

# INTOLÉRABLE ALTÉRITÉ (I). L'INTOLÉRANCE TRANSCENDANTALE DE L'EGO SELON HUSSERL

Il n'est un secret pour personne que Husserl n'est pas un penseur de la tolérance au sens le plus évident que l'on peut donner à ce terme<sup>1</sup>. En abordant l'expérience de la rencontre avec autrui d'un point de vue d'abord descriptif et en l'interrogeant dans le cadre d'une phénoménologie de la conscience, l'analyse à partir de laquelle Husserl déploie la question de l'intersubjectivité fait passer au second plan le problème proprement politique de la tolérance. Il serait sans doute possible de se demander dans quelle mesure le type de conception de l'Europe et des communautés culturelles qui se dégage de l'œuvre de Husserl est ou non compatible, dans ses enjeux comme dans ses conséquences, avec une pensée de la tolérance tenant pour acquise la définition de ce concept. Ce ne sera toutefois pas la voie qui sera suivie ici : il nous semble plus fécond et intéressant de frayer un autre chemin, en nous demandant si et dans quelle mesure les analyses extrêmement riches que Husserl consacre aux formes de la manifestation d'autrui peuvent nous offrir des ressources pour éclairer d'un nouveau jour certains aspects de cette notion de tolérance dont nous avons peut-être tendance à présupposer trop souvent la signification.

Il faut ici souligner que la tolérance n'est manifestement pas, d'un point de vue phénoménologique mettant en majesté l'expérience que nous pouvons en faire, un concept *premier* – si nous entendons par là un type d'expérience que nous pourrions revendiquer comme nous étant *immédiatement* donnée et qui constituerait une dimension évidente et indépassable

1. Je ne voudrais pas laisser passer l'occasion de remercier ici chaleureusement Claude Vishnu Spaak, à l'initiative duquel s'est tenu à Sorbonne Université Abou Dhabi le colloque dont est issu ce texte. C'est à sa persévérance et à ses efforts pour venir à bout de mes résistances initiales que je dois d'avoir mené à bien ces réflexions sur un sujet dont il est héroïquement parvenu à me convaincre de la pertinence. Je remercie également Jean-Baptiste Fournier, à l'invitation duquel j'avais initialement eu l'occasion de présenter une première esquisse de l'interprétation de Husserl sur laquelle s'appuie cet article. Merci enfin à Chiara de m'avoir éclairé en partageant avec moi sa connaissance si précise et rigoureuse de l'œuvre de Levinas, et de m'avoir ainsi guidé sur le chemin de cette réflexion.

des relations intersubjectives. Elle semble plutôt nécessairement supposer son contraire, soit une forme première et récalcitrante d'intolérance sur le terrain de laquelle la tolérance peut seulement émerger, et eu égard à laquelle elle doit prouver sa légitimité et trouver sa signification. Or, si Husserl ne s'intéresse pas directement à la question de la tolérance au sens éminemment politique que l'héritage des Lumières nous a appris à donner à ce terme, il n'est pas impossible que sa façon de rendre compte de l'expérience d'autrui à partir de la remise en cause profonde que la rencontre de l'étranger est susceptible d'infliger aux structures hégémoniques de l'ego soit riche d'enseignements pour penser très précisément le type de *résistance* à partir de laquelle l'idée de tolérance peut seulement faire sens.

À cet égard, la démarche de Husserl apparaît singulièrement proche de celle de celui qui fut non seulement son élève, son traducteur et l'un de ses premiers promoteurs en France, mais aussi l'un de ses plus fervents critiques, comme le montrera dans ce même numéro le texte de Chiara Pavan, qui complète et poursuit le fil de celui que l'on va lire<sup>2</sup>. De façon manifestement significative, Levinas, exactement comme Husserl, se refuse à parler de tolérance, et à en faire l'un des thèmes de sa méditation philosophique de la question d'autrui. Et tout comme Husserl, c'est en insistant sur la profondeur et la radicalité des structures qui fondent le caractère autarcique de l'ego – et qui contribuent à le maintenir dans sa solitude et sa séparation – que Levinas peut seulement mettre en évidence la signification irréductible de la rencontre avec autrui.

L'objectif de ce texte sera donc double. Il s'agira d'abord d'identifier chez Husserl, en nous appuyant sur une relecture orientée et sélective des nombreuses analyses qu'il a consacrées à la question d'autrui, les motifs susceptibles de rendre compte du type de résistance sur fond de laquelle l'idée de tolérance peut trouver sa nécessité et sa légitimité. La problématisation difficile et originale de la question de l'étranger qui vient briser de façon si spectaculaire et dramatique, comme cela a souvent été souligné<sup>3</sup>, le cours des *Méditations cartésiennes*, servira de fil directeur à notre analyse, dans la mesure où les risques qu'elle impose à la démarche de Husserl et les menaces qu'elle fait peser sur la définition des structures de l'*ego cogito* nous semblent, mieux qu'aucun autre aspect du traitement husserlien de l'intersubjectivité, susceptibles de contribuer à déplacer – et peut-être à renouveler – l'analyse de ce concept de tolérance<sup>4</sup>. À ce travail se superposera un second objectif, rejoignant le texte publié par Chiara Pavan dans ce

2. Voir *infra* : Chiara Pavan, « Intolérable altérité (II). Supporter autrui selon l'éthique de Levinas ».

3. Voir par exemple la lecture des *Méditations cartésiennes* initialement publiée en 1954 par Paul Ricœur dans la *Revue philosophique de Louvain*, et reprise ultérieurement dans P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

4. Il serait difficile de rendre compte ici de l'ensemble des commentaires fins et précieux des *Méditations cartésiennes* sur lesquels, comme tout lecteur de Husserl, nous avons souvent appuyé nos analyses. Nous citerons seulement, de façon très sélective, les analyses riches et précises de Natalie Depraz (N. Depraz, *Transcendance et incarnation : le statut de*

volume qui constitue le complément de celui-ci, consistant à faire apparaître le lien puissant et original qui rattache, dans leur façon commune de se replacer en deçà de l'idée de tolérance pour mieux en repenser les conditions d'émergence, la réflexion de Husserl à celle de Levinas. Complémentaires l'un de l'autre, nos deux textes se placent ainsi sous un même horizon : en mettant en évidence les liens qui rattachent l'une à l'autre, en dépit de tout ce qui les oppose, les analyses de l'altérité de Husserl et de Levinas, il s'agira de mettre en relief une ligne de pensée commune et féconde pour comprendre les tensions à partir desquelles s'articule la relation à autrui et qui font le lit de l'idée de tolérance.

L'« échec » de la 5<sup>e</sup> Méditation cartésienne...

Si Levinas n'a jamais caché sa profonde admiration pour le père fondateur de la phénoménologie, le rapport de filiation qui les unit semble pourtant s'arrêter très précisément au moment où l'analyse phénoménologique pénètre sur le terrain de l'intersubjectivité et rencontre la question d'autrui. Comme beaucoup de disciples et lecteurs de Husserl – Sartre, Merleau-Ponty, Tran-Duc-Thao, Michel Henry, Paul Ricœur..., pour ne citer que les plus célèbres –, Levinas a construit son analyse de l'altérité dans le sillage de l'échec auquel conduisait la cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Cette 5<sup>e</sup> Méditation, en effet, comme le rappelle Ricœur, aura à bien des égards été le lieu de tous les espoirs et de toutes les déceptions pour les premières générations de phénoménologues se partageant l'héritage du maître<sup>5</sup>. Husserl y aurait repéré un phénomène qui constitue le point de fuite ultime de la phénoménologie, mais qui échappe à l'horizon de phénoménalité que sa phénoménologie peut se donner les moyens de décrire : à l'intérieur de mon champ d'expérience se manifeste une *autre* subjectivité transcendantale, un ego que *je* ne suis pas et qui possède *sa* vie intentionnelle constituante. Il faut insister sur le paradoxe que la manifestation d'un autre ego que le mien impose à l'analyse phénoménologique, en soulignant le caractère éminemment contradictoire de la thèse qu'elle enveloppe. Du point de vue d'une description en première personne des vécus – celle qui sert de fil conducteur à la méthode d'analyse phénoménologique – il ne peut y avoir qu'un sujet constituant : ego, c'est moi par définition ! C'est celui que je suis – et que moi seul peut être – quand je dis « je ». Le sens le plus fort sous lequel s'entend l'ego, celui qui s'associe à l'expérience que je fais de moi-même dans l'accomplissement en première

*l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995), ainsi que ses commentaires et ceux de Dominique Pradelle dans l'ouvrage collectif de Jean-François Lavigne (J.-F. Lavigne [éd.], *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008).

5. *Ibidem*, p. 304, 333-334.

personne de mes vécus de conscience, implique qu'il ne puisse essentiellement y avoir qu'*un seul ego* : si ego est un autre que moi, alors je ne le suis plus et ne puis plus l'être. C'est lui *ou* moi, en entendant ce « ou » en un sens strictement exclusif : autrui ne peut lui-même être ego qu'en m'empêchant de l'être.

Comment, dans ces conditions, la phénoménologie transcendantale développée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, au fil conducteur d'une égologie qui se radicalise et se systématisé dans la 4<sup>e</sup> *Méditation*, aurait-elle les moyens de rendre justice à la possibilité d'une subjectivité *autre* que la mienne ? Comment penser de façon non-contradictoire les modalités subjectives d'accès à un autre ego que le mien ?

À cette question, il faut reconnaître que l'analyse de Husserl ne peut apporter qu'une réponse fondamentalement *négative* : il n'est question ni de reconnaître ni de construire ou d'instituer un *accès* à autrui, si par autrui on veut entendre autre chose qu'une forme d'altérité qui se mesure toujours à l'aune de mon égoïté, en espérant trouver dans la phénoménologie un moyen de faire valoir une altérité pensée comme une égoïté à part entière, l'égoïté de l'autre ego que l'on voudrait reconnaître en autrui. La phénoménologie husserlienne n'a pas les moyens de nous promettre un accès à autrui non pas seulement en tant qu'il m'apparaît autre (c'est-à-dire en tant qu'il est autre-pour-moi), mais en tant qu'il serait *ego-pour-lui-même*. Cette conclusion inévitablement décevante semble inéluctable : le cadre même dans lequel Husserl envisage et met en scène la question du rapport à l'autre empêche que puisse s'y élaborer une « authentique » relation à autrui, c'est-à-dire une relation qui lui permettrait de se manifester « en original ». Husserl est lui-même très clair sur ce point et confirme cette conclusion au terme de la 5<sup>e</sup> *Méditation cartésienne* :

C'est en moi que j'expérimente, que je connais l'autre, c'est en moi qu'il se constitue – par un reflet appréhensif, et non comme original<sup>6</sup>.

Cette conclusion était du reste annoncée dès le § 44, soit à l'orée de cette même méditation, de façon à ne laisser planer aucun doute sur ce résultat négatif anticipé dès le début de la 5<sup>e</sup> *Méditation* et confirmé dans son dernier paragraphe.

L'ego d'autrui se constitue non en tant que *je-même* (*Ich-Selbst*), mais en tant qu'il se *reflète* dans mon je propre, ma monade. Mais le second *ego* n'est pas purement et simplement là, à nous donné lui-même en propre, il est au contraire

6. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (éd.), Dordrecht, Kluwer, 1991, § 62, p. 175 ; E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 200 (par la suite, les *Méditations cartésiennes* seront citées sous l'abréviation *CM*, en indiquant d'abord la référence à la traduction française de De Launay, puis à l'édition allemande des Husserliana mentionnée ci-dessus).

constitué en tant qu'*alter ego*, et *l'ego*, désigné comme moment par cette expression d'*alter ego*, je le suis moi-même dans ma spécificité<sup>7</sup>.

Je n'accède donc à autrui que dans la mesure où il « se réfléchit » dans mon ego propre ; je ne le comprends que pour autant que son altérité soit à la mesure de moi-même, comprise, identifiée, déterminée à partir de catégories et de procédures qui sont toujours *les miennes*. Au lieu de construire un accès véritable à autrui, la 5<sup>e</sup> Méditation propose de constituer le sens de son altérité à partir de mon expérience et de ma « sphère du propre » (*Eigenheitssphäre*). Le sens d'autrui doit ainsi se constituer en miroir à partir de ma propre égoïté :

Ce corps là-bas, qui est néanmoins saisi en tant que corps propre doit [muß] tirer ce sens d'un *transfert aperceptif issu de mon corps propre* [...] Il est d'emblée clair que seule une ressemblance liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce corps là-bas et le mien peut fournir le fondement de la motivation pour la saisie *analogisante* du corps là-bas comme *corps propre*<sup>8</sup>.

À ce compte, si autrui est un ego, c'est d'abord et toujours *grâce à moi* : c'est parce que je lui octroie ce droit en lui transférant analogiquement la signification de corps propre dont je fais moi-même l'expérience, et non parce qu'il possède souverainement et dans son propre être cette signification. C'est seulement dans la mesure où je partage avec lui (au sens actif du terme – c'est-à-dire dans la mesure où je lui prête) cette signification qu'il peut être un ego. Sa transcendance se constitue dans mon immanence, dont elle n'est en conséquence que le revers.

Ainsi résumée et reconstituée à gros coups de pinceau, il semble difficile de ne pas juger profondément « décevante »<sup>9</sup> la leçon philosophique de cette 5<sup>e</sup> Méditation, dont tous les successeurs de Husserl, en dépit du fossé immense qui souvent les sépare, s'accorderont unanimement à reconnaître l'échec. Même les plus généreux, comme Ricœur, seront contraints de faire état de la déception inévitable que l'analyse husserlienne de l'intersubjectivité suscite, en décrivant la phénoménologie d'autrui comme « une promesse qui ne pouvait pas être tenue »<sup>10</sup>. Sans surprise, ce verdict négatif semble partagé par Levinas, qui souligne que la relation à autrui était compromise par le cadre même de l'analyse phénoménologique des *Méditations cartésiennes*. « Chez Husserl, écrit Levinas dans *Totalité et Infini*, Autrui ... se constitue d'abord pour une pensée monadique<sup>11</sup> ». Levinas avait détaillé sa critique un peu plus tôt dans le même ouvrage :

7. *CM* § 44, p. 143/125.

8. *Ibid.*, § 50, p. 159/140.

9. P. Ricœur, « Sympathie et respect », in *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 334.

10. *Ibid.*

11. E. Levinas, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 231.

Le rapport avec cette « chose en soi » [qu'est autrui] ne se trouve pas à la limite d'une connaissance commençant comme constitution d'un « corps vivant », selon la célèbre analyse husserlienne de la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*. La constitution du corps d'autrui dans ce que Husserl appelle « la sphère primordiale », l'« accouplement » transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un « je peux », la compréhension de ce corps d'autrui comme un alter ego – dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui, laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer<sup>12</sup>.

Le verdict de *Totalité et Infini* semble ici sans appel : le scénario absurde et grotesque qu'élabore Husserl en se proposant de faire reposer son analyse du mode de manifestation de l'autre sur une réduction à la sphère du propre ne peut que consacrer l'impossibilité d'une pensée de l'autre qui, partant toujours du moi, ne sait le comprendre qu'en le mettant à sa mesure. Ainsi, si l'on doit entendre par tolérance une forme d'acceptation inconditionnelle de l'altérité d'autrui, il semble bien que celle-ci fasse fondamentalement et par principe défaut à la perspective des *Méditations cartésiennes* ; il faudrait plutôt avouer que c'est au contraire sur le refus *a priori* de ce mode de rapport à autrui – et donc sur une forme d'*intolérance de principe* – que repose le maintien de la phénoménologie husserlienne et de l'égologie qu'elle déploie.

... et son revers

Il est temps de préciser les enjeux de la relecture de la 5<sup>e</sup> *Méditation* que les remarques qui précèdent avaient pour but d'initier. L'objectif de ce travail de réinterprétation ne sera pas de tenter de réhabiliter l'approche husserlienne de l'altérité en contestant la validité du verdict formulé par Levinas. Il ne s'agit nullement de minorer les difficultés que pose cette *Méditation* et d'atténuer l'échec auquel elle aboutit ; nous voudrions plutôt repartir de ce constat en vue de proposer une réflexion sur cet échec qui permette d'en réévaluer le sens. Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, comme Socrate analysant la haine des *logoi* ou « misologie » dans le *Phédon*, il nous faut d'abord nous demander ce qui peut justifier le sentiment de déception auquel semble aboutir la phénoménologie husserlienne d'autrui. Il s'agit donc d'interroger avant toute chose la nature et la légitimité des attentes déçues. On peut suspecter, de ce point de vue, que le problème trouve son origine dans l'espoir de hisser la phénoménologie jusqu'à une forme de radicalité dont elle n'est peut-être pas susceptible : celle qui me permettrait de surmonter – en un sens qui reste à déterminer – la distance qui me sépare d'autrui. Par ailleurs, s'il est question d'une mise en échec

12. *Ibid.*, p. 63.

de la phénoménologie husserlienne, il nous faut prendre la mesure exacte de cet échec et en déterminer de façon plus précise les enjeux. Ce que nous devons prioritairement interroger à cet égard, c'est le caractère inéluctable de cet échec, sa *nécessité* du point de vue de l'entreprise phénoménologique de Husserl. Car toutes les critiques que nous venons d'évoquer et qui font apparaître les limites de l'analyse conduite par Husserl dans cette 5<sup>e</sup> *Méditation* semblent s'accorder en décrivant le caractère inévitable de cette faillite. Mais si l'échec de la phénoménologie dont il est ici question est un échec *nécessaire*, celui d'une entreprise qui ne pouvait s'accomplir d'aucune autre façon qu'en venant pour ainsi dire à bout d'elle-même et en se soldant par une faillite, ne faut-il pas alors comprendre cet échec comme une forme d'accomplissement (en l'occurrence la seule possible) de la démarche entreprise, c'est-à-dire comme la seule façon possible de la faire réussir – et donc comme une forme paradoxale de succès ? En d'autres termes, cet « échec » de la phénoménologie d'autrui ne doit-il pas être interprété comme un des moments *nécessaires* au déploiement de la question que la 5<sup>e</sup> *Méditation* permettait ainsi de poser – un moment essentiel, philosophiquement significatif, et dont il nous revient d'analyser la signification ? Ce qu'il nous faut ici comprendre, au-delà des déceptions suscitées par l'entreprise husserlienne, et en nous plaçant en quelque sorte « dans le dos » de la démarche philosophique de Husserl (pour reprendre une expression de Hegel), c'est la mesure dans laquelle celle-ci a très précisément permis à Husserl de *réussir* son échec.

Il ne s'agira donc nullement d'opposer aux critiques de Levinas et Ricoeur une lecture purement interne de la 5<sup>e</sup> *Méditation* destinée à l'arracher à leur verdict, ni de la réévaluer en la jugeant à l'aune d'un critère externe qui ne serait pas le sien ; il s'agit seulement de mettre à l'épreuve et de mesurer sa *fécondité* philosophique, fécondité qui devra constituer le seul principe de lecture et d'interprétation que nous adopterons ici. L'hypothèse que nous prendrons comme guide et qui constituera le fil de cette relecture engage une réorientation du regard et des attentes philosophiques à l'aune desquelles on peut juger du succès ou de l'échec de la démarche entreprise par Husserl : certes, la 5<sup>e</sup> *Méditation* n'est sans doute pas le lieu de l'ouverture de la relation à autrui dont on pouvait espérer que la phénoménologie serait porteuse, mais son intérêt est peut-être de faire apparaître une dimension du sujet que le problème d'autrui révèle et qu'il ne peut révéler que dans la mesure où l'analyse philosophique ne permet justement pas de le résoudre intégralement. C'est précisément la mise en évidence de cette dimension du sujet que l'échec de l'analyse phénoménologique de Husserl révèle qui doit nous ramener à l'objet de cet article, en faisant apparaître au cœur même de l'ego la résistance à l'altérité sur laquelle repose l'idée de tolérance, dans la mesure où elle se donne justement pour objet de la surmonter. La relecture du traitement par Husserl de la question d'autrui que nous allons conduire ici se donne ainsi pour objet de faire

apparaître ce qui se dessine à l'horizon de cette 5<sup>e</sup> *Méditation*, et qui constitue l'un des meilleurs gages de la fécondité philosophique de la démarche qui s'y déploie, à savoir une fermeture sur soi de l'ego qui doit être comprise moins comme un échec de la phénoménologie husserlienne que comme l'expression d'une forme fondamentale de solitude *sans laquelle la relation à autrui serait inévitablement manquée*. C'est seulement à ce niveau que pourra être réévaluée la signification de l'« échec » auquel semblent aboutir les analyses de Husserl, et qu'il sera possible d'accorder un nouveau sens, positif et non plus négatif, à cette forme indépassable d'intolérance sur le terrain de laquelle se constitue l'ego. Nous nous bornerons ici à suggérer que cette leçon clandestine que l'on peut lire « dans le dos » de la 5<sup>e</sup> *Méditation* est peut-être l'une des leçons les plus précieuses que Levinas aura retenue de Husserl. C'est ce que fera mieux apparaître l'articulation de ce texte avec la lecture originale de Levinas proposée par Chiara Pavan dans ce même numéro, faisant de Levinas celui dont l'éthique donnera toute sa mesure à l'intuition qui se dessine en négatif dans le prétendu « échec » de la 5<sup>e</sup> *Méditation*.

#### *Où les Méditations cartésiennes s'achèvent-elles ?*

Reprenons d'abord le mouvement d'ensemble des *Méditations cartésiennes* pour comprendre le cadre dans lequel se situe le texte qui nous occupe. Le scénario en est le suivant. Tout se passe bien dans l'ensemble pour Husserl jusqu'au terme de la 4<sup>e</sup> *Méditation*. L'examen et le traitement phénoménologiques des problèmes que rencontre, sur le chemin de sa constitution, une science philosophique nouvelle fondée sur l'expérience transcendante de l'ego progresse efficacement et avec assurance. Toutefois, dans les derniers paragraphes de la 4<sup>e</sup> *Méditation*, Husserl rencontre, comme un coup de tonnerre dans un ciel bleu, un problème nouveau et si fondamental qu'il va engager une transformation extrêmement profonde de la phénoménologie et lui donner une sorte de nouveau départ : c'est ce problème qu'il identifie au § 42 sous le nom de « solipsisme transcendantal ». Ainsi que nous allons le voir, ce problème représente non seulement un défi radical à la phénoménologie husserlienne, mais aussi et plus encore une *menace* susceptible de remettre en cause l'ensemble de ce qui a été accompli jusqu'à ce point par le texte de Husserl.

Pour prendre toute la mesure de la radicalité du problème que pose à la phénoménologie husserlienne le solipsisme transcendantal, il faut bien comprendre la particularité de la question en un sens totalement inattendue que pose Husserl. Cette question est surprenante sous la plume de Husserl, parce qu'elle n'est en un sens absolument pas nécessaire ; elle ne semble avoir aucune nécessité du point de vue de la logique interne du déploiement



de la phénoménologie transcendantale qui culmine dans l'auto-explicitation de l'ego à laquelle Husserl est parvenu au terme de la 4<sup>e</sup> Méditation.

Husserl introduit une première fois ce problème au paragraphe 40 dans les termes suivants :

Toute fondation, toute démonstration de la vérité et de l'être se déroulent entièrement en moi, et leur terme est une caractéristique au sein du *cogitatum* de mon *cogito*<sup>13</sup>.

Mais si c'est le cas, comment pouvons-nous alors garantir la validité de cette évidence autrement que de façon purement immanente ? Comment, en d'autres termes, pouvons-nous garantir l'*objectivité* des connaissances auxquelles l'évidence me permet de donner une validité absolue ? On aura reconnu ici les coordonnées du problème que Descartes résolvait par la véracité divine.

Dans mon domaine de conscience [...] j'en arrive à des certitudes, voire à des évidences contraignantes. Mais comment tout ce jeu, qui se déroule dans l'immanence de la vie de la conscience, peut-il acquérir une signification objective ? Comment l'évidence [...] peut-elle prétendre être plus qu'une caractéristique de la conscience en moi<sup>14</sup> ?

Or, cette question ne semble à ce stade pas poser de problème fondamental à l'analyse phénoménologique, ce dont témoigne le fait qu'elle trouve d'abord une forme de résolution immédiate. Il est fondamental d'y insister, pour comprendre le problème qui va surgir non pas de cette question, mais de sa résolution phénoménologique dans la 4<sup>e</sup> Méditation. À ce moment de son analyse, Husserl répond *immédiatement* à cette question, au moment même où il la soulève. Dès le paragraphe 41, en effet Husserl explique que la transcendance « est un caractère d'être immanent qui se constitue au sein de l'ego ». Husserl ajoute :

Tout sens concevable, tout être concevable, qu'on les dise immanents ou transcendants, relèvent du domaine de la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est ce qui constitue le sens et l'être<sup>15</sup>.

Cette question est donc profondément « absurde » (*widersinnig*)<sup>16</sup>, ce n'est en un sens pas une question du tout du point de vue phénoménologique. Le solipsisme entendu au sens d'une forme d'existence enfermée dans l'immanence et qui m'empêcherait de « sortir de l'île de ma

13. *CM* § 40, p. 131/115.

14. *Ibid.*, p. 131/116.

15. *Ibid.*, p. 132/117.

16. *Ibid.*, p. 131/116.

conscience »<sup>17</sup> n'est envisageable que pour autant que l'on n'ait pas conduit jusqu'au bout la réduction, et dans la seule mesure où celle-ci n'aurait pas été véritablement prise au sérieux. La question du solipsisme trouve ici une réponse interne toute prête qui scelle le destin idéaliste de la phénoménologie. Cela signifie qu'avant même que ne se pose le problème de la 5<sup>e</sup> *Méditation*, la charge problématique du solipsisme a été par avance désactivée. En un sens, il n'y a pas là de problème, pas même l'ombre d'un problème, car on ne voit plus quel problème (au sens fort) pourrait se poser après la validation ultime de l'idéalisme transcendantal, qui semble régler *a priori* la question.

Si l'on en restait là, il faudrait en conclure que lorsque la réduction est poussée jusqu'à son extrémité et accomplie dans toute sa radicalité transcendantale, le problème de la transcendance disparaît : seule la transcendance *présumée* est problématique, dans la mesure où elle s'oppose à l'immanence *présumée* sur un mode qui interdit *a priori* de pouvoir rendre compte de leur mise en relation. Mais cette façon d'opposer en leur sens seulement présomptif l'immanence et la transcendance apparaît fondamentalement absurde dès lors que l'on se place du point de vue de la réduction transcendantale. Une fois que l'on a clarifié le sens d'être de la subjectivité transcendantale, on parvient inéluctablement à la conclusion que tire ici Husserl : « si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose d'extérieur à elle est alors précisément un non-sens »<sup>18</sup>. Il n'y a plus même ici d'espace logique à l'intérieur duquel pourrait surgir un nouveau problème, tout semble déjà réglé et la phénoménologie pourrait s'arrêter là : le lecteur pourrait aussi bien refermer le livre à la fin de cette 4<sup>e</sup> *Méditation* et s'estimer satisfait. Le livre que vient d'écrire Husserl est en un sens terminé.

Il est donc d'autant plus ahurissant et totalement inattendu que l'enquête se poursuive avec une 5<sup>e</sup> *Méditation* alors même que Husserl semble avoir fermé toutes les portes à la réflexion : il y a là quelque chose d'étonnant non seulement pour nous, lecteurs, mais tout autant du point de vue de Husserl lui-même. Et non seulement le cours des méditations de Husserl se poursuit, mais il va redoubler d'intensité avec une 5<sup>e</sup> *Méditation* aussi longue à elle seule que les quatre précédentes réunies ! Au moment même où Husserl aurait aussi bien pu mettre un point final à son ouvrage en clôturant ses *Méditations*, il en reprend le cours en repartant précisément du problème qu'il avait déclaré *absurde* pour en proposer cette fois un traitement maximaliste, l'obligeant à déployer comme tout lecteur des *Méditations* en aura fait les frais une débauche extraordinaire de moyens. C'est comme si un livre se fermait ici, et qu'un nouvel ouvrage commençait, en reprenant à un autre niveau d'analyse un problème qui était jusqu'ici apparu relativement insignifiant. Quel est le but de cette opération ? Il s'agit de proposer une *seconde voie de traitement* du problème que le solipsisme

17. *Ibid.*, p. 132/116.

18. *Ibid.*, p. 133/117.

évoqué à la fin de la 4<sup>e</sup> *Méditation* avait déjà soulevé, devant permettre de garantir les droits de l'égologie qui s'est déployée jusque-là contre le risque que fait peser sur elle la manifestation d'autres egos constituants dans mon champ d'expérience.

### *L'expérience de l'étrangèreté d'autrui*

Il semble donc que le problème que rencontre Husserl soit beaucoup plus épineux que ne le déclarait le paragraphe 41. Ce problème est moins celui du solipsisme transcendantal – que Husserl avait immédiatement résolu – que celui de ce qui en constitue le négatif : l'expérience d'autres egos se manifestant d'abord à l'intérieur de mon champ transcendantal d'expérience avec le caractère de l'étrangèreté (*Befremdlichkeit*). Or, comme ne manque pas de le noter Husserl, l'ouverture de mon champ d'expérience à une forme d'étrangèreté est susceptible d'affecter l'ensemble de la phénoménologie transcendantale, jusqu'à son fondement. Même l'idéalisme transcendantal est ici remis en question, au point de susciter une revalorisation *post-mortem* totalement inattendue du réalisme :

N'avons-nous pas eu tort à l'égard du réalisme transcendantal ? Un fondement phénoménologique peut bien lui manquer, mais n'a-t-il pas en principe raison dans la mesure où il recherche un chemin allant de l'immanence de l'ego à la transcendance de l'autre<sup>19</sup> ?

Or, si l'idéalisme transcendantal vacille sur ses gonds, cela signifie que le principe de la résolution trop rapide de la question du solipsisme ne peut plus valoir absolument : nous ne pouvons plus nous en satisfaire. En d'autres termes, si la manifestation de l'étranger possède un caractère éminemment problématique, c'est avant tout parce qu'elle emprunte cette dimension problématique au type de résolution immédiate qu'il est possible d'en proposer, comme Husserl vient de le faire, de façon à écarter la difficulté qu'elle soulève. Le problème vient peut-être moins de la question du solipsisme que du type de résolution insatisfaisante que l'idéalisme phénoménologique peut en offrir.

Arrivés à ce point, on comprend que la construction progressive et le déploiement de l'analyse phénoménologique depuis le début des *Méditations cartésiennes* allaient de pair avec l'installation d'un malaise, qui est allé en s'intensifiant et en se radicalisant jusqu'à l'analyse eidétique de l'ego pur dans la 4<sup>e</sup> *Méditation*. Le cours des *Méditations* s'est accompagné de la montée en puissance du degré de problématicité du discours phénoménologique que celles-ci nous livrent. Plus cette phénoménologie se radicalise, plus elle se systématise en puisant en elle-même les ressources susceptibles

19. *Ibidem* § 42, p. 138/121.

de l'amener vers son auto-fondation et son auto-justification ultimes, plus l'ensemble de son discours et de ses méthodes se laisse contaminer par un problème qui la mine de l'intérieur et la décrédibilise : le problème du solipsisme et la difficulté indépassable que celui-ci révèle, en rendant manifeste le caractère problématique de l'expérience de l'étranger ou *Fremderfahrung*. C'est que l'*Erfahrung* dont il est ici question est expérience de l'étrangèreté même de l'étranger, soit d'une forme d'étrangèreté qu'autrui ne possède que dans la mesure où celle-ci m'échappe, une étrangèreté qui n'est pas le fruit de ma constitution *mais de la sienne* ! Elle enregistre à ce titre la possibilité que se manifestent dans mon champ d'expérience égologique d'autres egos dont l'étrangèreté m'indique le caractère ultimement inconstituable. Si la *Fremderfahrung* est aussi déstabilisante, au point de menacer et de déséquilibrer l'ensemble du discours phénoménologique, c'est donc parce qu'en faisant apparaître l'ego d'autrui comme autre ego constituant, elle signale une transcendance dont le sens d'être semble exclure *a priori* qu'elle soit reconductible à l'immanence et soluble dans l'évidence de ma conscience. Cela signifie que la *Fremderfahrung* n'est peut-être plus justiciable du type de traitement eidétique qui a été proposé jusqu'ici. La possibilité qu'elle laisse ouverte et qui indique une limite possible des fonctions constituantes de l'ego fait ainsi planer une menace extrêmement sérieuse sur les concepts fondamentaux que la phénoménologie husserlienne a jusqu'à ce point permis d'élucider.

Or, comme les successeurs de Husserl n'ont pas manqué de le noter pour le lui reprocher, la stratégie de Husserl face à cette menace est très claire : il s'agit de radicaliser son égologie au point de ne laisser subsister aucune forme d'étrangèreté (*keine Befremdlichkeiten*), et d'éliminer ainsi toute menace :

Si nos *Méditations cartésiennes* doivent être pour nous, comme philosophes en devenir, la juste (*richtige*) *introduction* à une philosophie et le commencement qui fonde sa réalité effective comme idée nécessairement pratique [...] il faut alors que nos méditations conduisent elles-mêmes assez loin pour qu'elles ne laissent rien subsister d'étranger du point de vue de cette perspective qui concerne le but et la démarche<sup>20</sup>.

On assiste dans ces lignes à un coup de force philosophique dont on ne peut pas dire que Husserl soit coutumier : la phénoménologie abandonne ici ses prétentions descriptives pour laisser la place à une décision stratégique destinée à écarter quel qu'en soit le prix la menace qu'elle-même a fait apparaître. Afin de se donner les moyens de rendre compte de cette *Befremdlichkeit* sans menacer l'égologie phénoménologique, il nous faut elle-même la *constituer*, en montrant comment son sens se constitue dans le champ d'immanence de l'expérience. Cette constitution de l'étrangèreté

20. *Ibidem* § 41, p. 136/120.

de l'étranger repose bel et bien sur une *décision*. Il s'agit d'*imposer* à l'expérience de l'étranger un type d'analyse dont Husserl souligne lui-même qu'elle n'est peut-être pas à sa mesure : celle qui aboutit à la reconduction de toute transcendance à l'immanence, et que Husserl fait ici passer *en force*. Car Husserl ne peut ici imposer cette reductibilité de principe de la transcendance à l'immanence *qu'en dépit* de la résistance que la *Befremdlichkeit* est susceptible d'opposer à cette constitution, elle qui laisse ouverte la possibilité d'une constitution alternative, dont un autre ego aurait la charge et qui relèverait de ses seules prérogatives.

*La 5<sup>e</sup> Méditation cartésienne est-elle bien la 5<sup>e</sup> ?*

Cette décision stratégique soulève un problème interprétatif fondamental pour comprendre les enjeux de la 5<sup>e</sup> *Méditation* et déterminer sa place dans l'économie de l'ouvrage au sein duquel elles s'intègrent. Elle laisse en effet la place à deux options herméneutiques engageant deux types d'interprétations radicalement différentes du geste accompli par Husserl dans son ultime *Méditation*. Les deux options sont les suivantes.

1/ Selon l'interprétation qui semble la plus évidente, la 5<sup>e</sup> *Méditation* correspond, comme sa place dans l'ouvrage semble l'indiquer, au traitement d'un dernier problème rencontré en cours de route, un problème qui fait obstruction à la progression et au déploiement des différents champs de la description phénoménologique, et dont la nature n'est pas fondamentalement différente de ceux que les méditations précédentes ont permis d'élucider. Si c'est le cas, autrui constitue (et, en un sens, ne constitue que) le dernier problème d'une égologie phénoménologique. Avec cette dernière méditation, il s'agit pour Husserl d'apporter le point final à la phénoménologie en assurant son verrouillage transcendantal ultime. Mais dans ce cas, la question d'autrui peut-elle réellement être prise au sérieux ? On comprend, dans ces conditions, et selon une telle interprétation, que la phénoménologie d'autrui puisse apparaître comme essentiellement *décevante*, pour reprendre le mot de Ricoeur : elle n'est qu'un aspect parmi d'autres d'une phénoménologie qui lui applique aveuglément ses méthodes sans que ne soit jamais considérée pour elle-même la spécificité irréductible de la question d'autrui. Si tel était le cas, le but de cette 5<sup>e</sup> *Méditation* serait d'abord un but méta-phénoménologique, celui consistant à assurer la systémativité de l'ensemble des descriptions éidétiques et d'asseoir définitivement la validité des résultats des méditations précédentes. Mais cela justifierait-il l'écriture d'un texte aussi tortueux et disproportionné ? Husserl ne pouvait-il pas aussi bien s'arrêter à la fin de la 4<sup>e</sup> *Méditation* et se satisfaire de la résolution qu'il avait déjà apportée à la question qu'il y soulève ?

2/ Si l'on se refuse à cette première interprétation, il faut alors inverser la perspective en renversant notre lecture des *Méditations cartésiennes* pour

les aborder depuis leur fin. On doit alors comprendre que tout le développement des quatre premières *Méditations* est fondamentalement construit dans la perspective de la cinquième, et situer l'épicentre de la phénoménologie au point de problématique le plus fort de la description de l'ego. Un peu à la façon de ces magnifiques sonates dans lesquelles Beethoven retarde l'apparition de son thème en déployant une succession trompeuse de motifs introductifs sans cesse plus beaux et qui préparent la venue du thème véritable, ce serait alors le tournant qui s'opère à la charnière de la 4<sup>e</sup> et de la 5<sup>e</sup> *Méditation* qui constituerait le véritable point de départ de la phénoménologie husserlienne. Les quatre premières *Méditations* sont là pour nous conduire, à travers le déploiement progressif de la description, jusqu'au terrain sur lequel se décident la validité ultime et la condition première de toute analyse phénoménologique. Si tel est le cas, la question d'autrui n'est pas *une* question, mais *la* question de la phénoménologie, celle qui en définit depuis toujours l'horizon et constitue la pierre de touche ultime de sa validité. Et si tel est le cas, la 5<sup>e</sup> *Méditation* n'est la 5<sup>e</sup> qu'en apparence et du point de vue chronologique ; dans l'ordre logique, elle vient naturellement en premier, et ne saurait être la dernière.

On aura compris que la lecture de Husserl que nous proposons ici va s'efforcer de donner du crédit à cette seconde interprétation.

### *Vivre à la première personne*

Il nous semble en effet exister une raison fondamentale de pencher en faveur de cette seconde hypothèse herméneutique. Celle-ci repose sur les motifs qui ont amené Husserl à thématiser la question de l'intersubjectivité dès les premières années d'élaboration de la méthode phénoménologique<sup>21</sup>, et qui doivent nous amener à comprendre que la phénoménologie ne rencontre pas de façon *contingente* la question d'autrui, mais qu'elle en a besoin de façon absolument *nécessaire* et incontestable, et ce, non pas pour parachever le type d'analyse qu'elle propose et la pousser jusqu'à son terme ultime, mais bien pour fonder sa démarche et en justifier les prémisses. Cette raison, Husserl ne la livre jamais directement et explicitement, peut-être justement parce qu'elle sous-tend de part en part l'analyse phénoménologique et qu'elle y est omniprésente. Si Husserl a ressenti aussi tôt le besoin de rendre compte d'une forme d'intersubjectivité rendant possible une forme d'accès à un autre ego que le mien – à un ego dont les vécus sont différents des miens, c'est pour pouvoir justifier le présupposé sans doute le plus massif et le plus fondamental de sa phénoménologie, un présupposé

21. On consultera pour s'en convaincre le volume XIII des *Husserliana* (partiellement traduit en français par Natalie Depraz), qui rassemble les textes consacrés par Husserl à cette question dès 1905 (E. Husserl, *Husserliana. 13: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus d. Nachlaß; 1. Teil: 1905-1920*, I. Kern (éd.), La Haye, Nijhoff, 1973).

suffisamment puissant pour être peu ou prou adopté et maintenu par l'ensemble de ses successeurs. Ce présupposé, c'est celui du caractère *en première personne* de l'expérience vécue (*Erlebnis*) : c'est l'idée selon laquelle tout vécu, quel que soit le type d'intentionnalité qu'il recouvre, est toujours donné selon une modalité fondamentale (qui ne peut donc même plus en être décrite comme une modalité puisqu'elle est *toujours* actualisée et ne saurait faire défaut) : il se donne *en première personne*. Un vécu ne peut être que *mon* vécu, non pas au sens empirique où il est le vécu de Pierre-Jean Renaudie (tous les vécus ne sont évidemment et justement pas les miens en ce sens), mais au sens transcendantal où il est nécessairement vécu en première personne. Ce mode de donation indépassable du vécu en constitue un trait définitionnel, qui se vérifie par l'absurde : il nous est impossible de comprendre à quoi ressemblerait un *Erlebnis* qui ne serait vécu en première personne par personne.

Mais la question se pose alors de savoir comment il nous est même possible de donner du sens à une telle affirmation, s'il n'existe aucune autre façon pour le vécu d'être donné et qu'un vécu ne se présente jamais qu'en se vivant à la première personne. Quel sens peut-il bien y avoir à caractériser le vécu comme subjectif si nous ne pouvons pas nous représenter un vécu pour lequel ce ne serait pas le cas ? Ne faut-il pas que ce cas de figure soit *a minima* possible, même si *de facto* cela n'est jamais le cas, pour que nous puissions donner du sens à une telle affirmation, et entendre ce que Husserl veut dire lorsqu'il caractérise le vécu comme donné en première personne ? Si le champ d'expérience de la conscience est toujours clos sur lui-même de façon à ce que tout donné, quel qu'il soit, soit toujours donné *dans l'immanence de cette conscience*, comment pourrions-nous même savoir que nous sommes justifiés à qualifier ce vécu de subjectif ? Le vécu ne peut être caractérisé comme subjectif, la conscience ne peut être caractérisée comme égologique, le champ de l'expérience ne peut être rapporté à un ego transcendantal, *que* dans la mesure où il est *possible d'affirmer* que nous y accédons toujours en première personne. Mais une telle affirmation ne peut s'entendre et avoir du sens que pour autant que ce qu'elle énonce invalide une possibilité contraire *qu'elle doit donc nécessairement présupposer*. Il faut, en d'autres termes, que l'on puisse au moins reconnaître la *possibilité* que le vécu se vive autrement qu'en première personne, pour qu'il puisse y avoir un sens à soutenir que tel n'est pas le cas, et pour que l'affirmation selon laquelle les vécus se donnent en première personne puisse recevoir une signification.

### *Les deux stratégies de Husserl et la genèse de la question phénoménologique d'autrui*

Si Husserl n'élabore jamais le problème que nous venons d'indiquer dans les termes sous lesquels nous le présentons ici, il nous semble qu'il l'a

néanmoins pris très au sérieux, en adoptant à son égard deux stratégies successives au cours de sa carrière.

La première d'un point de vue chronologique – celle qu'avait initialement suivie Husserl dans ses *Recherches Logiques* – consiste à refuser le caractère subjectif du vécu. C'est la thèse, soulignée en son temps par Gurwitsch et défendue par Sartre, de la structure non-egologique ou asubjective des vécus<sup>22</sup>, que Husserl met en place au début de la 5<sup>e</sup> *Recherche Logique*. Or, cette thèse ne nie pas que le vécu nous soit donné en première personne, mais elle nie qu'il y ait là un fait substantiel et philosophiquement intéressant : s'il est vrai que le vécu nous est donné en première personne, c'est toutefois un fait dont on ne peut tirer aucune conception substantielle de l'ego. Ce point apparaît clairement à la lecture des premiers paragraphes de la 5<sup>e</sup> *Recherche*. Husserl y distingue le concept populaire et le concept phénoménologique de vécu : contrairement au premier, le second ne décrit pas seulement ma participation à des événements extérieurs, mais envisage celle-ci du point de vue de leur rapport à une conscience, afin de rendre compte de la façon dont ceux-ci sont vécus par une conscience. Dans ce cas, écrit Husserl, vivre les événements extérieurs prend un sens différent : cela veut maintenant dire « avoir certains actes de perception, de connaissance (de quelque manière qu'on la définisse), etc. dirigés sur ces événements<sup>23</sup> ». Ce qui permet de passer du concept populaire au concept phénoménologique de vécu, c'est l'analyse de cet *avoir* (*Haben*). Que veut dire le fait, demande Husserl, que nous « ayons » ces actes de perception ? « Cela veut simplement dire que certains contenus sont des composantes d'une unité de conscience dans un sujet psychique qui les vit<sup>24</sup> » : ils appartiennent à l'unité du flux de conscience vécu par un sujet.

La conséquence de cette analyse est immédiatement établie par Husserl : cette façon pour un sujet d'*avoir* des vécus implique que ces vécus soient par définition conscients.

*Ce que* le moi ou la conscience vit est précisément son vécu. Il n'y a pas de différence entre le contenu vécu ou conscient et le vécu lui-même. Ce qui est senti par exemple n'est pas autre chose que la sensation<sup>25</sup>.

Sentir, c'est sentir qu'on sent : il est impossible de distinguer entre la sensation et le vécu de la sensation, c'est une seule et même chose. La

22. Voir A. Gurwitsch, « A non-egological conception of consciousness », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, n° 3, International Phenomenological Society, 1940, p. 325-338 ; J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1996 (1936).

23. E. Husserl, *Recherches Logiques. T.2/2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Recherches III, IV et V*, trad. fr. Elie, Schérer, Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1961, § 3, p. 151.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*



description phénoménologique correcte du sentir nous dispense de devoir justifier ou expliquer de quelle façon on sait que l'on sent. Seule une mécompréhension due à l'équivocité du terme phénomène peut justifier que l'on ait été conduit à séparer ces deux dimensions du vécu, comme s'il fallait mettre en œuvre une compétence spéciale pour faire accéder la conscience au vécu et *rendre* le vécu conscient :

On ne saurait assez fortement insister sur l'équivoque qui nous permet de donner le nom de *phénomène* (*Erscheinung*) non seulement *au vécu en quoi réside l'apparaître de l'objet* (*Erscheinen*) (par exemple au vécu concret de la perception, dans lequel l'objet est présumé être présent lui-même), mais aussi à *l'objet apparaissant comme tel*. [...] L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissant (ce qui est présumé se trouver « en face de nous »). Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus<sup>26</sup>.

Par définition, un vécu est de telle nature qu'il exprime *notre rapport* à l'objet. Dire que telle sensation de rouge constitue un vécu, ce n'est pas seulement dire qu'elle s'intègre dans *un flux* de conscience, mais ce n'est pas non plus dire qu'elle est vécue *par un moi ou un ego*. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est *vécue*, et dire cela doit suffire à indiquer *sans le dire* (c'est-à-dire sans avoir besoin d'en faire une thèse et de lui reconnaître une épaisseur philosophique) qu'elle est vécue en première personne. C'est tout simplement une sensation qui est *eue*, et qui à ce titre s'intègre dans un vécu qui ne peut être que celui d'une conscience donnée : « *ce que le moi ou la conscience vit est précisément son vécu (sein Erlebnis)* ». S'il n'y a pas d'autre façon pour le vécu que d'être vécu en première personne, il n'est pas question pour Husserl de reconnaître dans ce mode de donation un fait intéressant pour l'analyse phénoménologique : en toute rigueur, il s'agit là d'un fait que l'on ne devrait pas même pouvoir énoncer et qui ne peut faire l'objet d'aucune forme de justification.

La seconde stratégie a occupé l'essentiel de la carrière de Husserl, et a consisté au contraire à prendre en charge cette dimension subjective du vécu, à l'assumer et à la revendiquer pleinement. C'est la démarche que Husserl caractérise lui-même comme « transcendantale » et qui consiste à fonder la démarche phénoménologique dans une *égologie*, démarche qui doit culminer dans l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale à laquelle on parvient au § 41 de la 4<sup>e</sup> *Méditation* (qui constitue de ce point de vue le point de clôture du programme égologique de la phénoménologie transcendantale). Tout a été démontré d'un point de vue interne à l'égologie : nous sommes parvenus à une forme d'évidence pleine et entière pouvant se suffire à elle-même. Mais le problème est que ce régime d'évidence ne peut se suffire à lui-même que du seul point de vue de cette

26. *Ibid.*, § 2, p. 148-149.

égologie. Certes, il en constitue une validation dernière et définitive, mais une validation seulement interne qui réalise une forme de clôture sur soi absolue de la subjectivité, à laquelle Husserl donne le titre d'« auto-explicitation phénoménologique de l'« ego cogito » comme « idéalisme transcendantal »<sup>27</sup> ».

Or, n'est-il pas nécessaire de supposer qu'il y ait plusieurs egos pour qu'il puisse seulement y avoir un sens à proclamer la structuration égologique de mon champ d'expérience transcendantale ? Comment pourrais-je revendiquer cette expérience comme *la mienne* s'il était invisageable qu'elle puisse être celle de quelqu'un d'autre ? Comment serait-il possible de justifier et de rendre compte de cet accès en première personne à mes vécus qui fait de moi un ego, sans fonder cette égologie sur une métaphysique<sup>28</sup> ? Le problème affleure en divers endroits des *Méditations métaphysiques*, comme par exemple au § 52, où Husserl soutient que c'est l'expérience de l'étranger, la *Fremderfahrung*, qui fonde l'appropriation de moi-même. C'est sur cette expérience, semble dire Husserl, que repose la possibilité de caractériser mon *Selbst* comme *le mien*. C'est en n'étant pas lui que je suis moi : l'autre rend possible une « modification de mon soi » qui « reçoit ce caractère de mien par l'appariement qui a lieu nécessairement et qui est nécessairement contrastant »<sup>29</sup>. On retrouve la même ligne d'analyse un peu plus tard, au § 62 :

Ainsi, moi qui médite, écrit Husserl, je ne comprends pas au début comment, puisque les autres hommes ont été mis entre parenthèses, je parviendrais aux autres en général et à moi-même<sup>30</sup>.

Si les hommes ont été mis entre parenthèses par la réduction, il n'y a non seulement plus aucun autre ego, mais il n'y a plus mon ego non plus dans la mesure où il ne peut plus tirer son sens de son opposition aux autres : il n'y a plus que le champ impersonnel ou le plan d'immanence de l'expérience transcendantale – celui auquel s'en tenaient peut-être sans le savoir et sans le dire les *Recherches Logiques*. Comment puis-je alors revendiquer ce titre d'ego si je ne suis plus personne, et si l'ensemble des autres hommes a été mis tout autant que moi entre parenthèses ? Husserl poursuit :

Au fond, je ne comprends pas encore et ne reconnais qu'à contre-cœur qu'en me *mettant entre parenthèses* moi-même en tant qu'homme et personne humaine, je dois alors me maintenir encore comme *ego*<sup>31</sup>.

27. *CM* § 41, p. 131/116.

28. *Ibidem*, § 62, p. 198-199/174.

29. *Ibidem*, § 52, p. 164/144

30. *Ibidem*, § 62, p. 201/176.

31. *Ibid.*

Pour que je puisse revendiquer de plein droit le fait que le vécu me soit donné en première personne, il devient nécessaire de recréer du point de vue transcendantal cette opposition entre moi et autrui qui précisément me caractérise comme un moi, et qui détermine l'expérience vécue comme la mienne (c'est-à-dire la mienne plutôt que celle d'un autre). Il est donc absolument nécessaire et fondamental, telle est la conclusion de cette longue analyse, de montrer que le vécu peut se donner autrement : qu'il peut notamment *aussi* et dans une certaine mesure se donner en troisième personne.

La possibilité d'affirmer comme le fait la phénoménologie que mon vécu m'est donné en 1<sup>re</sup> personne est donc suspendue à la possibilité d'accéder en 3<sup>e</sup> personne aux vécus d'autrui. C'est la raison pour laquelle, dans les années où il commence à formuler la question de l'intersubjectivité, Husserl s'intéresse de très près à l'analyse de l'empathie. Il ne suffit pas en effet que je puisse me rapporter réflexivement à mes vécus *comme si* j'étais un autre – ainsi que le formalise par exemple la théorie de la réflexion dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*<sup>32</sup> : car ce rapport en 3<sup>e</sup> personne à moi-même est encore une modification de mon rapport à mon vécu s'accomplissant comme modification réflexive du mode de donation originaire du vécu dans le présent vivant. Il faut que je puisse *reconnaître autrui comme un autre sujet*, et accéder à son vécu *comme si j'étais à sa place*. C'est ce que doit rendre pensable le recours de Husserl à l'empathie (*Einfühlung*), définie comme un mode d'accès en 3<sup>e</sup> personne au vécu d'autrui. Il ne s'agit nullement de faire une place à autrui dans le discours phénoménologique et de mettre de l'eau dans le vin de l'idéalisme subjectif husserlien, mais bien au contraire de fonder ce dernier, pour mieux en garantir la légitimité.

Tel est en définitive l'enjeu de cette 5<sup>e</sup> *Méditation*, pourvu que nous la lisions non pas comme le point d'aboutissement ultime de la phénoménologie transcendantale, mais plutôt comme la légitimation de son point de départ. Si la question d'autrui est décisive, c'est parce qu'elle conditionne la légitimité du discours phénoménologique en permettant d'en justifier l'une des thèses cardinales. Que le motif fondamental de la phénoménologie husserlienne d'autrui reste profondément subjectiviste, comme ses successeurs le lui reprocheront, n'est donc pas sujet à discussion, il ne saurait s'agir de contester ce point. Mais loin de remettre en cause la valeur de son analyse, cela lui donne au contraire d'autant plus de poids, en faisant apparaître la question d'autrui comme un enjeu fondamental *du point de vue de l'ego*, c'est-à-dire comme un enjeu pour l'égologie phénoménologique elle-même dans la mesure où elle revendique une justification qui excède ses propres limites et dépasse ses forces. Certes, la façon dont Husserl pose le problème du solipsisme ne permet pas de traiter pour elle-même la question

32. Voir à ce sujet P.-J. Renaudie, « La question de la réflexion », dans A. Grandjean et L. Perreau, *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

d'autrui, comme si cette question s'imposait d'elle-même, de par son objet et indépendamment du sens qu'elle prend eu égard à l'égologie transcendante. Mais il serait imprudent de n'y voir, de façon trop unilatérale, qu'un « échec » de la phénoménologie husserlienne ou un motif de déception. Loin d'affaiblir la démarche de Husserl, son analyse de l'expérience de l'étranger et son traitement de la question de l'*autre* ego représentent au contraire ce qui doit en consacrer le succès, en permettant à Husserl de maintenir une forme indépassable et irréductible de solitude transcendante de l'ego, qui constitue elle-même à son tour – Levinas s'en souviendra – la condition fondamentale pour penser l'extériorité radicale d'autrui.

### *La réduction à la sphère du propre*

Husserl s'attache donc à mettre en place dans cette 5<sup>e</sup> *Méditation* une démarche qui lui permette d'affirmer à la fois que l'ego est toujours l'ego que *je* suis – et que moi seul par définition peut être – tout en maintenant que je ne peux pourtant le savoir que dans la mesure où je ne suis justement pas le seul et unique ego, et où je ne suis l'ego que je suis que dans le jeu des relations intersubjectives qui me confrontent à d'autres egos. C'est cette démarche qui doit lui permettre à la fois de sauver l'égologie phénoménologique et de penser la pluralité des egos, de façon à transformer comme l'écrit Ricœur « l'objection du solipsisme en argument<sup>33</sup> ». Il est bien connu que cette démarche commence paradoxalement par un moment qui peut sembler totalement contre-productif, voire contradictoire<sup>34</sup>, et à dire vrai, pour cette raison même, presque incompréhensible de la part de Husserl. Il s'agit du geste extraordinairement audacieux – ou totalement absurde selon le degré de générosité de l'interprétation proposée – accompli par Husserl au § 44, et qui consiste à fonder l'enquête phénoménologique sur une seconde réduction (dite « réduction à l'*Eigenheitssphäre* », sphère d'appartenance ou sphère du propre selon les traductions) qui, au comble de l'étonnement du lecteur, commence par *nier* absolument autrui, en lui refusant tout droit de cité dans la sphère d'expérience transcendante de l'ego. On a souligné à l'envi le caractère bâtard et inconsistant de cette seconde réduction dont le caractère additionnel ne peut qu'éveiller les soupçons : il s'agit d'une réduction *ad hoc*, partielle et partiale – puisqu'elle vise à se débarrasser d'un type d'état spécifiquement sélectionné pour répondre à une attente dont l'orientation a été définie par avance – impure du point de vue de sa méthode – dans la mesure où elle repose sur une abstraction. Bref, une réduction qui constitue une infraction notoire aux lois de la réduction, avec lesquelles Husserl n'a pourtant pas l'habitude de transiger.

33. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 237.

34. Voir par exemple les remarques d'A. J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Chicago, IL, Northwestern University Press, 1995, p. 66.

Cette seconde réduction se présente comme la mise en œuvre d'une abstraction (dite « scotomisation de l'étranger ») qui semble permettre à Husserl de poser d'emblée ce qui est à démontrer, à savoir la réductibilité de l'expérience d'autrui à une expérience purement égologique. Le résultat de ce procédé est établi par Husserl dès le § 44 :

Dans l'abstraction, *il nous reste une strate uniment cohérente du phénomène monde*, du corrélat transcendantal de l'expérience du monde qui se poursuit continûment de manière concordante. Malgré notre abstraction, nous pouvons poursuivre sans solution de continuité dans l'intuition expérimentatrice en restant sur cette seule strate<sup>35</sup>.

Je n'ai nullement besoin d'autrui pour pouvoir constituer *à moi seul* le monde de significations objectives qui semblait pourtant présupposer son activité constituante. Cette conclusion a le mérite d'être claire et de ne pas verser dans la demi-mesure : je n'ai nullement besoin de l'étranger pour pouvoir faire l'expérience de l'étranger ! Comme Alypius qui accompagne au jardin un Augustin dans la tourmente au livre X de ses *Confessions*, autrui n'affecte pas *ma* solitude :

La scotomisation (*Abblendung*) de l'étranger n'affecte pas la vie psychique de mon je, de ce je *psychophysique*, n'affecte pas ma vie qui fait l'expérience du monde, donc n'affecte pas mon expérience effective et possible de l'étranger<sup>36</sup>.

Comment comprendre que Husserl puisse procéder ainsi, en se donnant par avance tous les éléments lui permettant de trancher en sa propre faveur une question qu'il introduit lui-même mais ne semble pas prendre au sérieux ? Pourquoi Husserl commence-t-il par cette mise à l'écart d'autrui qui nous dispense *a priori* de le rencontrer pour en faire l'expérience ? La réponse à cette question constitue manifestement la clé d'interprétation de toute la 5<sup>e</sup> Méditation.

Or, le principe de lecture que nous avons suivi dans notre interprétation nous permet à présent d'apporter une réponse à cette question décisive : si Husserl procède en fondant son analyse de l'expérience de l'étranger sur une réduction à la sphère du propre qui semble en nier la radicalité, c'est parce que cette négation de l'étrangèreté et donc de l'altérité d'autrui est bel et bien *nécessaire* pour que puisse avoir lieu la rencontre avec autrui, c'est-à-dire une mise en présence « *en chair et en os* » d'autrui, qui maintienne son inaccessibilité. « Dans le cas de l'expérience d'un homme en général, dit Husserl, nous disons que l'autre est lui-même devant nous *en chair et en os*<sup>37</sup> ». Mais pour autant, poursuit Husserl, « cette incarnation

35. *CM* § 44, p. 145/127.

36. *Ibid.*, p. 147/129.

37. *Ibid.*, § 50, p. 157-158/139.

ne nous empêche pas d'admettre directement que ce n'est pas l'autre je lui-même, ni ses vécus et ses apparitions eux-mêmes, ni rien de ce qui appartient à son essence propre elle-même qui sont données originaires<sup>38</sup> ». Les vécus intentionnels au moyen desquels autrui se manifeste à moi doivent reposer sur une intentionnalité *nécessairement* « médiate », qui *m'interdit* d'accéder directement et immédiatement à ses vécus psychiques. Pourquoi ? Précisément parce que si c'était le cas, les vécus d'autrui me seraient accessibles non pas en 3<sup>e</sup> mais en 1<sup>re</sup> personne, exactement au même titre que les miens, de telle sorte que l'ego d'autrui ne serait plus *celui d'un autre*, il serait purement et simplement *le mien* ! C'est ce que reconnaît très précisément Husserl, qui poursuit en écrivant : « Si c'était le cas, si ce qui est spécifiquement essentiel à l'autre était directement accessible, ce serait un simple moment de mon essence propre, et finalement lui et moi ne ferions qu'un<sup>39</sup> ».

Si, en d'autres termes, l'accès immédiat aux vécus intentionnels d'autrui ne m'était pas *interdit*, si je n'étais pas, d'une certaine façon, empêché d'accéder à autrui, il n'y aurait pas d'autre ego que le mien. *A contrario*, pour qu'il me soit possible de penser qu'autrui puisse être porteur d'un ego qui n'est pas le mien mais est *autre*, il faut qu'il ne soit accessible qu'indirectement, par le truchement d'une intentionnalité médiate qui ne l'atteint que par « appréhension » (*Appräsentation*). C'est ce dont nous garantit la fameuse analyse du « transfert aperceptif » pouvant être effectué « à l'intérieur de ma sphère primordiale<sup>40</sup> ». Mais cette forme éminemment médiatisée de relation à autrui (on aurait envie de dire : *consciemment* et *délibérément* médiatisée) ne peut avoir lieu que pour autant qu'il soit possible de justifier que je puisse faire l'expérience d'autrui sans le rencontrer pour autant, c'est-à-dire sans pouvoir accéder à ses vécus et à ce qui le caractérise en propre.

Il faut donc paradoxalement que l'expérience d'autrui comme étranger (*Fremderfahrung*) puisse être réduite et constituée depuis ma sphère du propre pour qu'autrui puisse être pensé comme un ego constituant irréductible au mien et demeurant au-delà de mon activité constituante. Il faut, en d'autres termes, qu'autrui me soit essentiellement accessible dans l'immanence pour qu'il puisse me rester inaccessible dans sa transcendance :

Dans cette sorte d'accessibilité vérifiable de ce qui est originellement inaccessible, se fonde le caractère de l'étranger existant (des seienden *Fremden*)<sup>41</sup>.

La réduction à la sphère du propre permet ainsi à Husserl d'articuler l'un à l'autre *deux sens de l'altérité* impliqués dans l'expérience de l'étranger :

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, § 50, p. 159-160/140.

41. *Ibid.*, § 52 p.164/144.

un sens de l'altérité qui se fonde dans mon immanence et que je peux prêter à un certain type d'expériences (l'autre en tant que *fremdlich*) et un sens de l'altérité que ne peut posséder qu'autrui (en tant qu'*andere*), et qu'il m'impose. C'est seulement à ces conditions que l'altérité d'autrui peut être pensée non pas comme le produit d'une inconstituabilité *de fait* (autrui serait un *ego fremdlich* dont l'inconstituabilité constituerait le mode d'apparition à *ma* conscience) mais comme une inconstituabilité *de droit* (autrui est alors un *ego andere* dont l'inconstituabilité s'atteste par le fait que c'est à présent lui, et non moi, qui constitue).

La leçon que l'on doit retenir de cette relecture de la 5<sup>e</sup> *Méditation* est donc essentiellement la suivante : il est nécessaire qu'autrui soit constituable pour qu'il puisse être manqué, et qu'en étant manqué il puisse préserver l'inaccessibilité de droit qui définit le sens authentique de son altérité. Cela signifie qu'il *faut* que la 5<sup>e</sup> *Méditation* échoue pour qu'elle réussisse à pointer du doigt, sur le mode de la seule indication (une indication qui maintient dans la distance et renonce à se saisir de ce à quoi elle ne peut que renvoyer), l'altérité inaccessible d'autrui. Husserl maintient de la façon la plus ferme cette distance irréductible, lorsqu'il écrit : « mon *ego* primordial constitue l'*ego* qui est autre pour lui par une aperception appréhensive qui, de par sa spécificité, ne requiert ni ne tolère un remplissement par présentation <sup>42</sup> ». Que l'expérience de l'autre puisse avoir lieu sans quitter la sphère du propre ne signifie pas l'impossibilité mais au contraire la *condition* d'une relation à autrui – une relation qu'elle n'accomplit justement pas et qu'elle s'interdit même par principe d'accomplir. Cette leçon de la 5<sup>e</sup> *Méditation* est aussi l'une de celles qu'en avait très justement retenu Levinas, qui écrivait en 1940 que le solipsisme « ne nie pas l'existence d'autrui, mais décrit une existence qui, en principe, peut se considérer comme si elle était seule » <sup>43</sup>.

Telle est aussi la raison pour laquelle Husserl réhabilite dans sa réflexion sur l'intersubjectivité la notion d'empathie en la maintenant dans sa version sans doute la moins novatrice, qui la traite comme un mode de la connaissance. Cette réhabilitation ne va pas seulement à l'encontre des critiques que Heidegger avait, quelques années auparavant, adressées aux théories de l'empathie, en leur reprochant au § 26 de *Sein und Zeit* de toujours présupposer des sujets primitivement isolés. Elle amène également Husserl à s'opposer aux théories de ses contemporains, pourtant plus séduisantes à de nombreux égards, et qui caractérisent l'empathie comme un mode de la sensibilité : celle de Lipps en psychologie notamment, et bien sûr celle de Scheler en éthique. Mais si chez Husserl, l'empathie est placée sous le signe de la *connaissance* d'autrui, c'est justement parce qu'elle doit permettre à

42. *Ibid.*, § 54, p. 168/148.

43. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (1949), p. 48.

Husserl de penser la relation à autrui en refusant toute forme d'indistinction entre mon vécu et le sien, et en refusant pour cette raison de comprendre l'empathie comme une forme de relation affective ou sensible aux vécus d'autrui. Il faut au contraire durcir l'opposition, tout en préservant la possibilité de définir une modalité indirecte et médiante, en troisième personne, d'accès aux vécus d'autrui. La version épistémique de l'empathie est donc rétablie dans ses droits justement parce qu'elle nous permet de penser la séparation, la distance à l'égard d'autrui, et de donner son sens le plus fort à la solitude de l'ego. Cette conclusion concorde une nouvelle fois avec l'analyse de Levinas :

Il y a en moi une possibilité de solitude malgré ma socialité effective et la présence du monde pour moi<sup>44</sup>.

### *Solitude et intolérance de l'Ego*

Si la 5<sup>e</sup> *Méditation* contribue de façon très manifeste et incontestable à maintenir dans ses droits l'égologie phénoménologique, elle œuvre donc aussi, et de façon tout aussi essentielle, au maintien coûte que coûte de la transcendance d'autrui en refusant de négocier son traitement phénoménologique. Husserl fait ici preuve d'une radicalité qu'aucun de ses héritiers, jusqu'à Levinas, ne lui empruntera : c'est la clôture du champ transcendantal d'expérience de l'ego et son étanchéité de principe à la transcendance d'autrui qui constitue le gage le meilleur et le plus puissant du maintien de cette transcendance dans toute sa radicalité. Certes, cette forme de fermeture de l'ego sur lui-même se solde aussi par un résultat négatif pouvant être interprété comme un échec de la phénoménologie. Mais nous espérons avoir montré ici que cet échec est tout relatif, et qu'il ne saurait constituer le dernier mot de ce texte remarquablement complexe et sinueux. Car dans le cas précis qui occupe Husserl dans cette *Méditation*, celui de l'expérience que nous pouvons faire de l'altérité d'autrui, *échouer, c'est réussir*. Échouer à produire une phénoménologie d'autrui, c'est maintenir la distance qui permet justement de penser autrui comme *mon* autre en un sens qui le laisse exister au-delà de la relation depuis laquelle je constitue le sens de son altérité.

On comprend à ce stade le caractère fondamentalement *absurde* des attentes susceptibles de provoquer la déception des lecteurs de cette *Méditation*, y compris chez les plus avertis comme Ricœur. L'absurdité repose sur l'espoir de trouver avec Husserl et par la phénoménologie le moyen d'arracher l'ego à sa solitude, alors même que le maintien de celle-ci est la seule condition susceptible de laisser à autrui sa transcendance et de lui permettre d'être d'abord et avant tout celui qu'il est. Husserl ne dépasse le solipsisme

44. *Ibid.*



métaphysique, entendu comme l'impossibilité de donner sens à l'*existence* d'autres egos ayant les mêmes fonctions constituantes que moi-même, que pour maintenir cette forme indépassable de solitude. Mon accès à autrui ne saurait avoir de sens qu'*analogique* : c'est toujours et irréductiblement à partir de moi-même qu'autrui m'est donné. Et c'est justement ce qui me retient d'être ouvert par avance à l'altérité d'autrui, m'amenant à n'interpréter le vécu d'autrui qu'à partir du mien, qui permet à Husserl de maintenir la distance irréductible qui me sépare d'autrui sans remettre en question notre mise en relation (toujours médiata et analogique).

Cette façon originale de penser la relation à l'altérité qui ne peut réussir que *dans* et *au moyen* de l'échec, en renonçant à accéder directement à autrui pour mieux partager son vécu ou comprendre sa douleur, est aussi ce qui donne sens à ma position et à mon être de sujet. Tel est l'enjeu fondamental de l'approche en première personne de l'autre que la phénoménologie husserlienne propose : il s'agit de maintenir une forme irréductible de séparation faisant de l'expérience de l'autre une expérience qui *donne sens* à la séparation dans laquelle *je* me trouve<sup>45</sup>. Autrui est nécessaire pour que je puisse être seul, non pas au sens où il faut que je me sépare de lui pour assurer ma séparation, mais au sens où ma séparation se manifeste pour ainsi dire en lui ou avec lui, dans l'impossibilité de le rejoindre conjointe à la possibilité de l'atteindre. C'est ce qui fait d'autrui non pas simplement un autre en général, dont l'altérité signifie de façon universelle, mais *mon* autre – c'est-à-dire celui dont le sens d'altérité me concerne *en propre*, dans ma sphère du propre : mon prochain. C'est en cela que Husserl découvre le sens authentique de la solitude : autrui n'est jamais que *mon* autre, et non celui qu'il est.

C'est aussi en cela que la 5<sup>e</sup> *Méditation* nous dévoile la valeur paradoxalement indépassable et nécessaire de l'intolérance transcendantale de l'ego, dans la mesure où c'est précisément sur cette forme d'intolérance ou de rejet *a priori* de l'altérité d'autrui que repose la condition première et originaire de l'idée de tolérance, entendue comme respect *dans la distance* de cette altérité. Sans séparation, il n'est pas possible de penser la relation à autrui comme une relation qui me concerne en propre : le lien avec autrui est posé ou présupposé sur un mode problématique qui prive de sens à la fois la relation avec autrui (puisque'elle n'a nullement besoin d'être actualisée) et la séparation d'avec lui (puisque celle-ci se constitue toujours sur fond d'une communauté avec autrui que nous devons présupposer). La solitude de l'Ego est le symptôme de cette séparation, qui est donc nécessaire pour penser la possibilité d'un autre type de rapport à autrui : un

45. Nous empruntons cette formule à la magnifique analyse de la signification de notre expérience de la douleur d'autrui que propose Stanley Cavell, particulièrement proche sur ce point de ce que nous essayons de pointer à partir de Husserl et de Levinas ; voir S. Cavell, *Dire et vouloir dire*, S. Laugier et C. Fournier (trad.), Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 405 : « Le problème est peut-être que la formulation "incapacité à éprouver" essaye mais en vain de rendre l'expérience qui est la mienne d'une séparation d'avec autrui ».

rapport spécifiquement éthique, qui déborde de toute part la connaissance que je peux avoir ou non d'autrui, et qui ne peut avoir lieu que parce qu'autrui se présente d'abord comme *mon* autre, c'est-à-dire mon prochain. Pour que cette relation éthique se mette en place, il *faut* nécessairement que la connaissance d'autrui échoue à le saisir. Mais pour que la connaissance d'autrui soit un échec, il faut qu'elle réussisse, il faut qu'autrui puisse être constitué (et donc manqué) par l'ego. Si on s'interdit de le manquer, on s'interdit tout autant de l'atteindre : s'il n'était pas possible de manquer autrui en le niant, de le connaître en le ramenant à soi, il ne serait pas non plus possible que s'instaure une relation éthique. Seule la distance ou la forme de solitude qui va de pair avec l'inutilité de la connaissance d'autrui rend possible cette relation éthique.

L'intérêt de cette façon de définir les coordonnées du problème que pose la relation à autrui est de faire apparaître une certaine forme d'intolérance comme la condition première et indépassable de toute relation à l'autre. Mais cette intolérance doit s'entendre en un sens qui ne coïncide pas tout à fait avec la façon dont nous en comprenons habituellement le sens. Il ne s'agit pas seulement du sens politique de la tolérance comme acceptation de l'altérité d'autrui, qui ne peut signifier que depuis l'instauration de la société, que la position du moi dans sa solitude refuse au contraire. Ce sens de l'intolérance semble insatisfaisant en ceci qu'il présuppose la question déjà réglée, en décrivant une forme de rejet de l'altérité d'autrui qui est toujours l'envers d'une capacité de tolérance attribuée *a priori* à tout membre de l'humanité, au-delà de son appartenance à une communauté ou de sa singularité individuelle. Au contraire, ce que les analyses de Husserl permettent peut-être de penser, c'est un sens purement privé et subjectif de l'intolérance, qui signifie sans présupposer la possibilité de la société. L'intolérance doit ici être comprise comme fondement de la subjectivité, et comme gage d'une fermeture sur soi de l'ego le vouant à la solitude et à la séparation. Il ne s'agit pas d'un rejet de l'altérité d'autrui, mais d'une incapacité *a priori* à en supporter la charge. Le concept d'intolérance dont il est ici question se rapproche plutôt du sens biologique, et peut-être plus encore *gastrique* du terme : celui auquel on fait référence lorsqu'on parle d'intolérance alimentaire, et qui doit indiquer dans notre cas un rejet viscéral et fondamental de l'altérité. Cette intolérance viscérale de l'ego prend ici une valeur *transcendantale*, puisqu'elle ne définit rien moins que le mode de constitution et de structuration de l'ego, qui ne peut se poser lui-même que dans cette solitude et cette séparation (la solitude de l'hypostase qui constituera précisément le point de départ des descriptions de Levinas). Mais le versant positif de cette séparation est justement de rendre possible une relation à autrui qui ne présuppose plus que cette relation est déjà prise en charge par les relations sociales ou la constitution du monde politique : une relation éthique. Levinas pouvait ainsi trouver

dans l'échec programmé des *Méditations cartésiennes* et la possible réévaluation du succès qu'il recouvre les ressources nécessaires pour donner toute sa mesure à la transcendance éthique de l'altérité d'autrui.

C'est pourquoi on peut entendre différemment les remarques critiques de Levinas à l'égard de Husserl que nous avons citées au début de cet article, et que nous reproduisons une seconde fois, ici en demandant au lecteur de faire l'effort de ne plus les lire comme une critique :

La constitution du corps d'autrui dans ce que Husserl appelle « la sphère primordiale », l'« accouplement » transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un « je peux », la compréhension de ce corps d'autrui comme un *alter ego* – dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui, laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer<sup>46</sup>.

Il ne s'agit ici d'une critique que si l'enjeu de cette remarque est de reprocher à Husserl de n'avoir pas su voir ce qu'il avait pourtant « dissimulé » et que cachent ou recouvrent ses analyses de la constitution du corps d'autrui – à savoir une relation avec autrui qui ne se situe plus sur le plan de la connaissance et de la constitution d'objet. Mais « dissimuler » peut aussi s'entendre en un sens positif comme un synonyme d'« abriter » – lorsque l'on dit par exemple que la grotte Chauvet dissimulait des œuvres d'art absolument remarquables, ou qu'on loue le courage de ceux qui ont dissimulé des juifs chez eux pendant l'occupation allemande. Il faudrait alors lire cette remarque de Levinas comme l'expression d'une découverte fondamentale : la découverte du trésor que renferment en l'y dissimulant les analyses husserliennes de l'altérité, à savoir une forme de constitution qui réussit précisément là où elle échoue, en indiquant en négatif derrière la constitution d'objet qu'elle accomplit le sens authentique de la relation à autrui que cette constitution même présuppose et préserve.

Le point de départ de l'éthique lévinassienne ne réside-t-il pas alors dans un effort, similaire à celui qui constitue le nerf de notre lecture de Husserl, pour aller chercher dans la constitution d'autrui sur le terrain de ma sphère primordiale ce qui s'y « dissimule » : cette relation à autrui « aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer » et à laquelle Levinas donnera le nom d'éthique ?

Pierre-Jean RENAUDIE  
Université de Lyon 3/IRPHIL

46. E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 63.