

# Hering, Levinas et le sens de l'idéalisme Husserlien

Autor(en): **Monseu, Nicolas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **148 (2016)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-685894>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## HERING, LEVINAS ET LE SENS DE L'IDÉALISME HUSSERLIEN

NICOLAS MONSEU

### Résumé

*La mise en perspective de l'ouvrage Phénoménologie et philosophie religieuse dans le contexte spécifique de la première réception de Husserl en France permet d'envisager le travail de Hering comme un jalon important de l'introduction de la phénoménologie : d'un côté, Hering noue un débat avec l'œuvre de l'un des premiers interprètes de Husserl, à savoir Léon Chestov ; d'un autre côté, le travail de Hering retient l'attention du jeune Levinas qui nuance la manière dont il envisage la nouvelle attitude méthodique de la phénoménologie. L'enjeu de ces débats porte sur le sens de l'idéalisme husserlien tel qu'il s'exprime dans le traité fondamental de la phénoménologie : les Idées directrices de 1913.*

Dans une lettre écrite à Landgrebe en août 1937, Husserl considérait la ville de Strasbourg comme la « banlieue »<sup>1</sup> (*Vorort*) de la phénoménologie, et Malvine Husserl se souvenait avec émotion de l'accueil qu'elle et son mari reçurent à Strasbourg<sup>2</sup>, en mars 1929, peu après les conférences de Paris prononcées par

<sup>1</sup> «Husserl an Landgrebe 31.III.1937», in : E. HUSSERL, *Briefwechsel*, t. IV : *Die Freiburger Schüler*, éd. par K. SCHUHMAN, Dordrecht/Boston (Mass.)/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 368. Cf. l'article de R. SCHMITZ-PERRIN, «Strasbourg "banlieue de la phénoménologie"». Edmond Husserl et l'enjeu de la philosophie religieuse», *Revue des sciences religieuses* 69 (1995), p. 481-496.

<sup>2</sup> Malvine Husserl écrit le 24 mars 1929 à Roman Ingarden : «Les quatre jours passés à Strasbourg se sont déroulés tout autrement, mais dans une atmosphère tout aussi cordiale et avec un même retentissement. Il ne s'agissait pas d'une invitation officielle (mon mari l'avait refusée), et il fit une conférence sur son évolution, depuis les *Recherches logiques* et les *Idées...*, devant 50 à 60 personnes manifestant un intérêt particulier pour son œuvre, et qui avaient été invitées par Jean Hering; parmi l'auditoire, les deux facultés de théologie étaient fortement représentées. À la suite des conférences, avaient lieu chaque jour les plus sérieuses discussions qui se prolongeaient souvent jusqu'à minuit, et l'on sentait de nouveau une participation extraordinairement intense.» In : E. HUSSERL, *Briefwechsel*, op. cit., t. III : *Die Göttinger Schule*, éd. par K. SCHUHMAN, Dordrecht/Boston (Mass.)/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 246-247. La traduction française est tirée de l'ouvrage : *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, présentation et traduction de M. DE LAUNAY, Paris, PUF, 1994, p. VII. Dans la présentation de cette traduction française des *Méditations cartésiennes*, Marc de Launay

Husserl sous le titre *Méditations cartésiennes*. Si cet accueil strasbourgeois a été en grande partie celui d'un disciple de Husserl à l'époque de Göttingen, à savoir Jean Hering, volontiers comparé par Edith Stein au «courageux petit tailleur»<sup>3</sup> du conte de Grimm, ces données historiques ne doivent pas occulter le fait que les travaux philosophiques de Hering occupent une place importante au sein du développement de la phénoménologie en France, et singulièrement à Strasbourg, dans la perspective d'une philosophie de la religion inspirée de la phénoménologie allemande. À cet égard, *Phénoménologie et philosophie religieuse*<sup>4</sup> est le premier ouvrage en langue française consacré à une présentation synthétique de la phénoménologie husserlienne, avec une application de la méthodologie à la philosophie de la religion. Philippe Ducat a donc raison de voir dans ce livre «un des premiers exposés “pédagogiques” français des caractéristiques générales de l’“épistémologie phénoménologique”»<sup>5</sup>. En outre, de 1926 à 1945, Hering n'a pas cessé d'apporter une réelle contribution dans la diffusion, en France, du mouvement phénoménologique en général, et des positions de Husserl en particulier, que ce soit par le biais de ses propres publications originales ou de nombreuses recensions d'articles et d'ouvrages des membres du mouvement, comme par exemple le «Bulletin de philosophie phénoménologique»<sup>6</sup> publié dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, dans lequel il attire explicitement l'attention des lecteurs français sur des phénoménologues moins connus tels que Alexander Pfänder, Max Scheler ou encore Hedwig Conrad-Martius.

fait remarquer que c'est surtout à Strasbourg que Husserl développe le problème de l'intersubjectivité.

<sup>3</sup> Dans son autobiographie, E. STEIN décrit en ces termes sa rencontre avec Hering à l'occasion de la fête organisée chez Husserl le soir de la défense de son examen d'État : «On n'avait pas besoin d'être longtemps avec Hering pour établir un bon contact avec lui. Il allait au-devant de chacun avec une candeur enfantine qui cachait une bonté délicate et profonde. En même temps il était très espiègle et produisait constamment les idées les plus farfelues de sorte que sa seule présence faisait fuir les démons de la mélancolie, de la mauvaise humeur, de la dureté de cœur. Son mince visage, sa barbe blonde en pointe, sa voie ténue faisaient penser au courageux petit tailleur. Husserl l'aimait beaucoup et appréciait en même temps ses talents de philosophe. Il avait eu, comme sujet à l'examen d'État, un ouvrage sur Lotze. C'est là l'origine de son traité sur l'être, l'essence et l'idée, qui fut publié plus tard dans les *Annales*. » In : E. STEIN, *Vie d'une famille juive (1891-1942)*, trad. par C. et J. Rastoin, introductions et annotations par D.-M. GOLAY, Paris/Genève, Cerf/Ad Solem, 2001, p. 344.

<sup>4</sup> J. HERING, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1926. Ce livre a paru dans la série des *Études d'histoire et de philosophie religieuses* publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg (abrégé dans la suite : PPR).

<sup>5</sup> PH. DUCAT, «Le sujet du rêve. Présentation de la correspondance Husserl/Hering», *Alter. Revue de phénoménologie* 5 (2000) (numéro spécial «Veille, sommeil, rêve»), p. 175-190.

<sup>6</sup> J. HERING, «Bulletin de philosophie phénoménologique», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 30 (1950), p. 51-55.

Levinas reconnaît également, de manière explicite, le rôle joué par Hering dans sa «préparation» à la phénoménologie. Il écrit dans ses souvenirs de jeunesse : «J'ai été enfin préparé à la phénoménologie par l'amicale fréquentation à Strasbourg de Jean Hering, professeur à la faculté de théologie protestante, auteur d'une thèse, alors récente, sur la *Phénoménologie et la philosophie religieuse* et qui, avant la guerre de 1914, à l'époque des premiers enthousiasmes pour la *Wesensschau*, était élève de Husserl à Göttingen, condisciple de Roman Ingarden, d'Alexandre Pfänder et de tout un groupe de jeunes penseurs que la publication des *Ideen I* aurait étonnés par son retour à l'idéalisme transcendantal.»<sup>7</sup>

Cette remarque de Levinas indique à bon escient que la pensée de Hering est aussi préoccupée par la question du sens de l'idéalisme husserlien tel qu'il s'exprime dans les *Idées directrices* de 1913. Husserl y propose en effet une «nouvelle science» et une nouvelle attitude méthodique qui procède à l'analyse descriptive et eidétique de la subjectivité transcendantale et qui assigne à l'analyse de la structure de l'acte réflexif une fonction méthodologique centrale. Cette réflexion prend le sens d'une «perception immanente» qui présuppose que le regard se détourne d'un objet de conscience quelconque et se porte sur la conscience de cet objet<sup>8</sup> : il est de l'essence du vécu de comporter, en lui-même, la possibilité de principe que le regard se tourne réflexivement sur lui et prenne encore la forme d'un vécu qui se dirige sur lui, de façon à le saisir.

Or il est très frappant de constater que cette question du sens de l'idéalisme et de la nature de la perception immanente est au cœur de la première réception de la phénoménologie de Husserl en France, dès les années 20. De ce point de vue, le travail de Hering en est un pivot central. D'un côté, l'interprétation que propose Hering de Husserl, dans son ouvrage *Phénoménologie et philosophie religieuse*, entretient implicitement un débat avec l'œuvre d'un penseur russe qui est, lui aussi, un des premiers interprètes de Husserl en France et un féroce adversaire de la «réflexivité» : Léon Chestov. D'un autre côté, l'interprétation de Hering a elle-même été l'objet d'une réception spécifique en France, à commencer par Levinas qui a cherché à nuancer la manière dont Hering envisage la perception immanente. C'est en ce sens que nous chercherons à mettre en perspective le travail de Hering, résolument situé entre les lectures chestovienne et levinasienne de la pensée de Husserl. Cette étude est donc articulée en trois temps : 1) examen de la spécificité de

<sup>7</sup> E. LEVINAS, «Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929», in : J.-L. MARION (éd.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*. Suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, p. 3-4.

<sup>8</sup> Cf. E. HUSSERL, *Gesammelte Werke : Husserliana, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre premier : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, éd. par K. SCHUHMAN, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, p. 166 ; ID., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 253.

l'interprétation que donne Chestov de la pensée de Husserl, qui en fait une « philosophie spéculative » et met en cause la possibilité même de la réflexion et l'idée d'une saisie réflexive ; le sujet est ici un sujet existant, un « existant vivant » singulier capable de saisir sa singularité dans le ressentir de sa propre existence ; 2) analyse de l'intention philosophique de Hering qui cherche à clarifier la phénoménologie comme retour réflexif aux vécus et interroge le sens de la perception immanente et du passage d'une recherche des essences à une appréhension de la conscience comme existence nécessaire ; 3) mise en lumière de la nature de la réaction de Levinas à l'endroit de l'interprétation de Hering en resituant le projet husserlien à la faveur d'une distinction posée par Husserl dans *Ideen I* entre perception immanente et perception transcendante.

### La phénoménologie comme « philosophie spéculative » selon Chestov

L'œuvre philosophique de Léon Chestov n'est pas le résultat d'une activité intellectuelle, mais elle est, d'abord et avant tout, l'acte d'un « combat intérieur ». Elle est le fruit de l'exigence d'un « défi » lancé à la philosophie, aux ambitions épistémologiques et métaphysiques de la totalité, un défi ou une lutte qui sont par eux-mêmes une méthode de recherche de la vérité. Le défi que Chestov nous lance est à la fois simple et pourtant terriblement audacieux : il écrit une philosophie dont l'audace consiste à « nous apprendre à vivre dans l'inconnu », à nous apprendre à être sur le chemin d'une aventure qui consiste, encore et toujours, à aller de l'avant vers ce qui vient, ne sachant pas au juste où nous en sommes et vers où nous serons conduits. L'être humain est donc constitutivement ouvert à l'inconnu, à un « peut-être » auquel nous ne pouvons pas échapper définitivement et qui conserve toujours son caractère énigmatique : « Ce qui fut, nous est caché à jamais ; nous sommes incapables de prévoir ce qui sera et nous savons sûrement que nous n'aurons jamais d'ailes. »<sup>9</sup>

Cette lutte s'effectue contre la réflexion – plus exactement contre une réflexion qui a sa fin en elle-même – dont l'erreur et le « malheur » consistent à vouloir, encore et toujours (et sans fin), comprendre à la lumière de la raison. Et c'est pourquoi cette lutte introduit un temps de discontinuité, puisqu'elle est aussi une lutte pour « arrêter » la réflexion, épuisée de se prendre elle-même pour objet, une lutte qui consiste à « achever l'œuvre de la réflexion ». On retrouve la trace de ce défi lancé à la raison et au savoir à chaque moment de l'interprétation que Chestov propose de Kierkegaard, particulièrement dans cet ouvrage étonnant de 1936 : *Kierkegaard et la philosophie existentielle*<sup>10</sup>. Chestov y développe le projet d'une philosophie existentielle qu'il décèle à

<sup>9</sup> Cf. H. RAICHMAN, « L'esprit du paradoxe », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, n° 960, avril 2009, p. 42-50.

<sup>10</sup> L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*, trad. du russe par T. Rageot et B. de Schloezer, Paris, Vrin, 1936.

même l'œuvre de Kierkegaard. Dans une recension de cet ouvrage, le jeune Emmanuel Levinas a exprimé avec une force particulière le sens du défi chestovien, qui donne à sa pensée ce « ton » si spécifique :

Dans un monde éclairé et expliqué par la raison, seul le général compte : *ma* destinée n'a rien d'important, *ma* douleur rien d'exceptionnel, *mon* désespoir rien d'unique ; si je porte une tristesse ou une honte au fond de mon âme, cela ne trouble pas l'ordre universel. Ma spéculation assigne à ces phénomènes une place dans le Tout, et ma seule sagesse ne peut consister qu'à me soumettre à ces lois. Mais avant de spéculer j'existe. Mon existence s'accomplit précisément dans cette douleur, dans ce désespoir. Loin de se ranger dans un *Tout* qui les embrasserait, ils sont *tout* pour moi. Ils ont leur histoire, leur vérité, leur poids, leurs exigences propres. Je peux les refouler, je ne les supprime jamais. Leur voix déchire mon être malgré ma soumission à la nécessité universelle. Ma spéculation, elle-même, en est-elle d'ailleurs absolument indépendante ? Peut-elle être légitimement abstraite de la condition humaine, de sa destinée, de sa mort ?

Et Levinas précise davantage son angle d'approche en disant que, quelle que soit la réponse que l'on donne à toutes ces questions, il s'agit de les poser, il s'agit de respecter « la signification interne des événements qui constituent notre existence, avant de les interpréter en fonction de l'ordre universel construit par la raison »<sup>11</sup>.

Levinas indique ici tout le projet de Chestov : être fidèle à ce qu'il y a de foncièrement original dans l'existence, à ce qui la rend irréductiblement singulière et « opaque à toute réflexivité possible ». Il n'est donc pas question de définir l'essence de l'être humain ou d'en dégager la substance, mais de l'affirmer dans sa singularité et de le reconnaître comme le sujet singulier de cette existence. C'est en ce sens qu'il s'agit toujours de faire droit à un sujet qui fait l'expérience d'une lutte, et finalement d'une révolte, contre ce qui le nie dans sa vie et dans sa chair. L'enjeu est ici de faire droit à un mode d'existence du sujet plus originaire que le sujet rationnel. Chestov aborde cette question du sujet à partir d'une distinction entre vérité logique (qui relève de la philosophie spéculative) et vérité subjective (qui relève de la philosophie existentielle). L'acte philosophique consiste, pour l'existant toujours affecté par lui-même et les événements de sa vie singulière, à s'affirmer comme – l'expression vient de Pascal – celui qui « cherche en gémissant », ce qui trouve une expression singulière dans le « cri » dont est porteur chaque existant. Le cri n'est pas une fin en elle-même, mais il est porteur d'un autre rapport à la vérité qui n'est pas réductible à la cohérence logique d'un système de propositions, et exprime l'affectivité dont l'existence est chargée.

Le point culminant de cette « philosophie spéculative » n'est autre que celle de Husserl. Pourquoi ? Parce que Husserl consacre, aux yeux de Chestov, la qualité strictement logique de la notion même de vérité. La position de Chestov

<sup>11</sup> E. LEVINAS, « Recension de L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)* », *Revue des études juives* 101 (1937), p. 139.



est la suivante : « De nos jours, Husserl, qui procède de Descartes, affirme que ce qui est vrai est vrai non seulement pour nous, mais pour tout être pensant : pour le diable, pour les anges, pour Dieu ; et par là il jette pour ainsi dire un pont entre la pensée hellénique et la nôtre. »<sup>12</sup>

Cette remarque donne le « ton » de l'interprétation de Chestov du « logicisme » husserlien. C'est que Chestov interprète toujours le projet husserlien à partir de sa lecture des *Prolégomènes à la logique pure* de 1900 et d'une radicalisation de la distinction entre les actes subjectifs et l'unité objective de la signification. La signification n'est donc pas comprise comme contenu d'un acte psychique réel, mais comme un objet idéal qui peut être identifié, par des individus différents et à des époques différentes, comme étant le même. Les nombres, les vérités constituent, dans leur objectivité idéale, un domaine d'objets – non pas de choses ou de réalités empiriques –, mais néanmoins d'objets. Toutefois, cette objectivité idéale vaut en elle-même, indépendamment du sujet qui la pense et des opinions particulières que l'on peut avoir sur elle. C'est donc le caractère « en soi » de la vérité qui retient ici Chestov : ce qui signifie qu'elle est ce qu'elle est, et cela indépendamment du fait qu'elle soit pensée ou jugée. Si le monde existe ou non, s'il demeure ou non, la fameuse vérité «  $2+2=4$  » vaut en elle-même comme une vérité idéale. Chestov entend montrer que Husserl considère ces vérités comme *a priori*, dans la mesure où elles sont indépendantes des données de l'expérience empirique et applicables à chaque chose rencontrée comme réalité factuelle.

Il s'agit en fait d'opposer Husserl (et on sait que Husserl s'est senti lui-même pétrifié par Chestov) à Dostoïevski et de montrer que la vérité est avant tout une notion profondément existentielle. L'« existence » caractérise la donnée première et irréductible pour l'homme, et elle est envisagée comme ce qui résiste et échappe par nature à une explicitation par la raison. À ce titre, l'existence, en elle-même inobjectivable, est comme la *négation* de toute explication par la raison, qui demeure toujours inadéquate et ne peut se suffire à elle-même.

L'existence se révèle dans un « sentiment obscur », qui n'est pas une faculté ou un mouvement affectif suscité par ce qui affecte – un objet particulier –, mais est situé en deçà de toute détermination objective. C'est bien sûr le thème de la primauté de l'existence et d'un individu qui s'éprouve comme existant, au sens expérimental du terme, dans une vie « souterraine » et « clandestine », qui est ici convoqué et qui exprime le lieu du renversement de la raison elle-même. C'est précisément cette vie souterraine – laquelle se sent et provient du « sous-sol » – qui « ronge » les certitudes de la raison. À tel point que, pour Chestov, l'auteur de la seule et unique véritable *Critique de la raison pure* n'est pas Kant, mais Dostoïevski, particulièrement dans ses *Carnets du sous-sol*. Pour Chestov, les romans russes décrivent une conscience confrontée à l'expérience de l'arbitraire et face à une liberté terrible – par exemple celle de tuer –, face à une « force » plus puissante que le sujet rationnel lui-même, qui

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 82.

le conduit à s'agiter, à frapper de tous côtés et, selon une expression récurrente de ces philosophes, à «se frapper la tête contre le mur». Le mur représente ici les idées abstraites et les principes éternels contre lesquels se révoltent les personnages des romans russes. Le sujet se débat avec la vie qu'il a en lui, dans toute sa dimension redoutable, et c'est justement dans cette perspective que la notion même de vérité (et le rapport que nous avons avec elle) prend une nouvelle signification, profondément possessive et personnelle. Il importe de le rappeler: il s'agit, pour Chestov, de déterminer «l'instant» où il faut priver la raison de son rôle dirigeant ou bien «limiter ses droits». C'est à ces «instants» que Chestov donne le nom de «zones polaires et équatoriales de l'existence» ou celui de «confins de la vie». Ces instants fondamentaux de la vie ne sont pas seulement ceux de la naissance et de la mort, mais aussi ceux «des commencements et des fins», ceux où quelque chose commence et/ou quelque chose s'arrête.

### **La phénoménologie selon Hering**

Une des intentions du travail de Hering consiste alors à sortir la pensée de Husserl de cette interprétation logiciste de la vérité qui la consacre en tant que vérité logique, ainsi que de cette critique existentielle de la théorie de l'évidence. Il cherche ainsi à dégager la phénoménologie de l'alternative à laquelle Chestov la soumet: ou bien il convient de fonder l'investigation rationnelle sur des bases nouvelles et inébranlables, en faisant de l'évidence l'instance suprême et nécessaire – c'est-à-dire la forme fondamentale de la connaissance qui seule peut livrer la vérité –; ou bien il importe d'accepter le caractère relatif de la connaissance, cette impossibilité d'atteindre une vérité absolue, dans le but de renoncer à toute prétention à l'objectivité et à l'universalité.

L'enjeu devient alors pour Hering de montrer que la philosophie de Husserl réside dans la recherche d'une discipline qui permette à la fois de rendre compte des exigences de la raison propres à toute connaissance possible et de s'appuyer sur le sol de l'expérience effective vécue par la conscience concrète. Ce que Hering appelle déjà ce «sens intrinsèque» de la vie de la conscience n'est autre que l'intentionnalité qui, à ses yeux, est la découverte fondamentale de la phénoménologie<sup>13</sup>. C'est en ce sens que la vie de la conscience est, de part

<sup>13</sup> Cf. cette remarque instructive de Ricœur qui écrit au sujet de la première réception française de Husserl: «C'est par le thème de l'intentionnalité que la phénoménologie husserlienne s'est fait reconnaître en France. Ce n'est ni l'exigence de fondation dernière, ni la revendication d'évidence apodictique de la conscience de soi qui furent d'abord remarquées, mais au contraire ce qui, dans le thème de l'intentionnalité, rompait avec l'identification cartésienne entre conscience et conscience de soi. Définie par l'intentionnalité, la conscience se révélait d'abord comme tournée vers le dehors, donc jetée hors de soi, mieux définie par les objets qu'elle vise que par la conscience de les viser. En outre, le thème de l'intentionnalité faisait droit à la multiplicité des orientations



en part, relationnelle, en se dirigeant vers ce qui n'est pas elle. L'expérience phénoménologique de la conscience n'est donc pas celle d'un domaine d'intériorité séparé des choses, et elle ne se réduit pas à un ensemble d'opérations mentales associatives, mais elle se définit comme l'ouverture à l'extériorité objective vers laquelle ses actes la portent.

Dans cette perspective, la question de la réflexion occupe une place importante. Comme l'a bien remarqué Aron Gurwitsch<sup>14</sup>, Hering adresse une objection à Husserl qui exprime sa résistance à l'« idéalisme » de 1913. Lisant le § 46 des *Ideen I* consacré à l'indubitabilité de la perception immanente, Hering rejette la thèse husserlienne qui attache à l'existence des actes vécus un caractère de nécessité. Il estime, en effet, qu'on ne peut admettre la légitimité du passage de la certitude de l'existence du *cogito* à l'affirmation de son caractère nécessaire (*Seinsnotwendigkeit*): autrement dit, on ne peut tirer du caractère indubitable du *cogito* la nécessité de son existence. Ce n'est donc pas parce qu'il est certain que Pierre existe qu'il doit exister nécessairement; la nécessité de l'existence de Pierre ne peut découler de la certitude de son existence. C'est en ce sens que Hering écrit :

Car dans ces cas, le fait avéré puise son indubitabilité non pas dans l'idée du "cogito" (comme dans le cas de l'existence idéale d'une essence, ou dans le cas de l'existence actuelle de Dieu chez les ontologistes), mais dans la situation, particulièrement favorable, dans laquelle est placé l'observateur. Aussi Paul peut-il parfaitement imaginer un monde dans lequel la conscience de Pierre n'existerait pas.<sup>15</sup>

L'argument est le suivant: la nécessité de l'existence de la conscience ne relève pas d'une loi apriorique d'essence. Le passage le plus significatif de cette prise de position se trouve dans la recension que Hering rédigea, en 1932, sur la thèse de Levinas *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Au terme de cette recension, Hering revient sur ce problème précis, et sa remarque montre bien que l'objet du questionnement réside dans le passage

objectives: intentionnelles étaient la perception, l'imagination, la volonté, l'affectivité, l'appréhension des valeurs (on commençait à connaître Max Scheler dont l'*Éthique non formelle des valeurs* avait été publiée chez Niemeyer à Halle en 1927), sans oublier la conscience religieuse, à qui Jean Hering, de la Faculté protestante de l'Université de Strasbourg, avait consacré un ouvrage important.» In: P. RICŒUR, «Autobiographie intellectuelle», in: ID., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 17-18.

<sup>14</sup> A. GURWITSCH, «Quelques principes fondamentaux de la phénoménologie constitutive», in: ID., *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002, p. 346. Gurwitsch a également recensé un travail de Hering («Review of Jean Hering's "La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans"», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940).

<sup>15</sup> J. HERING, *PPR*, p. 85. La dernière phrase peut susciter l'étonnement mais elle reprend une suggestion de Husserl lui-même: «Il n'y a pas d'absurdité à ce que toutes les consciences étrangères que je pose dans l'expérience par intropathie puissent ne pas être» (E. HUSSERL, *Idées directrices*, op. cit., p. 149).

d'une recherche des essences à une appréhension de la conscience comme existence nécessaire. Il écrit :

Il s'agit non pas, comme M. Levinas le croit parfois, de la thèse sur la priorité de l'idéalisme transcendantal en lui-même, mais du passage brusque de l'interprétation épistémologique de cette thèse à son interprétation métaphysique. Comment passer de l'indubitabilité de l'existence et du caractère de la conscience à la nécessité de son existence (et à son indépendance à celle du monde – ce qui est encore autre chose) ? Et corrélativement : comment franchir sans faire un saut mortel l'abîme qui sépare ces deux thèses : la *dubitabilité* du monde dans son existence et dans ses qualités et la *relativité* de son existence par rapport à celle de la conscience ? Il est certain que si, conformément à l'explication de M. Levinas, l'indubitabilité de la conscience est elle-même enracinée dans la structure intime de son être, la pierre d'achoppement perdrait quelque chose de son caractère redoutable. Il est vrai qu'il eût fallu nous dire pourquoi Husserl s'obstine à renverser l'ordre des choses. Accordons cependant que la méthode de M. Levinas pourrait marquer ici un point. Mais est-il bien sûr que ce mode d'être est exprimé d'une manière adéquate par les termes que nous venons de rappeler ? Est-il même sûr que ces idées : « existence nécessaire », « existence indépendante du monde » visent le même phénomène ou – soyons modeste – puissent être considérées comme équivalentes ?<sup>16</sup>

Cette remarque indique également la résistance de Hering au célèbre § 49 d'*Ideen I*, intitulé « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde », qui a en effet suscité bon nombre de réactions – dont celle de Levinas. Pour le dire en un mot, Hering refuse la propriété ontologique que Husserl attribue, dans ce paragraphe, à la conscience transcendantale. Pour le comprendre, il faut en revenir à ce que Hering nomme une « erreur tenace » dans l'interprétation de la distance prise par certains phénoménologues de Göttingen à l'égard du maître allemand. Citons *in extenso* sa remarque, pour en mesurer la portée :

On insinue toujours à nouveau que les disciples de Husserl de la première heure, et peut-être aussi de la deuxième, auraient accepté uniquement la réduction *eidétique* et non pas la réduction *transcendantale*. Nous pouvons affirmer qu'il n'en est rien. Ni les Schapp, ni les Reinach, ni les Hildebrand, ni les Conrad-Martius, ni les Koyré, ni plus tard les Marvin Farber ou les Fink n'ont entendu nier la valeur épistémologique de la deuxième réduction phénoménologique ni l'importance des analyses de la conscience (y compris les problèmes de constitution) comme *prima philosophia*. Ce qu'ils ont repoussé, c'était uniquement la thèse métaphysique du primat de la conscience, exprimée d'une façon lapidaire dans ses *Ideen* (page 92) en ces mots : « *Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla "re" indiget ad existendum. Andererseits ist die Welt der transzendenten "res" durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen* ». Il nous semblait que la phénoménologie était tout aussi compatible – et même mieux – avec la thèse de l'indépendance du monde ou avec celle de l'interdépendance de la conscience et du monde. Pas de monde sans conscience ? Oui, peut-être. Mais alors pas non plus de conscience sans le monde qui se présente à elle. Nous comprenions bien, évidemment, que

<sup>16</sup> J. HERING, « Recension d'E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 113 (1932), p. 480.

Husserl ne voulait pas, par sa thèse, priver le monde de la consistance qu'il prenait aux yeux de la phénoménologie transcendantale. «Comment un monde pourrait-il se manifester mieux et d'une façon plus cohérente que le nôtre ?», dirait-il. C'est justement, pensions-nous, une raison pour nier la thèse métaphysique du Maître que nous venons de signaler.<sup>17</sup>

Hering estime donc que ce § 49 traduit le «primat *ontologique*» que Husserl attribue à la conscience, sans pourtant que celui-ci occupe une place centrale dans l'élaboration de la phénoménologie. C'est dire que les thèses des *Recherches logiques* ne peuvent être interprétées à partir de ce primat – que Hering appelle aussi parfois un primat de la «métaphysique consciencialiste»<sup>18</sup> –, mais aussi que les études descriptives et eidétiques, celles de l'ouvrage de 1901 comme celles de 1913, sont à considérer comme indépendantes de cette affirmation métaphysique. Hering refuse ainsi la conséquence que Husserl tire dans ce paragraphe, selon laquelle l'existence même de la conscience n'entraîne pas l'existence du monde : la conscience n'a donc pas besoin des choses pour exister. Et, en affirmant la dépendance ou la relativité fondamentale du monde envers la conscience, Husserl ne fait pas de sa position une position réversible. Hering peut donc s'interroger sur le statut ontologique des objets : «Pourquoi les “choses” auraient-elles besoin de la conscience, non seulement pour être pensées, mais pour exister ?»<sup>19</sup> Si la réduction transcendantale apparaît à Hering comme un «mal inévitable» qui doit être «subi», dans cette mesure où il convient de rechercher et d'atteindre une sphère de vérité indubitable, il met en garde contre le fait que la réduction du monde à une donnée purement immanente de la conscience peut conduire à une forme de renoncement à l'existence du monde et au caractère transcendant des objets.

Refusant cette «propriété ontologique» attribuée par Husserl à la conscience par le biais de l'hypothèse d'une conscience sans monde, Hering privilégie la pratique de l'analyse d'essence qui recoupe, à ses yeux, l'élément principal du projet phénoménologique, et applique l'intuition eidétique au domaine de la religion, en envisageant l'apport de la méthode phénoménologique à la compréhension du sens intrinsèque au phénomène religieux,

<sup>17</sup> J. HERING, «Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions», in: *Edmund Husserl 1859-1959*, in: *Phaenomenologica* 4 (1959), p. 27-28. Voici la traduction proposée par Hering lui-même: «L'Être immanent (c'est-à-dire l'*Ego cogitans*), est sans aucun doute l'Être absolu en ce sens, qu'en principe, *nulla “re” indiget ad existendum.*» Et: «D'autre part, le monde des “*res*” transcendantales dépend absolument de la conscience, et non pas d'une conscience logiquement supposée, mais d'une conscience actuelle.» (p. 83) Voici la traduction de Ricœur: «L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe *nulla “re” indiget ad existendum.*» Et: «D'autre part le monde des “*res*” transcendantales se réfère entièrement à une conscience, non point à une conscience conçue logiquement mais à une conscience actuelle.»

<sup>18</sup> J. HERING, «Recension d'Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich, 1922», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 6 (1926), p. 190.

<sup>19</sup> PPR, p. 85-86.

précisément en tant qu'il ne relève pas uniquement des cadres du psychologisme, de l'historicisme ou d'une approche sociologique. C'est parce qu'elle est capable d'envisager le phénomène religieux dans ce qu'il a de spécifique et d'irréductible à un fait naturel que la phénoménologie est à la source d'une nouvelle manière de concevoir la philosophie de la religion. Loin de conduire à un subjectivisme réduisant la religion à un état d'âme, la phénoménologie fournit à Hering les outils conceptuels grâce auxquels une étude de la structure intentionnelle des actes et des objets spécifiquement visés par la conscience religieuse est possible. Voilà pourquoi Hering met en relief l'autonomie du geste phénoménologique, interprété comme une précaution d'ordre épistémologique consistant à refuser les affirmations thétiques « non justifiées par le témoignage des phénomènes ». Ainsi, Hering ne part jamais de l'affirmation en soi d'un monde transcendant devant lequel il y aurait à s'incliner, mais son point de départ est toujours celui de l'expérience de la finitude en ce sens où, d'une part, l'attitude religieuse est le lieu de l'apparaître et où, d'autre part, il s'agit de décrire les types d'expérience dans lesquels la question de Dieu apparaît. Comme l'a montré Scheler, c'est le désir de « renaissance spirituelle » qui est accessible à la phénoménologie et non l'affirmation absolue de l'existence de Dieu. On ne peut se prononcer sur l'existence de Dieu sans avoir au préalable effectué la réduction phénoménologique, dans le but de décrire les éléments constitutifs des actes religieux. C'est dans cette perspective que, par exemple, Émile Baudin refuse de réduire la philosophie de la religion à un subjectivisme, faisant de la religion un état d'âme, et insiste sur le caractère d'« objectivisme » de l'école de Strasbourg<sup>20</sup>, en examinant la structure intentionnelle des actes et des objets que vise, singulièrement, la conscience religieuse<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Dans cette perspective, il faudrait aussi examiner la figure d'Émile Baudin avec lequel Husserl entretint une correspondance (1934) qui permet de clarifier certaines de ses positions, en particulier en ce qui concerne le sens transcendantal de « l'innovation » méthodologique de la phénoménologie. Cf. E. HUSSERL, *Briefwechsel*, t. VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, éd. par K. SCHUHMAN, Dordrecht/Boston (Mass.)/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 11-22. En outre, Hering se souvient avoir vu, aux Conférences de Strasbourg, outre le « vénérable Émile Goblot », le « professeur Baudin », de la Faculté de théologie catholique, en qui il vit un « savant compréhensif et sagace qui se lia d'amitié au philosophe de Fribourg » (dans J. HERING, « Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions », *art. cit.*, p. 28). À la suite de ces conférences, Husserl attribue à Baudin la qualité de « phénoménologue » puisque, lorsqu'il a demandé à Alfred Schütz un exemplaire des *Méditations cartésiennes*, il a pris soin de préciser que c'est « pour Strasbourg, particulièrement pour l'abbé Baudin qui est un phénoménologue qui surprend par sa compréhension profonde. » Cf. « Husserl an A. Schütz, 24.VIII.1932 », in: E. HUSSERL, *Briefwechsel*, t. IV, p. 485. Disons, enfin, qu'une délégation de Strasbourgeois – à savoir G. Peiffer, E. Baudin, J. Hering et même C. Devivaise qui, lui, était de Besançon – a rendu visite à Husserl autour du 20 juillet 1932. Cf. K. SCHUHMAN, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, La Haye, 1977, p. 414.

<sup>21</sup> Pour une reprise des thèses les plus essentielles du travail de Hering, on lira le livre de H. DUMÉRY, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la*

### La réaction de Levinas

Il est particulièrement frappant que la thèse de Levinas *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* puisse être lue du point de vue d'une réception de l'ouvrage de Hering, et même d'une réponse de Levinas à Hering sur la question de la dimension indubitable de la perception immanente. De la même façon que Hering sur ce point, ce premier ouvrage de Levinas cherche à présenter la philosophie de Husserl comme «une philosophie vivante» pour en saisir l'«inspiration première et simple». C'est que Levinas place au cœur de son interprétation l'expérience de la rencontre comme expérience fondamentale selon laquelle, en un certain sens, il n'y a vraiment de sujet que dans la visée des choses et qu'il n'y a vraiment de choses que dans l'acte qui le porte vers elles. Le monde n'est plus alors envisagé sur le mode de l'objet de la physique, mais la phénoménologie découvre au contraire la genèse de l'objet dans le rapport de la conscience à un monde porteur d'un sens infiniment plus large. Or cette thèse de base de la phénoménologie – selon laquelle le fondement radical de la philosophie est à rechercher dans le vécu – est, pour Levinas, à l'origine d'une nouvelle conception de l'existence qui – Levinas demeure sur ce point largement tributaire de Heidegger – repose sur une nouvelle conception de l'être, comme en témoigne ce propos dénué de toute ambiguïté: «Être, c'est être vécu». Levinas écrit: «Cette thèse de la valeur ontologique inhérente à la subjectivité et à son sens intrinsèque, constitue la véritable base de toute la pensée de Husserl: être, c'est être vécu, c'est avoir un sens dans la vie»<sup>22</sup>. Cette thèse qui lie intimement être et vécu correspond finalement à la thèse ontologique que Levinas voit dans *Ideen I* et ne signifie pas autre chose que poser l'identité entre le sens de l'être et les modes d'être donnés à la conscience, c'est-à-dire l'identité entre «l'existence de l'être» et «son mode de “rencontrer la vie”»<sup>23</sup>. C'est à ce titre que «l'inspiration première et simple» de la phénoménologie n'est pas d'ordre épistémologique, mais qu'elle engage une nouvelle conception de l'être qui tient son principe herméneutique dans l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*.

Sans entrer dans le détail de l'interprétation levinasienne de la phénoménologie – qui place à la base de la pensée de Husserl une recherche sur la signification de l'existence même de l'être –, il faut dire que, pour Levinas,

*religion*, Paris, SEDES, 1957. Pour un usage plus contemporain de la thèse de Hering, cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. I: *Héritages et héritiers du XIX<sup>e</sup> siècle*; t. II: *Les approches phénoméno-logiques et analytiques*, Paris, Cerf, 2002.

<sup>22</sup> E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1930, p. 213.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 218.



la phénoménologie permet d'élargir le concept d'existence à autre chose qu'à une interprétation exclusivement naturaliste. Cet élargissement du concept d'existence passe par une analyse de la conscience elle-même et par la reconnaissance de son mode spécifique d'exister. C'est l'existence même de la conscience qui doit être considérée dans son originalité, c'est-à-dire dans ce qui rend son existence différente d'un fait de nature. Husserl met ainsi en évidence la vie même de la conscience que cache, mais présuppose comme sa source, le naturalisme. Or l'expérience phénoménologique de la conscience ne peut être interprétée dans les termes d'un domaine d'intériorité radicalement opposé au monde des objets.

Hering est au fait de cette inclination que donne Levinas à sa lecture de Husserl, notamment dans la recension qu'il rédigea lui-même sur la thèse de Levinas, dans laquelle il perçoit la critique levinassienne de l'intellectualisme husserlien et du « primat de la conscience théorique » dans sa phénoménologie. Pour l'essentiel, le travail de Levinas cherche à dégager les implications d'une distinction husserlienne capitale entre la perception transcendante et la perception immanente : l'analyse de la perception transcendante d'une chose dégage des caractères bien différents de l'analyse de la perception immanente de la conscience. Husserl introduit donc ici une distinction décisive entre immanence et transcendance, fondée sur « une distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent »<sup>24</sup>.

Or cette vie de la conscience est dite « absolue » en ce sens que, premièrement, tout objet s'y rapporte nécessairement et, deuxièmement, qu'elle porte en elle la garantie de sa propre existence. En premier lieu, il s'agit d'établir la relativité de l'objet à la conscience et de montrer que l'objet renvoie à la conscience. Face au naturalisme, la phénoménologie montre que le monde dans lequel nous vivons et avec lequel nous sommes originairement en relation est la ressource initiale et permanente de la démarche scientifique et qu'il comporte essentiellement des perspectives subjectives sur les choses. Ainsi, il appartient à l'essence de la chose de se profiler dans des esquisses, ce qui n'est pas le résultat des limites de l'entendement humain : c'est un trait essentiel de la chose. En ce sens, la chose perçue ne peut être considérée indépendamment des actes subjectifs de perception qui la visent. C'est donc sur la dimension subjective de l'apparaître qu'il convient d'insister dans la mesure où une chose se donne toujours selon un aspect ou une perspective qui renvoie à une subjectivité. En outre, les aspects sous lesquels une chose apparaît – la série des phénomènes subjectifs – n'épuisent jamais la chose : leur nombre est « infini ». Il s'agit ici du caractère inadéquat de la perception de la chose, jamais perçue d'un coup selon toutes ses faces. L'esquisse est donc la chose même, selon une certaine perspective. Cette inadéquation de la perception de la chose implique

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Husserliana*, op. cit., t. III/1, p. 77 ; *Idées directrices*, op. cit., t. I, trad. française, p. 136.



le caractère contingent de son existence : la chose peut ne pas exister, c'est-à-dire qu'elle recèle en elle « un néant, une possibilité de ne pas être ».

En second lieu, il importe de montrer que la vie de la conscience porte en elle-même la garantie de sa propre existence. Une dimension de la conscience est ainsi la perception qui peut en être faite : la conscience n'est pas perçue de la même façon qu'une chose. Dans la perception immanente, la conscience se prend elle-même pour objet et se donne comme ce qu'elle est, c'est-à-dire un absolu. La perception immanente est ainsi dite « adéquate », en ce sens qu'elle relève d'une évidence absolue à laquelle rien n'échappe, ce qui implique qu'il n'est pas possible de nier l'existence de la conscience ; elle ne peut pas ne pas exister. Cette indubitabilité de la perception immanente a été un lieu important de controverses, comme Aron Gurwitsch l'a par exemple déjà bien montré<sup>25</sup>. Certains ont rejeté la thèse husserlienne qui attache à l'acte ce caractère de nécessité. Mais comprenons bien cette nécessité : ce n'est pas parce que l'acte est certain qu'il devait exister nécessairement ; la nécessité de son existence ne peut découler de la certitude de son existence. La dimension de nécessité de l'existence de la conscience ne signifie pas que la conscience doive nécessairement exister. Elle signifie plutôt que, dès lors qu'elle existe, la conscience ne peut pas ne pas exister. Le fait que la conscience existe – et Husserl caractérise lui-même l'existence de la conscience comme un fait (*Faktum*) – n'est pas à comprendre comme une nécessité de droit. En revanche, au moment où elle existe, son existence, par principe, ne peut être niée. C'est là une nécessité de fait, dans laquelle est fondée la possibilité de la réflexion. Que le vécu ne puisse être nié signifie donc qu'il est un absolu qui porte lui-même la garantie de sa propre existence.

### Conclusion

Ce parcours montre que le travail de Hering s'inscrit sur le terrain philosophique de la première réception de Husserl en France et que ces trois lectures de la phénoménologie, bien que se déployant dans des régimes spécifiques et différents sur certains points, répondent à leur manière à un souci toujours plus aigu de fidélité à l'expérience humaine concrète, celle d'un sujet d'expérience, incarné, parfois luttant et souffrant, qui n'accepte pas de se reconnaître dans les combinaisons de sensations anonymes qui lui sont présentées comme l'image de son existence. À sa façon, Jean Hering indique que l'« inspiration » de la phénoménologie réside aussi dans son refus d'abstraire les événements de l'existence concrète du sujet qui les vit. Car si la philosophie se veut une expérience, elle ne peut nous placer au-dessus de notre condition humaine.

<sup>25</sup> A. GURWITSCH, « Quelques principes fondamentaux de la phénoménologie constitutive », *art. cit.*, p. 346.