

EN DEÇÀ DE LA TAUTOLOGIE SYMBOLIQUE DU *COGITO*. VARIATIONS SUR DESCARTES ET AUGUSTIN À TRAVERS LEVINAS ET MARION

ISTVÁN FAZAKAS

Abstract

In this paper, I explore the thesis according to which ipseity cannot be conceived of without acknowledging a radical absence and alterity in its very core that makes it possible. To develop this thesis, I draw on Levinas' reading of Descartes and Marion's reading of Augustine. After a brief introductory part on what we could call, with Marc Richir's term, the symbolic tautology of ipseity, I show how such a tautology is deconstructed by Levinas' interpretation of the idea of the infinite in Descartes' *Third Meditation*. I then proceed to contrast the results of this reading with Marion's take on the problem of the *memoria* in Augustine's *Confessions*. Both readings point towards a radical and immemorial dimension of absence that – by impeding the self from fully possessing itself – makes paradoxically ipseity possible in the first place. In the conclusion, I pose the question whether – in order to account for this absence that reveals a transcendence in the most inner intimacy of the self – one has to abandon phenomenology for ethics or some kind of new theology or if a strictly phenomenological description of this dimension of the experience of ipseity is possible.

Introduction

Les tous derniers mots des *Méditations cartésiennes*, ouvrage fondateur de la phénoménologie en tant qu'égologie transcendantale, ne sont pas signés par Husserl, ni d'ailleurs de Descartes, mais de saint Augustin : « *Noli foras ire, dicit saint Augustin, in te redi, in interiore homine habitat veritas.* »¹ Or, comme nous le savons, retourner « à l'intérieur » de soi-même pour y trouver la vérité n'a pour Husserl

¹ Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes* (trad. G. Pfeiffer et E. Levinas), Vrin, Paris 1953, p. 134.

rien à voir avec une connaissance de soi psychologique atteinte par l'introspection. Au contraire, par ce retour, c'est la subjectivité transcendante même qui se découvre comme l'origine de la validité de toute connaissance. En effet, cette validité ne vient pas du monde, mais doit être dégagée à partir d'un *cogito* phénoménologique. « Il faut d'abord perdre le monde par l'ἐποχή, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. »² Ce qu'une telle démarche implique n'est rien de moins que l'espoir que le sujet transcendantal puisse se posséder lui-même et être le principe de sa propre validité (la validité de son déploiement ou fonctionnement transcendantal) et de la validité de ses effectuations. Par cette possession du soi-même on peut également regagner ce qui semblait être perdu dans la mise hors circuit de la validité de la thèse de l'être : le monde ; notamment dans la mesure où ce dernier est constitué par le sujet transcendantal.

Néanmoins, et c'est cela qui nous intéresse dans cet article, la possibilité d'une telle appropriation, fût-elle transcendante, du soi par le soi, d'une telle auto-possession, est loin d'aller de soi. Le regard phénoménologique ne rencontre-t-il pas toujours, à l'intérieur même du champ des effectuations et des aperceptions de la subjectivité transcendante, des traces de quelque chose échappant à toute prise par une intentionnalité ? Des traces d'un passé plus ancien que tout passé récupérable ou des amorces d'un avenir qui ne sera jamais présent et qui diffèrent la coïncidence du soi à soi ? Bref, des traces de l'immémorial et de l'immatrice, qui ne pourraient jamais se présenter dans une « intuition originairement donatrice »³ ni être présentifiés par des actes que le sujet pourrait revendiquer comme siens ? Et si c'est bien le cas, ne faut-il pas repenser l'ipséité à partir de ces absences qui, à l'intérieur même du soi, excèdent le soi ? Nous proposons ici d'explorer cette possibilité de penser l'ipséité à partir d'une altérité qui est au cœur même du soi, d'une extériorité qui se révèle dans son intimité la plus profonde, en nous rapportant à la lecture lévinassienne de la *troisième méditation métaphysique* et à la lecture que Jean-Luc Marion a récemment proposée du livre X des *Confessions* d'Augustin. L'idée de l'infini chez Descartes ainsi que l'oubli et le caractère paradoxalement immémorial de la *memoria* chez Augustin font signe vers la non-coïncidence originelle du soi à soi, dont nous proposons ici de mesurer la portée selon ces deux cas de figure. Ce qui nous intéresse dans ces deux figures, c'est avant tout le revirement du mouvement conduisant en apparence vers une possession du soi par le soi au sein du Même, revirement donc de ce mouvement appropriant dans un mouvement de dépossession ou de désappropriation qui fait trembler l'ipséité d'altérité,

² *Ibid.*

³ Husserl : *Idées directrices pour une phénoménologie (Idées I)* (trad. J-F. Lavigne), Gallimard, Paris 2018, p. 43. (selon la pagination allemande reprise en marge dans la tr. fr.)

sans pour autant l'éclater. L'énigme de l'ipséité tient à ce que, malgré l'altérité en son cœur, ou mieux à cause de cette altérité, elle ne cesse pas d'être un mouvement perpétuel du soi vers le soi. C'est que l'ipséité est précisément ce mouvement ou ce double-mouvement d'appropriation et de désappropriation sans autre fixation possible que celles de ses institutions, toujours à faire et à refaire.

1. La tautologie symbolique du *cogito*

En apparence, le *cogito* est tout le contraire d'un tel tremblement. Il y a, en effet, dans le *cogito* cartésien, quelque chose qu'on pourrait appeler, en reprenant ce terme à Marc Richir, une tautologie *symbolique*.⁴ La tautologie en question est symbolique et non seulement logique, car il ne s'agit pas d'identifier formellement deux termes logiques « vides » ($A = A$), mais nous avons plutôt affaire à une identification par *Stiftung* (l'institution de l'identité) des indéterminités originaires.⁵ Il s'agit encore, par cette institution, d'identifier deux éléments qui relèvent de deux régimes architectoniques différents, ou même de rabattre l'un sur l'autre deux régimes architectoniques entiers. Une tautologie symbolique exemplaire est celle qui se trouve à l'origine même de l'histoire de ce qui fut appelé, par et après Heidegger, « la métaphysique », instituée par Parménide comme l'identification de l'être et du penser. Sous cette lumière, le *cogito* cartésien n'est rien d'autre que le point d'achèvement de cette tautologie dans la subjectivité : je pense, je suis et *c'est la même chose* pour moi de penser et d'être. Ou encore : tout ce que je pense c'est bien moi qui le pense et en pensant mes pensées je me pense toujours avec elles (même si de manière non-thématique et préréflexive ou purement potentielle). À partir de là, nous pourrions dire que le sujet qui se pense comme chose pensante est entièrement captif de sa tautologie symbolique, car, précisément le sens d'être envisagé par cet acte de pensée n'est rien d'autre que *son propre être* en tant qu'être pensant. Nous assistons, par là, à une implosion de l'être et du penser dans la subjectivité comprise toujours avec sa *Jemeingikeit* originarie que rien ne précède (de droit) – regagnée, comme on le sait, contre la fiction d'un malin génie qui penserait « mes » pensées à « ma » place –, même si, d'ailleurs, cette *Jemeinigkeit*

⁴ Cf. notre *Le cliçnotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des Annales de la phénoménologie, Wuppertal 2020, pp. 65–75.

⁵ Richir, Marc : « Ereignis, temps, phénomènes », in Heidegger : *Questions ouvertes*, Osiris, Collège International de Philosophie, Paris 1988, p. 13 ; cf. encore Richir : « Hyperbole dans la philosophie de positive de Schelling », in Bensussan, Hühn (éds.), *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings*, Alber, Freiburg/München 2016, pp. 41–52, ici : p. 44.

n'est tout d'abord et le plus souvent pas l'objet d'une réflexion. Tout ce qui apparaît, apparaît pour moi et gagne sa validité de sens et d'être à partir de mon penser qui est mon être.

Or, cette tautologie entre être et penser (et du coup entre l'étant et le pensé) restera encore en œuvre dans certaines formes de la pensée husserlienne, notamment à travers la théorie de l'intentionnalité doxique et objectivante. Bien que Husserl nous mette en garde, par l'introduction de la méthode de l'*epochè*, de toute position d'être immédiate, il ne s'agit par là que de décaler d'un cran le problème, car, en dernière instance, toute aperception reste une donation de sens accompagnée par un moment doxique qui pose une modalité d'être.⁶ Comme le résume Levinas dans son dernier cours régulier professé à la Sorbonne, publié sous le titre *Dieu, la mort et le temps* : « en proposant, je pose, et c'est ainsi que je montre, et il y a déjà là intervention de l'être. Tout sens semble donc doxique. »⁷ La version phénoménologique de la tautologie symbolique s'institue donc dans la relation entre sens et sens d'être, relation qui s'enracine dans le fait même de l'intentionnalité. Comme le précise encore Richir, la tautologie symbolique phénoménologique de l'intentionnalité consiste à instituer l'« identité de la pensée remplissant les intentions de signification et de l'être paraissant comme sens d'être envisagé à même les objets de la connaissance, ou cette identité entre

⁶ Toute aperception accomplit en effet, « une donation de sens et une position d'objet dans des modalités doxiques » (Husserl : *De la synthèse passive* [trad. et B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir], Millon, Grenoble 1998, p. 339 – nous citons ce texte selon la pagination allemande reprise en marge de la traduction française). Pour une analyse approfondie des modalités doxiques, ainsi que pour une articulation de la relation entre *doxa* et intentionnalité objectivante cf. encore les § 104 et 117 des *Idées I*. Husserl y avance la thèse selon laquelle les modalités doxiques en tant que modifications ne le sont que d'un être non modalisé : « la caractéristique d'être, tout court (le "certainement étant" ou "effectivement étant", au point de vue noématique), fonctionne comme la forme originelle de toutes les modalités d'être. En fait, tous les caractères d'être qui procèdent de celle-ci – auxquels on doit donner le nom spécifique de "modalités d'être" – comportent dans leur sens propre une référence à la forme originelle. » (Husserl : *Idées I*, p. 215) La question se pose alors de savoir si cet être non modalisé est toujours l'être d'un d'objet, ou si l'on peut parler d'un être comme fondement même de toute objectivité possible. (cf. là-dessus Schnell, Alexander : *Seinsschwingungen*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2020, pp. 5-6.) La réponse à cette question conduit à différentes versions de la tautologie symbolique. Soulignons encore que – comme plusieurs travaux récents l'ont montré – nous trouvons déjà chez Husserl des éléments pour déconstruire la tautologie symbolique de l'être et du penser, notamment dans les analyses de la *phantasia* (cf. par exemple Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Millon, Grenoble 2000), les recherches sur les synthèses passives (cf. par exemple Montavont, Anne : *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999), et dans son projet tardif d'une phénoménologie génétique radicale des instincts (cf. par exemple Lee, Nam-In : *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer, Dordrecht 1993).

⁷ Levinas, Emmanuel : *Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche, Paris 1992, p. 146.

l'unité d'un sens remplissant relevant de ce qui est pensé dans la pensée et le sens d'être *intuitionné* dans l'objet ». ⁸

Mais qu'en est-il alors de l'auto-aperception même par laquelle la subjectivité transcendante se pense ? La tautologie symbolique est-elle aussi en fonction dans l'aperception *transcendantale* de soi ? L'aperception transcendante de soi est-elle également un *acte* par lequel le soi se donne du sens et se pose dans son « être » transcendantal comme constituant ? Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une aperception mobilisant une intentionnalité objectivante : le moi transcendantal de la phénoménologie n'est précisément pas une *chose* qui pense. Il semble néanmoins juste d'affirmer que ce n'est que par son auto-aperception que l'*ego* formel se retrouve comme moi constituant, comme moi engagé activement dans la constitution. Ce moi constituant se retrouve donc ensuite dans ce qu'il constitue, et notamment par ce que Husserl décrit comme la *verwelichende Selbstapperzeption*, et par là l'*ego* retrouve aussi le monde :

Nous pouvons dire maintenant : tandis que moi – cet *ego* – j'ai constitué et je continue de constituer ce monde existant pour moi en qualité de phénomène (corrélatif), j'ai effectué, au moyen de synthèses constitutives correspondantes, *une aperception de moi-même* (en tant que « moi » au sens habituel d'une personnalité humaine plongée dans l'ensemble du monde constitué) *qui me transforme en un être du "monde"*.⁹

Et c'est encore à travers cette auto-aperception mondanéisante que nous retrouvons chez Husserl le motif agustinien de « retour en soi » :

l'auto-explicitation du moi [trouve¹⁰] le « monde » qui *lui appartient* comme lui étant « intérieur » et, d'autre part, en parcourant ce « monde », le moi se [trouve] lui-même comme membre de ces « extériorités » et se [distingue] du « monde extérieur ». ¹¹

⁸ Richir : « Ereignis, temps, phénomènes », in *Heidegger : Questions ouvertes*, Osiris, Collège International de Philosophie, Paris 1988, p. 13. Soulignons encore que nous trouvons une formulation de cette tautologie symbolique déjà chez le jeune Derrida, sans pourtant qu'il lui donne ce même nom, quand il décrit l'intentionnalité comme « une synthèse a priori de l'être et du sens » ou comme ce qui « unit dans un seul acte subjectivité transcendante originaire et le "sens d'être" transcendant qu'elle constitue ». (Derrida, Jacques : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990, pp. 13, 17.)

⁹ Husserl : *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 83.

¹⁰ Dans la version originale du texte le verbe est au conditionnel, car cette idée est formulée comme une hypothèse juste avant l'introduction de la notion de l'auto-aperception mondanéisante. En ayant inversé l'ordre de la présentation des idées, nous changeons ici le conditionnel pour un indicatif.

¹¹ Husserl : *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 83. (Nous soulignons « lui appartient ».)

L'auto-aperception transcendantale pose donc le moi comme étant la source de la validité de toutes les autres aperceptions, c'est-à-dire l'origine et le fondement de toute donation de sens et de toute position d'être. Les aperceptions du monde et des choses du monde appartiennent au moi qui s'est gagné dans son auto-aperception transcendantale et qui investit le monde par son auto-aperception mondanéissante. Le moi transcendantal se révèle ainsi comme penser et être, comme l'identité instituante des deux : un penser qui *est* ce qu'il pense et qui *pense* ce qu'il est. C'est en tous cas la thèse que Levinas avance à propos de la doctrine husserlienne de l'intentionnalité dans la quatrième étude d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dans le contexte d'une analyse de l'importance de la phénoménologie pour les philosophies de l'existence. Comme Levinas le remarque, « [l]a conception phénoménologique de l'intentionnalité consiste, essentiellement, à identifier penser et exister ». ¹² Désormais, l'être du sujet tout comme son penser appelle un complément d'objet direct : « la structure transitive de la pensée caractérise l'acte d'être. Comme la pensée est pensée de quelque chose, le verbe être a toujours un complément direct : je *suis* ma douleur, je *suis* mon passé, je *suis* mon monde. » ¹³ L'intentionnalité fonde même la tautologie symbolique du penser et de l'être, cette fois-ci au niveau transcendantal. Et à son tour, l'identité transcendantale du penser et de l'être de la subjectivité transcendantale fonde l'identité du pensé et le sens d'être de ce qui est pensé.

Levinas insiste ici sur la différence d'une telle conception avec celle de Descartes en mobilisant, déjà à cette époque, un « autre » Descartes, non pas celui de la deuxième, mais de la troisième *Méditation métaphysique*. Si Husserl peut penser l'identité du penser et de l'exister, c'est parce que pour lui « la pensée n'a pas de condition ontologique ; la pensée est elle-même l'ontologie. » ¹⁴ En tant que telle, elle coïncide toujours déjà avec l'origine, qu'elle peut donc récupérer à chaque moment comme elle-même dans l'évidence. Il n'y a donc rien, qui puisse déborder le *cogito* phénoménologique, au moins *en principe*.

Ce débordement de l'évidence du *cogito* par la lumière infinie sur lequel se termine la troisième *Méditation* de Descartes, ce « *valde credibile est ... illam similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior...* » – est absent de la philosophie husserlienne. ¹⁵

¹² Levinas : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006, p. 98. (Nous citons ce texte selon la pagination de l'édition de 1967, reprise en marge dans la nouvelle édition.)

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97. Nous reproduisons ici la traduction française (par le Duc de Luynes) de la citation de Descartes : « il est fort croyable ... que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu

Or, c'est précisément ce débordement qui permettra à Levinas, quelques années plus tard¹⁶, de renverser le primat phénoménologique du soi en primat éthique de l'altérité et de déconstruire en ce faisant la tautologie symbolique inhérente à toute version du *cogito*. En effet, comme Levinas le montre, si le *cogito* peut apparaître comme le point d'achoppement des méditations cartésiennes, ce n'est que pour être tout de suite dérangé par quelque chose qui échappe à la tautologie symbolique du penser et de l'être : l'idée de l'infini. Devant l'idée de l'infini, le *cogito* est brisé¹⁷, ébloui¹⁸ et s'ouvre sur quelque chose qui est *autrement qu'être* et qui échappe par là à la tautologie symbolique du penser et de l'être.

2. La lecture lévinassienne de Descartes

Nul autre que Levinas n'aurait peut-être plus radicalement insisté sur l'importance de l'altérité pour toute pensée du soi et même pour la possibilité pour un soi de se penser. Dans la pensée de l'éthique comme philosophie première, le primat ontologique ou transcendantal de la subjectivité se révèle être un primat d'apparence (le primat même de l'apparence ou de l'apparaître¹⁹, bref de la phénoménologie au sens lévinassien) et se renverser en primat *anarchique* éthique d'autrui sur le soi. Un des gestes les plus symboliquement parlants de ce renversement, un geste qui,

se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ». Descartes, René : *Œuvres et lettres*, Gallimard, coll. « Pléiade », Paris 1953, pp. 299–300.

¹⁶ Pour une généalogie de l'usage lévinassien de Descartes nous renvoyons à l'article de Clément, Arnaud : « De la phénoménologie à l'éthique : une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas », in *Methodos*, Vol. 18 *Usages contemporaines de Descartes*, Online 2018. <https://doi.org/10.4000/methodos.4954>

¹⁷ Nadeau-Lacour, Thérèse : « Levinas, lecteur de Descartes ou l'idée d'infini comme événement éthique », in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 58, Nr.1, Québec 2002, pp.155–164, ici : p. 163.

¹⁸ Descartes parle en effet dans un passage, qui n'est pas sans rappeler des motifs platoniciens, de « l'incomparable beauté » d'une « immense lumière » qui « éblouit » l'esprit. (Descartes : *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 300) Cf. encore Dupuis, Michel : « Le cogito ébloui ou la noëse sans noëme. Levinas et Descartes », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 94, Nr. 2, Louvain 1996, pp. 294–310.

¹⁹ Il s'agit d'un concept qui désigne pour Levinas la phénoménalité même des phénomènes. A « l'apparaître indiscret et victorieux du *phénomène* » s'oppose l'énigme de l'Autre (Levinas : *En découvrant l'existence*, op. cit., p. 209). « La position du sujet dans la philosophie issue de Husserl : existence, émotion axiologique, intentionnalité pratique, pensée de l'être et même l'homme comme signe ou l'homme gardien de l'être – conserve à travers tous les avatars de l'interprétation, le sens théorétique de la signification dans la mesure où l'ouverture, la manifestation, la phénoménalité, l'apparaître demeurent l'événement propre – l'« Ereignis », "l'appropriement" de l'esse. » (Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, p. 123). Et Levinas encore de souligner que « l'apparaître de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité » (*Ibid.*, p. 231).

par une sorte de *pars pro toto* performatif, représente toute l'entreprise de Levinas, réside dans la lecture qu'il propose des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Il s'agit d'une lecture curieuse, certes, car les *Méditations métaphysiques* représentent précisément, par une mise en œuvre de la tautologie symbolique de l'être et du penser portée à son comble dans la subjectivité, tout contre quoi Levinas n'a pas cessé de mener sa « gigantomachie » : l'ontologie comme philosophie première, la conscience comme intentionnalité²⁰ et l'autarcie du sujet. En effet, quelle autre figure que celle du *cogito* cartésien pourrait mieux représenter la fondation de l'ontologie sur le principe du Même, compris dans ce contexte comme le soi-même de la connaissance et de l'être ? Et pourtant, la lecture de Levinas montre d'une façon tout à fait originale et profonde que s'il y a une leçon à tirer des *Méditations* de Descartes, c'est précisément celle qui montre que le *cogito*, loin d'être le dernier mot, est toujours et déjà dérangé par une altérité qu'il ne peut pas embrasser, qui le précède et le fonde même. Le rapport à cette altérité, dont l'idée de l'infini est la trace en moi, ne peut pas être un rapport de connaissance ni un rapport existentiel-ontologique. Il se manifeste plutôt dans et par la responsabilité et la proximité d'autrui et renverse l'autarcie de l'être du sujet en l'an-archie de ce qui fait même que le soi est soi.

Or, et cela est d'une importance capitale, cette lecture des *Méditations métaphysiques* ne concerne pas seulement Descartes, mais bien toute phénoménologie égologique, c'est-à-dire toute version de la tautologie symbolique de l'être et du penser fondée dans et par une ipsité – fût-elle celle du moi transcendantal ou même celle d'un *Dasein*. Car, l'idée qu'y avance Levinas est précisément que l'ipsité ne peut pas être le fondement du sens, même pas de son *propre* sens ou d'elle-même dans son authenticité, et que, du même coup, le soi ne peut pas se posséder lui-même. Une telle auto-possession ne peut être qu'une illusion, tenable pendant un premier moment, mais jamais un point d'aboutissement du rapport du soi à soi. Dans *Totalité et infini* Levinas distingue en effet deux démarches correspondantes à deux moments dans les *Méditations* de Descartes, mais qui concerne, *mutatis mutandis*, toute égologie :

Le sujet cartésien se donne un point de vue extérieur à lui-même à partir duquel il peut se saisir. Si dans une première démarche, Descartes prend une conscience indubitable de soi par soi, dans une deuxième démarche – réflexion sur la réflexion – il s'aperçoit des conditions de cette certitude.²¹

²⁰ Cf. Nadeau-Lacour, « Levinas, lecteur de Descartes ou l'idée d'infini comme événement éthique », *art. cit.*, p. 156.

²¹ Levinas : *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961, p. 186.

À ces deux démarches correspondent les moments de l'apparence de l'auto-possession du soi par le soi et le moment de la dépossession du soi par quelque chose qui rend d'abord l'auto-aperception possible, mais qui échappe à toute prise par un soi : l'altérité représentée par l'idée de l'infini. L'altérité représentée par l'idée de l'infini devient la condition même de la certitude qui fonde la validité de l'auto-aperception. À ces deux moments de possession et de dépossession de soi correspondent, respectivement, deux rapports à l'altérité, nettement distingués par Levinas en termes phénoménologiques dans l'un de ses tout derniers cours professés à la Sorbonne :

Dans l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini, on trouve toujours ces deux temps :

1. Dieu est *cogitatum* d'une *cogitatio* ; il y a *idée* de Dieu ;
2. Dieu est ce qui signifie le non-contenable par excellence, ce qui dépasse toute *capacité*.²²

Si le soi est l'origine de la validité de son auto-aperception, l'aperception de l'altérité représentée par l'infini n'est qu'une aperception d'une idée qui paraît être une idée parmi les autres ou une aperception parmi les autres aperceptions possibles ou actuelles. Dieu, qui est ici synonyme de l'infini, est visé d'un viser de la subjectivité transcendante et n'échappe pas au cercle de la tautologie symbolique du penser et de l'être fondée dans et par l'intentionnalité. Cependant, et ce fut le génie de Descartes selon Levinas, ce moment ne peut pas se stabiliser, tant s'en faut, mais doit donner lieu à un deuxième moment. Ce deuxième moment se révèle être plus originaire et interrompt ou renverse la constitution intentionnelle de l'idée de l'infini. Cette dernière n'est plus simplement le *cogitatum* d'un *cogito* qui se possède et qui possède ses *cogitationes*, mais elle apparaît comme trace d'un non-contenable originaire qui rend d'abord possible tout *cogito*. Ce dont la trace est trace n'est cependant ni penser ni être, et s'il peut tout de même être pensé ce n'est que sous le mode d'une « présence » incompréhensible, hors de tout être, *autrement* qu'être. En effet, l'idée de l'infini reste incompréhensible, mais pas moins « présente » parmi mes représentations et cette « présence » « sauvage », car immaîtrisable par le penser même, menace sans cesse de faire éclater le *cogito* et la tautologie symbolique du penser et de l'être, dérange l'ipséité renfermée dans son auto-possession et force la pensée d'aller « jusqu'à la rupture du *je pense* ». ²³

²² Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 249.

²³ *Ibid.*, p. 248.

Descartes insiste déjà sur le fait que si l'infini est bien « présent » dans notre âme, nous ne pouvons ni le comprendre ni le concevoir. L'esprit fini ne peut en effet pas com-prendre ou embrasser ce qui le dépasse, ce qui est au-delà de ses limites. Mais il ne peut pas non plus concevoir quelque chose d'infini autrement que par la négation du fini ou comme un in-défini et un tel concevoir ne conduit pas au vrai infini. Concevoir l'idée de l'infini par la négation du fini conduit en effet au « mauvais infini » qui n'est pas l'infini de la troisième *Méditation métaphysique*.²⁴ Or, pour être incompréhensible et inconcevable, l'infini n'est pas pour autant *inintelligible* pour une intelligence qui *touche* sans compromettre l'intégrité de ce qu'il touche.²⁵ Ce « toucher », comme insiste Levinas déjà dans *Totalité et infini*, n'est pas prise, mais contact avec l'intangible même :

La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne compromet pas l'intégrité de ce qui est touché.²⁶

Pour être toucher de l'intangible, paradoxalement, ce contact ne se passe qu'en et par écart, cet écart étant précisément à jamais irréductible. Il s'agit d'un écart originaire entre le touchant et le touché sans réversibilité et l'idée de l'infini est la trace de cet écart. La présence de l'idée de l'infini est ainsi habitée par une absence qui se révèle être plus originaire que toute présence à soi du penser, une absence qui restera au cœur même de toute présence comme un écart irréductible et in-maîtrisable.

En effet, Descartes affirme que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même »²⁷ ; l'idée

²⁴ Et Levinas de citer dans son cours sur de 1975/76 le passage de la troisième *Méditation* où Descartes s'en explique clairement : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même » (*Ibid.*, p. 250.) Descartes se démarque donc ici explicitement de cette fausse infinité du *Sollen*, décrite quelques siècles plus tard par Hegel comme « le *devoir* d'écartier le fini ». (Hegel, G. W. F. : *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, Paris 1967, p. 81.)

²⁵ Sur les paradoxes de l'infini et la distinction entre comprendre, concevoir et entendre cf. l'excellent article de Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste : « Le paradoxe de l'infini cartésien », in *Archives de Philosophie*, Vol. 72, Nr. 3, 2009, pp. 497-521. Jeangène Vilmer affirme que « [s]ur le plan des métaphores de ces trois modes du connaître que sont *intelligere*, *comprehendere* et *concipere*, on pourrait les distribuer ainsi : comprendre est *embrasser*, entendre est *toucher* et concevoir est *saisir*. » (p. 515.)

²⁶ Levinas : *Totalité et infini*, op. cit., p. 20-21.

²⁷ Descartes : *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 294.

de l'infini était *mise en moi* avant même que j'aie pu atteindre le moment de l'auto-aperception et, comme le souligne Levinas, cette « mise en moi d'une idée renverse cette présence à soi qu'est la conscience ». ²⁸ « C'est en ce sens que l'idée de l'infini est une véritable idée, et non pas simplement ce que je conçois par la négation du fini ». ²⁹ L'idée de l'infini, trace de l'écart originnaire du contact avec l'intangible, précède donc le contact du soi à soi tout en le rendant possible. La finitude de mon âme se conçoit par négation par rapport à l'idée de l'infini, c'est l'infini qui est « d'abord » et le fini ne surgit que dans un second temps, toujours en retard par rapport à l'infini. Et même en moi, la notion de l'altérité est là « avant » la notion que je peux me faire de moi-même. Je n'existe donc que sur le fond de cet infini dont l'idée était mise en moi lors de ma naissance ³⁰, sans que j'aie pu y avoir aucune prise : « mise sans prise », « sans recueillement » « où sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité ». ³¹ Le contact du soi à soi se révèle être un contact en et par écart qui empêche l'auto-coïncidence totale du soi avec soi-même. Il s'agit d'un contact qui est habité par de l'absence et qui ouvre le soi à une altérité plus originnaire que tout *cogito* bien arrondi comme la vérité parménidienne. ³²

²⁸ Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 251.

²⁹ *Ibid.*, p. 250.

³⁰ Levinas fait référence au texte de Descartes, *Ibid.*, p. 252.

³¹ *Ibid.*, p. 254.

³² Le *cogito* imposé dans la tautologie symbolique de l'être et du penser apparaît en effet comme recueillement originnaire et occupe en effet la place de la vérité comprise par Heidegger comme *aletheia*, lieu de la non-occultation, que Parménide qualifie d'*eukuklos*. « Elle est dite "rondeur parfaite" parce que sa tournure répond à la pure rondeur du cercle sur la ligne duquel, en chaque point, commencement et fin coïncident. D'une telle tournure est exclue toute possibilité de détournement, de déguisement et d'occultation. » (Heidegger, Martin : *Questions IV* [trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois et C. Roëls], Gallimard, Paris 1976, p. 131.) Pour expliquer davantage ce qu'il entend par *eukuklos* Heidegger fait recours, dans le séminaire de Zähringen à une pensée qu'il appelle lui-même tautologique et qu'il illustre avec un autre fragment (fr. VIII) de Parménide : « Même, dans le même séjournant, et en lui-même, il repose. » (Heidegger : *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 337) Or, ce que la trace de l'écart originnaire révèle, c'est précisément que la rondeur parfaite n'est possible qu'en tant qu'illusion transcendantale, que le repos de la présence n'est qu'un simulacre, lui-même engendré par la tautologie symbolique (sur la tautologie symbolique heideggérienne cf. Richir : « Ereignis, temps et phénomènes », art. cit). Richir interprète très tôt la lecture heideggérienne du cercle parménidien dans le contexte de sa pensée de la phénoménalisation comme tracement (cf. Richir : « Le Rien enroulé », in *Textures* Vol. 70, Nr. 7.8 *Distorsions*, Bruxelles 1970, pp. 3-24, ici : 22.) L'enjeu pour le jeune Richir est de s'interroger – avec les mots de Blanchot – sur la possibilité de « tracer un cercle à l'intérieur duquel viendrait s'inscrire le dehors de tout cercle... ». (Richir cite *L'entretien infini*, p. 112 dans « Le Rien enroulé », art. cit, p. 3.) Nous ne pouvons, pour des raisons d'économie, pas entrer ici dans cette problématique (magistralement traitée par Sacha Carlson dans *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Dixmont 2020.) ; soulignons seulement que la question de l'ipséité et de l'altérité peut être articulée selon les mêmes motifs.

Dans l'intimité du Même, l'Autre fait toujours déjà différence. Mon penser et mon être ne coïncident pas, ni l'un avec l'autre, ni d'ailleurs chacun avec lui-même et cette non-coïncidence est ce qui rend possible toute ipséité. Comme le souligne Jean-François Lavigne, selon Levinas « [l]a transcendance comme relation avec un au-delà est déjà inscrite dans l'immanence comme son en deçà, sa condition. »³³ Et cette transcendance ne cesse de risquer de me dérober ma propre intimité : au cœur de moi-même je ne me possède pas, je me découvre plutôt toujours déjà en retard sur un passé immémorial qui recèle l'énigme de mon ipséité. L'idée de l'infini n'est que la trace de cette « intrigue [qui] rompt l'unité du *je pense* »³⁴, de cette énigme même du soi, qui signifie sans renvoyer à un présent :

C'est ainsi une idée signifiant d'une signifiante antérieure à la présence : une an-archie. Une idée signifiant dans la trace, ne s'épuisant pas à s'exhiber, ne tirant pas son sens de la manifestation. Rompant avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître [de l'être et du penser, ajouterions-nous] où réside la philosophie, rompant la synopsis. En ce sens, elle dit la diachronie même. Une signification plus antique que la pensée mémorable que la représentation retient dans sa présence.³⁵

L'idée de l'infini, trace de l'écart originaire qui rend possible le contact du soi à soi relève d'un passé qui ne fut jamais présent, un passé immémorial qui recèle l'énigme même de l'ipséité et qui l'ouvre à une altérité demeurant au cœur même du soi. L'énigme du soi n'est pas une unité de sens ou une signification disponible qui serait tout simplement inaccessible pour le soi, mais elle est signification par absence, appel incompréhensible et inconcevable dont le soi doit sans cesse faire du sens sans pouvoir l'épuiser.

Or, comme nous le savons, ce sens immémorial qui rend possible le soi comme réponse à un appel qui le précède est avant tout *éthique*. Chez Levinas, l'énigme du soi est ce par quoi le soi devient soi dans et par la responsabilité devant autrui. « La transcendance est éthique, et la subjectivité, qui n'est pas en fin de compte le *je pense*, qui n'est pas l'unité de l'aperception transcendantale, est, en guise de responsabilité pour autrui, sujétion à autrui. »³⁶ Pour Levinas, c'est en fin de compte

³³ Lavigne, Jean-François : « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 92, Nr. 1, Paris 1987, p. 60.

³⁴ Levinas : *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 248.

³⁵ *Ibid.*, p. 251.

³⁶ *Ibid.*, p. 257. Cf. encore le passage suivant d'*Autrement qu'être* qui résume les thèses que nous voulions mettre en avant dans cette partie : « Le soi-même n'est pas issu de sa propre initiative comme il y prétend dans les jeux et les figures de la conscience en marche vers l'unité de l'Idée, où, coïncidant avec lui-même, libre en tant que totalité ne laissant rien dehors, et, ainsi pleinement raisonnable, il se pose comme terme toujours convertible en relation : conscience de soi. Le *Soi-même* s'hypostasie

l'éthique qui brise la tautologie symbolique du penser et de l'être et par conséquent la tautologie symbolique du soi comme le Même pour qui *son* penser coïncide avec *son* être, pour faire valoir l'idée d'une dépossession du soi par l'altérité, l'infini et l'immémorial – dépossession qui, paradoxalement, ne fait qu'agrandir la responsabilité et qui assigne le moi à son soi. Mais peut-on trouver une attestation qui ne serait pas éthique d'une telle dépossession ? Y a-t-il une manière phénoménologique de penser l'écart du soi à soi et son fond immémorial ? Selon Jean-Luc Marion, nous trouvons une telle attestation chez saint Augustin et dans ce qui suit nous proposons d'en récapituler certains éléments principaux qui se trouvent dans le livre X des *Confessions*.

3. Le paradoxe de la *memoria* chez St. Augustin

Dans son interprétation magistrale du soi chez Augustin, Jean-Luc Marion consacre un paragraphe à l'analyse de la *memoria* dans les *Confessions* en renvoyant au concept de l'immémorial lévinassien. La *memoria*, comme on le sait, est pour Augustin un véritable espace du dedans avec « ses antres et ses cavernes, innombrables », « peuplé à l'infini d'innombrables espèces d'objets »³⁷ et elle est à la fois mémoire des choses (objets, affects et notions), une *memoria sui* et même *memoria Dei*. L'enjeu de cette distinction devient central si l'on admet que tandis qu'au niveau de la mémoire des choses nous pouvons encore parler d'une intentionnalité objectivante, dans le cas de l'ipséité et de Dieu une telle intentionnalité ne peut plus être en jeu. Et c'est en effet au niveau de la *memoria sui*, donc au niveau de cet espace du dedans qui est censé constituer le lieu du contact du soi avec le soi que l'immémorial joue un rôle capital selon la lecture qu'en propose Marion.

Il avance la thèse selon laquelle la *memoria* ne se présente pas, pour Augustin, comme « la faculté de la restitution des représentations suspendues, mais comme l'expérience de l'immémorial. »³⁸ Expérience non pas d'une rétention ou – encore moins – d'une prétendue récupération de l'immémorial par un souvenir intentionnel, mais plutôt de la *memoria* elle-même comme un fond diffus de l'irrécupérable, de ce qui échappe à toute prise intentionnelle par une conscience. Chez Augustin,

autrement : il se noue indénuable dans une responsabilité pour les autres. » (Levinas : *Autrement qu'être, op. cit.*, pp. 133–134.)

³⁷ Saint Augustin : *Les Confessions ; précédées de Dialogues philosophiques* (Trad. Jean-Yves Boriaud, Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas et Sophie Dupuy-Trudelle), Gallimard, coll. « Pléiade », Paris 1998, t. X, p. 17, 26.

³⁸ Marion, Jean-Luc : *Au lieu de soi*, PUF, Paris 2008, p. 121.

la *memoria* s'avère en effet être solidaire de l'oubli plutôt que son contraire. Si l'oubli augustinien – oubli, qui, comme nous le verrons encore plus loin, n'est pas la *privation* de la mémoire, mais une absence originaire et irréductible au sein même de celle-ci – se présente d'abord, pour reprendre les mots de Levinas, comme « une trace, inconvertible en souvenir »³⁹, ce n'est que pour révéler que la présence à soi est cernée d'absence, que cette dernière est l'étoffe même de la vie du soi et que par là, loin de pouvoir être le maître de son être et de son penser, l'*ego* ne saura jamais se posséder lui-même. C'est donc dans ce contexte que nous proposons ici de reprendre quelques motifs augustinien en nous inspirant de la lecture de Marion. Avant d'y venir, soulignons encore qu'avec la lecture marionienne d'Augustin nous avons affaire à une autre lecture « curieuse », dans la mesure où Marion, s'y donnant la tâche d'arracher Augustin à la tradition métaphysique⁴⁰, propose de mesurer la portée herméneutique de ses propres concepts élaborés au sein de son projet phénoménologique.⁴¹ Nous ne reprendrons ici de cette lecture que les gestes interprétatifs qui entrent dans l'économie du projet de cet article, sans reprendre l'« architectonique » de la phénoménologie de Marion : ceux donc qui permettent de mettre en évidence chez Augustin une véritable phénoménologie de la dépossession originaire du soi au cœur même de son inimité la plus propre.

À notre avis, les moments clés pour cette phénoménologie se trouvent dans le livre X des *Confessions*, consacré notamment à la question de la *memoria*. Sans revenir ici longuement sur l'acte de parole (ou d'écriture) que représente la confession⁴², remarquons seulement l'évident : il s'agit d'une réflexion sur soi-même devant et pour le regard supposé d'une transcendance (Dieu) – regard qui restera à jamais celui d'un autre, mais qui joue par sa distance, son altérité et son incommensurabilité en et par écart dans le regard du soi sur soi en faisant de la réflexion sur soi quelque chose d'autre qu'une pure observation psychologique de soi-même.⁴³ Bref, il s'agit de se regarder devant et pour le regard supposé d'une

³⁹ Levinas : *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰ Comme annoncé dans les conférences à la Chaire Etienne Gilson en 2004, il s'agit d'un « essai d'une lecture non métaphysique des *Confessiones* de saint Augustin ». Sur la lecture marionienne d'Augustin cf. encore de Libéra, Alain : « Au lieu de Dieu : Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin », in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 63, Nr. 3, Paris 2009, pp. 391–419.

⁴¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 10.

⁴² Marion soutient d'ailleurs que « la *confessio* ne consiste pas seulement, ni d'abord, en un acte (même de langage, même performatif), mais en une disposition (voire mise à disposition) du confessant au confesse. » (Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 89.)

⁴³ Marion parle d'une « réduction de l'attitude naturelle », d'une « réduction érotique » qui « permet d'accéder à la question de Dieu – à savoir, l'amour » (Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 88). Quant à nous, nous préférons ici de nous limiter à l'idée d'un regard habité, en et par absence, par une transcendance qui reçoit traditionnellement le nom de Dieu et laisse la difficile question de l'amour

transcendance absolue. C'est par ce regard qu'Augustin découvre ce qu'on pourrait appeler le sublime de l'intériorité : l'immensité in-définie de l'« espace du dedans », de l'espace « en moi » de la *memoria* :

À travers tout cet univers, je cours et voltige de-ci de-là, je m'enfoncé, aussi loin que je peux ; de limites, nulle part (*finis nusquam*). Si grande est la puissance de la mémoire ! Si grande est la puissance de la vie, chez l'homme, ce vivant voué à la mort.⁴⁴

Comme ce passage le montre déjà, si l'espace de la *memoria* est de prime abord un espace « du dedans »⁴⁵, ce n'est pas un dedans que l'esprit pourrait embrasser. « Voilà bien un sujet de grand étonnement » qui évoque « la stupeur »⁴⁶ : l'espace du dedans est incommensurable par rapport au regard qui s'y tourne, il déborde toute tentative de le saisir et apparaît comme excessivement grand ou même infini (*magna nimis, amplum et infinitum*⁴⁷) menaçant le soi de *se perdre dans sa propre intimité*. L'étonnement devant cette incommensurabilité de l'espace du dedans par rapport au regard réflexif est proprement sublime en un sens quasi-kantien : il s'agit d'un excès dans lequel le regard risque de s'évanouir, avant de retomber sur l'énigme de sa facticité.⁴⁸ En effet, la *memoria*, loin d'être l'intériorité paisible dans lequel le soi advient à soi, révèle que le soi déborde toujours sur toute auto-aperception intentionnelle, elle révèle que pour se posséder, l'esprit est trop étroit (*ad habendum se ipsum angustus est*⁴⁹).⁵⁰ Dans son intimité le plus propre, l'ipséité

en suspens. Cette question mériterait en effet un traitement plus approfondi que nous ne pouvons pas effectuer ici.

⁴⁴ Saint Augustin : *Les Confessions*, op. cit., X, 17, 26.

⁴⁵ Pour une analyse du motif de l'espace intérieur chez Augustin et dans la tradition cf. encore Chré-tien Jean-Louis, *L'espace intérieur*, Minuit, Paris 2014.

⁴⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, op. cit., X, 8, 15.

⁴⁷ *Ibid.*, X, 8, 15

⁴⁸ Pour une telle lecture du sublime chez Kant cf. les travaux de Marc Richir. Sans pouvoir ici revenir sur l'histoire de l'évolution de ce thème central dans la phénoménologie richirienne, nous nous rapportons ici à un texte des années 90 où Richir récapitule la thèse kantienne selon laquelle les phénomènes qui déclenchent l'expérience du sublime sont « *illimités* » et « *inimaginables* ». Richir identifie ces phénomènes avec des phénomènes de monde, « monde, qui ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais, qui me "surplombe" de sa grandeur et de sa puissance » et devant lequel « je me réfléchis, sans aucun concept préalable de mon identité, dans l'énigme de ma radicale singularité même, par un instituant symbolique hors-monde. » (Richir : « L'Expérience du Sublime », *in Magazine Littéraire*, Vol. 309 : *Kant et la modernité*, Paris 1993, pp. 35–37.) Or, chez Augustin c'est précisément l'intériorité qui prend la place du monde, c'est l'immensité de mon intimité qui me surplombe et qui m'assigne à l'énigme de mon ipséité inappropriable.

⁴⁹ Saint Augustin : *Les Confessions*, op. cit., X, 8 15, cité aussi par Marion : *Au lieu de soi*, op. cit., p. 109.

⁵⁰ Il s'agit d'une idée que Heidegger a déjà relevé et commenté dans son cours du semestre de printemps 1921 à Freiburg sur *Augustin et le néoplatonisme*. (Heidegger, Martin : *Phänomenologie des*

du soi est une altérité incommensurable par rapport au *je* qui cherche de se (la) maîtriser : elle est une ipséité anonyme que l'*ego* ne peut pas définitivement s'approprier, une ipséité en deçà de sa fixation en un pro-nom. Marion insiste sur cet anonymat en montrant précisément l'impossibilité d'un *cogito* dans et par lequel le soi pourrait se posséder chez Augustin :

Le *cogito*, supposé m'approprier à moi comme un *moi*, m'expulse de moi et me définit par cet exil même. Je suis donc paradoxalement celui qui, en pensant, sait qu'il n'est pas (à) soi, ne connaît pas son essence et ne peut jamais (se) dire, en toute rigueur, *moi*.⁵¹

Le retour vers l'intérieur de l'âme en écartant tout ce qui vient du monde extérieur conduit ainsi, chez Augustin, à quelque chose de radicalement différent que le premier moment du *cogito* cartésien où le sujet paraît s'approprier lui-même en étant en possession de son penser et de son être. L'intimité la plus propre se retourne en extériorité et le *moi* qui se pense se découvre comme extérieur (expulsé) par rapport à sa propre intimité, qui reste pourtant *son* intériorité désappropriée. L'auto-aperception est une aperception qui ne peut viser ce à quoi elle est censée donner du sens et ce dont elle est censée poser l'être⁵² : le « sujet » qui (se) vise se découvre comme étranger à soi, comme une identité anonyme qui ne possède pas le sens de son identité, comme une écume sur un océan immense dont il ne peut pas sonder les profondeurs.

Marion insiste sur l'opposition qui se dessine par là entre une figure traditionnelle du cartésianisme et la pensée augustinienne, opposition qui « se joue entre l'appropriation de soi par l'équivalence de la pensée avec l'être (essence

religiösen Lebens, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, p. 182.) Le thème de la possession du soi par le soi (*Sichselbsthaben*) devient d'ailleurs central à la fin du texte de ce séminaire, où Heidegger l'articule avec les notions de possibilité et de facticité (*Ibid.*, pp. 242–246). Ces analyses anticipent sur l'analyse de l'authenticité développée plus tard dans *Sein und Zeit* : le soi peut s'approprier son propre être dans sa facticité à travers l'appropriation de ses possibilités et par cette appropriation de ses possibilités (et ultimement de sa possibilité la plus propre) c'est finalement bien le soi qui advient à soi. Dans cet article nous soutenons la thèse contraire : l'appropriation du soi par le soi (tel un *Er-eignis* de l'ipséité), s'il est possible, n'est jamais qu'illusoire et momentané, et relève d'une couche architectonique moins originaire. Ce qui fait que le soi est soi, c'est précisément l'impossibilité de son implosion dans un se-posséder-soi-même, qui est plutôt une désappropriation (*Ent-eignis*) originaire. (sur la relation entre *Ereignis* et *ipséité* chez le jeune Heidegger cf. Arrien, Sophie-Jan : « Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923) », in *Philosophie*, Vol. 69, Nr. 2, 2001, pp. 51–69.)

⁵¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 100.

⁵² Cf. encore la remarque suivante d'Alain de Libera : « Rien de plus étranger à Augustin que l'idée d'un *Ich-Satz*. Faute d'*ego*, de *Ich*. Faute aussi, et d'abord, de *setzen*. Il ne me revient pas de poser. Je ne suis pas maître de *setzen*. Je ne pose rien, surtout pas moi-même, surtout pas le soi, surtout pas mon soi. » De Libera, « Au lieu de Dieu », *art. cit.*, p. 401.

autant qu'existence) et la désappropriation de soi d'un vivant d'une vie *autre* que lui-même. »⁵³ Ainsi, Marion avance ici une lecture explicitement henryenne⁵⁴ d'Augustin : contre ceux qui auraient voulu voir chez Augustin des arguments qui préparent la tautologie symbolique de l'être et du penser dans et par le premier moment du *cogito*, donc l'institution de l'identité de l'être et du penser dans la subjectivité comme *res cogitans*, Marion met en évidence le primat de la vie chez Augustin. Or, la vie se dit avant toute identité d'un sujet et même avant l'être : elle est plutôt ce qui rend possible mon être, sans que jamais je ne puisse me l'approprier complètement. En effet, « nul vivant n'est sa propre vie »⁵⁵ (ni dans un sens traditionnel ni dans un sens transitif du verbe être), et la force d'Augustin fut précisément de penser l'ipséité du soi dans un rapport à cette vie originaire :

là où Descartes accomplit l'appropriation de l'*ego* à lui-même (sa pensée l'assurant de soi dans son être comme *res cogitans*), saint Augustin n'assigne la *mens* à sa vie (par la contradiction du doute) que pour l'exposer à cette vie même ; or, cette vie ne m'appartient par définition pas comme la mienne, je ne peux que m'exposer à elle comme ce à quoi j'appartiens.⁵⁶

Marion se décide donc contre toute lecture qui supposerait la tautologie symbolique du *cogito*.⁵⁷ En effet, le *cogito* ne peut être que secondaire par rapport à la *memoria*. En renvoyant à l'étymologie qu'Augustin livre du *cogitare* à partir du *cogere* et du *colligere*⁵⁸, Marion avance la thèse selon laquelle le penser n'est rendu possible que par une unité temporelle plus originaire qui est à chercher précisément dans la *memoria*. Ainsi « [p]our Augustin, la *cogitatio* n'englobe donc pas la *memoria*, comme l'un de ses modes parmi d'autres [...], mais la *memoria* englobe toute la *cogitatio*, parce qu'elle seule lui assure l'unité de son flux en la temporalisant. »⁵⁹

La vie et la *memoria* sont donc des conditions de possibilité qui précèdent la fixation de l'ipséité dans un être et dans un penser. Au lieu de dire que l'ipséité s'approprie dans la coïncidence de son penser et de son être, chez Augustin nous avons

⁵³ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 98.

⁵⁴ Marion renvoie explicitement à la conception de la vie que M. Henry élabore dans *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.

⁵⁵ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 95.

⁵⁶ *Ibid.*, 96.

⁵⁷ Il cite encore, à cette fin, le fameux passage de la *Phénoménologie de la vie religieuse*, où Heidegger affirme que : « Le vin de la pensée d'Augustin a été noyé par l'eau (*verwässert*) qu'y a versée Descartes. La certitude de soi et le se-tenir-soi-même (*Sich-selbst-Haben*) au sens d'Augustin est quelque chose de complètement différent de l'évidence cartésienne du *cogito*. » (*Ibid.*)

⁵⁸ Saint Augustin : *Les Confessions, op. cit.*, X, 11, 18.

⁵⁹ Marion : *Au lieu de soi, op. cit.*, p. 112.

affaire à une dimension où l'ipséité est, avant tout, vie anonyme et son intimité est celle de la *memoria* qu'aucun *ego* ne pourrait s'approprier. C'est en effet dans la mesure où la *memoria* est en deçà de tout penser qu'elle peut même « contenir » l'oubli. Si l'oubli apparaît comme une privation par rapport à la conscience qui échoue dans son acte intentionnel de ressouvenir, il se révèle comme une absence originaire qu'aucune présence ne précède au niveau de la *memoria* originaire. Augustin part de la description de ce vécu que nous avons quand nous nous souvenons de l'oubli même, sans pourtant nous souvenir d'un objet oublié.⁶⁰ Il s'agit donc d'une présence d'un oubli non-intentionnel, d'une absence qui ne renvoie à rien de précis, « un oubli sans étant »⁶¹, dit Marion. Cette présence-absence qu'est l'oubli au sein même de la *memoria* révèle pourtant son vrai caractère :

La memoria porte [...] sur l'immémorable ou, plus sobrement, sur ce que Levinas a thématiquement sous le titre de l'immémorial. Il ne s'agit pas d'« ... une faiblesse de la mémoire », mais de ce qu'« ... une réminiscence ne saurait récupérer », d'un « ... irrécupérable » définitif, parce qu'il « ... ne fut jamais présent » et restera toujours « ... un passé qui se passe du présent », qui jamais ne redeviendra présent parce qu'il ne l'a même jamais été, selon une « ... antériorité à toute antériorité représentable ».⁶²

Et nous comprenons maintenant que cet immémorial est au cœur même de l'ipséité en deçà de tout sujet qui pourrait se poser et se dire en première personne, que cet immémorial est la vie même avant l'être. C'est encore cet immémorial qui joue dans la temporalité de la *distentio animi* que Marion interprète comme « différance ou retard de l'*ego sur soi* ». ⁶³ L'immémorial introduit donc un écart originaire dans toute présence à soi, mais ce n'est finalement que cet écart originaire qui rend possible la prise de conscience. En effet, si la *memoria* est ce qui rend possible le penser, et si la *memoria* est originairement habitée par l'immémorial, ce dernier continuera à jouer dans toute aperception et même dans l'auto-aperception du soi. En outre, cet écart originaire de l'immémorial rend impossible une auto-affection originaire qui serait le lieu de naissance du soi. Car, le soi n'advient à soi que sur le fond d'une absence originaire, sur le fond d'une altérité qui est le *lieu* même où cet advenir à soi a lieu : Dieu (mais *sans* l'être).

⁶⁰ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, X, 16.

⁶¹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 119.

⁶² *Ibid.*, pp. 120–121. Les expressions citées par Marion proviennent, respectivement, des pages 49, 33, 48, 66, 112, 13 et 157 d'*Autrement qu'être*.

⁶³ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 419, cf. encore tout le chap. V.

Pour saint Augustin la *memoria sui* se révèle en dernière instance être fondée par la *memoria Dei* en deux sens : la *memoria sui* (génitif objectif et subjectif à la fois, ou plutôt dans la tension constante des deux) ne devient proprement le lieu du soi que par la *memoria Dei* dans le sens subjectif du génitif, donc par la mémoire que Dieu a du soi et qui rend aussi possible la *memoria Dei* dans le sens objectif du génitif (la possibilité pour un soi de se souvenir de Dieu) : « *ô mon Dieu, ô ma Miséricorde, car c'est toi qui m'as fait, tu ne m'oubliais pas, quand même je t'oubliais.* »⁶⁴ Ce passage exprime non seulement la temporalité du retard et la différance⁶⁵ mais montre encore qu'au lieu de l'intimité plus intime que toute intimité c'est donc l'altérité originaire qui s'y trouve, altérité qui rend possible le soi. Marion illustre cette idée en citant, entre autres, un passage du troisième livre des *Confessions* : « *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo – tu étais plus intérieur que l'intime en moi, et plus élevé que le plus élevé en moi.* »⁶⁶ Le lieu où le soi advient à soi est donc ce lieu paradoxal qui « se trouve plus en moi (ou moi en lui) que moi » et « m'échappe absolument, en tant que l'intérieur qui me manque »⁶⁷. Dans ce « lieu sans moi, avant moi, mais ainsi seulement pour moi qui y reste essentiellement étranger et extérieur, Dieu seul s'y trouve : [...] lui seul a ouvert la possibilité de lieux pour ce qui diffère de lui et donc aussi de soi. »⁶⁸ Ce lieu n'est cependant pas une *essence* de l'ipséité, mais plutôt le lieu d'une approche infinie, qui fait que le soi n'est qu'une « ipséité en devenir »⁶⁹, selon l'énigme qui fait qu'il est à l'*image* de Dieu, mais sans figuration, sinon par cette ressemblance qui est le *style*⁷⁰ de son devenir comme approche du soi. Et Marion de situer sa thèse mise à l'épreuve et regagnée à travers la lecture Augustin par rapport à la tradition de la pensée du soi dans le § 43, éponyme du livre :

L'*ego* n'est donc pas par lui-même. Ni par l'appréhension de soi dans la conscience de soi (Descartes, du moins selon une interprétation commune), ni par un performatif (Descartes dans une acception moins commune), ni par l'aperception (Kant), ni même

⁶⁴ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, XIII, 1,1.

⁶⁵ Marion cite ce passage en effet dans le contexte de ses analyses de la différance du désir (*Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 273, note n° 1.)

⁶⁶ Saint Augustin : *Les Confessions*, *op. cit.*, III, 6, 11. Cité et traduit par Marion dans *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁷ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 383.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 381.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 419.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 347.

par auto-affection (Henry) ou décision anticipatrice (Heidegger). L'*ego* n'accède même pas à soi-même *pour* un autre (Levinas) ni *comme* un autre (Ricœur) – mais il ne devient soi-même que *par* un autre.⁷¹

La dépossession originaire du soi par le soi, l'anonymat de la vie, l'écart originaire de l'immémorial au sein de la *memoria* ou encore le débordement de l'intimité la plus propre sur elle-même dans un indéfini qui empêchera jamais l'implosion du regard se regardant font donc signe vers une altérité originaire hors l'être qui pourtant rend possible que malgré sa distension originaire, malgré sa différence et son retard sur soi, l'*ego* puisse advenir à soi. Or, si les analyses de la *memoria*, de l'excès de l'intimité et de l'immémorial au cœur même de l'ipséité s'inscrivent dans une phénoménologie qui accomplit une rupture avec la métaphysique et la tautologie symbolique de l'être et du penser, il nous faut encore, en guise de conclusion, revenir sur le statut de ce Dieu sans l'être qui est le point de fuite des *Confessions* d'Augustin et des analyses de Marion.

Conclusion : l'éthique, le théologique et l'instituant symbolique

Nous avons vu que la mise en évidence d'une dépossession du soi au cœur même de l'ipséité par la déconstruction de la tautologie symbolique de la coïncidence à soi dans et par la coïncidence du penser et de l'être dans une *Jemeinigkeit* originaire de la subjectivité conduit, autant dans la lecture que Levinas propose de Descartes que dans celle que Marion propose d'Augustin, à l'idée d'une transcendance absolue originaire à la fois en deçà et au cœur de l'auto-aperception. Il s'agit d'une transcendance plus originaire que toute intériorité d'un *ego*, d'une transcendance immémoriale qui reste en fonction dans toute expérience et qui, pour empêcher que le soi puisse se posséder lui-même, ne rend l'ipséité pas moins possible pour autant. Cette transcendance échappe à toute ontologie – *autrement qu'être* ou *sans l'être* –, elle ouvre soit sur une *éthique* plus originaire que toute phénoménologie, soit sur une « nouvelle » phénoménologie dont le type de nouveauté risque pourtant de transformer cette dernière en une nouvelle théologie qui ne parle pas certes *de* Dieu, mais qui ne peut s'assumer comme parole que *par* et *à* Dieu⁷² : bref, en une phénoménologie à Dieu.

⁷¹ *Ibid.*, p. 384.

⁷² Cf. « En un mot, nous assumons l'hypothèse que saint Augustin ignore subrepticement la distinction entre philosophie et théologie, parce qu'il n'appartient pas (encore) à la métaphysique. » (*Ibid.*, p. 27). Cf. encore les deux « *Leitmotiven* » que Alain de Libera relève dans l'œuvre de Marion :

Sans revenir ici sur les débats liés à la fameuse description d'un *tournant théologique* de la phénoménologie française⁷³, nous voudrions conclure avec quelques considérations richiriennes sur le statut de cet infini qui permet d'instituer l'éthique et sur la transcendance du « lieu » où le soi advient à soi-même. D'un point de vue purement phénoménologique, il semble en effet nécessaire d'articuler les champs de l'éthique et du théologique avec celui du phénoménologique, d'autant plus parce que Levinas reste, malgré ses réserves concernant la phénoménologie, bien un phénoménologue et que la phénoménologie de Marion importe, malgré les efforts de s'établir comme phénoménologie pure, des considérations clairement théologiques. Pour une telle articulation, la distinction proposée par Richir entre le champ phénoménologique et le champ symbolique et plus précisément l'articulation d'une transcendance absolue pure (qui n'est pas transcendance *de* ...) selon cette distinction nous paraît être indispensable. Si la phénoménologie peut bel et bien accéder à une attestation *indirecte* d'une transcendance absolue par l'écart que celle-ci introduit au cœur même de l'ipséité en la rendant possible⁷⁴, cette transcendance reste « imprédicable, imparticipable, incommensurable et inconnaissable. En dire autre chose, c'est la transposer en illusion pure. »⁷⁵ Cette transposition est pourtant inévitable dans l'institution symbolique de la langue (et de la langue philosophique). C'est ainsi que, par une transposition architectonique, la transcendance absolue peut paraître comme un « instituant symbolique », comme « Dieu », « créateur » ou « ordonnateur »⁷⁶ ou encore « 'donateur' originaire »⁷⁷, « sens des sens »⁷⁸, etc. Si la transcendance absolue paraît instituer le soi, fût-ce sous la forme d'un ordre éthique ou comme « ce à quoi le soi ressemble et se réfère »⁷⁹, ce n'est pas en tant que transcendance absolue pure phénoménologique, mais en tant qu'un infini éthique ou comme l'infini théologique. Qu'il y ait plusieurs institutions possibles de la transcendance absolue, que l'écart originaire du soi à soi qui le rend possible puisse à la fois être pensé au sein d'une éthique,

rupture avec la métaphysique et une théologie sans ontologie (*Dieu sans l'être*) (De Libera : « Au lieu du Dieu », *art. cit.*, p. 395.)

⁷³ Cf. Janicaud, Dominique : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1991 ; *La phénoménologie éclatée*, L'éclat, Paris 1998 ; Tengelyi, L., Gondek, H-D. : *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 11–15.

⁷⁴ Il s'agit d'une thèse centrale dans les derniers ouvrages de Richir et surtout dans les deux *Variations sur le sublime et le soi* (Millon, Grenoble 2010 et Mémoires des Annales de phénoménologie, Beauvais 2011).

⁷⁵ Richir : *Proposition buissonnières*, Millon, Grenoble 2016, p. 9.

⁷⁶ Richir : *Variations I*, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁹ Marion : *Au lieu de soi*, *op. cit.*, p. 421.

au sein de la théologie et au sein de la phénoménologie ne veut pas implicitement dire qu'il y ait une hiérarchie entre ces institutions. Il ne s'agit pas d'une réduction de l'une à l'autre, ni encore d'un jugement sur le gagnant de la prétendue compétition pour la place d'une philosophie première. Au contraire, il s'agit plutôt de dire que l'énigme de l'ipséité est précisément de porter en elle toujours la trace d'une altérité à jamais irréductible, inidentifiable, échappant à toute fixation définitive, qui ne cessera d'appeler à en faire du sens par et dans les différentes institutions qui concernent non seulement la pensée, mais aussi l'agir, les sentiments, les croyances et les pratiques.

István Fazakas, ancien élève de l'École Normale Supérieure (sélection internationale), docteur en philosophie de la Bergische Universität Wuppertal et de l'Université Charles de Prague, est actuellement collaborateur scientifique (wissenschaftlicher Mitarbeiter) à la Bergische Universität Wuppertal. Il est l'auteur d'un ouvrage sur la phénoménologie de l'ipséité pensée à partir de la phénoménologie de la *phantasia* chez Marc Richir : *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité* (Mémoires des Annales de Phénoménologie 2020). Ses recherches actuelles se partagent entre la psychopathologie phénoménologique, l'esthétique et la nature élémentale de l'apparaître. fazakasisti@gmail.com