

## Sujet, infini et mort chez E. Husserl et E. Levinas<sup>1</sup>

Dr. Guillermo Ferrer

Institute Central-Européen de Philosophie, Charles -Université de Prague

Dans le cadre de la philosophie phénoménologique, c'est sans doute Emmanuel Levinas qui a le plus profondément médité sur le rapport entre *subjectivité* et *infini*. Or c'est d'après moi une question qu'il a abordé sous deux aspects complémentaires: d'une part, il s'agit pour lui de montrer que l'infinité – ou une certaine expérience de l'infini – constitue le trait essentiel du sujet : « La subjectivité [...] est le point de rupture de l'essence excédée par l'Infini ».<sup>2</sup> D'autre part, il tente de décrire cette expérience comme une « infinition » du sujet. Avec une profondeur remarquable, Levinas ne décrit pas cette « expérience » en termes d'activité ou de spontanéité de l'*ego*, mais comme l'événement originaire et passif du devenir sujet en entrant en rapport d'« hospitalité » avec autrui :

« Elle [l'infinition de l'infini] se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi – ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. ».<sup>3</sup>

281

Nous avons ici une description très profonde de l'événement d'être un sujet, moi unique et irremplaçable, grâce à l'antécédence d'une assignation passive de responsabilité pour autrui:

<sup>1</sup> Le présent travail recueille l'essentiel d'une communication lue à Prague à l'occasion d'un colloque sur « Emmanuel Levinas et la subjectivité ». En nous appuyant sur des matériaux de notre cours d'hiver 2013-14 « Anthropologie phénoménologique » à l'Institut Central-Européen de Philosophie de l'Université Charles de Prague, nous voulions questionner les descriptions de la subjectivité comme « infinie », chez Husserl et Levinas, ainsi que mettre en relief leur sens pour une possible phénoménologie de la mort. Nous ne pouvons ici qu'offrir une ébauche encore imparfaite de cette problématique, dont nous espérons pourtant montrer l'importance fondamentale pour toute phénoménologie de la subjectivité. Je tiens également à remercier mes collègues à Prague, Karel Novotny et Hans Rainer Sepp, pour m'avoir invité à aborder ce sujet et le présenter dans un colloque international sur Emmanuel Levinas. Je remercie également Georgy Chernavin et Sacha Carlson pour avoir bien voulu lire mon texte, et de m'avoir proposé certaines corrections linguistiques nécessaires, et d'autres suggestions stylistiques. Enfin, je veux remercier les éditeurs de la revue *Eikasia* Pelayo Pérez et Pablo Posada Varela d'avoir bien voulu accueillir mon essai.

<sup>2</sup> Levinas, Emmanuel (1990) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, p. 27.

<sup>3</sup> Levinas, Emmanuel (1990) : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche. Biblio Essais, p. 12.

« La subjectivité [...] se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. »<sup>4</sup> « La réponse qui est responsabilité – responsabilité incombant pour le prochain – résonne dans cette passivité [...] ».<sup>5</sup> En disant cela, Levinas bouleverse l'emploi traditionnel du concept métaphysique d'infini. Car ce concept ne désigne plus, chez lui, un être absolu qui n'aurait ni limites ni restrictions. Tout au contraire, il désigne un mouvement plein des risques ; mouvement du sujet incarné et mortel vers la transcendance d'un autre, dont le visage déborde les limites et les restrictions propres à la représentation et la conscience thématique. Un tel mouvement vers la transcendance serait tout à fait inconcevable sans la possibilité de se donner à autrui « corps et âme », voire même de se donner jusqu'au point de mourir pour lui<sup>6</sup>.

Or, la question sur laquelle je voudrais attirer maintenant l'attention est la suivante : qu'est-ce que cette phénoménologie de l'infini tout à fait originale peut encore apporter à la phénoménologie husserlienne du moi transcendantal, et vice-versa ? Il s'agit à mon sens d'une problématique de la plus grande importance pour la phénoménologie à venir. Mais puisque toute tentative de réponse à cette question exigerait d'entreprendre un vaste projet de recherche, je me limiterai à signaler ici quelques voies de réflexion possibles, en m'autorisant aussi à laisser certaines questions ouvertes.

282

Je voudrais donc aborder certaines questions sur la relation entre la subjectivité et l'infini, mais cela dans le cadre d'une problématique très concrète, à savoir celle de l'immortalité du sujet transcendantal telle que Husserl l'a conçue. Cette thèse met en jeu une certaine conception de l'infinité propre au flux des vécus et par conséquent au moi qui, à titre de centre de relation (*Beziehungszentrum*) ou moi-pôle (*Ich-Pol*), accompagne tout vécu se constituant dans ce flux. En abordant les problèmes impliqués dans la thèse d'un sujet transcendantal immortel, j'ai parfois exagéré certains traits de la position husserlienne, qui est

<sup>4</sup> Levinas, Emmanuel (1990) : *Autrement qu'être*, p. 30.

<sup>5</sup> Ibid., p. 31.

<sup>6</sup> László Tengelyi a montré à quel point le concept levinasien d'expérience de l'infini, comme bouleversement de l'intentionnalité, se laisse étendre aux phénomènes autres que la seule responsabilité éthique pour le prochain. Se soulève alors la question de savoir si l'expérience d'un certain infini comme débordement du cadre toujours restreint de nos anticipations n'est-elle l'expérience du réel même : « En effet, [...] Levinas veut montrer que l'intentionnalité ne se réduit jamais à une pure et simple corrélation noético-noématique, mais qu'elle recèle toujours excédant, un surplus [...] ». Tengelyi, László : *L'expérience de la singularité*, Paris, Hermann Éditeurs 2014, p. 231. Notre travail doit beaucoup à cette approche au rapport de la subjectivité et l'infini.

assurément aussi complexe que nuancée ; et ce faisant, j'en ai peut-être déformé certains traits ; mais je crois que cela peut donner matière à des discussions enrichissantes.

### 1. L'infini du présent vivant et l'immortalité du moi transcendantal chez E. Husserl

On sait que Husserl a soutenu la thèse d'un moi transcendantal immortel. Bien entendu, il ne s'agit pas là d'une position métaphysique, qui ferait du sujet transcendantal une entité absolue; et il ne s'agit pas non plus d'une sorte de preuve de l'immortalité de l'âme. Selon Husserl, le sujet empirique, composé d'un corps et d'une âme périt forcément, alors que le sujet transcendantal survit à celui-là:

« Wieder ist undenkbar, daß das transzendente Ich stirbt [...] damit [ist] nicht gesagt, dass der Mensch ewig gelebt habe und leben wird [...]. Geburt und Tod, Auftreten von Menschen in der Natur und Verschwinden aus der Natur, sagen wir durch Schöpfung oder Vernichtung, [ist wohl] mit der transzendentalen Unendlichkeit des Lebens [verträglich]. Die Seele des Leibes ist nicht unsterblich, prinzipiell gesprochen, d.h., sie ist nicht notwendig als unsterblich zu denken, und sie stirbt ja wirklich nach alltäglicher Erfahrung. Aber jedes Menschen-Ich birgt in sich in gewisser Weise sein transzendentes Ich, und das stirbt nicht und entsteht nicht, es ist ein ewiges Sein im Werden. » (Hua XI, 380-381).

283

Or, puisqu'elle est dépouillée de tout composé psychophysique, la vie transcendantale après la mort ne peut plus être celle d'une conscience éveillée dans le monde – ou susceptible de s'y éveiller en liant l'intervalle du temps antérieur au sommeil, ou à une léthargie avec celui de l'éveil. C'est pourquoi Husserl « reconstruit » l'état du moi transcendantal après la mort par analogie avec un sommeil profond, et compare cet état avec une « éternelle nuit noire » (« ewige schwarze Nacht »)<sup>7</sup> où la seule conscience interne du temps se temporaliserait indéfiniment sans avoir de contenus distincts. Ainsi, après l'événement de la mort, aurait lieu la perte irréversible du moi personnel, qui coïnciderait avec la fin de l'histoire d'une vie individuelle. Pour Husserl, la mort ne se passe pas sans le drame d'une scission de soi-même.

<sup>7</sup> Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil.* 1921-28 [Husserliana Bd. XIV, hg. von Iso Kern], Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 156.

On a pu comparer jusqu'à un certain point cette idée phénoménologique de l'immortalité du sujet avec la théorie leibnizienne de l'immortalité ou de l'indestructibilité des monades. Car Leibniz conçoit en effet la mort comme une sorte d'étourdissement et d'involution de la monade. Après la séparation et la corruption des parties visibles du corps, la monade tomberait dans un état de sommeil profond:

« Car nous expérimentons en nous-mêmes un état, où nous ne souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade [...]. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même [...] ; car elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception ; mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux. »<sup>8</sup>

Mais il y a malgré tout une différence : la thèse husserlienne prétend s'appuyer sur des données phénoménologiques, dans le cas de ce que Husserl appelle la donation absolue de l'être (*absolute Seinsgegebenheit*) de la conscience et de son flux constant. Au fond, cela veut dire que les vécus et les données immanentes de la conscience, contrairement aux choses perçues, n'apparaissent pas partiellement, par silhouettes ou par esquisses (*Abschattungen*), dont aucune ne pourrait jamais nous donner la chose même. En revanche, un vécu se donne « absolument » parce qu'il n'apparaît jamais par esquisses, mais comme une unité qui s'étend le long d'un temps immanent lui-même *infini*.<sup>9</sup> Tout vécu, fût-il un élément minimal de la

<sup>8</sup> Leibniz, G.W. (1885) : *Die philosophischen Schriften* [Sechster Band, hg. Von C.J. Gerhardt], Berlin, Weimannsches Buchhandlung, p. 610. Mais au contraire de Husserl, Leibniz a toujours soutenu l'immortalité de l'esprit humain, en tant qu'il est doué de raison et d'une mémoire de soi ininterrompue qui garantirait la conservation de sa vie individuelle : « Dedit enim Deus mentibus, ut cogitant de seipsis, unde oritur remiscencia quae facit ut mens semper meninerit se eandem illam esse quae prius. Hinc sequitur etiam immortalitas, neque enim vel incipere potest sui obliuisci, semperque cogitatio alia aliam trahit. At in animabus nulla est causa cur eadem manere dicamus, tametsi a corpore sint distinctae. Vera enim conservatio, consistit in conservationis suae sensu [...]. » Gottfried Wilhelm Leibniz (1999), *Sämtliche Schriften und Briefe* [Sechste Reihe. Philosophische Schriften. Vierter Band], Berlin, Akademie Verlag, p. 1461.

<sup>9</sup> Cf. Husserl, Edmund (1977) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Husserliana Bd. III/1, hg. von Karl Schuhmann], Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 86-89.

conscience, par exemple une donnée hylétique sans aucune référence objective, apparaît comme un objet immanent dont chaque phase est toujours identifiée grâce à des rétentions qui augmentent *in infinitum* : rétention de rétention, rétention de rétention de rétention, etc. Il se passe quelque chose de semblable dans le flux de la conscience en direction du futur : des intentions protentionnelles augmentent *in infinitum* ébauchant ainsi tout ce qui viendra après. Bien entendu, Husserl ne veut pas dire que ces protentions prédéterminent le contenu de chaque vécu qui arrivera à la conscience, mais plutôt qu'elles annoncent un vécu encore indéterminé, encore en train de devenir présent, et qui après sera identifié constamment par la conscience rétentionnelle. Il faut maintenant nous demander ce qui permet à Husserl de caractériser comme immortel ce flux de la conscience.

Considérons premièrement quelques lignes des *Vorlesungen zur Analysen der passiven Synthesis*. Husserl y parle de la nécessité d'une persistance ou perduration du présent vivant de la conscience : « Das Währen ist unsterblich » ; « Also die immanente Zeit muss endlos in die Zukunft hinein sich forsetzen als erfüllte Zeit ». <sup>10</sup> Husserl essaie de décrire ou de penser cette continuité en termes d'un flux des vécus infinis qui s'oppose à la finitude de n'importe quel événement objectif, et donc constitué. La mort du sujet empirique est aussi un événement qui se constitue dans le présent vivant ; partant, elle ne saurait pas être l'équivalent de la fin du présent vivant lui-même, où elle se passe et se temporalise. Voilà le sens de ce que j'appellerai ici la première variante de la « preuve » phénoménologique de l'immortalité du sujet transcendantal :

„[...] Es ist evident, dass das konkrete Aufhören, natürliche Aufhören der lebendigen strömenden Gegenwart, nicht als eine Tatsache, nicht als ein Seiendes, als ein Erfahrbares denkbar ist. Was ja hieße, dass ich dieses Aufhören konstatieren und immer wieder als Aufhören identifizieren könnte, also eben nicht, dass das Aufhören aufgehört hatte und nach dem Aufhören ein Vergangenes hätte usw. Lauter Unsinn!“<sup>11</sup>

Quelle est dès lors l'idée fondamentale de ce texte ? L'hypothèse d'une cessation absolue du présent vivant, en tant qu'il est le lieu originaire où se constitue tout événement objectif et

<sup>10</sup> Cf. Husserl, Edmund (1966) : *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* [Husserliana Bd. XI, hg. von Margot Fleischer], Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 377-381.

<sup>11</sup> Husserl, Edmund (2006) : *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* [Husserliana Materialien Bd. VIII, hg. von Dieter Lohmar], New York, Springer, p. 96.

tout étant dans le monde, cette hypothèse conduit tout de suite à une absurdité. Car nous ne pouvons nous représenter une telle possibilité qu'en imaginant un sujet transcendantal qui serait le témoin de sa propre mort, et qui observerait donc, pour ainsi dire, chaque phase impressionnelle, rétentionnelle et protentionnelle de son agonie. Cependant, cette expérience de l'instant de la mort aurait forcément un commencement impressionnel qui aurait à s'insérer dans le continuum des modifications rétentionnelles, lequel continuum serait automatiquement renversé vers un horizon protentionnel des phases ultérieures de la fin du présent vivant, etc. Mais une telle représentation est tout à fait absurde, et même contradictoire, nous dit Husserl, car la conscience de la fin du présent vivant se temporaliserait alors dans le présent vivant lui-même, c'est-à-dire dans le continuum des modifications rétentionnelles et protentionnelles, et cela, bien évidemment, n'équivaudrait pas à la fin de la vie transcendantale. C'est pourquoi le présent vivant est infini au sens où il est interminable.

Il y a un autre aspect de l'infini du présent vivant qui me semble digne d'être mentionné ici. Je voudrais le désigner comme la deuxième variante de la « preuve » phénoménologique de l'immortalité du sujet transcendantal. Dans les *C-Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Husserl nous dit que toute représentation du possible non-être d'un étant ou processus objectif implique toujours celle d'une phase ultérieure de la conscience transcendantale, et partant, de son être illimité et invulnérable :

286

„Sowie man den Gedanken des ‘Dann-nicht-Seins’ vorstellig macht, setzt man ein ‘Dann-sein’ voraus, mit dem das Nicht-sein streitet. Man unterschiebt dem möglichen Aufhören eines jeden beliebigen einzelnen Seins ein vermeintliches Aufhören des Lebensstroms. Das Aufhören selbst als gegenständliches Aufhören setzt ein Nichtaufhören, nämlich das Bewusstsein voraus, in dem das Aufhören bewusst ist.“<sup>12</sup>

En effet, c'est seulement dans le *Dann-Sein* de la conscience transcendantale qu'on représenterait ou constituerait le conflit d'un possible *Dann-Nichtsein* avec l'existence d'un étant déterminé, par exemple un conflit tel qu'il conduirait à la mort d'une personne. Ainsi, toute représentation de l'anéantissement d'un étant fini – voire même d'un sujet empirique – s'accompagnerait, au moins implicitement, d'une représentation de la conscience dans

<sup>12</sup> Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 377-378.

laquelle ce conflit se constituerait ou serait en train de se constituer. Or, comme nous le dit Husserl, on commet subrepticement une erreur, *vitium subreptionis*, lorsqu'on imagine que le présent vivant peut succomber sous un conflit, comme s'il fallait concevoir le présent vivant de la même manière qu'un processus ou un étant objectifs. C'est pourquoi Husserl affirme que la forme protentionnelle de la conscience est en soi-même invulnérable. Bien sûr, des événements inattendus peuvent contrarier nos attentes, voire même menacer notre vie dans le monde ; mais de par ce fait, ils ne porteraient pas atteinte à la structure protentionnelle du présent vivant. Après la mort du sujet empirique, il y aurait toujours des phases ultérieures du flux de la conscience, dont les intentions protentionnelles continueraient d'être remplies par des noyaux hylétiques sans aucune appréhension objective, donc sans aucune référence au monde.

## 2. L'équivoque du concept d'infini concernant le sujet transcendantal immortel

Mais on peut se demander si ce concept d'*infini* sous-jacent à la thèse d'un sujet transcendantal immortel n'est pas équivoque. Voilà ce que nous suggère la lecture d'*Autrement qu'être*. Nous avons déjà vu que quand on l'applique à la conscience intime du temps, le concept d'infini signifie, d'une part l'ininterruption, et d'autre part l'invulnérabilité du flux de conscience. Mais si nous considérons de plus près le flux et son mode de temporalisation, il semble qu'il y a une certaine équivocité de la notion d'infini qui y est mise en jeu.

287

Husserl prend en effet la nécessité d'un accomplissement continu des intentions protentionnelles pour le synonyme d'un infini de la conscience transcendantale. Il oppose ce processus à n'importe quel autre qui commence et finit dans le temps objectif. Car contrairement à n'importe quel événement ayant une certaine durée dans le monde, le flux de conscience suit un rythme ininterrompu d'augmentation des intentions rétentionnelles et protentionnelles. Et c'est là, dans ce proto-processus originaire du présent vivant censé infini, que la mort du sujet empirique serait constituée à titre d'un événement mondain. La mort du moi empirique ne toucherait pas à la conscience immanente du temps, c'est-à-dire à la conscience la plus intime de soi-même, bien qu'une telle conscience aurait été réduite à la temporalisation inerte des données hylétiques sans aucune référence au monde objectif.



Or, on peut se demander si cette caractérisation d'un présent vivant comme immortel ne correspond pas plutôt à ce que Levinas appelle la « temporalité de l'essence », dont on ne peut pas dire qu'elle constitue un vrai *infini*, mais plutôt qu'elle est d'emblée une totalité. En effet, si la mort du sujet empirique se constituait comme un événement objectif dans le flux infini de la conscience, ne s'ensuivrait-il pas que chacune des phases de ce fait se regrouperait ou se réarrangerait continuellement là-bas, en formant ainsi la partie d'un tout ? La survie du moi transcendantal serait alors comme une sorte de restructuration des contenus de conscience correspondant à l'événement de la mort empirique, lesquels seraient ainsi sans cesse identifiés comme « les mêmes ». Au fond, il s'agirait d'un mouvement temporel par lequel la conscience se totaliserait elle-même en renfermant l'événement d'une mort individuelle. En plus, le moi transcendantal se replierait sur lui-même à l'instant même où il serait privé de la constitution d'un monde, de son monde, tout en demeurant dans un état permanent d'étourdissement ou de sommeil profond, sans éveil possible.

À cet égard, il me semble qu'un des points de divergence entre Husserl et Levinas concerne ce qu'il faut entendre radicalement par le mot « infini » quand on le rapporte au moi ou à « soi-même ». En décrivant le présent vivant en termes de « temporalité de l'essence », Levinas veut faire droit à un concept d'infini tout à fait distinct, et cela, paradoxalement, en utilisant une nuance très profonde de la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps. Il s'agit du fait que la proto-impression ou l'expérience du présent la plus originaire est précisément cela qui a son origine dans une irruption depuis l'extérieur, c'est-à-dire dans une interruption qui a lieu ailleurs que dans la conscience intime du temps et ses synthèses passives rétentionnelles et protentionnelles. Levinas y insiste quand il commente un passage crucial des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. En raison de leur importance, je cite le texte de Husserl aussi bien que le commentaire de Levinas :

„Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquell, das, woraus alles andere stetig sich erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch *genesis spontanea*, sie ist Urzeugung. Sie erwächst nicht (sie hat keinen Keim), sie ist Urschöpfung [...] es ist das Urgezeugte, das ‚Neue‘, das bewusstseinsfremd Gewordene, Empfangene, gegenüber dem durch eigene Bewusstseinspontaneität Erzeugten. Die Eigentümlichkeit dieser Bewusstseinspontaneität



aber ist, dass sie nur Urgezeugtes zum Wachstum, zur Entfaltung bringt, aber nichts ‚Neues‘ schafft.»<sup>13</sup>

Voici le commentaire de Levinas :

« Husserl semble le dire en appelant l'impression originale 'commencement absolu' de toute modification qui se produit comme temps, source originale qui 'n'est pas elle-même produite', qui naît par *genesis spontanea*. 'Elle ne se développe pas' (elle n'a pas de germe), elle est 'création originale'. Le 'réel' précédant et surprenant le possible – ne serait-ce pas la définition même du présent lequel, indifférent dans cette description ('la génération n'a pas de germe !') à la pro-tention, n'en serait pas moins conscience ? »<sup>14</sup>.

Tout cela indique une autre façon de comprendre l'identité du sujet. L'ipséité, c'est la conscience de soi-même au moment d'être pris ou surpris constamment par l'autre ou par autrui dans chaque présent nouveau. Il s'agit du commencement d'une récurrence de soi-même pour aller vers l'autre. Et c'est en termes éthiques que Levinas décrit cette récurrence de soi-même, comme une responsabilité dont nous pouvons à juste titre dire qu'elle est d'emblée infinie, parce que l'on ne pourrait pas assigner une fin au mouvement vers la transcendance d'autrui qui m'a été assignée – sauf quand il faut envisager le droit d'un tiers : « Soutenir que la relation avec le prochain [...] est une responsabilité pour ce prochain, que dire, *c'est répondre d'autrui* – c'est par là même, ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité [...] ».<sup>15</sup>

289

Or, il semble que l'idée d'un flux de conscience interminable n'est qu'un mode d'identification constante du moi transcendantal avec soi-même, donc un mode de totalisation de la conscience, même si elle a été réduite, après la mort du sujet empirique, à une forme minimale de vie transcendantale. Mais il faudrait alors dissiper un équivoque sur le terme d'infini ici employé, équivoque qui tient aussi au rapport entre le flux ininterrompu de la conscience et le moi empirique mortel : il s'agit plutôt ici d'une relation d'indifférence, d'autant que la mort ne toucherait ni au présent vivant ni au moi transcendantal, qui resterait entrelacé avec celui-là. L'événement de la mort se temporaliserait encore comme un fait

<sup>13</sup> Husserl, Edmund (1966) : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) [Husserliana Bd. X, hg. von Rudolf Boehm], Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 100.

<sup>14</sup> Levinas, Emmanuel (1990) : *Autrement qu'être*, pp. 57-58.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 80.

constitué, qui se constituerait plus avant dans la conscience transcendantale, tout en s'obscurcissant et ne devenant « rien que passé ». Et cette indifférence tiendrait paradoxalement à une « indigence », à une certaine finitude ou limitation intrinsèque à la conscience transcendantale de soi-même, en tant qu'elle serait conçue comme un « tout » se conservant indéfiniment malgré la mort de l'individu. Néanmoins, la subjectivité concrète et individuelle déborde toujours cette totalité : « Or le psychisme égrène une existence résistant à un destin qui consisterait à un devenir 'rien que passé' ; l'intériorité est le refus de se transformer en un pur passif [...] ».<sup>16</sup>

En revanche, il n'y aurait aucune ambiguïté à propos de l'infini propre à la récurrence de soi-même, c'est-à-dire celle d'un moi assigné constamment et sans délai à la responsabilité pour autrui. Car cette « infinité » du sujet responsable est tout à fait distincte de la clôture d'un mouvement de retour de la conscience à soi-même, mouvement englobant la mort elle-même. Cette « infinité » ne se confond donc pas avec une totalisation : « La diachronie [de la responsabilité pour autrui], c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, l'Infini. ».<sup>17</sup> Ainsi, l'infinité annule l'indifférence à l'égard d'un premier venu aussi bien que cette sorte d'auto-indifférence qui consiste à ignorer la requête d'autrui. Car le sujet responsable ne peut se donner à autrui que dans la mesure où il peut s'offrir entièrement lui-même, en chair et en os, au point même de mourir pour autrui:

290

« Dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le 's'offrir' – pour s'offrir et pour donner [...] ».<sup>18</sup>

### 3. Conclusion : l'imminence de la mort et le questionnement de la continuité du moi

Malgré tout, il y a chez Husserl des ébauches d'une certaine « mise en question » de l'infinité du présent vivant. Il me semble que leur point central ne consiste pas à douter théoriquement de l'immortalité du sujet transcendantal (en se demandant, par exemple, comme Kant, si nous commettons un paralogisme en prenant le sujet transcendantal-constituant pour un sujet substantialisé, indépendant de ses conditions empiriques, etc.). Il ne

<sup>16</sup> Levinas, Emmanuel (1990): *Totalité et infini*, p. 49.

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas (1990): *Autrement qu'être*, p. 50.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 166.

s'agit pas tant d'un doute de caractère épistémologique, que d'une question portant sur le *sens* d'un pressentiment de la mort inquiétant la certitude même d'une survivance transcendante. Ce pressentiment ferait irruption dans la conscience tout *autrement* que le ferait un doute épistémologique sur la vérité ou la fausseté d'une proposition métaphysique. Il s'agit d'une certitude singulière sur la mort, certitude qui ne serait plus celle d'une solution à l'alternative de l'être et du néant. À cet égard, je risque l'interprétation d'un texte des *C-Manuskripte* qui me semble significatif : « Aber ist das nicht Paradox, lebend in strömender Gegenwart seiend, muss ich *unweigerlich glauben*, dass ich leben werde, wenn ich doch *weiß*, dass mein Tod bevorsteht. »<sup>19</sup>

Ce paradoxe consiste-t-il en une tension purement théorique entre deux thèses, à savoir celle de la croyance nécessaire en la continuité infinie du présent vivant, et celle de l'imminence de la mort ? Pourquoi ne pourrait-elle pas plutôt résulter d'une autre sorte de questionnement : d'un questionner qui ne pose pas l'alternative de l'être et du non-être du sujet ? Car Husserl nous le dit très clairement : il faut croire que je, moi transcendental, survivrais malgré tout. Pourtant, je sais aussi que ma mort viendra tôt ou tard ; c'est seulement qu'elle ne s'annonce pas en contredisant ma croyance fondée dans l'intuition propre à la conscience transcendante. On pourrait aller plus loin encore : ce savoir quant à l'imminence de ma mort ne me dirait rien sur son contenu épistémologique ou son caractère ontologique. Il s'agit d'un savoir qui veut rendre compte de la mort, mais en d'autres termes que ceux de sa vérité inexorable, de son caractère apparent et transitoire, de son être ou non-être. Plutôt que de susciter une inquiétude sur la possible continuité ou fin de *ma* vie, fût-elle transcendante, ce « savoir autrement » de la mort me fait sortir de moi-même en direction de l'autre, jusqu'à me rendre entièrement sensible à ma vulnérabilité et à mon exposition extrême à l'extériorité. Sans aucun doute, cette mise en question d'un continuum de vie égologique se repliant ou voulant se replier sur elle-même, montre d'abord un sens éthique. Certes, celui-ci peut parfois exiger le mouvement généreux de donner sa propre vie pour l'autre. Mais peut-être ce sens éthique n'exige-t-il pas toujours de moi que j'aie jusqu'à mon anéantissement (bien que Levinas ait précisé le sens de son idée : donner sa vie pour l'autre, cela signifie aller pour lui, même vers le méconnu). Car tout aussi bien que l'expérience de l'autre, l'expérience de ma propre mortalité – et de cela qui semblerait être infini chez moi – déborde le cadre

<sup>19</sup> Husserl, Edmund (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934), p. 96.

nécessairement limité de n'importe quelles alternances « oui » ou « non », « être » ou « rien ». En face de ce cadre, je suis moi aussi un « infini ». C'est pourquoi ma mort, fût-elle le « néant » objectif de ma vie consciente et corporelle, ne saurais jamais avoir le sens de mon pur et simple anéantissement. C'est peut-être à partir de cette perspective qu'il nous faut penser le rapport de l'éthique avec la phénoménologie d'un sujet qui fait l'expérience de l'infini.

### Bibliographie

- Husserl, Edmund (1977) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Husserliana Bd. III/1, hg. von Karl Schuhmann], Den Haag, Martinus Nijhoff 1977.
- Husserl, Edmund (1966) : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) [Husserliana Bd. X, hg. von Rudolf Boehm], Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966) : *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* [Husserliana Bd. XI, hg. von Margot Fleischer], Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973) : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* [Husserliana Bd. XIV, hg. von Iso Kern], Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2006) : *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte* [Husserliana Materialien Bd. VIII], hg. von Dieter Lohmar, New York, Springer.
- Leibniz, G.W. (1999) : *Sämtliche Schriften und Briefe* [Sechste Reihe. Philosophische Schriften. Vierter Band], Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz, G.W. (1885) : *Die philosophischen Schriften* [Sechster Band, hg. Von C.J. Gerhardt. Berlin], Weimannsches Buchhandlung.
- Levinas, Emmanuel (1990) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic.
- Levinas, Emmanuel (1990) : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche. Biblio Essais.
- Tengelyi, László (2014) : *L'expérience de la singularité*, Paris, Hermann Éditeurs.