas sur l'origine de la loi morale fondamentale qu'est l'interdiction de tuer. En effet, en posant l'antériorité de la transcendance d'autrui, Emmanuel Levinas permet de se libérer de la conception kantienne de la morale en montrant que la rencontre de l'autre homme est l'origine de la tentation du meurtre comme de son impossibilité éthique. L'effraction du prochain est décrite comme la condition de toute ipséité éthique, non que l'autre homme soit la simple cause occasionnelle de l'écoute de la loi morale en soi, mais parce que comme visage il est ce qui énonce la loi morale. Le « tu ne tueras pas » n'est pas la conscience apodictique d'un devoir absolu, mais l'appel d'autrui dans sa nudité, appel qu'on ne peut pas ne pas entendre. La force de Levinas est donc de montrer, au-delà de Husserl, que l'ipséité éthique ne consiste pas d'abord à répondre de soi, mais consiste à répondre à quelqu'un qui s'annonce dans sa faiblesse. C'est donc l'autre personne qui est le principe le plus originaire de mon individuation : on s'individue dans la responsabilité de ne pas laisser l'autre seul devant l'énigme de la mort. L'alternative qui définit la personne est donc la suivante : soit le meurtre, soit le « me voici ». Sans remettre en cause l'importance de la perspective ouverte par Levinas, la présente étude se demande, dans le cadre d'une réflexion sur

l'ipséité, si l'asymétrie de la relation à l'autre homme ne transforme pas la solitude de la responsabilité en une nouvelle forme d'isolement. La capacité à répondre d'autrui n'est-elle pas aussi ce qu'une communauté rend possible ? Or, à la solitude du sujet constituant correspond, d'une certaine façon, la solitude de l'homme sommé de répondre de son frère. Enfin, est-il vraiment possible de faire du « ai-je droit à l'être ? » la première question éthique ? La personne n'est-elle pas justement l'être qui est libéré d'avoir à justifier d'être ? Il est impossible ici de séparer ipséité et éthique, et il faut se demander si la conception lévinassienne de l'ipséité ne conduit pas, finalement, à faire peser un poids trop lourd sur la seule intersubjectivité et à comprendre également le sujet éthique comme un Hercule dont dépend le salut de toute la création.

« Vie et altérité », *Communio*, XXI, 5, 1996.

La présente étude sur le livre de Michel Henry *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* cherche à exposer et à discuter la façon dont Michel Henry présente la conception chrétienne de l'ipséité. La question est de savoir si la définition de la vie par l'auto-affection permet vraiment d'élucider une ipséité selon laquelle c'est là où je m'oublie que je deviens moi-même. Si pour Michel Henry naître c'est venir dans la vie, la naissance du Christ devient le modèle de toute naissance comme auto-affection de la vie. En élucidant la philosophie propre au christianisme, Michel Henry peut ainsi dénoncer l'illusion de l'*ego* qui se prend pour le fondement de son être et montrer que c'est la vie en s'auto-éprouvant qui donne naissance à autant de personnes incomparables. Cependant la question demeure de savoir si la définition de la vie proposée par Michel Henry

permet vraiment de penser le devenir tout autre propre à l'ipséité chrétienne. L'amour lui-même n'est-il que l'auto-jouissance de la vie absolue ou ne suppose-t-il pas, même en Dieu qui est l'amour, une altérité ? Michel Henry permet de retrouver une difficulté déjà rencontrée avec Husserl : dans la phénoménologie de Husserl le je transcendantal à l'abri de sa transcendance pouvait se temporaliser, mais il ne pouvait ni se perdre, ni se donner ; or, une vie définit par l'auto-affection peut-elle se perdre et se donner ? L'ipséité chrétienne est un devenir radicalement autre parce qu'il appartient à l'essence de la vie de pouvoir se perdre et de pouvoir se donner : l'individu vit là où il ne se prend pas pour soi, mais se reçoit de ce qui l'altère.

« Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le livre X des *Confessions* de saint Augustin », dans *Écriture et exercice de la pensée*, Presses Universitaires de Caen, 2001.

Saint Augustin est souvent présenté, à tort, comme un précurseur de la subjectivité moderne et de la conception moderne de l'ipséité et cela à partir des livres dix et onze des *Confessions* qui sont alors isolés du reste de l'œuvre comme quelques passages philosophiques dans une réflexion théologique. Cette façon de considérer saint Augustin comme l'inventeur du moi moderne est dénoncée depuis longtemps par les spécialistes de l'antiquité tardive, et s'il est nécessaire de lire saint Augustin, c'est pour y découvrir précisément une figure de l'ipséité à laquelle notre monde est peut-être devenu trop aveugle. La question de la mémoire est, en effet, le lieu privilégié pour opposer deux possibilités d'être soi : le soi résulte-t-il d'un travail indéfini d'appropriation dont la mémoire est l'acte

essentiel ou bien le soi est-il ce qui advient d'un acte de désappropriation par lequel la personne laisse librement venir en elle ce qui n'est pas elle ? Dans un cas la mémoire est le lieu où je m'enferme dans l'immanence de mon esprit pour n'avoir affaire qu'à moi seul et, dans l'autre cas, la mémoire la plus décisive consiste à se souvenir de Dieu qui parle en soi et donc à être au-delà de soi. Autrement dit, si la mémoire est un lieu d'immanence, est-ce une immanence close ou est-ce une immanence ouverte dans laquelle je peux me transcender moi-même ? La présente étude vise alors à montrer que faire de la mémoire, et de l'autobiographie, le lieu d'un pur être auprès de soi à l'abri de tous les troubles d'une transcendance, c'est faire de sa vie un enfer. Inversement, elle cherche à expliquer en quoi *Les confessions* proposent un exemple de biographie dans laquelle je ne suis pas la mesure de moi-même et dans laquelle je ne suis même pas l'objet principal. Saint Augustin montre que dans l'aveu des péchés et dans la louange à Dieu, la personne découvre une possibilité d'être elle-même qui vient d'au-delà d'elle-même. La mémoire de soi est alors l'expérience de ce qui en soi nous excède et nous donne d'être, mémoire qui suppose un oubli du passé. En effet, le chemin de moi-même à moi-même ne passe pas uniquement par moi-même, mais suppose la présence de Dieu au creux de la conscience. La question de la mémoire intellectuelle permet de préciser que pour saint Augustin penser c'est rappeler ce qui est, et c'est pourquoi la mémoire ne retient pas seulement le savoir, mais également le chemin qui conduit au savoir. Quoi qu'il en soit, avec la question de la mémoire je deviens une question pour moi-même et je peux découvrir en moi l'idée du bonheur qui est constitutive de mon être. Ainsi, la mémoire de Dieu vient montrer que la mémoire n'est pas le lieu d'une création de soi par soi comme l'imagine les conceptions modernes du sujet, mais elle est le

lieu d'une présence inamissible de la Vérité qui n'a rien à voir avec un *a priori*. L'intérêt de la lecture des textes de saint Augustin sur la mémoire est de rendre possible une compréhension ontologique de la mémoire et de nous libérer de la seule lecture psychologique et c'est cette compréhension ontologique de la mémoire qui rend possible de saisir la dimension temporelle de l'ipséité ainsi que sa dimension d'exode. En effet, en décrivant une intériorité comme exode, saint Augustin nous donne à penser une figure de l'ipséité qui survivra à l'idéal moderne d'une création de soi par soi enfermant l'homme en lui-même.

« Mienneté et existence selon Heidegger. Le §64 d'*Etre et temps*. Revue *Quaestio*, n°3/2003.

Saint Augustin donnait accès à l'ipséité comme transcendance, mais il faut reconnaître qu'il revient à Heidegger d'avoir permis de retrouver la transcendance de l'être soi. Il est, de ce point de vue, une des sources principales de la présente recherche. Sans la redécouverte de l'être au-devant de soi, l'interrogation même de la figure de l'ipséité chez saint Augustin n'aurait pas été pleinement possible. Certes, les questions abordées par le §64 d'*Etre et temps* n'épuisent pas le problème de l'ipséité, ne serait-ce que par la neutralité éthique du propos, mais il n'en demeure pas moins que Heidegger y propose une authentique compréhension ontologique de l'ipséité qui va être le centre de toutes les discussions relatives à l'ipséité dans la phénoménologie française. Que l'on suive ou non ses analyses, Heidegger est donc un auteur incontournable relativement à la question de l'ipséité car il met fin à l'histoire de la subjectivité égologique en distinguant radicalement la constance ontologico-existentielle de la simple constance ontique.

Il montre en quoi la mienneté ne résulte pas d'emblée d'un faire du je, mais qu'elle est le caractère fondamental de l'existence, et que, de ce fait, dans l'expression « moi-même », il faut reconnaître que le « même » précède le « moi ». De cette façon Heidegger libère du fait de comprendre la substantialité comme le fil conducteur qui permet de poser la question qui : se demander « qui suis-je ? » ne consiste pas nécessairement à se demander « quelle chose constante suis-je dans le monde ? ». Heidegger peut alors décrire les différentes étapes de cette singularisation de l'existence : découverte que l'on n'est pas soi-même, angoisse, attestation liée à la voix de la conscience, résolution. Toutes ces analyses fort complexes et impossible à résumer ici rendent possible de décrire une individuation qui n'a plus rien de commun avec l'individuation des choses et donc donnent accès à une identité qui ne se comprend plus par rapport à l'identité de la chose. Il en va de l'unité même de l'homme qui n'est pas la simple somme de l'identité d'une chose et de l'identité d'un esprit ou d'une conscience ou d'une raison. De ce point de vue, alors que l'*ego* husserlien était une unité qui demeure à l'abri de sa transcendance, l'existant heideggérien est d'abord une unité dispersée dans l'être jeté au monde. Tout en reprenant l'idée que l'ipséité est une temporalisation, Heidegger montre que la constance du soi est la tenue ferme d'une résolution qui ne doit pas être simplement réflexivement comprise. Dès lors, la fidélité à soi-même ne consiste pas à maintenir des décisions contre vents et marées, mais consiste à ne cesser de s'interroger sur le sens de ses résolutions. Ainsi, c'est cette ipséité comme résolution qui individue le *Dasein*. Heidegger ne renonce pas à la définition de la personne par l'autonomie, mais donne donc une toute nouvelle signification à cette autonomie. Cela dit, s'il est possible de se libérer de toute constance ontique, ne faut-il pas, si on souhaite réactiver la

signification augustinienne de l'ipséité, renoncer à toute idée de constance pour penser le *Dasein* comme un témoin qui trouve son identité dans le don de soi. La présente étude s'interroge donc, avec bien des auteurs de la phénoménologie contemporaine, sur la possibilité de décrire une ipséité encore plus originaire que l'ipséité comme résolution. Avant l'autoconstitution de l'*ego* il y a l'autocompréhension du *Dasein* dans son être au monde, mais antérieurement à cette autocompréhension n'y a-t-il pas la nudité du témoin ?

## **II.2 La pitié comme tonalité fondamentale.**

*L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, 2003.

La question de la pitié n'est pas une question particulière ou régionale dans cette réflexion sur le moi, le soi et la personne, dans la mesure où il s'agit de montrer que la pitié n'est pas un simple sentiment pathologique, mais qu'elle est ce qui étant à la fois le plus intérieur et le plus extérieur est le lieu même de la révélation de l'autre comme ipséité et de la révélation de soi comme ipséité. Autrement dit, l'ipséité comme transcendance se donne à comprendre dans l'épreuve décisive de la pitié qui décide de notre humanité. En effet, la pitié permet de voir en quoi l'ipséité n'est pas une simple autocompréhension, mais qu'elle est d'abord un devoir être qui est en quelque sorte reçu de l'autre homme ou du monde. Il est clair que le projet d'une réhabilitation de la pitié ne va pas de

soi et peut sembler assez provocateur dans la mesure où, vis-à-vis de la vie morale qui suppose l'usage de la raison, elle paraît soit illusoire, soit dangereuse. En outre, la pitié semble ne relever que de l'émotionnel en nous et donc de ce qui nous fait prendre un criminel pour un homme de bien et inversement. Il n'est donc pas absurde de soutenir que la vie éthique doit se construire par le refus préalable de toute référence à la pitié et non se fonder sur un sentiment aussi irrationnel. Ainsi, d'un côté, la pitié est ce qu'il y a de pire dans la vie humaine de par son hypocrisie et on peut comprendre le refus de subir la pitié des autres et même le désir de s'en protéger. D'un autre côté, la pitié a toujours accompagnée la vie morale et l'idée d'un homme totalement dépourvu de pitié serait l'idée d'un homme dépourvu de toute humanité, l'idée d'un homme totalement enfermé en lui-même et même totalement fermé à lui-même. La question est donc bien celle de la condition de possibilité de mon individuation : n'est-ce pas en recevant autrui dans sa radicale singularité que je m'individue radicalement. La perspective est en cela ontologique, puisqu'elle consiste à s'interroger sur le sens d'être de l'identité personnelle, éthique, puisqu'il s'agit de savoir comment l'ouverture à son devoir être peut avoir lieu, et phénoménologique, puisqu'il s'agit de décrire le comment de l'apparaître d'autrui et le comment de mon apparaître qui lui est lié. Toute la difficulté phénoménologique et éthique est d'accéder à une compréhension de l'autre homme qui ne soit pas réductrice de son altérité, soit en me faisant la mesure d'autrui, soit en réduisant autrui à des propriétés alors qu'il est toujours plus que les propriétés qu'il montre. La présente recherche a donc pour but de montrer que seule la pitié, mais la vraie pitié, permet une proximité à autrui dans sa singularité insubstituable et que cette proximité demeure respectueuse de la séparation des subjectivités : je ne peux pas vivre ce qu'autrui



vit comme il le vit, mais il est néanmoins possible de le partager selon des modalités qu'il s'agit précisément d'élucider. Dans cette perspective, les thèmes chrétiens de la compassion et de la miséricorde (termes déjà étrangement mieux acceptés) peuvent aussi avoir leur fécondité dans le cadre d'une réflexion philosophique qui cherche à penser d'une façon nouvelle l'être ensemble des hommes. C'est en revenant, effectivement, à la question de la naissance de la conscience morale, avant la réflexion, avant le choix conscient entre le bien et le mal, qu'il est possible dans une réflexion sur le soi éthique d'échapper à la fois au moralisme et au miséricordialisme qui sont deux façons, étrangement proches, d'être indifférent à autrui. Pour cela il est nécessaire de partir de l'idée que c'est tout entier, âme et corps, que l'homme peut s'élever à la moralité et que, de ce fait, la sensibilité ne peut pas être opposée à la morale et elle doit aussi avoir sa place dans le devenir soi. Dans ce cas, une telle recherche ne peut pas faire l'économie d'une analyse de la fausse pitié, de façon non seulement à distinguer une pitié véridique d'une mauvaise pitié, mais également pour être capable de s'élever de cette mauvaise pitié, qui est souvent d'abord la nôtre, à la vraie pitié. Il sera aussi nécessaire de repenser le statut ontologique du sentiment qui ne peut être défini comme une simple affection de soi par soi dont le monde extérieur serait la simple occasion. Enfin, cette question de la pitié conduira à également repenser la nature du respect qui n'est peut-être pas un sentiment pur pratique.

La pitié peut être légitimement refusée car elle peut n'être que le feu de paille de l'émotion, elle peut n'être que sentimentale et dangereuse et, de ce point de vue, elle peut n'être, paradoxalement, que le souci de ne pas faire face à la souffrance d'autrui. Il est nécessaire de décrire les différentes figures de cette fausse compassion qui n'est que l'expression de son égoïsme et donc qui est

dangereuse pour autrui comme pour soi. C'est pourquoi la philosophie a souvent disqualifié la pitié car elle ne suppose pas une connaissance de ce qui est juste et elle est une passivité qui est un obstacle à la maîtrise de soi. La pitié est médiante, aveugle et particulière et elle consiste avant tout à se représenter les malheurs des autres comme pouvant nous arriver. On peut alors envisager, avec Descartes, une autre pitié, une pitié des forts, une pitié des grandes âmes qui ne se confond plus avec la pitié des faibles comme produit de l'imagination. Cette pitié de l'âme forte consiste à compatir à tous les maux de ceux qui souffrent en faisant de cette compassion non pas le lieu d'un abandon, d'une faiblesse, mais le lieu d'un exercice de sa volonté. Le fort est l'homme qui peut distribuer sa pitié sans compter parce qu'il est toujours hors d'atteinte, parce qu'il n'est pas solidaire des autres hommes dans leur souffrance, et s'accomplit dans cette compassion en ayant le contentement intérieur de faire son devoir. L'âme forte est donc, paradoxalement, celle qui peut trouver sa joie dans le fait de prendre en pitié ceux qui souffrent. Dans cette perspective tout à fait importante la pitié reçoit bien une place dans la vie éthique et il n'est pas demandé au sage de devenir insensible, cependant cette introduction de la pitié en éthique suppose un tour de force, à savoir elle suppose de pouvoir retirer à la pitié toute forme de passivité pour qu'elle devienne le lieu d'une maîtrise de soi. L'ipséité éthique consiste alors à ne rien abandonner de soi-même, surtout devant le spectacle de la faiblesse. La présente étude ne cherche pas à interpréter d'emblée négativement une telle conception de la pitié car il faut reconnaître que par rapport au feu de paille de l'émotion cette compassion volontaire et maîtrisée est un bien ; Descartes précise même que les plus grandes âmes peuvent avoir les plus grandes compassions car chez elles il s'agit toujours d'éprouver sa force. Cette prise en compte de la pitié

du fort ne change donc pas la critique de la pitié du faible en tant qu'elle consiste, comme l'a si bien montré Nietzsche, à se protéger soi-même, à esquiver la souffrance de l'autre homme, et donc à le mépriser. En cela, la pitié est sans doute pire que l'indifférence en ce qu'elle manifeste, en fait, une volonté délibérée de nuire à autrui. Nietzsche peut donc dire que la pitié c'est la pratique du nihilisme, et même s'il envisage lui aussi une pitié supérieure qui s'adresse à ce qui est créateur en l'homme, on ne voit pas très bien en quoi cette pitié pourrait être encore un ressentir. Cette étude de la pitié dangereuse montre qu'elle n'est pas liée qu'à l'hypocrisie de l'homme, mais qu'elle vient également, pour Descartes, pour Kant, pour Nietzsche, et pour bien d'autres, du fait de considérer l'abandon de soi, la non maîtrise, la passivité comme le mal. C'est un tout autre aspect de la critique de la pitié qui apparaît alors, et qui est souvent entrelacé si étroitement au premier qu'il en devient invisible : ce qui est mauvais ce n'est pas seulement l'irrationalité, l'injustice, l'hypocrisie, mais c'est la faiblesse en elle-même, c'est toute forme d'abandon. De ce point de vue, si la pensée de Nietzsche, par exemple, peut libérer le christianisme de la mauvaise pitié, il n'y a pas de compatibilité possible entre Nietzsche et le christianisme car sa critique du christianisme l'atteint bien en son cœur, c'est-à-dire sur la possibilité même que l'ipséité consiste à s'abandonner, à partager vraiment la faiblesse de l'autre homme ou à implorer la pitié de son prochain. Il faut donc reconnaître que le refus de la pitié, que ce soit pour l'éprouver ou pour la recevoir, tient aussi à une conception de l'homme qui doit être maître de lui-même, qui ne doit rien devoir à personne, et qui doit porter sa vie dans une solitude radicale de sa responsabilité qui ne peut, et surtout ne doit pas, être mise en cause par les autres hommes. On

peut alors montrer que le refus de la pitié trouve aussi ses racines dans la conception moderne du sujet autolégislateur et autotélique.

La remise en cause de la compréhension de l'abandon comme un mal et du sujet comme cet être qui se porte seul, suppose de repenser la nature du sentiment. En effet, si la pitié est un sentiment, se laisse-t-elle comprendre à partir de l'alternative de la passivité et de l'activité, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'immanence et de la transcendance, ou bien ces catégories ne rendent-elles pas aveugles à la transcendance dans le sentir qui est l'essence de la pitié ? Rousseau, notamment, a pu voir dans la pitié un pur mouvement de la nature antérieur à la réflexion, c'est-à-dire comme une force qui détermine l'homme tout autant que la rationalité. Loin d'être au mieux une simple béquille pour la vertu la pitié serait une condition de la vertu parce que la raison seule loin d'unir les hommes les rendrait indifférents les uns aux autres. Cette attention originaire à autrui n'est pas déficiente, mais porte, en fait, en elle la possibilité de la moralité. Ce sentiment, qui devient faible, mais pas inexistant, en l'homme civil, permet d'être tout simplement concerné par autrui, puisqu'il fonde notre réceptivité à autrui comme être sensible. Certes, la pitié n'est pas encore la justice, mais elle est au moins la possibilité de la justice, dans la mesure où elle rend le choix éthique possible : sans la réceptivité de l'autre comme être sensible, il n'y a pas la possibilité d'accomplir son devoir ou de le fuir. Sans relever déjà de la vie éthique volontaire et rationnelle, la pitié serait l'origine de cette vie éthique, ce qui la rend possible. La sollicitude suppose, en effet, que l'autre homme me soit d'une certaine façon donné : il faut bien qu'il soit en un sens déjà présent pour que je puisse décider de l'accueillir et d'en prendre soin tel qu'il est en lui-même. Certes, éprouver la présence ou la souffrance d'autrui dans la pitié, ce n'est pas encore comprendre

autrui, ce n'est pas encore savoir quoi faire, comment s'y prendre avec lui, mais c'est déjà devenir pour soi-même une question quant à ce que l'on a à faire. En faisant appel à la pensée de Malebranche, il est alors possible d'interpréter cette obscurité du sentiment de pitié qui prévient, mais sans pouvoir véritablement conduire. Dans cette perspective, la pitié peut recevoir une place dans la vie morale sans perdre pour autant sa passivité, mais qui est comprise cette fois comme réceptivité. Dans la pitié je suis à la fois au plus intime de moi et hors de moi, car elle est une première communication, sans lumière, avec autrui, par laquelle je suis à la fois face à l'autre homme et face à mon devoir. La pitié est alors la réconciliation de la sensibilité et de l'éthique car en elle le sentiment n'est pas un enfermement dans sa particularité et sa contingence, mais il est le fait d'être hors de soi au plus fort de l'intériorité. Cette étude du sentiment a donc pour but de mettre en évidence la nécessité de désobjectiver la pitié pour la comprendre dans sa signification ontologique : elle manifeste que le sens d'être de l'homme est de se rapporter aux autres hommes. La responsabilité éthique ne peut pas consister à répondre de l'humanité en générale, mais elle consiste à répondre de l'humain en répondant à quelqu'un qui s'annonce d'abord dans ce sentiment de la pitié.

La question à la fois phénoménologique et éthique est de déterminer à partir de quels vécus il m'est possible d'appréhender un devoir comme le mien, et, de ce point de vue, la pitié a pu être mise en évidence comme une expérience qui porte en elle le savoir d'une obligation vis-à-vis de ceux qui souffrent. Habituellement, le souci d'autrui dans son être est nommé respect et il est donc nécessaire d'étudier les rapports de la pitié et du respect : s'opposent-ils comme le pathique et le pratique, comme le sensible ou le rationnel, ou est-il possible de concevoir

une co-appartenance de la pitié et du respect dans la mesure où la pitié rend possible le respect qui lui-même accomplit la pitié ? Le respect peut être compris comme étant d'une façon très générale l'accueil de ce qui se donne tel qu'il se donne et il est, en cela, l'union parfaite du sentir et du comprendre. Dans ce cas il n'est pas le sentiment pur pratique exposé par Kant comme effet en soi produit par la raison sur la sensibilité. Michel Henry soulignait déjà que les analyses kantienne du respect conduisaient à l'escamotage de sa nature affective, c'est-à-dire à un oubli de la vie. Contre une telle conception du respect comme affection de la raison en soi, qui en faisant l'économie de toute expérience de l'altérité fait que le respect pour un sujet singulier n'est en fait que l'occasion d'un respect pour la loi morale dont ce sujet singulier nous donne un exemple, il s'agit de mettre en évidence que le respect n'est pas un pur sentiment pratique pouvant être saisi *a priori*, avant toute rencontre d'autrui, mais qu'il est ce que j'appréhende dans l'épreuve même de la rencontre d'autrui. Il est alors possible de comprendre le respect comme pudeur, qui n'est pas un voile posé sur nos excès, mais qui est le courage d'être là où j'ai à être. Là encore, il est nécessaire de dépsychologiser la pudeur, qui n'est pas une timidité, mais qui est l'attente patiente d'autrui ou du monde, attente qui les laisse se manifester avant de chercher à les comprendre. La pudeur peut alors être comprise comme un habitus, non un habitus du moi empirique, mais comme un habitus de la personne qui, dans ce mouvement de retrait, peut recevoir l'autre homme et le monde comme des phénomènes. Cette pudeur n'est ni purement passive, ni purement active, mais elle est une passivité dans l'activité qui permet une approche de ce qui n'est pas soi sans abolir le lointain de tout être qui se manifeste. La pudeur est donc bien comme la pitié de l'ordre de l'intelligence : elle est ce souci de comprendre ce qui se donne à nous à

partir de lui-même, elle est ce souci de faire, jusque dans sa sensibilité, de la chose même la norme de sa connaissance. L'étude de la question de la syndérèse chez saint Thomas d'Aquin permet de prolonger cette réflexion sur la naissance de la conscience morale en reconnaissant qu'il faut bien présupposer une connaissance affective par laquelle le sujet est appelé au bien. La vie éthique, tout en demeurant rationnelle et volontaire, n'est donc pas concevable sans une forme de transcendance dans la passivité qui rend possible une désappropriation de soi et une écoute de son devoir. Dès lors, le respect n'est pas un sentiment *a priori* produit par la raison comme soumission à soi-même par laquelle on s'élève à sa propre dignité, mais il est, sans retomber dans une morale du sentiment, une affection dans laquelle il est possible d'être mis en demeure par l'autre homme ou par le monde. Il s'agissait donc de comprendre la pitié comme une pudeur, c'est-à-dire comme une capacité à recevoir l'autre dans son secret, dans l'excès de sa manifestation, capacité de pâtir qui n'est pas *a priori*, mais qui est issue de la rencontre elle-même. L'ipséité éthique se laisse alors comprendre comme la capacité à entendre ce qui est exigé de moi par les autres hommes et par le monde, non pour renoncer à toute autocompréhension, mais afin de donner à cette autocompréhension un sol sur lequel elle peut avoir lieu : ce n'est que vis-à-vis de ce qui est exigé de moi dans les situations concrètes de mon existence qu'il m'est possible de déterminer quel est mon devoir. Il ne s'agit pas de faire des exceptions au devoir absolu, mais de ne pas séparer le devoir absolu de la facticité de l'existence afin de ne pas être finalement injuste en obéissant à la seule loi morale en soi.

La description de la communauté de misère est cette prise en compte de la facticité de l'existence qui permet de dépsychologiser la pitié, qui n'est ni une

propriété contingente de certains individus, ni une structure psychique universelle, mais qui est, pour reprendre une catégorie de Heidegger, une *Grundstimmung*. Contre tout projet d'insensibilité, il s'agit de montrer que la rigidité n'est pas la rectitude et qu'il y a aussi une sagesse qui est apprise auprès de son prochain. Contre le rêve d'une vie protégée de tout par une insensibilité voulue qui transforme la vie en rêve, il est possible, notamment avec saint Augustin, de décrire, au contraire, une vie inquiète, mais qui est, précisément dans cette inquiétude, à la fois vivante en prise sur le monde. L'épreuve de la compassion sauve du rêve destructeur d'une vie insensible et solitaire, d'une vie qui est une mort, pour rendre à la nécessité de se comprendre dans son être avec autrui et donc à la nécessité de s'accomplir dans un monde commun. L'épreuve de la pitié enseigne justement qu'il n'y a pas de vie humaine solitaire et qu'être en vie pour l'homme c'est aussi être par les autres et pour les autres. En cela, la pitié est de l'ordre de l'événement et ne suppose pas de conditions de possibilité qu'il soit possible de fixer *a priori*. Elle est l'instant où je me laisse prendre par autrui hors de toute condescendance et qui n'accepte pas de se perdre, c'est-à-dire de cesser momentanément d'être le maître de lui-même, ne pourra pas non plus se donner. Pour exercer sa responsabilité, pour répondre à quelqu'un et pas seulement de quelqu'un, il faut d'abord être capable de recevoir. Comme le montre saint Augustin, il s'agit de pleurer avec ceux qui pleurent et l'alternative propre à l'existence éthique est celle du mépris ou de la compassion, mais la compassion ne saurait être un accès direct à autrui. Husserl a bien montré que la chair d'autrui est précisément ce qui n'est jamais immédiatement ma chair. En effet, s'il y avait un accès direct possible à l'être d'autrui, l'autre homme me deviendrait transparent et il cesserait du même coup de m'apparaître et je ne pourrais pas le



rencontrer. C'est pourquoi la vraie compassion ne consiste jamais à vivre la même chose qu'autrui, mais elle revient à souffrir de sa souffrance et à se réjouir de sa joie. Dans l'expérience de la pitié ce n'est plus un je qui cherche à constituer de façon appréhensive une autre monade, mais c'est le corps souffrant de l'autre qui s'annonce comme celui d'un autre homme en requérant de moi que je fasse cette souffrance mienne. Il s'agit donc bien de montrer que, contrairement à ce que disait Aristote, la vraie pitié n'a aucune condition préalable, ce qui veut bien dire qu'elle est toujours possible. Il ne s'agit donc pas de poser qu'autrui ne doit être ni trop proche, ni trop lointain, ou que je dois le préférer pour le prendre en pitié, mais que la pitié ayant lieu sans condition elle concerne tout homme. Cette épreuve de la pitié ne trouve ainsi son origine ni en moi, ni en autrui, mais dans l'événement de la rencontre de deux chairs et cette affection devance notre décision sans s'y substituer. Au-delà de la contagion affective ou de la solitude de l'*ego*, il y a l'événement de la rencontre à partir duquel je peux me vouloir ou me fuir. En ce cas, prendre l'autre homme en pitié ne consiste pas à le rendre captif de sa bienveillance, mais vit du souci de le rendre à lui-même, c'est-à-dire à sa liberté dans le monde. La pitié ne consiste pas tant à donner quelque chose ou à se donner, mais est la volonté d'offrir à l'autre homme un espace où il peut se manifester. On ne donne vraiment que dans l'ignorance de ce que l'on donne et l'effacement du donateur est une condition fondamentale du don. La pitié permet ainsi à la communauté humaine de ne pas être une simple collection d'individus disponibles mais un être ensemble sans division ni confusion.

L'ipséité éthique ne peut donc résulter de la seule réflexivité d'un sujet connaissant et plus originairement que le devoir que le sujet découvre en revenant en lui-même, il y a le devoir dont il prend conscience dans la rencontre même du

prochain et qui consiste à consentir à ce qui le saisit. La compassion est alors le commencement de la vie éthique dans l'attention au prochain et la fin de la vie éthique dans l'amour. Il ne s'agit pas de rigidifier la distinction entre compassion et amour, mais de montrer qu'une réflexion sur la compassion permet de retrouver la signification ontologique de l'amour qui a été perdue avec la distinction de l'amour pathologique et de l'amour rationnel. Dès lors, avec Guillaume de Saint-Thierry et Richard de Saint-Victor, il est possible de montrer que si pour aimer il faut connaître, pour connaître il faut aussi aimer et que la compassion est ce qui permet d'entrer dans ce cercle vertueux entre amour et connaissance. En effet, le seul amour rationnel peut être tout autant aveugle que l'amour pathologique, parce qu'il ne voit pas ce que l'amour dans toute sa signification affective peut seul voir. Contre la pseudo évidence d'une communauté désincarnée, il s'agit de retrouver cette puissance de rassemblement de l'amour qui avait été si fortement méditée dans la philosophie médiévale. L'amour permet ainsi de comprendre que la personne ne se laisse pas enfermer dans une définition et que son être est au-delà de l'essence dans l'appel de la charité. L'homme devient alors capable de lui-même en étant au-delà de lui-même dans l'amour : l'intelligence de l'amour est l'ouverture d'esprit propre à la pudeur et à la pitié. Certes, la compassion humaine n'est peut-être jamais pure, mais l'intelligence de l'amour délivre précisément du désir d'être un pur, de faire en toute transparence en soi la part du bien et la part du mal, en existant à partir d'un autre. Je ne suis jamais parfaitement juste et je ne suis jamais parfaitement moi-même, mais dans l'amour je ne le suis qu'à le devenir. Il est donc bien possible de comprendre la pitié comme une *Stimmung*, comme une ouverture à autrui qui serait antérieure à toute ouverture à soi et qui serait le non-maîtrisable de notre existence. Dès lors, la pitié n'est pas l'un de mes

traits de caractère, mais elle est ce dans quoi je suis et qui fait que le malheur de l'autre n'est pas pour moi un simple objet de spectacle. Il fallait arracher la pitié à la catégorie des phénomènes psychique pour lui redonner sa valeur de compréhension et d'action : elle arrache la personne à sa dispersion pour l'exposer à ce qui est exigé d'elle.

Toutes les descriptions précédentes ont conduit à l'idée que la pitié n'était pas une capacité *a priori* du sujet, mais qu'elle survenait à la personne dans la rencontre même de l'autre homme et qu'elle était en cela le chemin vers le prochain et le chemin vers soi-même. Le dernier chapitre s'interroge alors sur le rapport de la pitié humaine à la pitié de Dieu, d'une part pour montrer que la pitié de Dieu a souvent été comprise comme ce qui donne l'intelligence de la pitié humaine, sans être pour autant une pitié humaine idéalisée, et, d'autre part, pour se demander si le pouvoir de prendre en pitié n'est pas toujours une grâce reçue qui élève l'homme au-dessus de lui-même. En effet, prendre en pitié suppose de se vider de soi pour recevoir l'autre homme, cependant quel est le sens exact d'un tel acte ? S'agit-il de perdre toute consistance pour n'offrir à la manifestation d'autrui que le vide de notre être ? En réalité autrui ne peut se manifester dans mon regard que si celui-ci conserve une certaine opacité, autrement dit que si je m'expose en personne. Se vider de soi est-ce une décision posée par un sujet ou n'est-ce pas plutôt un *habitus* qui s'inscrit en soi au fil des rencontres ? Faire de l'humilité le dernier acte de l'affirmation de soi, c'est nécessairement la nier. Ainsi, en étudiant comment, selon la tradition chrétienne, Dieu est sans passion mais pas sans compassion, il est possible de tenter de décrire ce que peut être une pure sensibilité par amour qui seule sauve l'homme du désespoir. Il n'y donc d'intelligence possible de la pitié que dans le retournement du principe de la

subjectivité : la vie propre de la personne n'est pas d'abord dans sa réflexivité, mais dans sa passibilité. Ainsi, la possibilité effective d'être désintéressé, donc la possibilité effective d'une vie éthique, vient nécessairement d'au-delà de soi ; elle vient du monde, du prochain et, pour le chrétien, de Dieu. Cela permet de montrer que pour être capable de prendre en pitié il est aussi nécessaire d'être capable d'accepter d'être pris en pitié : là encore qui ne sait pas recevoir, ne sait pas donner. Ce n'est pas là fixer une nouvelle condition de possibilité de la pitié, mais c'est élucider l'essence de la pitié qui est une relation dans laquelle on ne peut être donateur sans pouvoir être aussi donataire. De ce point de vue, la compassion se comprend comme patience, c'est-à-dire comme un mode authentique de co-temporalisation dans laquelle je laisse advenir mon prochain et je me laisse advenir à moi-même. La patience se comprend ici comme une possibilité d'existence qui donne son sens à l'amour. Le thème chrétien selon lequel l'amour prend patience peut être interprété comme le fait que dans la conversion de la compassion la patience de son être tout entier se substitue à l'agitation du « je ». Saint Augustin et Kierkegaard permettent encore ici de décrire la démesure et le scandale de la compassion par rapport à toute sagesse humaine en ce qu'elle suppose le fait de supporter l'inimaginable d'autrui et l'ignorance de ce que l'on est.

« La pitié comme souffrance d'amour », *Communio*, n°XXVIII, 5-6, 2003.

Cet article prolonge les analyses de *L'intelligence de la pitié* de façon à montrer que la mise à l'écart de la pitié conduit à refuser toute vérité aux émotions. Au contraire, la prise en compte de la dimension passive de notre existence permet de comprendre que la personne est celle qui accepte de se laisser

transformer, hors de toute attente, par une autre personne et qui donc écoute l'autre avant de chercher à élucider ce qu'il manifeste. Il est alors possible de décrire la souffrance ontologiquement comme une ouverture à l'être et donc comme le chemin de l'ipséité puisque c'est le chemin dans lequel je peux perdre toute forme et recevoir ma vraie forme. Au-delà de tout dolorisme, l'homme souffrant me délivre de moi-même en me faisant son gardien et non son spectateur ou son juge : il m'appelle à être au-delà de moi-même plus radicalement que tout autre chose. La pitié est alors bien le fondement de son ouverture au monde et notre humanité tient bien à cette possibilité à être exposé par tout son être au monde. De ce fait, le devenir soi ne repose pas sur les seules épaules d'autrui : le monde et Dieu permettent de ne pas passer simplement de la clôture de la subjectivité à la clôture de l'intersubjectivité.

### **II.3 Du sujet au témoin.**

« Témoignage et intériorité selon Kierkegaard », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 86, n°2, 2002.

Toute la réflexion sur l'ipséité conduit à se demander ce qui vient après le sujet, c'est-à-dire comment penser l'homme comme à la fois passible et volontaire, et, de ce fait, le terme de témoin, qui a déjà une très forte signification, peut recevoir une nouvelle place dans la réflexion philosophique. En effet, les concepts d'intériorité et d'extériorité, dans leur opposition, bloquent l'accès au sens d'être de la personne et le terme de témoin peut permettre de remettre en

cause cette opposition de l'intériorité et de l'extériorité en montrant qu'un témoin est l'être à la fois au plus près de lui-même et le plus au-delà de lui-même. Or, c'est Kierkegaard qui permet de penser un être exposé qui ne demeure pas à l'abri de sa transcendance de je pur dans la mesure où il commence par décrire cette intériorité close qu'il nomme le démoniaque. Kierkegaard permet aussi de comprendre que la vérité n'est pas ce que je produis, ni ce dont je serais le propriétaire ou le conservateur, mais qu'elle est d'abord ce qui me touche et m'éclaire. Autrement dit, en élucidant la signification existentielle de la vérité, et pas uniquement propositionnelle, Kierkegaard peut donner une signification forte au témoignage en le comprenant autrement que comme un mode déficient du rapport à la vérité. Il ne s'interroge donc pas tant sur la vérité du témoignage en le mesurant à la connaissance objective, mais sur le témoignage de la vérité qui fonde notre ipséité. Prendre conscience de soi c'est pour Kierkegaard prendre d'abord conscience de sa non vérité et, de ce point de vue, le devenir soi ne peut plus être compris comme le simple déploiement progressif d'une essence. Exister ne consiste pas à se retrouver partout dans le monde pour être en tout lieu chez soi. La question du témoignage permet alors de montrer que la communication d'un devoir doit être la plus indirecte possible et que tout ce qui reste de communication directe fait obstacle à l'appropriation d'une vérité éthique. Le témoignage est ainsi une communication à la fois directe et indirecte qui consiste à dire la vérité aux autres hommes tout en l'existant. Le témoin est donc bien l'exact contraire d'un spectateur dans la mesure où, par principe, il s'engage dans ce qu'il témoigne. La conscience de sa non vérité est bien en cela la condition première de l'appropriation de la vérité et de l'intériorité comme témoignage. Kierkegaard peut ainsi décrire ce qu'il en coûte de témoigner, c'est-à-dire ce qu'il

en coûte de devenir soi : se donner tout entier à la manifestation de la vérité. L'engagement du témoin dans son témoignage est certes l'invariant de tout témoignage, néanmoins il convient d'interpréter le sens d'un tel engagement qui n'est peut-être pas d'abord un acte de la volonté et qui peut s'imposer à soi d'une façon tout à fait involontaire. En étudiant le caractère propre du témoignage chrétien, Kierkegaard peut mettre en évidence que c'est en donnant sa vie pour la vérité que la personne se révèle en son ipséité authentique. C'est donc la vérité qui fait le témoin et non pas le sujet qui fait la vérité et cela conduit Kierkegaard à s'opposer à la conception hégélienne du témoignage en montrant que le caractère historique et extérieur du témoignage n'est pas contingent. Le témoignage se donne lui-même comme irréductible au savoir absolu et cela souligne le caractère nécessairement paradoxal de la vérité : le plus contingent peut se révéler comme le plus nécessaire. La personne est alors l'existant qui témoigne de la vérité et qui dans ce témoignage possède une vie toujours en commencement : le vrai témoin est une synthèse de nécessité et de possibilité et, de ce fait, il n'a pas de limite qui viendrait d'un « je ». Comme être exposé à la vérité, le témoin est sans abri et c'est en cela qu'il devient l'individu.

« L'objet du témoignage », *Philosophie* n°88, 2005.

Cet article prolonge la réflexion commencée avec Kierkegaard en s'interrogeant d'une façon plus générale sur le témoignage comme possibilité de l'existence. Contre la réduction du témoignage à la seule question épistémologique, il s'agit de mettre en évidence ce qui donne son caractère propre au témoignage. Ainsi, au lieu d'étudier le témoignage comme acte d'un sujet

connaissant, la présente étude tente de s'affranchir d'une perspective psychologique pour développer une interrogation ontologique sur le témoignage, c'est-à-dire une interrogation qui part de l'objet même du témoignage. Nabert, Levinas et Ricœur sont, bien sûr, déjà interrogé cette essence du témoignage de façon à montrer que le témoin n'est pas simplement l'autre nom du sujet épistémologique, mais est au contraire la personne exposée au monde dans sa violence comme dans sa beauté. Autrement dit, si tout peut devenir objet de témoignage, le terme de témoignage risque de devenir aussi large que vide et il est nécessaire d'en faire véritablement un concept.