

Raluca BĂDOI

Universitatea BABES-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA

Universität de POITIERS, FRANTA, MA

ONTOLOGIE ET ÉTHIQUE: UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHENOMENOLOGIE APRES HUSSERL

Résumé

Notre démarche se déploie comme une analyse de ce qu'on appelle le développement des yeux de Husserl en France, soulignant les caractéristiques de cette autre phénoménologie inversée, parricide, s'appuyant principalement sur les thèses de Sartre et de Levinas, et du rapport existant entre l'ontologie et l' thique. L'étude traite, à travers une lecture croisée du Même et de l'Autre, la pensée sartrienne comme un dépassement de la phénoménologie. On pense que la primauté de l'être est présente au centre de la pensée sartrienne, même si son pôle est divisé en deux sections: le pour-soi et l'en-soi. En parlant de sa critique sur la noèse et le noème, on a montré que Sartre voulait aller au-delà de Husserl. Il radicalise la démarche phénoménologique en interprétant la conscience intentionnelle comme ouverture vers l'autre, vers ce qu'elle n'est pas. Suivant le fil de la même lecture croisée, on a essayé de mettre en évidence le tournant théologique de la phénoménologie réalisé par Levinas et sa refondation comme phénoménologie du religieux. Si Sartre garde encore la suprématie de l'être (même) par rapport à l'autre, Levinas renverse les termes réalisant un retour à l'altérité de l'autre homme, à son exposition fragile et vulnérable. Il se choisit plus ext rieuriste que Sartre en opposant à l'ontologie l'éthique comme philosophie première qui trouve ses origines sur la trace laissée par Dieu.

Mots clés: phénoménologie, ego, subjectivité, conscience, transcendance, extériorité, théologie, éthique, ontologie, autre, même, logos, ouverture, dépassement.

Introduction

Qu'il existe une évolution, et parfois, une révolution dans la pensée philosophique de la phénoménologie, cette chose là est au-delà de toute apparence, une certitude. Le plus important changement qui a marqué cet extraordinaire parcours de la pensée humaine avait été celui se référant au statut originaire et primordial de l'ego transcendantal, thèse fondamentale qui a mené vers le renversement de la pensée moderne. Les attaques *parricides* contre ce principe central de la phénoménologie husserlienne,

Analele Universit tii Dun rea de Jos, Galaţi, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 72-97.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

véritable héritage du cogito cartésien, voulaient questionner l'autonomie de cet ego, sous la forme de l'ipséité et son caractère transcendantal. Son principal résultat a été l'abandon définitif de l'idée moderne du fondement, de la substantialité, de la choséité de la conscience, et pour autant dire, de l'ontologie fondamentale. Toute la philosophie occidentale a été obligée à reconnaître que l'ego, qu'on est nous-mêmes, n'a pas un caractère pur transcendantal et que, par contre, le transcendantal ne se trouve pas en nous mêmes, en tant que possession. La suite directe de cette nouvelle orientation thématique, en autres mots, la séparation de Husserl, sera la fuite de la phénoménologie égoïque, transcendantale à celle herméneutique. L'acceptation d'une telle possibilité de l'auto-fondement transcendantal de l'ego, permet assez d'arguments métaphysiques pour l'autolégitimation de toute instance empirique. L'auto-affection de soi de l'ego, en tant que temporalité originaire, ne peut échapper de la menace du solipsisme. C'est avec ce péril qui se lutte Husserl dans la cinquième méditation cartésienne. Ce péril est la raison pour laquelle, la mise centrale de *Zein und Zeit* sera premièrement, la déconstruction de la réalité d'un sujet qui subsiste comme forme pure des synthèses ou des réductions phénoménologiques et puis la déconstruction de la réalité de l'objet subsistent, comme matière pure des mêmes synthèses. A partir de Heidegger, l'ipséité du Dasein n'est plus assurée par l'unité d'un *quoi*, mais par un *comment*, par un projet qui se fait se temporalisant. En bref, l'identité du Dasein, du pour-soi, du soi éthique, n'est plus une intériorité ontique close, comme c'est le cas de la métaphysique moderne du sujet, mais un extérieur ontologique ouvert. L'horizon de cette ouverture est le dévoilement même du Dasein qui ne peut plus être réduit aux dimensions d'un objet pure général. Le dévoilement vise l'ouverture du monde. C'est pour cette raison qu'on peut affirmer que l'ipséité coïncide avec *l'in-der-welt-sein*, le fait d'être-dans-le-monde.

L'identité entre l'intérieur du Dasein et l'extériorité de son propre monde montre le caractère ek-statique de tout sujet et annule pratiquement le préjugé de la *Critique de la raison pure* selon laquelle le critère de la différence entre l'intérieur et l'extérieur aurait une fonction transcendantale. Du point de vue de l'extension de la conscience, tout se trouve en intérieur, nos choses aussi; du point de vue de l'intension, tout se trouve à l'extérieur, nos idées aussi. L'abandon de l'horizon objectif en faveur de celui mondain a déterminé une véritable tournure dans la philosophie moderne, car si celle-ci avait comme préoccupation principale la définition du je comme sujet, volonté, intellect ou sensibilité, l'indétermination de son horizon mondain qui contient toutes les déterminations objectives, sans que le je soit aucune

d'entre eux, fait possible toute définition du Dasein. Maintenant, pour la première fois, la réalité humaine était située au-delà de toutes les catégories déterminées. La subjectivité n'est plus entendue comme une réalité, mais comme une possibilité. C'est Heidegger qui a changé la terminologie héritée de la tradition aristotélique avec celle existentielle. Sartre est celui qui radicalise la pensée heideggérienne, bien qu'on croie que sa lutte est menée contre Husserl. L'en-soi est inhérent à soi, il ne connaît pas de fenêtres. Le pour-soi ne réussit jamais à rattraper l'en-soi, ni accéder à un rapprochement avec un autre pour-soi. Il est toujours seul dans son projet.

L'attitude levinassienne vis-à-vis de Heidegger et de Sartre est du moins critique. Cette attitude critique se trouve contre le discours ontologique gardant encore, selon Levinas, la primauté de l'être et ignorant la figure biblique de l'autre homme. Le portrait que Levinas fait à la philosophie heideggérienne et à celle sartrienne est un peu dur: le libéralisme décisionnel conduit à l'étatisme, l'ontologie fondamentale au totalitarisme; l'autonomie de la liberté sartrienne qui précède toute essence conduit vers le volontarisme politique ou vers l'anarchie. Cette critique très dure de la pensée philosophique contemporaine a comme fondement le fait que pour Levinas, la thématization est objectivation. Levinas se choisit plus extérioriste que ses prédécesseurs allant au-delà de l'irruption d'une immanence vers une transcendance. Il abandonne le discours et les mises ontologiques pour celles éthiques. Le philosophe remplacera l'analytique existentielle phénoménale avec les analyses du Visage d'autrui et surtout du rapport face-à-face. Reprenant l'idée heideggérienne qui avait trouvé les traces du rien comme présence sensible dans la facticité de l'être humain, Levinas la transpose dans la différence fondamentale entre l'Autre et le Même car, si on continue à regarder notre prochain comme *un quoi*, on ne trouvera que le tout autre et pas l'autrui caché dans le visage. Autrui c'est l'ouverture qui dévoile le rien illuminé par la transcendance même. Sans la nuit du regard apophatique on ne pourra jamais saisir l'illéité qui subsiste comme trace dans le visage. Sans l'obscurité de ce rien on ne pourra jamais regarder la vraie personne. Alors, se trouver face-à-face signifie trouver la personne, autrement dit, le rien.

De l'Être à l'Autre

Le discours sartrien se trouve parmi les plus importants du XXe siècle. Au-delà des influences husserlienne et heideggérienne, sa pensée trouve l'origine dans la plus solide tradition philosophique: les efforts des anciens grecs à la recherche du principe auquel ils ont trouvé l'expression

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

dans le concept de l'être. L'être est l'objet principal de l'étude sartrien, car lui seul montre ce qu'il est. Le point de vue de l'être lui semble fondamental pour trouver une réponse légitime à tout problème, même à celle de la condition humaine. En découvrant l'être, Sartre se rend compte que sa sphère n'est pas du tout compacte. L'être se divise en deux *sous-être*s distincts: d'une part, l'être objective des phénomènes, d'autre part, l'être de la conscience ou du cogito préreflexif, la pure subjectivité à laquelle les existants apparaissent et qui peut les refléter. Il nomme le premier être l'en-soi et le seconde le *pour-soi*. L'en-soi est le plus simple, antérieur par rapport au pour-soi et absolu. L'en-soi ne s'est pas créé lui-même et il n'a non plus été créé par un autre. De l'en-soi on peut dire seulement qu'il est. Le pour-soi est un dérivé, mais il est plus complexe et plus dynamique. Le pour-soi, étant un être subjectif, ne peut avoir autre forme que celle de la conscience. La conscience est un reflet-reflétant auquel les existants donnent un contenu. Par soi-même, la conscience est un vide, un manque d'être, autrement dit, un néant. Encore une fois, sont les Grecs qui donnent à Sartre les propres chemins vers la révélation du non-être parce qu'ils ont toujours entendu le non-être comme l'autre de l'être. De plus, Sartre lui-même affirme que le néant dont on lui parle n'est que l'autre platonicien, le non-être relatif dont Platon a dû reconnaître l'existence dans le dialogue *Sophiste* pour justifier le faux et pour sauver ainsi la possibilité du savoir¹.

¹ Dans son dialogue *Le Sophiste* Platon affirme que c'est tout à fait impossible d'identifier le même et l'autre à l'être. L'être et le même ne sont pas identiques car l'être se dit en sens absolu et en un sens relatif tandis que l'autre ne se dit qu'en sens relatif.

Rien n'est autre que relativement à autrui. Pour comprendre ce que Platon a voulu dire par cela on peut prendre l'exemple du mouvement. Le mouvement qui *est*, qui n'est pas repos est pourtant autre que le repos. Le mouvement qui *est*, qui participe donc à l'être est néanmoins autre que l'être et réellement non être. En d'autres mots, on peut dire qu'un phénomène est toujours autre que tout le reste, donc autre que l'être, c'est-à-dire un non être. Platon dit: autour de chaque forme multiple et l'être, il y a une infinie quantité de non-être. L'être à son tour est une forme. En tant que forme distincte il s'oppose à tous les autres. En conclusion, on peut affirmer que d'autant de fois les autres sont, autant de fois l'être n'est pas et cette infinité des formes qui ne sont pas l'être constitue une infinité de non-être. (Platon, *Le Sophiste*, 258 b, p.374, Les Belles Lettres, Paris, 1955)

La négation à ce *ne pas être* ne supprime pas l'être, mais le distingue. *Le non être c'est l'autre*. L'autre devient un genre dont ses espèces sont multiples: chacune d'elles est opposition d'être déterminé à être déterminé. Ce que s'oppose par ces négations n'est pas moins réalité que la réalité dont elles se distinguent. *Le non être n'est pas moins être que l'être lui-même*. (*Idem*, 258b.)

Selon Sartre, le néant, en qualité de l'être relatif, désire obtenir le statut de l'être en-soi et les résultats de son aventure sont le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde; en bref, le réel.

Dans ce processus existentiel vient l'être entier ainsi que la description du pour-soi et de ses relations qui développe une ontologie de l'être. L'être par lequel le néant vient au monde est l'être pour-soi qui néantise son néant dans son propre être étant son propre néant. Cet être est précisément l'être humain; seulement la réalité humaine peut agir en absence de toute détermination antérieure réalisant un trou entre son être passé et son être présent. Bien que la réalité humaine soit un être-pour-soi, Sartre, en parlant de certains modes de la conscience, comme la honte ou l'orgueil, démontre qu'elle est en même temps être-pour-autrui. Cet être est toujours un moi, mais tel qu'il apparaît à autre.

Moi, en qualité d'objet pour autre et autre en qualité d'objet pour moi, on apparaît l'un à l'autre comme des corps dans le monde. On peut dire que le corps est le pour-soi même. Le corps joue un rôle très important dans les conduites fondamentales du pour-soi vers autrui. Toutes ses relations ont comme essence le conflit parce qu'elles visent à annuler la domination de l'autre sous le pour-soi et à imposer la domination du pour-soi sous l'autre. À son tour, l'autre cherche à éliminer mon domination et a me subordonner en transcendant ma liberté.

Tel est le chemin de l'être à l'autre. Si la phénoménologie est comme la méthode essentielle pour voir et décrire les phénomènes qui se montrent, pour Levinas c'est dans l'extériorité pure de l'absolument l'autre que réside tout sens. À la fin de *L'Être et le néant* Sartre annonce une future métaphysique de la nature. C'est pour cette raison qu'il a été nommé le dernier philosophe. Levinas reprend ce terme de la métaphysique en un sens totalement non critique. Le désir métaphysique devient ouverture vers l'absolu qui est l'autre. Il a intensifié sa critique à l'égard d'une pensée qui donne priorité au problème de l'être sur la question de l'homme. Levinas s'est démarqué de l'existentialisme et de ses contemporains Merleau-Ponty et Sartre.

Il s'est détaché de la vision de l'homme promue par le structuralisme et la psychanalyse aussi. Témoin de la révolution russe, Levinas n'a pas voulu s'enfermer en aucun parti ou idéologie politique. Il a affirmé le caractère fondamental de l'éthique la déclarant philosophie première.

En ce contexte, penser l'altérité signifie se plonger sur la responsabilité humaine. Et penser la responsabilité c'est méditer sur notre pensée historique, faire un voyage dans le temps et se souvenir des désastres des vies détruites au nom de causes barbares. La guerre, le jeu des forces en

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

lutte les unes contres les autres, la fuite vers et pour le pouvoir, le désir de domination et la servitude nous obligent souvent à un retour à la morale. Sartre et Levinas, à temps et à contre temps, ont pensé l'engagement responsable de l'homme. Ni l'un, ni l'autre n'a accepté le déterminisme qui veut déshabiller l'homme de ses silences et de ses cries. Tant pour Sartre que pour Levinas, l'homme se trouve mis à nu par rapport à sa responsabilité. Le premier parle d'une liberté dans la situation, le second écrit sur ce à qui, dans le psychisme, échappe à son emprise. Sartre réfléchit sur la domination du pour-soi par l'autre tandis que Levinas pense à la rencontre avec l'autre dans l'absolu.

L'un plaide pour une liberté absolue et responsable menacée par l'approche troublante d'autrui et l'autre de la primauté de l'altérité sous l'intentionnalité et même sur la liberté. Liberté absolue vs. L'autre absolu. Lutte vs. Rencontre.

Mais tout cela veut dire seulement que, malgré la nuit sombre qui tombe sur les figures de la nécessité, Sartre et Levinas ont su parler de la liberté soumise à la responsabilité et ont su souligner l'importance de l'altérité pour l'être humain.

Sartre pense la liberté et l'altérité à partir du pour-soi. Aucune essence ne définit l'homme qui reste toujours seul du point de vue ontologique. L'Autre ne m'aide pas à porter ma responsabilité.

Ce n'est pas Sartre celui qui a affirmé en 1943 que les hommes méritent ce qui leur arrive et qu'il n'y a pas de victimes innocentes? Le regard d'un autre sur le moi tourne en dérision. Dans ce monde de la nausée existentielle il semble que la contingence et le trou qui se créent entre l'autre et le pour-soi soit indépassable. Le regard anéantit.

La radicalité de la responsabilité levinassienne est comparable avec celle de la liberté sartrienne. La responsabilité n'est pas limitée par la liberté car la liberté est entendue par Levinas comme une vocation qui m'oblige de répondre à autrui. La subjectivité humaine, selon Levinas, est responsable poin l'autrui sans l'avoir choisi, ni voulu. La subjectivité humaine advient à la liberté, cette liberté qui lui est imposée.

Si le regard m'aliène, le visage parle. Le visage m'offre un monde différent du mien. Il appelle le moi en me demandant de ne pas l'abandonner. La fragilité du visage arrête la violence. Seulement celui qui répond à l'appel du visage découvre l'unicité de son être responsable et libre. Ainsi comme affirme Catherine Chaliier *Levinas rompt avec la tradition philosophique réflexive qui, avec Sartre encore, suppose qu'on va vers autrui sur la base d'un soi préalable, fût-il pour-soi responsable du monde et sans cesse à conquérir. Or, selon Levinas, il s'agit de penser au*

*contraire comment le soi unique, à la mesure même de sa responsabilité tient tout entier, hors essence, dans sa réponse faite à l'appel de l'autre homme*².

Le visage c'est le percé de l'être dans la bonté. Il est la révélation du *me voici*. Pourtant, Levinas a rendu hommage à Sartre le jour de sa mort. Ce jour là, Levinas a souligné la certitude *que la liberté humaine puisse se retrouver à travers tout se qui s'impose à l'homme le message d'espoir pour toute une génération grandie sous les fatalités*³. Catherine Chaliier dit que cet hommage est un témoignage du fait que les deux philosophes pensent la liberté humaine inséparable d'une inquiétude envers *les autres*.

L'ontologie sartrienne

Dans sa démarche philosophique Sartre est considéré comme un continuateur de la phénoménologie husserlienne. Sartre va hériter de Husserl l'obsession du *comment* de la question *comment fait une conscience pour qu'un monde existe à travers elle* ainsi que le problème de *l'être du phénomène*. Sartre va radicaliser la démarche husserlienne se classant au cœur même de la réduction phénoménologique. Pour mieux comprendre l'engagement philosophique sartrien il faut se souvenir que le problème fondamental de la phénoménologie est la compréhension de la manière dont les choses se donnent à la conscience, comment apparaissent les phénomènes.

Le vrai savoir est représenté par les idées ou les essences. Pour comprendre les idées, tous les éléments empiriques doivent être éliminés. La réduction eidétique élimine les éléments empiriques pour arriver à ces réalités ultimes. La phénoménologie rejette le réalisme naïf qui affirme que le monde est tel comme il nous apparaît. L'intentionnalité résumée dans la phrase *la conscience est conscience de quelque chose* souligne le fait que le monde se trouve en dehors de moi et que la conscience est transcendance. On va voir, le long de ce projet, que Sartre construit toute sa philosophie sur ces idées.

Dans son œuvre, *L'imaginaire*, Sartre critique les thèses de la psychologie classique qui affirme que l'image est une perception sans objet. La conscience s'imaginant vise ce qu'elle n'est pas. La perception ou l'image d'une chaise me montre pas à que je ne suis pas la chaise.

² Catherine Chaliier, *Préface* du livre de Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 12.

³ Levinas Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 149.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

Cette négativité essentielle est la particularité de la conscience imaginante. La conscience imaginante rend présent un objet qui est absent. Deux idées doit-on retenir de ce livre:

- La conscience n'a pas de contenu; elle n'est pas un objet ou une chose.
- La conscience a une dimension d'irréalité et elle est, par conséquence, liberté.

La conscience sartrienne n'est pas attachée à un objet ou à une chose extérieure. Contrairement, elle est évasion de soi-même vers ce qu'elle n'est pas. Le non-réel constitue pour la conscience une possibilité. Cela veut dire que le ressort intérieur de la conscience est la possibilité permanente du non-être. La nécessité métaphysique de la conscience d'être autre chose que l'objet visé est ce que Husserl appelle l'intentionnalité. Pour Sartre l'intentionnalité devient néantisation.

On doit aussi préciser que ce que sépare Sartre de Husserl est l'existence de l'ego. Sartre va postuler l'inexistence d'un tel habitant de la conscience⁴.

Le problème de la conscience

Henri Van Lier a affirmé que l'audace de Sartre est de penser et de trouver *l'être de la conscience*. Si Husserl peut être considéré comme un philosophe de la présence car il s'est attaché à la présence comme présence, en pensant les objets comme des *cogitatae*, la conscience surprenant, selon lui, l'intimité même, le mystère de l'apparition qui transforme les *cogitatae* en phénomènes, Sartre aussi peut être considéré comme un philosophe de la présence en ce qui concerne la conscience, mais la présence sartrienne est premièrement ontologique et puis gnoséologique⁵.

⁴ Sartre attaque ce thème husserlien dans son premier livre philosophique important intitulé *La transcendance de l'ego*. Le philosophe affirme qu'un tel ego tombe sous la réduction. Les phénoménologues n'ont pas été d'accord avec cette affirmation sartrienne en disant que le manque de l'ego nous condamne à une spontanéité paralysante. Si on nie l'existence de l'ego on perd toute trace d'identité ou d'unité de la conscience ayant comme résultat une conscience irrationnelle. Pour Sartre, la raison ne peut pas être argumentée à travers l'existence d'un ego. On ne peut pas affirmer que le monde est rationnel par la synthèse rationnelle de l'ego. Cette garantie est éliminée après la réduction. Certains exégètes disent que Sartre essaie de trouver la source de la raison en l'interprétant comme interface entre la liberté et le monde qui s'oppose à nos projets.

⁵ Husserl a été plutôt préoccupé d'élaborer une science qui devrait être rigoureuse. Sartre se soucie de la conscience individuelle, de la manière dont le monde se trame autour de la conscience de l'individu, individu qui peut être chacun d'entre nous. Sartre approfondit l'intentionnalité husserlienne en lui donnant une dimension existentielle.

La première partie de *L'être et le néant* peut être entendue comme une véritable attaque contre Husserl. Sartre désire prendre distance de ce qu'il nomme l'idéalisme husserlien. Le philosophe français reconnaît la grande découverte de la phénoménologie, l'héritage laissé à l'existentialisme, la définition de la conscience comme transcendance. L'erreur de Husserl est la transformation du noème en irréel, dans un corrélat de la noèse.

Le noème s'emboîte du principe *esse est percipi*. Que veut Sartre dire par cela? Selon son opinion, Husserl est engagé dans un sort d'idéalisme berkeleyen qui soutient que l'être du noème et son être perçu. Cette nouvelle vision fait du noème un irréel. Le noème ne trouve pas son être en soi même, mais en qualité de corrélat de la noèse, de l'acte de la conscience. Ainsi, la conscience qui la contient ne transcende pas, du point de vue ontologique, ses propres actes. La conscience husserlienne n'est pas une conscience d'objet qui transcende son être. Husserl dénature le caractère essentiel de l'intentionnalité lorsqu'il fait du noème un irréel. Il dénature même l'être de la conscience. Pour Sartre, dire de la conscience qu'elle est conscience de quelque chose signifie affirmer que le seul être de cette conscience est l'obligation d'être intuition révélatrice de quelque chose. L'intentionnalité signifie, du point de vue sartrien, que la transcendance représente une structure constitutive de la conscience et que la conscience est fondée sur un être qui n'est pas soi même.

Alors, dans sa profondeur, la conscience implique un non-être. Une table ne se trouve pas dans la conscience, même en qualité de représentation. La table est située dans l'espace, près de la fenêtre. Tout existe est un espace d'opacité pour la conscience, puisqu'il est besoin d'un processus infini pour inventorier le contenu total d'une chose.

Poser une telle opacité dans la conscience c'est faire de la conscience une chose et renoncer au cogito. C'est pour cette raison que la première démarche de toute philosophie doit être la sortie des choses de la conscience. Jusqu'à ce moment on a trouvé deux caractéristiques de la conscience:

- Toute conscience est conscience positionnelle du monde puisqu'elle se transcende pour viser un objet et s'épuise dans cette position.
- Tout ce qu'il existe comme intention dans la conscience est dirigé vers l'extérieur.

La conscience sartrienne nous apparaît comme "révélation révélée" des existants. La conscience peut être entendue comme un néant absolu. Elle est néant parce qu'elle se fonde sur un *non* existentiel qui constitue selon notre

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

philosophe la preuve ontologique. Elle est nécessairement orientée vers ce qu'elle n'est pas. Puis, elle est un absolu car rien n'est sa cause. Bien qu'elle ne soit pas son propre fondement, elle est la cause de sa manière d'être. L'absolument de la conscience consiste dans le fait qu'elle dépasse l'existant vers le sens de son être, autrement dit, elle transcende l'ontique vers l'ontologique. L'être de cette table, de ce projet que j'écris, l'être de la lampe qui brûle sur mon bureau, l'être du monde, est celui qui est impliqué dans la conscience, est le sens qui vient de la conscience.

S'appuyant sur une étude rigoureuse de la phénoménologie sartrienne, Vincent de Coorebyter dans son exemplaire livre *Sartre face à la phénoménologie* dit que la conscience sartrienne est soumise à une triple détente :

1. Du point de vue gnoséologique la conscience est toujours position hors de soi et négation interne par laquelle elle se définit comme n'étant pas l'objet visé. La connaissance n'est pas assimilation d'objet mais éclatement vide vers un objet qu'elle pose mais ne constitue pas; car elle se constitue comme négation de l'objet posé. *L'intentionnalité conduit au réalisme, toute conscience étant relative à un être qui la précède*⁶.
2. Du point de vue ontologique la conscience surgit comme être pour-soi qui ne coïncide jamais avec soi. Le pour-soi est pure négation de l'en-soi inhérent à lui même. Le libre surgissement du pour-soi creuse un trou à l'intérieur du néant. Le pour soi produit une fissure qui conditionne leur relation.
3. Du point de vue existentiel le pour-soi qui naît dans l'intimité de l'en-soi se trouve jeté dans un monde qui ne peut ni quitter, ni le joindre, toute fusion entre l'en-soi et le pour-soi étant vouée à l'échec.

Après avoir fait ce parcours parmi la phénoménologie sartrienne, on va approfondir certains aspects de la relation entre l'en-soi et le pour-soi pour arriver ensuite à la critique levinasienne de la phénoménologie.

Le néant comme l'Autre du soi

Dans une conférence au Canada, Sartre avait affirmé que sa philosophie était destinée à la méditation solitaire. Cette affirmation ne nous surprend pas, puisque tant l'en-soi que le pour-soi sont solitaires. L'en-soi est inhérent à soi, il ne connaît pas de fenêtres. Le pour-soi ne réussit jamais à rattraper l'en-soi, ni accéder à un rapprochement avec un autre pour-soi. Il est toujours seul dans son projet.

⁶ Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Bruxelles, 2000, p. 30. Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 72-97.

L'en-soi peut être compris comme une révélation de la nausée. Il est l'être même, massif, opaque, ténébreux⁷. De lui on ne peut rien dire, car il ne comporte aucun rapport ni interne, ni externe. On peut seulement affirmer qu'il ne peut pas s'empêcher d'être. L'altérité est disqualifiée par la simple présence et la positivité propre à l'en-soi. C'est un être sans autre, sans rapport à l'autre. Il est absolument. *Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce n'est pas. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité : il ne se pose jamais comme autre qu'un autre être; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être*⁸. L'être en-soi ne cache rien, il n'a pas de secret.

Le pour-soi ou la conscience est propre à la réalité humaine. C'est la conscience qui définit l'existence et qui se fait exister. C'est par la conscience que le néant s'introduit dans l'être et y détermine un jeu du vide. Ce vide est le pour-soi, la conscience, le néant humain. Mais comment rendre compte de ce surgissement du néant au sein de l'être et de la conscience même qui s'identifie avec lui et qui est conditionnée par lui ?

Il n'y a pas d'explication. La conscience est injustifiable, absurde. Elle est la seule aventure de l'en-soi. Pour Sartre toute conscience est vide, étant un creux au sein de l'être. Elle est puissance de toute chose précisément parce qu'elle n'est rien. Ainsi comme remarque Régis Jolivet dans son livre *Sartre ou la théologie de l'absurde*, c'est par cette capacité d'être autre que la conscience, qui est toujours conscience de quelque chose, peut devenir conscience de soi, c'est à dire réflexe, en tant qu'elle accompagne la saisie de l'autre, soit réfléchie, quand elle revient sur soi en tant que conscience de l'autre. De fait, elle et ceci et cela simultanément. D'où la définition: *la conscience est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est*. Elle est cet arbre-ci, mais elle l'est sur le mode "de ne l'être pas". Le pour soi est ce par quoi le néant vient à l'être, néant néantisant en tant qu'il surgit dans le néant par le jeu même de la négation. Comme tel, il

⁷ La nausée décrit le processus par lequel un individu découvre la vérité de l'existence humaine. On pense qu'il s'agit d'une expérience quasi mystique. Par delà les concepts, l'individu communique avec l'être ou avec ce que Sartre appelle *la pâte même des choses*. Ce que Roquetin entrevoit ou fonde même de l'existence c'est la délivrance des choses de leurs noms. Le monde des explications et de la raison n'est pas celui de l'existence. Une fois détachée du principe de la raison, l'existence est mise à nu, elle est dévoilée come étant rien d'autre et rien de plus que l'existence. *Je murmure, mais le mot reste sur mes lèvres: il refuse de se poser sur la chose.*

⁸ Sartre Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 33

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

est essentiellement relation. *Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi; il est comme un trou au sein de l'être*⁹.

On peut comprendre maintenant la bien connue phrase sartrienne *l'homme est une passion inutile*. Il est une passion puisqu'il est manque. Le pour-soi est négativité dans le plein positif de l'être. Le pour-soi humain pousse néantisant l'en-soi et celui-ci reste dans sa structure comme sa contingence originaire. L'homme ne trouve jamais cette contingence en soi même, parce qu'il la dépasse chaque fois vers ses propres possibilités et ne rencontre jamais que le néant qu'il a pour être. La même contingence qui me hante est celle qui me détermine à me saisir comme étant totalement injustifiable et totalement responsable de mon propre être.

Si l'en-soi ne connaît pas la magie de l'autre, du pour-soi on peut dire qu'il est une ouverture vers un autre et qu'il est toujours un autre pour soi même. Il ne connaît pas l'adhérence à soi. L'altérité semble être son ressort intérieur. De ce point de vue, la néantisation est altérité et l'autre peut être compris comme un néant. Avant d'approfondir l'altérité comme présence-à-soi, on parlera premièrement de la critique levinassienne de la phénoménologie.

La phénoménologie ambiguë de Levinas

La phénoménologie, le réalisme, le naturalisme, tous ces domaines qui font de l'être une primauté en oubliant *l'humanisme de l'autre homme* sont posés par Levinas sous le signe du Même qui menace l'Autre et qu'institue la violence. Pourtant, du moins en ce qui concerne la phénoménologie, Levinas a eu un étrange rapport. On prend appui sur le fait suivant: Levinas a revendiqué dans tous ses livres une fidélité à la phénoménologie comme une méthode sans laquelle rien ne peut être décrit et formulé. De nombreuses voix ont mis en doute l'appartenance de son œuvre à la phénoménologie surtout après la découverte de l'Autre.

Pour Levinas aussi la découverte principale^v de Husserl a été l'intentionnalité. La manière dont Levinas reprend cette théorie insiste sur le fait que la conscience n'est pas une substance statique qui s'oppose au monde lui aussi substantiel. Manifester la conscience comme intentionnalité c'est briser les cadres classiques où se posent les problèmes de la connaissance-sujet, objet, représentation. François David Sebbach affirme en ce sens que si Levinas s'était montré de plus en plus critique par rapport à Husserl c'est

⁹ *Idem*, p.681

que l'intentionnalité husserlienne ne fut pas assez radicale. Ce qui compte pour Levinas ce n'est pas que l'intentionnalité soit *éclatement vers le monde*, comme dit Sartre. Levinas brise la cellule de cet éclatement solitaire, soumis au monde. Pour Levinas ce qui est important c'est l'éclatement comme tel et pas le surgissement subordonné aux choses.

Même si Levinas reste fidèle à l'intentionnalité^v entendue comme éclatement, il garde la transcendance mais pas dans l'immanence comme chez Husserl et Sartre.

L'Autre et l'Infini ne sont pas des phénomènes. Ces constructions spéculatives de Levinas écrites avec majuscule signifient l'absolu de l'au-delà. *Tout autant que l'idée d'un apparaître confiné au moindre-être de l'apparence, l'idée d'un être par-delà l'apparaître est, phénoménologiquement, un cercle carré. Que Levinas pense cette idée et il est métaphysicien et non phénoménologue, qu'il y croie, qu'il tienne que cela existe, et le métaphysicien se fait déjà âme pieuse et/ou théologienne. Et bien sûr, il ne peut pas ne pas tenir pour existant ce dont il parle, puisqu'il s'attache à cela précisément- l'existence: il ne peut pas se revendiquer rêveur¹⁰.* François Sebbach entend cette trahison radicale, la percée au-delà de l'apparaître, comme la plus grande fidélité. L'autre, qui excède la phénoménalité désigne ce qui fait apparaître tout ce qui apparaît. Bien que l'autre levinassien refuse la forme, cela ne veut pas dire qu'il est sans forme ou informe comme un platonicien. *Il est la^v déformation même-intimement solidaire de la forme dans l'acte même de lui échapper.* L'autre est visage. Et le visage n'est ni phénomène, ni anti-phénomène. Il est, selon l'expression de Rolland, *contre-phénomène*.

De même, dans sa lecture de l'intentionnalité, Levinas se choisit résolument anti-sartrien. On se souvient que Sartre avait donné une interprétation extatique de l'idée de Husserl d'intentionnalité: sortir de soi, être *jeté* dans-le-monde. Levinas, cherchant à surenchérir sur Sartre dans l'extériorité, reproche à l'intentionnalité husserlienne de réduire l'Autre au Même, c'est-à-dire exactement ce que Sartre reprochait à la conscience-estomac digérant le monde sous l'espèce de sa représentation (comme contenu de conscience). Levinas désire se mettre en quête d'une *relation* encore plus ek-statique, plus *extérioriste* encore, si possible, que l'intentionnalité déjà extatiquement comprise par Sartre. Si Levinas récuse donc l'intentionnalité husserlienne, c'est parce qu'elle ne nous fait pas vraiment *sortir* de la prison gastro-solipsiste de la conscience. Même avec

¹⁰ François David Sebbach, *Levinas. Ambigüités de l'altérité*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 107.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

l'apprésentation, elle ne peut pas rendre compte de l'Autre. *L'adéquation* du vrai l'absorbe encore dans le Même. Et l'attitude levinassienne, dans cette quête éperdue d'altérité, dans cette insatiable surenchère dans la *pensée du dehors*, témoigne d'un refus permanent et d'un rejet de l'intériorité.

La critique levinassienne de l'ontologie

La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance d'une horreur de l'Autre qui demeure l'Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient philosophie de l'immanence et de l'autonomie ou athéisme¹¹.

En renversant les termes, nous pensons suivre une tradition aussi antique, celle qui ne lit pas le droit dans le pouvoir et qui ne réduit pas tout autre ou Même. Contre les heideggériens et les neohégéliens pour qui la philosophie commence par l'athéisme, il faut dire que la tradition de l'Autre n'est pas nécessairement religieuse, qu'elle est philosophique¹².

Levinas accuse la pensée philosophique d'avoir trahi la diversité de l'altérité à l'être. Au centre de la philosophie moderne on trouve l'être qui remplace l'homme. La philosophie du Même est irréligion qui nie Dieu en se révélant et qui met les vérités en nous. Pour employer les mots levinassiens, la philosophie est la leçon de Socrate qui laisse seulement l'exercice de la maïeutique. Toute philosophie est une égologie qui dissout l'altérité de l'autre. Le projet levinassien est fortement inspiré par une source religieuse et ce moment de la convergence entre la philosophie et la religion à la signification d'un retour à l'altérité dans sa forme radicale, altérité qui trouve ses origines dans le visage d'autrui et dans sa parole qui vient de Dieu.

Levinas oppose une pensée de l'altérité qui vient de l'Infini qui *ne s'annule pas dans la pensée qui le pense. En pensant l'infini, le moi d'emblée pense plus qu'il ne pense. L'infini ne rentre plus dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi; cette idée n'est pas un concept. L'infini c'est le radicalement, l'absolument autre. La transcendance de l'infini par rapport*

¹¹ Levinas Emmanuel, *DHE*, p. 262.

¹² *Idem*, p. 238.

*au moi qui en est séparé et qui le pense, constitue la première marque de son infinitude*¹³.

Si Levinas refuse l'intériorité, c'est parce qu'il veut échapper au solipsisme, porteur de la violence. Et c'est Buber qui, ici, lui montre la voie. Buber est celui qui introduit la *différence* entre le Je du Je-Tu et le Je du Je-Celui, c'est-à-dire la différence entre la personne et le *sujet*. Lorsqu'il appelle *personne* le Je qui se personnalise devant le Tu plutôt que celui qui, simplement, se subjectivise dans le rapport à l'objet, Buber retrouve spontanément le langage du platonisme et du thomisme: a participation à l'Être. L'être de l'homme n'est réel que parce qu'il participe à une Réalité qui le dépasse, dont il reçoit l'être. L'homme n'est une *personne* que parce qu'il est participant à une relation. Mais cela veut dire justement que l'homme n'est l'être qui *commence* avec lui-même, comme ipsité subjective et spontanéité, que dans l'exacte mesure où, en fait, *il ne commence pas réellement* avec lui-même, où il est, dans son extrême faiblesse et vulnérabilité, *habité* par une présence *implantée en lui et vivante* à laquelle il est seulement *participant*. Il est créature finie. Levinas a été accusé d'avoir surenchéri sur les dénonciateurs anticartésiens *du mythe de l'intériorité* et de vouloir seulement l'extériorité, car il confond intériorité avec égoïsme. Souvent caractérisé comme une pensée de l'altérité ou de la transcendance radicale, la philosophie levinassienne se fonde, selon notre avis, sur une subjectivité qui se manifeste comme une ouverture vers l'autre et qui doit être entendue comme désappropriation de soi.

L'extériorité de l'infini comme tout autre en soi se manifeste par l'épiphanie de la résistance absolue qui bloque tout pouvoir. Son logos est *Tu ne tueras point*.

*L'inquiétude solipsiste de la conscience se voyant, dans toutes ses aventures, captive de Soi, prend fin ici: la vraie extériorité est dans ce regard qui m'interdit toute conquête...je ne peux plus pouvoir*¹⁴.

Violence, égoïsme, égocentrisme, indifférence, toutes ces notions sont des répercussions de l'être sur l'autre. *La relation avec l'être qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, ainsi la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs*

¹³ *Idem*, p. 239.

¹⁴ *Idem*, p. 240.

*inséparables, ne sont pas en paix avec l'autre, mais suppression ou possession de l'autre*¹⁵.

Le primat de l'éthique sur l'ontologie

La réflexion *quasi prophétique* de Levinas se situe toujours à la distance du discours ontologique, car, selon lui, l'être ne permet pas de penser l'humain. Ainsi comme affirme Catherine Chalier dans son livre *Levinas. L'utopie de l'humain*, Levinas convie à désertter et à s'avancer sans prudence vers la *clarté d'une utopie, là où se montre l'homme*. L'audace de Levinas est de penser l'*au-delà de l'être* à partir de l'humain. C'est l'autrement *qu'être*. Penser l'être ce n'est pas du savoir si ceci précède le néant ou qu'est-ce-qu'elle-est. Le vrai problème pour Levinas est de penser l'être à partir de l'humain. Le plus important pour ce philosophe est l'exposition de l'être humain à l'autre homme. Il semble que le point de départ levinassien soit un souci éthique pour autre. Mais dans ce souci levinassien il y a une disqualification du *sorge* heideggérienne entendu comme souci ontologique pour la mort de l'autre ou du *pour-autrui* sartrien qui échoue dans un projet de récupération. Le souci levinassien est plutôt une inquiétude pour autrui et responsabilité. Je suis responsable de l'autre jusqu'au sacrifice.

Stéphane Habib se demande, en parlant de la responsabilité levinassienne: *Qu'est-ce à dire sinon que Levinas réhabilite une responsabilité réellement pour autrui dans laquelle le pour du Pour-autrui est un pour-l'autre et signifie de lui-même l'Un-pour-l'Autre où l'Un est pour l'Autre?*¹⁶

L'inquiétude pour autrui est le point de départ d'une éthique levinassienne de la responsabilité sans commencement. Le pour-soi sartrien se choisit responsable, c'est-à-dire est responsable de son propre projet existentiel. En se choisissant, on choisit de choisir la responsabilité. La responsabilité du pour-soi semble être dénudée de tout souci véritable pour un autre. Le pour-soi est responsable pour soi même. Celui est le primat de

¹⁵ Emmanuel Levinas, *TI*, Livre de Poche, Paris, p. 36-37.

¹⁶ Stéphane Habib, *op. cité*, p. 63.

l'ontologie sur l'éthique. Mais lorsqu'on part de l'éthique, la responsabilité est toujours déjà pour autrui. On n'en décide pas vraiment sur la responsabilité pour autrui. En empruntant l'expression à Stéphane Habib, la responsabilité pour l'autrui levinassien est un a priori sans être apriorique. Elle est pré-apriorique ou, pour utiliser le terme de Levinas, elle est pré-originelle.

Ego et champ vide: la transcendance comme phénoménologie de la phénoménologie

Sartre empruntera à Husserl la transphénoménalité des phénomènes, condition *sine que non* pour que l'objet ne soit pas dissout en contenu de conscience. L'esquisse est transcendante car elle est manifestation finie d'un objet qui se pose comme une infinité des manifestations. Mais, l'accord avec Husserl s'arrête là. *L'imagination* le dit clairement: bien que Husserl combatte les erreurs de l'immanentisme il maintient des *états non intentionnels qui font partie de la conscience comme éléments subjectifs immanents*. Sartre reproche à Husserl le fait d'avoir trahi l'essence même de l'intentionnalité. La théorie des esquisses provoque un double retour à l'immanentisme. Si l'objet se donne par les sensations, Husserl doit rendre compte de l'objectivité à travers un processus noétique porteur de l'immanence bien qu'il mène à un sens noématique. D'autre part, si Husserl avait admis que l'esquisse est transcendante car, elle n'est rien que l'objet saisi sous l'une de ses faces, comme l'apparition même de l'être, la sensation, la noèse aurait pu disparaître.

Reprenant la notion husserlienne de l'intentionnalité, Sartre range sur le passionnel, intérieur et subjectif: *ce dépassement de la conscience par elle même, qu'on nomme intentionnalité se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui c'est une manière encore de s'éclater vers lui*¹⁷. Sartre métamorphose l'intentionnalité husserlienne en la chargeant avec un autre sens: la conscience n'est que conscience de quelque chose et en dehors de cela rien. Le philosophe radicalise la démarche de Husserl et se situe au cœur même de la réduction en la transformant en néantisation.

Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez dans une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de dedans; elle n'est rien que le

¹⁷ Sartre Jean Paul, *Situations I*, p. 31.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

*dehors d'elle même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience*¹⁸.

Le chemin de la radicalisation de l'intentionnalité à la conscience absolue passe par le fait que la projection de la conscience est rapport à un objet et non une relation psychique. Si la conscience est déshabillée de la hylé et des processus noétiques qui forment le *reell*, alors le seul principe qui subsiste et une conscience vide et un monde signifiant, présent à ce rien qui le vise constamment. *En refusant aussi bien de constituer le monde par la conscience (transcendentalisme) que d'intégrer une portion de monde dans la conscience (empirisme) Sartre inaugure une théorie de la perception à laquelle il restera fidèle et dont l'étude sur le Tintoret dégage la quintessence: Percevoir c'est buter contre une présence.*¹⁹

Dans le même contexte, Sartre fait de l'exclusion réciproque de la conscience et du monde la condition de leur relation: *connaître c'est éclater vers, s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là bas, par delà soi, vers ce qui n'est pas soi*²⁰.

De plus, Sartre n'admettra jamais un sujet transcendantal autonome. La conscience n'est pas habitée par une telle entité. Elle est un rien et justement puisqu'elle est un vide, elle est absolue. Le cogito est rétabli dans ses droits car la phénoménologie permet de reconnaître la conscience et la présence des choses. Sartre donne un sens ontologique au cogito entendu comme révélation de mon être au monde originel²¹. C'est précisément la phénoménologie qui a permis la relecture de Descartes et qui a montré que le cogito, loin de rompre avec le monde, nous révèle qu'on est dans le monde. Par l'intentionnalité le cogito sort des théories de la connaissance pour devenir un événement ontologique.

L'objection définitive sartrienne tient à l'Ego psychique. Pour Sartre il n'y a pas de moi qui sous-tend le rapport au monde et qui se pose comme centre des désirs et des actes. Dans *La transcendance de l'ego* Sartre reprend l'argument levinassien présent dans la *Théorie de l'intuition*: l'intentionnalité ne peut pas être l'essence de la conscience si subsiste un Je formel, un sujet substance dont elle ne serait qu'un attribut. Pourtant, sa démarche rencontre une difficulté: étant engagée totalement dans le monde, la conscience risque de se perdre. Sartre reprend ce problème dans *L'être et le néant* en montrant que l'être au monde n'est pas l'être du monde. Alain

¹⁸ *Idem*, p. 30.

¹⁹ Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Ousia, Paris, 2000, p. 67.

²⁰ Sartre Jean Paul, *Situations I*, p. 30.

²¹ Vincent de Coorebyter, *op. cit.*, p. 69.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 72-97.

Renaut dans son livre *Sartre, le dernier philosophe* a bien montré que la conscience est une existence singulière dont l'imagination sera un des libres décrochages des séries causales qui permet de néantiser le monde plutôt que de rester soumis à sa loi.

Vincent de Coorebyter affirme que Sartre procède à une phénoménologie du second degré, à une description du cogito qui limite le Je attribué à la conscience réfléchie. C'est-à-dire, au lieu de refuser le Je apriori, il redouble les parenthèses de la phénoménologie pour contraindre le mode d'évidence du Je à paraître dans son évidence spécifique. Dans la mesure où le moi pur de Husserl apparaît comme un élément nécessaire et identique de tout vécu, alors que chaque cogitatio manifeste sa *caducité de fait*, Sartre conclut que le Je ne se donne pas comme un moment concret de la conscience, mais comme une réalité opaque dont il faudrait développer le contenu. Sartre déduit que l'évidence dans laquelle le Je se donne n'est pas apodictique. Le Je husserlien fonde ses prétentions sur une nécessité transcendantale que Sartre refuse, pour lui, le Je étant superflu pour union du vécu. Bernet est celui qui affirme que le moi pur, en qualité de source de la vie intentionnelle, ne peut jamais apparaître dans son effectivité, c'est pourquoi Sartre l'évacue de la phénoménologie²². On peut dire que Sartre prend le moi comme une forme qui se donne *de facto* dans l'acte réflexif. Le moi s'indique, se dévoile en se déroband. Husserl a raison de révéler l'apparition d'un je dans le cogito, son erreur était, selon Sartre, de l'avoir posé du côté du transcendantal et de l'opposer à l'ego empirique, tandis que pour Sartre il n'en constitue que la face active.

Dans *La transcendance de l'Ego* l'analyse phénoménologique de la conscience se réalise à travers trois degrés :

- Un premier degré sur le niveau de la conscience irréfléchie, non-positionnelle de soi.

²² Eugene Fink, dans son livre *La sixième méditation cartésienne* radicalise aussi la réduction husserlienne réalisant une distinction entre le moi phénoménologique et le moi phénoménologisant. Il se produit, avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique, un clivage radical à l'intérieur de l'être transcendantal. Le moi phénoménologisant se trouve dans la réflexion dans un mouvement de constitution du monde. Le moi phénoménologique ne participe pas à la constitution du monde. Le regard rétrospectif de Fink nous donne l'aperçu suivant :

1. la réflexion de l'homme sur lui-même est radicalisée en
2. réduction phénoménologique. Dans la mise entre parenthèses de l'homme qui est incluse dans la mise entre parenthèses du monde, on découvre un spectateur transcendantal qui est réduit à l'activité transcendantale constitutive du monde.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

- Dans un second degré on trouve une conscience non positionnelle d'elle même, mais positionnelle de la conscience réfléchie.
- Le troisième degré est un acte théorique du second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi.

*La conscience que je prends du Je ne l'épuise jamais et ce n'est pas elle non plus qui le fait venir à l'existence: il se donne toujours ayant été là avant elle et en même temps comme possédant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu à peu. Ainsi, l'ego apparaît à la conscience comme un en soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme de la conscience*²³.

L'ego n'appartient pas au domaine du pour-soi, au contraire, il apparaît comme étant transcendant à l'ipséité, comme étant au monde. D'autre part, il ne représente pas le signe de la personnalité. La personnalité d'un être n'est pas condition pour la possession d'un moi. Pour Sartre, la conscience se personnalise par le fait même d'exister pour soi comme présence-à-soi. Cet Ego²⁴ doit être mis entre parenthèses pour libérer l'accès du pour-soi à l'être. Bien que Sartre refuse au moi la fonction transcendantale, il admet que le Je reste à constituer puisqu'il se profile justement comme une promesse à remplir, une promesse qui demande d'être construite. Je et Moi, ces deux faces de l'Ego qui *constituent l'unité idéale, noématique et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies. Le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des états et des qualités*²⁵.

La subjectivité désappropriée

Après avoir analysé le rapport entre la phénoménologie et la religion dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, on peut dire que ses idées se revendiquent de l'héritage husserlien qui, en France se prolonge avec un tournant phénoménologique lequel naît des développements interprétatifs originels; sous le signe de cette continuation des "yeux de Husserl en France"²⁶ on trouve M. Henry, J. L. Marion, J.L. Chrétien, Paul Ricœur. En

²³ Sartre Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 147.

²⁴ Par le concept de *Je* Sartre désigne la personnalité dans son aspect actif. Par le *moi* il entend la totalité psychologique de la personnalité. Le moi et le je sont les deux faces de l'Ego.

²⁵ Sartre Jean Paul, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1972, p. 43-44.

²⁶ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Ed. J. Vrin, Paris, 2000, p. 18.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 72-97.

même temps, ils sont les promoteurs d'une refondation de la phénoménologie, souvent qualifiée en tant qu'un "tournant théologique", terme imposé par D. Janicaud au début des années 1990.²⁷ Le premier à d'avoir initié ce déplacement du caractère rigoureux de la méthode phénoménologique est Levinas. *Totalité et infini* s'érigent dans une œuvre qui promeut un dogmatisme théologique de la transcendance dont le centre est constitué par une circularité herméneutique (pas phénoménologique) du Désir métaphysique, lequel, à son tour, resituerait la dimension d'une théologie cachée. De plus, Janicaud conteste l'usage d'une Hauteur toujours hyperbolisée et proférée comme un fanatisme religieux ou d'une subjectivité qui serait attente d'une révélation. A son avis, ces structures ne représentent pas un renouvellement de la phénoménologie husserlienne mais un éloignement de sa méthode et de la conscience critique.²⁸ L'aplomb de l'extériorité radicale ne devrait pas dépasser l'immanence à laquelle serait vouée une phénoménologie scientifique.

Dans la préface de *Totalité et infini* de l'édition 1971, Levinas dessine le chemin du développement de sa pensée. Il reconnaît l'influence de Rosenzweig dans la prise de position contre la totalité et précise que le statut de la transcendance passe au dessus de tout dogmatisme ou d'aucun savoir d'un arrière monde sans réduire quand même la transcendance à un savoir rationnel possédé par un sujet qui se donne les règles de sa propre fondation.²⁹ En outre, Levinas affirme simultanément sa dette envers la méthode phénoménologique de Husserl, précisant que celle-ci n'équivaut pas pourtant à une phénoménologie laquelle épuiserait le sens unique des voies de se dire de l'être: "La phénoménologie est une méthode philosophique, mais la phénoménologie -compréhension de par la mise en lumière - ne constitue pas l'événement de l'être lui-même. La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la révélation de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement" (TI13).³⁰

²⁷ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, Paris, 1991.

²⁸ *Ibidem*, pp. 15-35.

²⁹ "Le concept de cette transcendance rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini. Cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique, et l'on aurait tort de soutenir la rationalité philosophique de celui-ci au nom de la vérité transcendante de l'idée de l'infini.", E. Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p.10.

³⁰ Comme inspiration et non pas comme soumission à sa méthode.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

C'est ici que s'insère la possibilité d'une phénoménologie herméneutique à la manière dont l'envisage J. Greisch et qui puisse rendre compte de cette faille entre méthode et ce dont la phénoménologie est appelée à témoigner. La brisure entre le Même (l'horizontalité, pour Janicaud mais aussi la totalité, l'autonomie qui ne rend aucun lieu à la différence selon nous) et l'Autre (la verticalité ou la Hauteur, l'altérité dans sa face la plus radicale) devient pour une perspective de la phénoménologie herméneutique, trace³¹ - au sens d'un retour vers l'origine, vers l'Écriture ou vers Dieu (TI 3). Cette trace rend possible un passage du même à l'autre, ou d'une subjectivité immanentsisée dans TI à une perspective eschatologique de l'infini qui se constitue dans la tâche de l'herméneutique diacritique dont les trois représentants principaux sont J.Greisch, P. Ricœur, et Richard Kearney. Son but vise une voie moyenne entre les extrêmes ou une "intercommunion entre les soi distincts mais non incomparables à travers un dia-logos de soi-même comme un autre."³²

La réplique de Greisch à la critique de Janicaud constitue une illustration de la plurivocité que le premier soutient nécessaire au cœur d'une phénoménologie qui ne peut pas se borner seulement à l'héritage husserlien. Greisch soutient le fait que Janicaud use d'une compréhension indifférenciée du terme théologie à savoir qu'on ne pourrait pas identifier quelle serait la portée de sa critique de Levinas parce que, dans son argumentation, Janicaud semble confondre théologie philosophique et théologie révélée. Dans le premier cas, il s'agissait d'une inadéquation entre raison phénoménologique et la tâche d'élaborer une théologie philosophique même si Janicaud reconnaît ici la contribution de Levinas. Greisch lui réplique qu'il n'y a pas de contradiction entre la visée de la phénoménologie et une "élaboration d'un concept philosophique de Dieu" car ceci appartient entièrement à l'horizon de la philosophie.³³ D'ailleurs, dès la préface à l'édition allemande de *Totalité et infini*, de 1987, Levinas circonscrit son discours philosophique à l'écart d'une corrélation noème-noèse et le place dans le chemin cartésien ouvert par sa troisième Méditation, c'est-à-dire, comme on l'a mentionné auparavant, ni dans une

³¹ Trace qui ne s'identifie pas à celle produite par la différence de Derrida parce que celle-ci ne remonte vers aucune origine.

³² Richard Kearney, *Vers une herméneutique diacritique du passage. En dialogue avec Jean Greisch*, dans Cappelle Philippe, Hébert Geneviève, Popelard Marie, *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Ed. du Cerf, Paris, 2004, pp. 23-40.

³³ J.Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome2. Les approches phénoménologiques et analytiques*, Les Editions du Cerf, Paris, 2002, p. 369.

révélation ni dans une scientificité : *Totalité et infini* se déploie dans la trace de l'éblouissement, de l'étonnement que Levinas confesse avoir reçu par l'intermédiaire l'idée cartésienne de l'infini qui déborde de toute intention d'adéquation et de linéarité de la corrélation (TI4).

D'autre côté, la question de contamination de la phénoménologie par la théologie révélée ouvre une autre question sur la source philosophique ou la foi religieuse de cette révélation. Les sources philosophiques se retrouvent, à l'opinion de Greisch, dans l'interprétation phénoménologique de l'idée cartésienne de Dieu, tandis que celles religieuses nous mènent vers une exégétique et une herméneutique lesquelles se réalisent continûment selon la tradition du Talmud. Ni dans un cas, ni dans l'autre, on ne peut pas parler d'un dogmatisme comme étant associé à la source théologique ou philosophique de Levinas. Plutôt on pourrait considérer le « tournant théologique », y compris de tous ces refondateurs de la phénoménologie contemporaine, en tant qu'avant-garde d'une description phénoménologique du religieux.³⁴

La réplique de Greisch à Janicaud donne le fil conducteur, selon notre avis, pour la compréhension de la pensée levinassienne et de la problématique de la désappropriation de soi au contexte de la constitution de la subjectivité autant qu'à l'égard des ouvertures qu'elle facilite vers une lecture diacritique de l'illéité. Cette démarche portera aussi sur les problématiques éveillées par la source théologique de la pensée de Levinas par l'influence que Rosenzweig a représentée pour le philosophe français en ce qui concerne le langage de la révélation. La coexistence qui reste pourtant diachronique, dans la dissymétrie existante entre le même et l'autre, d'un espace rendu possible par le dédit ou par « l'entre-dit » du langage fondé sur la proximité du prochain et non pas sur la thématization d'un dit; ce dédit est représenté dans la philosophie levinassienne par l'illéité. De plus, le lien entre l'illéité et son statut d'étrangeté foncière et le commencement d'un processus de dépossession de soi d'une subjectivité soumise, dans les premiers textes de Levinas, à une informité du néant.

Bibliographie

- Bailache Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Puf, Paris, 1994.
 Barbaras Renaud, *Vie et intentionnalité*, Vrin, Paris, 2003.
 Barbaras Renaud, *Sartre, désir et liberté*, PUF, Paris, 2005.

³⁴ *Idem*, pp.370-372.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

- Butler Judith, *Subjects of desire*, Columbia, 1994.
- Benoist Jocelyn, *Autour de Husserl*, Vrin, Paris, 2002.
- Bernet Rudolf: *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, éditions PUF, 2004.
- Calin, Rodolphè, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris, 2005.
- Cahiers d'études lévinassiennes, n°5, *Levinas- Sartre*, 2006.
- Chalier Catherine, *Levinas, l'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Collectif(s), *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et Philosophie*, Gallimard, Paris, 1981.
- Colombel Jeannette, *J.P. Sartre, un homme en situations*, vol. I et II, Livre de poche, Paris, 1985.
- Contat Michel, Rybalka Michel, *Les Ecrits de Sartre*, Ed. Gallimard, Paris, 1970.
- Coorebyter de Vincent, *Sartre face à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2000.
- Demange Dominique, *Les formes de l'extériorité dans la philosophie de Husserl*, Harmattan, 2000.
- Dastur Françoise, *La phénoménologie en questions*, Lyon, ENS, 2001.
- Depraz Nathalie, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris 1995.
- Dieck M.-T., *Emmanuel Levinas. Le visage de l'autre*, Seuil, Paris, 2001.
- Feron Etienne, *De l'idée de la transcendance à la question du langage*, Jérôme Million, Grenoble, 1992.
- Fink Eugen, *De la phénoménologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.
- Fink Eugen, *Sixième méditation cartésienne*, Grenoble, J. Millon, 1994.
- Gerassi J. *Jean-Paul Sartre: hated conscience of his century*, The University of Chicago Press, 1989.
- Gomez-Muller Alfredo, *Sartre et la culture de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Gutwirth Rudolf, *La phénoménologie de Jean Paul Sartre*, Erasme, Bruxelles, 1970.
- Habib Stéphane, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Habib, Stéphane, *Levinas et Rosenzweig, Philosophies de la Révélation*, PUF, Paris, 2005.
- Hansel Joëlle, *Levinas. De l'être à l'autre*, Puf, Paris, 2006.
- Haar Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Puf, Paris, 1999.
- Heidegger Martin, *Etre et temps*, Gallimard, 1927.
- Heidegger, Martin *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1929.
- Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, facsc. XX, Filosofie, nr. 8, 2008, p. 72-97.

- Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1949.
- Husserl Edmund, *L'Idée de la phénoménologie*, PUF, 1992.
- Juranville Alain, *La philosophie comme savoir de l'existence*, Puff, Paris, 1998.
- Janicaud D. *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1992.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.
- Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Athème Fayard, Paris, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1971.
- Levinas, Emmanuel, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fidès, Genève, 1984.
- Jolivet Régis, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Arthème Fayard, Paris, 1965.
- Lellouche Raphael, *Difficile liberté. Peut-on ne pas être levinassien ?*, L'Eclat, Paris, 2006.
- Marion Jean Luc, *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Puf, Paris, 2000.
- Marion Jean Luc, *Prolégomènes à la charité*, Editions de la Différence, Paris, 1986.
- Misrahi Robert, *La problématique du sujet aujourd'hui*, Encre Marine, Paris, 1994.
- Nemo Philippe, *Job et l'excès de mal*, Paris, Grasset, 1978.
- Petrosino Silvano, Rolland Jacques, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris, 1984.
- Perez, Félix, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, L'Harmattan, Paris, 2001.

UNE LECTURE CROISÉE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE APRÈS HUSSERL

- Plourde, Simone, *Avoir l'autre dans sa peau, Lecture d'Emmanuel Levinas*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2003.
- Renaut Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.
- Ricœur, Paul, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997.
- Ricœur Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.
- Sartre Jean Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- Sartre Jean Paul, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 2003.
- Sartre Jean Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Livre de Poche, Paris, 1997.
- Sartre Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1982.
- Sartre Jean Paul, *Situations*, vol. I-X, Gallimard, Paris, 1948.
- Sartre Jean Paul, *Vérité et existence*, Gallimard, Paris, 1989.
- Sartre Jean Paul, *L'imagination*, Gallimard, Paris, 1936.
- Sartre Jean Paul, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.
- Sebbach F.D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Puf, 2001.
- Seel Gehard, *La dialectique de Sartre*, L'âge de l'homme, Lausanne, 1995.
- Simont Juliette, *Jean-Paul Sartre- un demi-siècle de la liberté*, De Boeck Université, 1998.
- Tymieniecka Anna Teresa, *The self and the other. The Irreducible element in man*, Boston, D. Reidel, Publishing Company, 1977.