

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE PROBLÈME DE L'AUTRE CHEZ HEGEL ET HUSSERL : UNE
COMPARAISON ENTRE LA DIALECTIQUE DU MAITRE ET DE
L'ESCLAVE ET LA CINQUIÈME MÉDITATION**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Gül TONAK ERDOĞAN

Directeur de recherche : Prof. Dr. Zeynep DİREK

MARS 2010

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont eu la gentillesse d'aider à la réalisation de ce mémoire.

J'exprime ma plus vive gratitude à Prof. Dr. Zeynep Direk, mon directeur de recherche, dont les remarques et les conseils avisés ont fait une grande contribution à l'accomplissement de ce travail. J'adresse également mes plus sincères remerciements aux membres du jury, Doç. Dr. Türker Armaner et Yr. Doç. Dr. Hülya Durudoğan d'avoir accepté de s'engager dans la lecture du mémoire. Je tiens enfin à remercier mes chers ami(e)s Aytaç Erdoğan, Burcu Tekait, Hasan Tonak et İbrahim Eylem Doğan pour leur sincère amitié et précieuse existence dans ma vie.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	xi
ÖZET	xvi
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE:	
LE PROBLÈME DE L'AUTRE CONSCIENCE DE SOI DANS PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT	5
Chapitre i: Qu'est-ce qu'une "phénoménologie" de l'esprit?	5
Chapitre ii: La conscience	20
Chapitre iii: Vers la conscience de soi: La certitude de soi-meme	25
Chapitre iv: Domination et servitude	31
DEUXIÈME PARTIE:	
LA CONSTITUTION DE L'ALTER EGO DANS LA CINQUIÈME MÉDITATION	39
Chapitre i: La réduction transcendantale et la double reduction.....	39
Chapitre ii: Les elements de la constitution et le corps propre	53
TROISIÈME PARTIE:	
RAPPORT À L'ALTERITE CHEZ HEGEL ET HUSSERL: UNE COMPARAISON	67
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	81
ÖZGEÇMİŞ	83

ABRÉVIATIONS

Encyc.	: Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques
Ideen I	: Idées Directrices pour une Phénoménologie
MC	: Méditations Cartésiennes
PhG	: Phénoménologie de l'Esprit

RÉSUMÉ

La manière que la question de l'autre est traitée chez Hegel et Husserl dans le texte de « Domination et Servitude » de premier et « Cinquième Méditation » de deuxième, montre une ressemblance. Car, dans tous les deux textes nous rencontrons une problématisation de l'autre en tant qu'un autre moi. Malgré qu'il soit quelquefois difficile de rapprocher le contexte, la méthode ou le vocabulaire de ces deux penseurs, il est encore possible de démontrer une certaine continuité entre ces deux textes mentionnés. Une difficulté majeure tient au fait que Husserl ne jamais parle de cette continuité de sa philosophie avec la philosophie de Hegel. C'est pourquoi la tâche de ce projet est non seulement de faire une comparaison entre ces deux textes mais aussi de mettre en lumière les conditions de possibilités d'un discours commun entre ces deux penseurs. Cependant il ne s'agit aucunement d'affirmer que Husserl a fondé sa pensée de l'altérité en s'inspirant de celle de Hegel. Afin de préparer nos arguments pour une telle comparaison, d'abord nous examinerons l'idée de l'altérité de ces deux philosophes séparément, et suivant l'ordre chronologique, nous allons commencer avec la position de Hegel.

Dans « Phénoménologie de l'Esprit » Hegel raconte l'histoire de la conscience qui s'élève du savoir immédiat au savoir absolu en passant diverses étapes. Dans ce mouvement de la conscience, celle-ci avance pas à pas vers le savoir absolu en quittant chaque fois sa certitude et sa modèle de la vérité précédente et ainsi formant une nouvelle. Chaque forme de certitude de la conscience correspond à une certaine figure de la conscience. La figure la plus primitive est la conscience sensible qui a pour objet un objet extérieur. Cet objet est aussi un « autre », pourtant l'altérité essentielle que nous cherchons à présenter n'est que l'autre en tant qu'une autre conscience de soi. La conscience ne prend pas une autre conscience pour objet jusqu'au point qu'elle sera une conscience de soi. Dans ce même point, la relation d'un moi à un autre moi commence et cette relation est l'embryon de notre travail. Pourtant étant donné que Hegel insiste sur une modèle dialectique de l'avancement de la conscience, il ne serait pas juste d'omettre le mouvement dialectique qu'elle connaît jusqu'au point où elle arrive à être une conscience de soi.

Dans la certitude sensible, qui est la figure plus simple de la conscience, le savoir de l'objet est un savoir immédiat, dépourvu de toute conceptualisation, c'est à dire, la conscience prend l'objet telle qu'il est ici et maintenant sans altérer rien de lui. Cette conscience est dans une pleine certitude de ce qu'elle « *voit* » et accueille le savoir « *comme il s'offre* ». Pourtant cette figure de la conscience ne peut pas indiquer la multiplicité ni l'universalité car elle prétend être immédiat. Or elle *indique* les êtres singuliers. Cependant un savoir ne peut pas être immédiat s'il y a l'acte d'indiquer. Ainsi le savoir de l'objet est non plus un savoir immédiat, mais un savoir qui a pour source la perception de l'objet.

Le principe de la perception est l'universalité ; ses moments, moi et objet, sont des universels. L'objet que la conscience perceptive appréhende se montre comme un objet aux plusieurs propriétés. Pourtant un dilemme se manifeste, car la propriété sera soit indifférent aux autres propriétés et reste indéterminé, soit déterminé et dépourvu de l'unité. La raison de cette contradiction est que l'universel qui est le principe de la perception est un universel sensible. Ainsi, la conscience doit s'orienter vers l'universel qui n'est pas conditionné par la sensibilité, qui est l'universel inconditionné, le principe de l'entendement.

Cet universel inconditionné est en mouvement et ce mouvement est le mouvement de la réflexion. Il s'agit d'une réflexion à la fois dans l'entendement et l'objet. Pour l'entendement, son objet est d'abord l'intérieur, puis la loi et enfin l'infini. La force qui apparaît d'abord comme « intérieur des choses » se montre d'être rien qu'extériorité et la perte de la réalité après qu'elle est déployée. Or la réalité objective que l'entendement recherche est en fait conceptuelle. L'entendement s'impose ses lois qu'il forme dans son intériorité afin de rendre l'extériorité compréhensible. Dans l'intérieur, qui est un calme royaume des lois un monde suprasensible se forme. Pourtant l'intérieur voit son incapacité de se déployer dans le monde phénoménale. Alors un nouveau monde suprasensible se forme en tant qu'un monde inversé. Le monde inversé est l'inverse de soi-même, il est un monde qui est dans une unité avec son opposé. La contradiction entre la différence et l'unité est la source de l'infinité simple qui est égale-à-soi-même. Une fois que le concept de l'infinité devient son objet, la conscience est une conscience de la différence mais d'une différence immédiatement supprimée. Par la suppression de la différence, la conscience est pour soi-même et elle est donc conscience de soi. Autrement dit l'objet de la conscience est maintenant la conscience elle-même. Ainsi, la compréhension de la vérité comme séparée de la conscience a disparu. La conscience ne plus se distingue de soi son objet.

La conscience de soi est « une certitude égale à sa vérité ». L'en soi de la conscience est identique à son être pour un autre. En d'autres termes l'objet, qui est le Moi, s'oppose à un autre qui n'est d'autre que lui-même. La conscience de soi est une réflexion sortant du monde sensible et perçu, elle est un retour à soi-même, et donc elle est un mouvement. L'opposition entre la conscience de soi et l'être autre est en fait la condition de possibilité de cette réflexion. La conscience distingue soi de soi-même en préservant la différence et ainsi un autre sous la forme d'un être vient à la présence. L'unité de la conscience de soi et de cette différence est comme un deuxième moment pour la conscience de soi. Dans le premier moment la conscience de soi était comme la conscience et elle était encore en relation avec le monde sensible, qui est comme un phénomène. Pour la conscience de soi sa vérité est son unité avec soi-même mais il y a une opposition entre sa vérité et son phénomène. Pour que sa vérité puisse être essentielle pour elle, la conscience de soi est désir. Car de cette façon, elle fait sa relation au sensible une relation du désir ; la conscience a d'abord cherché la vérité dans l'en soi de l'objet mais maintenant l'objet n'est que l'objet du désir pour la conscience de soi. C'est en vertu du désir que la conscience de soi se cherche dans l'être-autre et ainsi devient l'unité du soi-même par la négation qu'il offre. La réflexion qui fait le désir correspondre à la conscience de soi, fait la vie correspondre à l'objet et donc « l'objet du désir vivant est quelque chose de vivant ».

Pour que la certitude de soi-même de la conscience de soi soit prouvée, l'autre doit être supprimé. La relation de la conscience de soi à l'autre est une relation du désir, une relation de négativité en tant qu'elle vise la suppression de son objet. A l'égard de la conscience de soi l'autre est une vie indépendante mais un autre qui est une conscience de soi est à la fois indépendante et négative. La satisfaction de la conscience de soi est atteinte quand cet objet négatif se nie ; c'est à dire, la conscience de soi a besoin d'une autre conscience de soi comme objet du désir qui se montre comme négation.

La conscience de soi ne peut pas être en soi et pour soi si une autre conscience de soi ne lui reconnaît pas comme tel. L'inégalité entre l'en soi de la conscience de soi et son être pour un autre doit disparaître pour que la conscience de soi puisse être pour soi. Car même que la conscience de soi est cette certitude de soi, si elle ne l'est pas pour une autre conscience de soi, sa certitude ne peut pas être approuvée. La dialectique de la reconnaissance est une opération réciproque pour tous les deux consciences de soi. Pourtant dans cette opération une des consciences de soi est reconnu et l'autre est seulement la conscience qui reconnaît. Pour être reconnu par l'autre conscience de soi, la conscience de soi doit faire abstraction de son être pour soi ; c'est-à-dire il faut que la conscience de soi se présente à son autre comme au-dessus de la vie, comme n'est pas attachée à elle. Ainsi les deux consciences entrent dans une lutte pour la vie. En risquant sa vie la conscience de soi a pour but de prouver qu'elle est un pur être-pour-soi. Cependant par cette lutte, la conscience de soi arrive à connaître la vie comme « aussi essentielle que la pure conscience de soi » ; car la mort de soi même serait une pure négation de son être tandis que la mort de l'autre serait la perte de l'occasion d'être reconnu. Ainsi une de consciences de soi choisit la vie à la mort. Le résultat de cette lutte est la venir en présence d'une pure conscience de soi et une conscience qui est seulement pour une autre conscience ; la première est le maître et la deuxième est l'esclave.

Le maître est la conscience de soi pure et il se rapporte aux deux moments : à l'objet du désir et à la conscience servile pour laquelle « la chose est l'essentiel ». Par l'intermédiaire du travail de l'esclave, le rapport immédiat du maître à la chose devient un rapport de jouissance. Par ce rapport, le maître devient dépendant à la chose et ainsi à l'esclave. Sa dépendance à l'esclave a deux aspects : il est à la fois dépendant au travail de l'esclave et à la reconnaissance de celle-ci. C'est pourquoi « la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile ».

Quant à l'esclave, en perdant la lutte qu'il a entré pour la vie, elle se reconnaît comme esclave et connaît le maître comme la vérité, comme une vérité qui est en dehors de lui. Pourtant, étant donné qu'il a connu la peur, il a en fait cette vérité en soi-même. Cette peur n'est pas une angoisse au sujet d'une telle ou telle chose mais la peur de la mort, la peur du maître absolu. En raison de cette peur « tout ce qui était fixe a vacillé en elle » et par la fluidification de toute subsistance, la conscience servile devient un pur être-pour-soi. Pourtant cette « sagesse » n'est pas encore l'être-pour-soi mais en soi. C'est par le travail que la conscience devient une conscience en soi et pour soi. La relation du maître à l'objet est une relation du désir mais le rapport de la conscience servile à cet objet du désir est le travail. Par son travail la conscience servile forme. Dans le travail l'être pour soi s'extériorise lui-même et « passe dans l'élément de la permanence ». Ainsi, par son travail discipliné, l'esclave parvient à la « conscience d'être elle-même en soi et pour soi ».

Pour éviter une pensée solipsiste et pour rendre la constitution de l'intersubjectivité possible, Husserl se réfère à la constitution de l'alter ego. Par la réduction phénoménologique qui 'purifie' les phénomènes de leur côté psychologique et détache leur relation avec le monde, le moi est réduit à sa conscience pure et aux unités constituées de cette conscience et donc pour Husserl il y a la risque de tomber dans le solipsisme. Car l'autre qui se trouve dans ce champ transcendantal de la conscience pure, peut être une création du moi. Sans comprendre le sens de la constitution des subjectivités étrangères, il ne paraît pas possible que nous pouvons former la théorie transcendantale du monde objectif qui est par son sens un existant pour chacun, et non pas un existant qui n'appartient qu'à moi.

Après la réduction est effectuée, ce que le moi découvre comme propre à son être en qualité de monade est la sphère qui est fondée par l'intentionnalité de son être propre. Cette sphère contient en lui ses intentionnalités qui sont dirigée vers les autres aussi bien que ses autres intentionnalités. A cause des exigences méthodologiques nous allons effectuer une deuxième réduction, par laquelle nous allons faire l'abstraction de l'œuvre synthétique de ces intentionnalités qui visent l'autre. Autrement dit, nous allons faire l'abstraction de la réalité des autres pour le moi. Cet effort semble être nécessaire parce que les intentionnalités qui visent l'autre possèdent un sens existentiel qui « transgresse l'être propre de mon ego monadique ». C'est pourquoi ils constituent un ego qui n'est pas comme moi-même mais comme « se réfléchissant dans mon ego propre, dans ma monade ». La difficulté est que cet ego n'est pas donné en personne mais comme un autre moi, comme un reflet de moi ; ce qui est constitué à titre d' « alter ego » n'est pas une entité par soi.

Par la deuxième réduction, « tous les modes de conscience qui se rapporte à ce qui m'est étranger » sont éliminés du champ propre du moi. Ainsi, le moi se réduit à sa sphère d'appartenance propre, qui est l'extrême limite à laquelle la réduction peut nous conduire. C'est seulement dans cette nouvelle nature subjective que je peux comprendre mon expérience comme le mien et l'expérience de l'autre comme celle de l'autre parce que dans la nature pure de ma sphère d'appartenance, je trouve mon corps propre (*Leib*), que je découvre comme spécifiquement le mien, et que je coordonne conformément à mes expériences. Je le sais directement et le distingue de tous les autres corps. Si le moi réduit les autres à leur sphère d'appartenances il ne trouve que des corps matériels (*Körper*) pourtant quand il réduit soi-même, il parvient à « son organisme et son âme ». L'auto explication du moi dans cette sphère d'appartenance donnera aussi une explication sur le monde qui lui appartient via son propre corps et une explication du monde objective par la relation entre *Leib* et *Körper*.

La difficulté est que, tout ce que l'ego avait distingué comme non-étrangère dans la sphère de l'ego pur sont à leur tour devenu les composants de son être « propre et concret » dans sa sphère de l'appartenance après la seconde réduction et que « l'être de l'alter ego, l'universalité de l'être qui est étrangère à l'ego et le monde objectif » sont constitués dans et par ces appartenances. Nous savons déjà que l'ego est constituant mais nous voyons maintenant qu'il achève la constitution seulement à partir de ces propres appartenances. Ainsi que le monde objectif est constitué à partir du phénomène réduit du monde, l'alter ego va être constitué à partir du phénomène

réduit de l'homme. C'est pourquoi les éléments de la constitution du moi sont les éléments qu'il trouve comme spécifiquement à lui.

L'appartenance, est tout d'abord ce qui est exclusivement au moi, ce qui ne porte rien d'étrangère. D'après Husserl, la caractéristique indirecte de l'appartenance entendue comme tel, repose « sur la notion de l'autre et par conséquent, la présuppose ». Pourtant cela ne veut pas dire que le moi ne serait jamais conscient d'une sphère d'appartenance s'il était seul dans le monde et n'avait jamais expérimenté quelqu'un autre. La fonction de l'autre est de provoquer une sorte d'éveil à la conscience. Encore une fois nous voyons la différence de l'intentionnalité de l'autre que les autres intentionnalités. Il est clair que cela pour source la prise en considération de l'autre comme un autre moi. Cependant même si le moi expérimente l'autre en chair et en os et forme un corrélatif noématique de lui, il ne lui trouve pas sous la forme d'un autre moi dans et par ce noème. C'est pourquoi Husserl parvient à l'idée qu'il faut être une intentionnalité médiate qui représente la coexistence.

Cette intentionnalité médiate est l'apprésentation qui est une sorte d'aperception par analogie. L'autre n'est pas donné immédiatement à moi dans sa structure totale mais il est donné par l'apprésentation de sa présence c'est à dire par l'apprésentation de son corps. De cette façon le moi fait l'apprésentation de l'autre comme un autre *Leib* qui coexiste avec moi dans le monde et aussi bien dans la communauté des monades. Par l'accouplement qui est un genre spécifique d'analogie, l'analogie entre le propre et le non propre est établi. En vertu de l'accouplement, du comportement concordant et de la synthèse d'identification, la constitution de cette analogie et alors la constitution de l'autre comme un autre moi est effectué. Maintenant nous savons que nos corporéités et nos conditions charnelles se ressemblent et cela nous donne l'idée que l'organisme de l'autre est donné à moi tel qu'il est donné à lui-même. Une autre monade est ainsi constituée dans ma monade. Grâce à la synthèse d'identification, l'identité du monde en tant qu'une nature intersubjective où les moïs se trouvent simultanément est établi. C'est pourquoi nous pouvons conclure que la constitution de l'alter ego est un point de départ phénoménologique qui peut nous conduire vers la constitution de l'objectivité.

La comparaison entre Hegel et Husserl se focalisera sur le problème de l'autre chez ces deux penseurs à l'égard de deux aspects : celui de la contribution de l'expérience de l'autre au sujet et celui de la nature intersubjective de la subjectivité. Nous rencontrons un ego intersubjectif chez Husserl comme nous avons rencontré une conscience intersubjective chez Hegel. Pourtant l'intersubjectivité en question, autant bien que les causes et les conséquences de la relation entre le moi et l'autre moi, possèdent un sens différent dans ces deux approches. Pour Hegel la conscience de soi ne pouvait être une conscience de soi en soi et pour soi que par la médiation de l'autre conscience de soi. Quant à Husserl, la contribution de la question de l'autre à sa pensée s'émerge d'abord comme la réfutation du solipsisme de l'ego transcendantale. L'analogie qui est établi entre le moi et l'autre moi a pour fonction de démontrer que le moi transcendantale n'est pas solipsiste. De l'autre cote, chez Hegel la conscience de soi est seulement en soi si elle n'est pas reconnue par une autre conscience de soi et pour être reconnu les consciences de soi entrent dans une interaction qui contient le désir, la lutte, la peur. Donc chez Hegel la relation de la conscience de soi à une autre conscience de soi est, dans un certain sens, sociale.

Pourtant chez Husserl, l'altérité ne se pose pas comme un problème pour le sujet social. La source de cette différence entre Hegel et Husserl, est que Hegel veut montrer la genèse même du moi. Cependant pour Husserl, le moi porte l'apodicticité de l'ego cogito et sa genèse n'est pas dépendant à l'autre moi.

Cette différence de niveau au propos de la manifestation de la question de l'autre chez ces deux philosophes, se reflète sur leur compréhension de l'intersubjectivité. Chez Hegel par le doublement des consciences de soi, les consciences de soi forment une unité qui se formule comme « un Moi qui est un Nous et Nous qui est un Moi ». Pourtant chez Husserl, le moi a une structure monadique. Même que l'intersubjectivité soit aussi possible entre les monades, l'intersubjectivité monadique n'est pas comme une condition de l'être du moi comme c'était le cas pour Hegel, mais elle est une possibilité. La communauté des monades se montre comme une « multiplicité » des monades mais non pas comme une unité. Sous la lumière de ces explications, nous croyons que dans le texte de Hegel le rôle de l'autre en tant qu'un autre moi est plus essentielle que son rôle dans le texte de Husserl.

ABSTRACT

The consideration of the problem of otherness in Hegel and Husserl, treated in the section « Lordship and Bondage » by the former and in the « Fifth Meditation » by the latter, displays a similarity. In both these texts we encounter a problematisation of the other as another “I”. Although it is sometimes quite difficult to demonstrate a similarity in the contexts, the methods, or the vocabulary of these two philosophers, it is still possible to reveal some continuity between these two texts. A major difficulty that arises here is that Husserl does not ever mention this continuity of his philosophy with the philosophy of Hegel. The present project aims therefore, not only to make a comparison between these two texts but also to show the conditions of possibility of a common ground between these two thinkers. The claim however is not at all that Husserl’s philosophy of otherness was inspired by Hegel. In order to prepare our arguments for such a comparison, we will first examine the idea of otherness in these two philosophers separately, and following the chronological order, we will start with the Hegelian position.

In « Phenomenology of Spirit » Hegel tells us the story of the consciousness which rises from immediate knowledge to the absolute knowledge via various stages. In that movement of the consciousness, the consciousness goes step by step towards the absolute knowledge by abandoning each time its previous conviction and its model of truth in order to form a new one. Each form of certainty of the consciousness corresponds to a form or a figure of consciousness. The most primitive form is the sense consciousness. Its object is also an “other”, however the essential otherness that we aim to present is only the otherness of another self consciousness. The consciousness does not take another consciousness as its object until it becomes a self consciousness. It is only at this point that a relation between an ego and another ego forms and it is that relation which is the real issue of our project. But as Hegel insists on the dialectical movement of the consciousness, it would be a mistake to dismiss the whole dialectical movement that the consciousness goes through until it becomes a self consciousness.

In sense certainty, the simplest form of consciousness, the knowledge of the object is an immediate knowledge, devoid of all conceptualization. This consciousness claims to know the object as it is here and now, without alienating anything from it. It welcomes the knowledge as it offers itself. But this form of consciousness can indicate neither universality nor multiplicity, for it pretends to be immediate. It indicates only the singular beings. But knowledge cannot be immediate if the act of indication is involved. Therefore the knowledge of the object is no longer understood as an immediate knowledge but as a knowledge which has its roots in perception.

The principle of the perception is universality; its moments, the ego and the object, are universals. Object that the perceptive consciousness apprehends presents

itself as its many properties. Yet still a dilemma occurs, as a property may either be unrelated to other properties and remain undetermined, or it may be determined and lacking unity. The reason for such a contradiction is that the universal, which is the principle of the perception, is a sensible universal. Then the consciousness has to orient itself towards a universal that is not conditioned by the sensible, towards an unconditioned universal, which is the principle of understanding.

This unconditioned universal is in a movement and that movement is the movement of reflection. This reflection involves both the understanding and the object. For the understanding, its object is first “inside”, then the law and finally, infinity. The force which first appears to be the “inside of things” turns out to be nothing other than exteriority and the loss of reality once it is deployed. But the objective reality which the understanding is looking for is in fact conceptual. Understanding applies its laws made by itself in order to make the exteriority understandable. Inside, which is a calm kingdom of laws, a supersensible world is formed. However, the inside sees its incapacity to deploy itself in the phenomenal world. Therefore a new supersensible world is formed but this is a reversed world. The reversed world is the reverse of itself, it is a world which forms a unity with its opposite. The contradiction between the difference and the unity is the source of simple infinity which is equal to itself. Once the concept of infinity becomes its object, the consciousness is a consciousness of the difference but of a difference which is immediately superseded. As the difference is superseded, the consciousness is for itself and it is self-consciousness. The object of consciousness is now the consciousness itself. The consciousness no longer separates itself from its object.

Self-consciousness is a certainty which is equal to its truth. The in-itself of the consciousness is identical to its being-for-an-other. That is to say, the object which is the ego, opposes to another that is none other than itself. The self-consciousness is a reflection that emerges from the sensible and perceptible world, it is a return to itself, and thus a movement. The opposition of the consciousness and the other being is in fact the condition of possibility of this reflection. The consciousness distinguishes itself from itself but it also preserves the difference and thus an “other” in the form of a being comes to presence. Unity of the self-consciousness with that difference is a second moment for the self-consciousness. In the first moment the self-consciousness was still related to the sensible world, which was like a phenomenon. For the self-consciousness its truth is its unity with itself but there is an opposition between its truth and its phenomenon. The truth of self-consciousness is essential for itself only when self-consciousness is desire. It is only thus that the self-consciousness makes its relation to the sensible a relation of desire. The consciousness initially sought the truth in in-itself of the object but now, that object is just an object of desire to it. It is by virtue of the desire that the self-consciousness seeks itself in the other being and thus becomes the unity of itself with the negation it offers. The reflection that makes desire correspond to self-consciousness makes life correspond to the object and thus “the object of living desire is something living”.

In order for the certainty of itself of the self-consciousness to be proved, the other must be superseded. The relation of the self-consciousness to the other is a relation of desire, a relation of negativity. For the self-consciousness the other is an independent life, but an other which is another self-consciousness is both independent and negative. The satisfaction of the self-consciousness is attained when

that negative object supersedes itself; in other words, self consciousness needs another self consciousness as its object of desire.

Self consciousness cannot be in-itself and for-itself if another self consciousness doesn't recognize it as such. The inequality between in-itself of the self consciousness and its being-for-an-other must disappear in order for the self consciousness to be for itself. For even though self consciousness is that certainty of itself, its certainty cannot be approved if it is not certainty for another. The dialectic of recognition is a mutual operation of both self consciousnesses. However, in that operation one of the self consciousnesses is acknowledged where the other one only acknowledges. In order to be acknowledged by the other self consciousness, the self consciousness must make an abstraction of its being-for-itself: the self consciousness must manifest itself to its other as not attached to life, as if it is beyond it. In this manner, the two self consciousnesses enter into a struggle of life and death. By risking its life, the self consciousness seeks to prove that it is a pure being-for-itself. However with this fight the self consciousness comes to realize that life is as essential for itself as the pure self consciousness, since its death would only be an absolute negation of its existence and the death of the other the loss of its chance to be acknowledged. The result of this conflict is the formation of a pure self consciousness and of another consciousness which is only self consciousness for-an-other: the first one is the lord and the latter is the bondsman.

The lord is the pure self consciousness and it is related to two moments: to the object of desire and to the servile consciousness for whom the thinghood is essential. By the mediation of the labor of the bondsman, the immediate relation of the lord to the object turns into a relation of enjoyment. This relation makes the lord dependant to the thing as well as to the bondsman. The lord's dependence to the bondsman has two aspects: dependance to the work of bondsman as well as to the recognition of the latter. This is how "the truth of the independent consciousness is the servile consciousness of the bondsman".

By losing the fight for life and death, the bondsman acknowledges itself as slave and acknowledges the lord as the truth, but as a truth which lies outside for the bondsman. However, through the experience of fear, it in fact finds that truth in itself. That fear is not about this or that thing, it is the fear of death, of the absolute lord. Because of that fear everything that is solid has been shaken for the bondsman, and with the melting away of everything that is stable, the servile consciousness becomes a pure being-for-itself. But that beginning of "wisdom" is not yet being-for-itself but only being in-itself. The relation of the lord to the object is a relation of desire but the relation of the bondsman to this object of desire is labor. The servile consciousness "forms" by its work. With its work, the being-for-itself passes into the element of permanence. Consequently, through its disciplined labor, the bondsman becomes the consciousness in itself and for-itself.

In Husserl's account, the question of the other is presented to find a solution to the danger of solipsism that the transcendental ego faces. To avoid a solipsistic philosophy and to make the constitution of the intersubjectivity possible, Husserl refers to the constitution of the alter ego. With the phenomenological reduction that purifies the phenomena from their psychological side and cuts off their relations with the world, the ego is reduced to its pure consciousness and to constituted unities of

this consciousness. For Husserl, therefore, there is the risk of falling into solipsism, as the other ego, one that is in that transcendental area might not be anything other than a creation of the ego. Without understanding the meaning of the constitution of the alien subjectivities it does not really seem possible to form the transcendental theory of the objective world, which is by definition for everyone and not only for the ego.

After the reduction is accomplished, the ego discovers the sphere founded by the intentionality of its own being. That sphere includes the intentionalities that are directed towards the other as well as the other intentionalities. Although this sphere is the sphere of pure ego, methodological exigencies demand that we go further and accomplish another reduction, with the help of which we will be able to make an abstraction of the synthetic work of those intentionalities that are oriented towards the other. In other words, we will make an abstraction of the reality of the others for the ego. This initiative seems to be necessary because the intentionalities which are oriented towards the other have a meaning which transgresses the being of the monadic ego. These intentionalities therefore constitute an ego which is not like myself but one that reflects in my own ego, in my monad. The difficulty here is that this ego is not given in person but as another I, as a reflection of the ego. Consequently, what is constituted as an alter ego is not an entity by itself.

Thus, with a second reduction, we are to eliminate every mode of consciousness that is related to something alien to our own transcendental area. With this new reduction, the ego is reduced to its own sphere and this is the ultimate point that reduction can take us to. It is only by this new subjective nature that I can understand my experience as my own and the experience of the other as its own, because inside my sphere I find my own body (*Leib*) which is exclusively mine. I know my *Leib* immediately and I distinguish it from other bodies. If I had reduced others to their spheres, there I could only find material bodies (*Körper*). But when I reduce myself I arrive at my organism and my soul. Self explication of the ego in that sphere will also give an explanation of the world that it belongs to via its *Leib* and the explanation of the objective world by the relation between *Leib* and *Körper*.

Another difficulty is that everything that the ego distinguished as not alien in the sphere of pure ego becomes composites of its own being in the sphere of the second reduction and the being of the alter ego, universality of that being which is alien to ego and the objective world are constituted in and by these belongings. We already know that the ego constitutes, but now we realize that the ego achieves the constitution only by its own belongings. As the world is constituted by the reduced phenomenon of the world, the alter ego will be constituted by the reduced phenomenon of man. The elements of constitution of the ego are therefore exclusively its own.

The belonging is what is first of all exclusively mine, inside which nothing alien is found. According to Husserl the indirect characteristic of the belonging understood as such rests on the notion of the other and therefore presupposes it. That is not to mean, however, that the ego would not be conscious of its sphere of ownness if it was alone and if it had never experienced an other. The function of the other is that it provides a kind of awakening for the consciousness. Once more we see the difference of the intentionality of the other to the other intentionalities. It is

clear that the source of that difference is the acknowledgement of the other as another ego. However, even if the ego experiences the other in flesh and blood and forms a correlative noema of it, it does not exist like another “I” in and by this noema. This is why Husserl claims that there must be a mediating intentionality which represents coexistence.

That medial intentionality is a sort of understanding by analogy, which is appresentation. The other is not given to me immediately, but it is given by appresentation of its presence, in other terms, by appresentation of its body. Ego achieves the appresentation of the alter ego like another *Leib* which coexists with the ego in the world and in the community of monads. By “pairing” which is a special genre of analogy, the analogy between the own and the alien is accomplished. By way of the accouplement and the synthesis of identification, the constitution of that analogy is the constitution of the other as another ego. Now we know that our bodies and our relation to our bodies are similar and this means that the organism of the other is given to me as it is given to itself. Therefore, another monad is constituted inside my monad. By the synthesis of identification, identity of the world as an intersubjective nature where the egos are found together is achieved. It can therefore be concluded that the constitution of the alter ego is a phenomenological starting point which can lead us towards the constitution of the objectivity.

The comparison of Hegel and Husserl that will be attempted here focuses on the problem of the other under two aspects: the contribution of the experience of the other to the subject and the intersubjective nature of the subjectivity. We find an intersubjective ego in Husserl as we have encountered an intersubjective consciousness in Hegel. Yet the sense of the intersubjectivity and the causes and the consequences of the relation between the self consciousness and the other self consciousness, are different for these two approaches. For Hegel, self consciousness could be a self consciousness in itself and for itself only by the mediation of another self consciousness. But for Husserl, the contribution of the question of the other first emerged with its use against the charge of solipsism. On the other hand, for Hegel self consciousness is only in itself as long as it is not acknowledged by another self consciousness and in order for being acknowledged by the other the self consciousness’ enter into an interaction that involves desire, fight and fear. Therefore, for Hegel the relation of the self consciousness to another self consciousness is, in a certain sense, social. Whereas for Husserl, the otherness does not constitute a problem for the social subject. The source of that difference between Hegel and Husserl is that Hegel aims to emphasize the genesis of the “I”. For Husserl however, the I has the apodicticity of ego cogito and its genesis is not dependant on the other I.

This difference concerning the manifestation of the question of the other for these two thinkers also reflects their opinions on intersubjectivity. For Hegel, by their duplication, the self consciousnesses form a unity which is formulated as “an I that is a We and a We that is an I”. For Husserl, on the other hand, the I has a monadic structure. Although intersubjectivity is also possible for the monads, monadic intersubjectivity is not a condition of the being of the I for Husserl as it is for Hegel, but only a possibility. Furthermore, the community of monads is like a “multiplicity” of monads, but not their unity. Following these explanations, we believe that the role of the other as another I is more essential in Hegel’s text than it is in Husserl’s.

ÖZET

Hegel ve Husserl’de başkası sorunu, “Efendilik ve Kölelik” ile “Beşinci Meditasyon” metinlerinde ele alınmış biçimi göz önünde bulundurulduğunda, başkanın bir başka ben olarak tanınması bakımından bir benzerlik gösterir. Kimi zaman bu iki filozofun düşüncelerini, yöntemlerini, terimlerini bağdaştırmak zor olsa da bahsi geçen bu iki metin arasında bir devamlılık ortaya koymak mümkündür. Bu girişim için temel zorluklardan biri Husserl’in hiçbir zaman böyle bir benzerlikten bahsetmemiş olmasıdır. Bu yüzden bu çalışmanın amacı yalnızca bahsi geçen bu iki metin arasında bir karşılaştırma yapmak değil, aynı zamanda Hegel ve Husserl arasında ortak bir söylemin mümkün olma koşullarını ortaya çıkarmaktır. Ancak hedefimiz kesinlikle Husserl’in başkalık düşüncesini Hegel’inkinin üstüne kurduğunu iddia eden bir çalışma yapmak değildir. Yapacağımız karşılaştırmanın dayanaklarını sağlamak için bu çalışmada ilk olarak iki metni ayrı ayrı ele alacak ve kronolojik bir sıra izleyerek araştırmamıza Hegel’in metniyle başlayacağız.

“Tinin Fenomenolojisi”nde Hegel dolayumsuz bilgiden yola çıkarak geçtiği çeşitli aşamaların sonunda mutlak bilgiye kadar ilerleyen bilincin hikayesini anlatır. Bilinç bu deviniminde adım adım mutlak bilgiye doğru ilerlerken attığı her adımla bir önceki adımda gerçeklik olarak aldığı modeli bırakarak yeni bir tanesini oluşturur. Bilincin her gerçeklik modeli belirli bir bilinç biçimine tekabül eder. Bu biçimlerin en ilkseli, nesnesi bir dış nesne olan duyusal bilinçtir. Bu nesne bilinç için bir “başka” da olsa, bilinç özbilinç oluncaya dek nesnesi olarak bir başka bilinci almaz. Bu noktada bir benin bir başka ben ile olan ilişkisi başlar ve bu ilişki çalışmamızın ele alacağı konudur. Ancak Hegel bilincin ilerleyişinin diyalektik bir ilerleme olduğunu ısrarla belirttiğinden, bilincin özbilinç oluncaya dek tecrübe ettiği diyalektik hareketi yok saymak yanlış olacaktır.

En basit bilinç biçimi olan duyusal kesinlikte nesnenin bilgisi her türlü kavramsallaştırmadan yoksun dolayumsuz bir bilgidir. Diğer bir deyişle, bilinç nesneyi burada ve şu anda olduğu gibi ele alır. Bu bilinç ele aldığı şeyle ilgili olarak tam bir kesinlik içindedir ve bilgiyi “kendisini verdiği gibi” alır. Ancak bu bilinç biçimi kendisini dolayumsuz olarak kabul ettiğinden çoğulluğu ve evrenselliği saptayamaz, oysa tekil varlıkları saptadığını iddia eder. Fakat bir saptama eylemi söz konusu olduğundan bu bilginin dolayumsuz olması mümkün değildir. Böylece nesnenin bilgisi artık dolayumsuz bir bilgi değildir, kaynağı nesnenin algısı olan bir bilgidir.

Algının prensibi evrenselliştir. Uğrakları (moment) olan ben ve nesne evrenseldirler. Algısal bilincin kavradığı nesne kendisini algıya birçok özelliği varmış gibi verir. Ancak algısal bilincin nesnesinin bu özelliği sebebiyle ortaya bir ikilem çıkar. Çünkü bir özellik ya diğer özelliklere kayıtsız kalarak belirlenmemiş bir özellik olarak kalacaktır, ya da belirlenmiş bir özellik olacak fakat diğer özelliklerle ilişkisinde birliğini kaybedecektir. Bu çelişkinin sebebi algının prensibi olan

evrenselin halen duyusal bir evrensel olmasıdır. Bu durumda, bilinç kendisini duyusal olanla koşullanmamış bir evrenselliğe, müdrikenin prensibi olan koşullanmamış evrenselliğe yönelmelidir.

Bu koşullanmamış evrensellik devinimdedir ve bu devinim de bir refleksiyon devinimidir. Hem müdrikede hem de nesnede bir refleksiyon söz konusudur. Müdrike için nesnesi ilk olarak “iç”, ardından “yasa” ve son olarak da “sonsuz”dur. En başta “şeylerin içi” gibi görünen gücün, açılım yaşadktan sonra “dış” ve gerçekliğin kaybından başka bir şey olmadığı görülür. Oysa müdrikenin aradığı nesnel gerçeklik aslında kavramsaldır. Müdrike, dışı manalı kılmak için kendi içinde oluşturduğu yasaları gerçekliğe dayatır. Böylece yasaların krallığı olan içte duyulur üstü bir dünya oluşur. Ancak iç, kendisini fenomenal dünyada gerçekleştirmedeki yetersizliğini görür. Böylelikle bu sefer tersyüz olmuş bir dünya olan ikinci bir duyulur üstü dünya oluşur. Bu tersyüz olmuş dünya kendisinin tersidir, zıddıyla birlik içinde olan bir dünyadır. Fark ile birlik arasındaki zıtlık, kendisine eşit olan basit sonsuzluğun kaynağıdır. Sonsuz kavramı nesnesi olunca bilinç bir fark bilinci olur ama bu fark derhal ilga edilir. Farkın ilgasıyla bilinç kendisi için olur ve böylece özbilinç haline gelir. Başka türlü söylemek gerekirse bilincin nesnesi artık kendisidir. Böylece bilinçten ayrı bir hakikat anlayışı ortadan kalkar. Bilinç artık kendisini nesnesinden ayrı tutmayacağı bir aşamaya gelmiştir.

Özbilinç hakikatine eş bir kesinliktir. Bilincin kendindeligi onun başkası için varlığına eşittir. Diğer bir deyişle nesne, ki bu nesne “ben”dir, aslında kendinden başkası olmayan bir başkayla karşı karşıya gelir. Özbilinç hissedilen ve algılanan dünyadan çıkmış bir refleksiyondur, bir kendine dönüşür ve böylece devinimdir. Refleksiyonun mümkün olabilmesinin koşulu aslında özbilinçle başka varlık arasındaki bu zıtlıktır. Bilinç, farkı koruyarak, kendisini kendisinden ayırır ve böylece varlık biçiminde bir başka ortaya çıkar. Özbilinçle bu farkın birliği, özbilinç için ikinci bir moment gibidir. İlk momentte özbilinç bilinç gibidir ve halen bir fenomen gibi olan duyusal dünyayla ilişkilidir. Özbilincin hakikati kendisiyle olan birliğidir ancak hakikatiyle fenomeni arasında bir zıtlık vardır. Hakikatinin kendisine özsel hale gelebilmesi için özbilinç arzudur. Çünkü bu şekilde duyumsanır olanla arasındaki ilişkiyi bir arzu ilişkisi yapar. Bilinç hakikati ilk önce nesnenin kendindeliginde aramıştı ama şimdi bu nesne özbilinç için sadece bir arzu nesnesidir. Arzu sayesinde özbilinç kendisini başka varlıkta arar ve başkanın sağladığı olumsuzlamayla kendisinin birliği haline gelir. Arzuyu özbilince tekabül ettiren refleksiyon yaşamı da nesneye tekabül ettirir ve böylece canlı arzunun nesnesi canlı bir şey olur.

Özbilincin kendi üzerine kesinliğinin kanıtlanması için başkanın ilga edilmesi gerekir. Özbilincin başkayla olan ilişkisi bir arzu, bir olumsuzluk ilişkisidir zira özbilinç nesnesini ilga eder. Özbilinç için başka bağımsız bir yaşamdır ancak başka bir özbilinç hem bağımsız yaşamdır hem de olumsuzdur. Özbilinç tatmine bu olumsuz nesnenin kendisini yadsımasıyla ulaşır. Diğer bir deyişle özbilincin arzu nesnesi olarak kendisini olumsuzlama olarak gösteren bir başka özbilince ihtiyacı vardır.

Özbilinç, bir başkası tarafından özbilinç olarak tanınmadığı sürece kendinde ve kendisi için olamaz. Özbilincin kendisi için olması için kendinde varlığı ile başkası için varlığı arasındaki eşitsizlik yok olmalıdır. Zira özbilinç kendisinden emin olsa

da, başkası da onun özbilinç olduğunu tanımadığı sürece bu eminliği ancak öznel bir inanış olarak kalır. Özbilincin özbilinç olarak tanınması diyalektiği her iki özbilinç için de karşılıklı bir operasyondur. Fakat bu operasyonla özbilinçlerden yalnızca bir tanesi özbilinç olarak tanınır, diğer taraf ise sadece tanıyandır. Başka özbilinç tarafından tanınmak için özbilinç kendisi için varlığını soyutlamalıdır. Diğer bir şekilde söylemek gerekirse, özbilinç kendisini öteki özbilince yaşama bağlı değilmiş, onun üstündeymiş gibi göstermelidir. Böylece özbilinçler yaşam için bir çarpışmaya girerler. Yaşamını riske atarak özbilinç saf bir kendi için varlık olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ancak bu çarpışma sayesinde özbilinç yaşamın saf özbilinç kadar özsel olduğunu anlar. Zira bu ölüm kalım savaşında kendisinin ölmesi özbilincin varlığının saf bir olumsuzlaması, karşı tarafın ölmesi ise özbilinç olarak tanınma şansının ortadan kalkması demek olurdu. Oysa bu çatışmada taraflardan biri hayatı seçer ve böylece iki tarafın da yaşamı korunur; ancak bu şekilde biten çatışmanın sonunda taraflardan yalnızca biri saf bir özbilinç olabilmişken diğeri sadece başka bir bilinç için olan bir bilinç olmuştur. Bu taraflardan ilki efendi, ikincisi ise köledir.

Efendi saf özbilinçtir ve iki moment ile ilişkilidir. Bu momentler arzu nesnesi ve kendisi için şeyliğin özsel olduğu kölelik bilincidir. Kölenin emeği dolayısıyla efendinin şeye olan dolayimsız ilişkisi bir zevk ilişkisine dönüşür. Bu ilişkiyle efendi yalnızca şeye bağımlı hale gelmez, aynı zamanda o şeye arasındaki dolayımı kuran köleye de bağımlı hale gelir. Aslında efendinin köleye olan bağımlılığının iki boyutu vardır: efendi kölenin hem emeğine, hem de kendisini efendi olarak tanımasına bağımlı haldedir. Bu nedenle “bağımsız bilincin hakikati kölelik bilincidir”.

Köleye gelecek olursak, girdiği ölüm kalım mücadelesinde yaşamı tercih eden köle, kendisini köle olarak, efendiyi ise hakikat olarak tanır. Köleye göre hakikat kendisinin dışındadır. Fakat tecrübe ettiği korku nedeniyle aslında bu hakikat kölenin içindedir. Bu korku, kölenin şu ya da bu şey yüzünden yaşadığı bir kaygı ya da tasa değil ölüm korkusudur. Diğer bir deyişle, köle için altüst edici bir tecrübeye mahal veren bu korku mutlak efendinin korkusudur. Bu korku yüzünden içinde sabit olan her şey akışkan hale gelir ve tüm kalıcılığın akışkanlaşmasıyla kölelik bilinci saf bir kendi için varlık haline gelir. Ancak bu durum henüz bir çeşit bilgelik gibidir ve bu bilgelik kendi için varlık değil kendinde varlıktır. Köle ancak yaşadığı korkuyu takiben ortaya koyduğu ve disiplinli çalışmasının sonucu olan emeğiyle kendinde ve kendi için bir bilinç haline gelir. Efendinin nesneyle olan ilişkisi arzudur, ancak kölelik bilincinin bu arzu nesnesiyle olan ilişkisi emektir. Köle emeğiyle “oluşturur”. Emekle, kendi için varlık kendisini dışsallaştırır ve kalıcılık ögesine geçer. Böylece, korku, itaat ve disiplinli çalışmanın sonucu olarak köle kendinde ve kendi için olma bilincine ulaşır.

Husserl’e gelecek olursak, başkası sorusunun transandantal benin karşı karşıya kaldığı solipsizm tehdidinde bir çözüm getirmek için ortaya çıktığını görüyoruz. Husserl, solipsizmin önüne geçmek ve öznelere arası bir doğanın kuruluşunu mümkün kılmak için başka benin (alter ego) kuruluşuna müracaat eder. Fenomenleri psikolojik taraflarından arındıran ve dünyayla ilişkilerini kesen fenomenolojik indirgeme ile, ben saf bilincine ve bu bilincin kurulmuş birliklerine indirgenir. Bu nedenle Husserl için solipsizme düşme tehlikesi vardır. Çünkü saf bilincin bu transandantal alanında kendisine bir yer bulan başkası, benin bir yaratısından başka

bir şey olmayabilir. Yabancı öznelliklerin kuruluşunu anlamadan nesnel dünyanın transandantal bir teorisini oluşturmak mümkün gözükmemektedir. Zira nesnel dünya tanımı gereği yalnızca bene ait olamaz.

Transandantal indirgemenin ardından, benin monad niteliğindeki kendi varlığına ait olarak keşfettiği alan kendi yönelimleriyle oluşturulmuştur. Bu alan benin diğer yönelimsellikleri yanı sıra, başkasına olan yönelimselliklerini de içerir. Husserl metodolojik zorunluluklardan dolayı ikinci bir indirgemeye ihtiyaç duyar ve bu indirgemeyle benin başkasına olan yönelimselliklerinin sentetik eseri indirgenir. Diğer bir deyişle ben için başkalarının gerçekliği soyutlanır. Bu çaba zorunlu görünmektedir, çünkü başkayla ilgili yönelimsellikler benin kendi egosunu ihlal eden varoluşsal bir anlama haizdir. Zira bu yönelimsellikler ben gibi olmayan ama benin egosunda, monadında düşünen bir varlık gibi olan bir ben kurarlar. Zorluk bu benin kendisi gibi değil de bir başka ben gibi, benin bir yansıması gibi verilmesindedir. Başka ben olarak kurulan şey benden bağımsız değildir.

İkinci indirgeme ile yabancı bir şeyle ilişkili olan tüm bilinç kipleri benin transandantal alanından çıkartılır. Böylece ben kendi öz aidiyet alanına indirgenir ki bu alan indirgemenin bizi götürebileceği en uç noktadır. Ben ancak bu yeni öznel doğasıyla kendi deneyimini kendisinin, başkasının deneyimini de başkasının olarak ayırtabilir. Bunun sebebi bu indirgemeyle ulaşılan aidiyet alanında benin kendi öz bedenini (Leib) keşfetmesidir. Ben öz bedenini doğrudan bilir ve diğer tüm bedenlerden ayırır. Eğer ben başkayı öz aidiyet alanlarına indirgeseydi orada nesne bedenden (Körper) başka bir şey bulamayacaktı. Bu öz aidiyet alanındaki benin açıklanmasıyla bene öz bedeni aracılığıyla ait olan dünya da açıklanacaktır. Diğer yandan öz beden ile nesne beden arasındaki ilişkinin açıklanması da nesnel dünyanın açıklanmasını sağlayacaktır.

Bu noktada sıkıntı yaratan şey şudur: benin saf ben alanında yabancı olmayan olarak ele aldıkları, ikinci indirgemenin sonra aidiyet alanındaki varlığının kurucuları haline geldiler ve başka benin varlığı, bene yabancı olan varlığın evrenselliği ve nesnel dünya bu aidiyetlerle ve onlarda kuruldu. Benin kurucu olduğunu biliyorduk ama böylece benin kuruluşu yalnızca kendi aidiyetleriyle gerçekleştiriyor olduğunu gördük. Nesnel dünya dünyanın indirgenmiş fenomeniyle kurulduğu gibi başka ben de insanın indirgenmiş fenomeninden hareketle kurulacak olmalıdır. Bu yüzden kuruluşun öğeleri benin tamamen kendisine ait olarak bulunduğu öğelerdir.

Aidiyet, her şeyden önce tamamıyla bana ait olandır, yabancı hiçbir şey bulundurmazdır. Husserl'e göre bu şekilde ele alınan aidiyet, başka kavramına dayanır ve böylece başkayı varsayar. Zira ait olanın ayırt edilebilmesi için başka kavramı olmalıdır. Ancak bu durum yine de benin dünyada yalnız olması, hiçbir başkayı deneyimlememesi durumunda bir aidiyet alanına sahip olmayacağı anlamına gelmez. Başka deneyiminin işlevi bilinç için bir çeşit uyanış sağlamasıdır. Bu noktada başkasına ait yönelimselliklerin diğer yönelimselliklerden farkını bir kere daha görebiliyoruz. Bu farkın sebebi buradaki başkasının bir başka ben olarak ele alınmasıdır. Ancak ben başkayı deneyimleyip onun noematik bir korelatifini oluşturmakla, başkayı bir başka ben olarak bilmez. Bu yüzden Husserl başkayı bir başka ben olarak bilmemiz için dolayım sağlayan bir yönelimsellik olması gerektiğini iddia eder.

Bu dolayım sağlayan yönelimsellik bir çeşit analogiye dayanan kavrama olan *aprezentasyondur (Apperzeption)*. Başkası bana yapısının tümüyle dolayimsız olarak verilmez, mevcudiyetinin *Apperzeption*'uyla verilir, diğer bir deyişle bedeninin *Apperzeption*'uyla. Bu şekilde ben, başkayla arasında öz beden aracılığıyla bir analogi kurar, onu dünyada ve monadlar cemaatinde kendisiyle birlikte bulunan bir başka öz beden olarak ele alır. Özel bir çeşit analogi olan çift-olma denilen edimle öz olanla olmayan arasındaki analogi kurulur, yani başka, bir ben olarak kurulur. Benin ve başka benin bedensellikleri ve tensel şartları benzerdir ve bu sayede başkının organizması bene kendisine verildiği gibi verilir. Böylece benin monadında bir başka monadın kuruluşu mümkün olur. Bununla beraber özdeşleştirme sentezi sayesinde benlerin hep beraber içinde buldukları özneler arası bir doğa gibi olan dünyanın özdeşliği de kurulur. Bu sebepten dolayı, başka benin kuruluşunun bizi nesnellüğün kuruluşuna götürecektir bir fenomenolojik başlangıç noktası olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

Hegel ve Husserl arasında yapılacak olan karşılaştırmada, bu iki düşünürün felsefelerindeki başkası sorunu iki bakımdan ele almayı uygun görüyoruz: başkının deneyiminin özneye getirdiği katkı ve öznenin öznelerarası doğası. Hegel'de öznelerarası bir bilince rastladığımız gibi Husserl'de de öznelerarası bir bene rastlıyoruz. Ancak iki düşünürün yaklaşımları bakımından bu öznelerarasılığın başka bir anlamı olduğu gibi benle başka arasındaki etkileşimin de farklı gerekçe ve sonuçları var. Hegel için özbilinç, başka bir özbilincin dolayımı olmadan kendinde ve kendisi için olamaz. Husserl için ise başka sorusunun düşüncesine olan katkısı kendisini ilk olarak solipsizmi reddetme çabasıyla gösterir. Ben, başkayla olan ilişkisinin vuku bulmaması durumunda dahi zorunluluğunu kaybetmez. Başka benin benle eş olduğunu ortaya koymak transandantal benin solipsist olmadığını kanıtlanma işlevine sahiptir. Diğer bir yandan Hegel için özbilinç başka bir özbilinç tarafından tanınmadığı sürece kendinde olarak kalır ve kendisini başkasına tanıtmak isteyen bilinç başkayla içinde arzusunun, savaşın, korkunun, ölüm kalım mücadelesinin olduğu bir etkileşime girer. Dolayısıyla Hegel'de benin başkayla olan ilişkisi bir yönüyle sosyal bir ilişkidir. Oysa Husserl için başkılık sosyal özne için bir problem olarak ortaya çıkmaz, transandantal benin bir başka benle ilişkisi olarak ele alınır. Hegel ve Husserl arasındaki bu ayrımın kaynağı, Hegel'in benin doğuşunu ortaya koymak istemesidir. Fakat Husserl için ben ego cogito'nun zorunluluğunu taşır ve doğuşu başkası deneyimine bağlı değildir.

İki filozofun başkılığın özneye olan katkısı bakımından düşünceleri arasında beliren bu ayrımın, öznelerarasılık düşüncelerine de yansıdığını görüyoruz. Hegel'de özbilinçlerin çift hale gelmesiyle özbilinçler Hegel'in "bir Biz olan bir Ben, bir Ben olan bir Biz" şeklinde ifade ettiği bir birlik oluşturur. Oysa Husserl'de benin yapısı monadik bir yapıdır. Monadlar arasında öznelerarasılık mümkün olsa dahi bu öznelerarasılık Husserl'in düşüncesinde Hegel'de olduğu gibi ben için bir koşul değildir, daha ziyade bir olasılıktır. Monadlar cemaati ancak bir monad "çoğulluğu" ifade eder, bir monad "birliği" oluşturamaz. Sonuç olarak çalışmamızda yaptığımız incelemeler ve vardığımız sonuçlara dayanarak Hegel'in metninde başka bir ben olan başkaya verilen rolün Husserl'in metnindekine göre daha özsel bir anlama sahip olduğunu düşünüyoruz.

INTRODUCTION

La question de l'autre, ou la problématique de l'autre en tant qu'un « autre moi » qui prend son sens à partir de « moi », n'était pas une source d'intérêt principale dans la philosophie jusqu'à la fondation de la phénoménologie husserlienne. Avec Husserl et ses successeurs, la question a trouvé une diversité de problématisations et une multiplicité d'interprétations. Pourtant nous croyons que le débat phénoménologique sur l'altérité s'est prévu dans l'histoire de la philosophie. Dans ce travail nous allons essayer de dépister une continuité en ce qui concerne le sujet de l'altérité entre deux textes qui sont « *Domination et Servitude* » de Hegel et « *Cinquième Méditation* » de Husserl. Pourtant il faut souligner que nous n'allons pas essayer de démontrer l'influence de Hegel sur la pensée de Husserl, car affirmer qu'une telle influence existe serait une tentative forgée étant donné que dans la théorie de l'altérité de Husserl il n'y a pas de référence directe à Hegel. Notre but consiste à démontrer le statut privilégié de l'expérience de l'autre dans ces deux textes en expliquant la nécessité et les conséquences de cette expérience et en affirmant que dans le texte de Hegel nous rencontrons une problématisation de l'altérité qui est comparable à la problématisation phénoménologique (au sens husserlien). Notre thèse principale autour duquel nous allons édifier cette analyse est que pour tous les deux philosophes, l'autre est un autre moi qui donne au moi la possibilité de se connaître comme un moi en soi et pour soi. Afin d'atteindre notre but nous allons porter notre attention d'abord sur le texte de Hegel. Dans un deuxième temps nous allons interroger le texte de Husserl et finalement nous allons mettre en relief les conséquences de notre recherche.

Dans *Phänomenologie des Geistes* (Phénoménologie de l'Esprit - 1907) de Hegel, la signification de l'« autre » n'est pas limitée par une autre conscience ou un autre moi. Pour la conscience au sens générale, un objet de l'expérience quelconque est un autre ; au niveau de la conscience, l'autre est l'objet senti, perçu ou connu. Pourtant au niveau de la conscience de soi, l'autre est une autre conscience de soi. Ainsi, l'autre est une question pour toutes les figures de la conscience, cependant

c'est seulement pour la conscience de soi que son objet est une autre conscience de soi, y entendu un autre moi. En fait, l'importance de cette expérience est que c'est par l'expérience d'une autre conscience de soi que la conscience de soi peut atteindre sa vérité, se devenir une conscience de soi. Dans notre travail, nous allons porter notre attention sur cette expérience de la conscience et sur la tension qui s'éclat entre la conscience de soi au titre de soi-même et la conscience de soi comme l'autre, afin de voir la venir en présence d'une autre conscience de soi qui est en soi et pour soi. Pendant notre analyse, il nous sera nécessaire de répondre à ces questions : Quels sont les pas nécessaires pour que la conscience de soi puisse être certaine de soi-même ? Est-il possible pour lui de se connaître comme une conscience de soi en soi et pour soi sans reconnaître l'autre comme telle ? Comment la conscience de soi, peut-elle donner un sens plus profond à l'expérience d'une autre conscience de soi que l'expérience des objets chosiques ? En d'autres termes, comment est il possible pour elle de reconnaître l'autre conscience comme une autre conscience de soi ?

Dans la partie consacrée à Hegel de ce travail, nous allons premièrement faire quelques explications préliminaires au propos de *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Cet œuvre sera notre source de référence principale même si nous allons parfois jeter un regard sur *Encyclopédie des Sciences Philosophiques* pour y trouver les explications qui nous manquent. Dans le premier chapitre la signification de la phénoménologie selon le point de vue hégélien sera examinée. A la suite nous allons nous porter sur certaines notions hégéliennes, comme la conscience, la science philosophique ou le concept, que nous trouvons nécessaire pour clarifier notre texte. La méthodologie hégélienne sera aussi décrite.

Dans un deuxième temps, au lieu de plonger dans le texte de *Domination et Servitude*, nous allons commenter les parties précédentes du livre, y entendu le chapitre intitulé *Conscience*. Nous trouvons cet effort nécessaire parce que le sautellement des parties précédentes nuirait à la nature du texte étant donné que la pensée hégélienne suit une dialectique. C'est pourquoi il y a un enchaînement dans la démarche du livre et donc un travail qui se porte sur une certaine partie en omettant les parties précédentes serait manqué. Autrement dit, pour prendre la conscience de soi en considération, il faut réviser les formes de conscience qui la précède. Cependant nous n'allons pas discuter ces formes en détail, il nous suffira de prendre en compte leurs aspects fondamentaux. A la suite, nous allons examiner le

premier chapitre de la partie intitulé *La Conscience de Soi* de PhG. Dernièrement, le chapitre intitulé *Indépendance et Dépendance de la Conscience de soi ; Domination et Servitude* de la partie *Conscience de Soi* sera recherché.

Dans la partie consacrée à Husserl, nous allons analyser *Cinquième Méditation* de *Méditations Cartésiennes* (1929) en nous renvoyant de temps en temps aux autres œuvres de Husserl. Parmi ces œuvres, le plus important est *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (1913). Pour nous référer aux arguments différents et supplémentaires de Husserl sur notre sujet, nous allons utiliser *Autour des méditations cartésiennes* (1929-1932). Dernièrement, nous utiliserons quelquefois la dernière œuvre que Husserl avait publié, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1937) pour mieux comprendre les idées finales du philosophe.

La Cinquième Méditation que nous allons interroger possède une importance particulière dans la philosophie de Husserl. Pour éviter une pensée solipsiste et pour rendre la constitution d'une nature intersubjective possible, Husserl se réfère à la constitution de l'alter ego. Si on peut démontrer que le moi constitue l'alter ego, on peut aussi démontrer qu'il constitue une nature et un monde intermonadique. Pourtant, c'est une pensée difficile parce qu'il s'agit de constituer l'autre comme un autre dans l'ipséité du moi. C'est pourquoi Husserl entre aux débats complexes qui portent aux limites de sa phénoménologie. Ainsi, nous avons plusieurs questions à considérer dont les principaux sont : la constitution du moi, est-elle susceptible d'être mise en évidence et comment ? Quelles sont les moyens de cette constitution ? Comment est-il possible que je trouve dans ma sphère propre ce qui n'est pas propre à moi ? Est-ce que je peux justifier que l'autre est un autre moi ? Est-ce que je peux constituer le moi de l'autre ? Si oui, quelles sont les conséquences de cette constitution ? C'est en répondant à ces questions que notre recherche s'avancera.

Premièrement nous allons interroger la réduction phénoménologique parce que la constitution n'est point évidente et qu'elle ne peut être démontrée que par une analyse réflexive. Pour le faire, il faut que nous mettions l'attitude naturelle qui est l'attitude irréfléchie entre parenthèses. Dans notre recherche, cette mise en suspens de la thèse générale de l'attitude naturelle qui est la réduction phénoménologique, va être suivie par une seconde réduction qui a pour but de limiter le contenu du domaine

de l'ego pur que la première réduction nous donnera. Cette fois, nous allons atteindre la sphère primordiale de l'ego dans laquelle nous allons rechercher la constitution de l'ego.

Dans un deuxième temps, nous allons traiter les contenus de cette sphère du propre afin de distinguer ce qui est originellement propre de ce qui vient de l'étrangère. Pour le faire, nous allons discuter le concept de l'appartenance. A la suite nous allons essayer de voir comment nous pouvons accéder aux appartenances de l'autre. Les nouveaux termes vont être déployés pour pouvoir rendre possible cet accès. Enfin, l'analyse du corps propre et sa fonction comme le point de contact avec la constitution de l'alter ego seront décrits.

Finalement, nous allons consacrer la troisième chapitre de notre travail à une comparaison entre Hegel et Husserl. Nous allons tout d'abord faire une exposition des différences entre leurs conceptions de la phénoménologie. A la suite, la question de l'autre telle qu'elle apparaît chez ces deux philosophes sera analysée selon deux points de vue qui sont : la contribution de l'expérience de l'autre au sujet et la nature intersubjective de celui-ci. Dernièrement nous allons évaluer notre thèse générale et montrer la manière dont elle se justifie.

PREMIÈRE PARTIE
LE PROBLEME DE L'AUTRE CONSCIENCE DE SOI DANS LA
PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

CHAPITRE I
QU'EST-CE QU'UNE « PHÉNOMÉNOLOGIE » DE L'ESPRIT ?

Le mot « phénoménologie » a trouvé son premier usage capital dans l'histoire de la philosophie avec le titre que Hegel a mis à son œuvre qui a paru en 1807. La phénoménologie n'est pas un mot étymologiquement compliqué ; il est une composition de deux mots grecques qui sont *phainamenon* (ce qui apparaît) et *logos* (signifie « la science » dans ce type d'usage) et donc la phénoménologie est « la science de ce qui apparaît ». Cependant, la difficulté concernant ce mot ne vient pas de son étymologie mais de la diversité de son usage. D'un côté, le mot est utilisé dans les sens différents au cours de l'histoire de la philosophie parce que la signification, ou le statut, donnée au phénomène diffère du penseur au penseur. D'un autre côté, aujourd'hui le mot « phénoménologie » renvoie le lecteur à la philosophie de Husserl et à l'école de la philosophie qui reprend l'héritage de sa pensée et le terme de phénoménologie que Hegel a utilisé un siècle avant Husserl ne porte pas le même sens. Ainsi, la signification de la « phénoménologie » n'est pas du tout évidente, elle présente un problème. C'est pourquoi, en commençant notre travail, il est nécessaire de poser la question suivante : que veut dire la « phénoménologie » de l'esprit pour Hegel ? Afin de l'élucider, nous croyons qu'il ne serait pas en vain de commencer notre étude en donnant quelques explications les utilisations capitales du mot « phénoménologie » dans l'histoire de la philosophie.

L'usage premier du mot apparut chez *Neues Organon* de Johann Heinrich Lambert en 1764. Lambert a intitulé le quatrième chapitre de son livre *Phenomenologie, oder Lehre des Scheins* (Phénoménologie ou Théorie de l'Apparence). Dans ce premier usage du mot « phénoménologie », le phénomène a

été identifié à l'apparence. Pourtant depuis Platon, le mot « apparence » implique un sens plus ou moins négatif dans la philosophie, puisqu'il est utilisé par la tradition philosophique dans une opposition à l'essence. Dans ce contexte, il y a une distinction entre l'« apparence » (qui implique un sens péjoratif) et le « phénomène », qui correspond à la distinction entre *Schein* et *Erscheinung* en allemand¹.

L'idéalisme transcendantal kantien a utilisé cette distinction et identifié le phénomène avec *Erscheinung* en lui donnant un sens différent de l'apparence (*Schein*), qui est identifié à illusion. Dans la « *Préface de la Seconde Edition* » de *Kritik der Reinen Vernunft*² (Critique de la Raison Pure), Kant affirme qu'il faut « prendre l'objet dans deux sens, c'est à dire comme phénomène et comme chose en soi » et il ajoute que « (les) choses prises dans le premier sens [...] sont des objets de l'expérience »³. Chez Kant, le phénomène est l'objet d'expérience possible, c'est à dire, tout ce qui se manifeste dans l'espace ou le temps et s'ordonne par des catégories. Ainsi pour qu'une chose puisse être expérimentée, il faut qu'elle se manifeste d'une manière conforme à l'entendement de l'homme ou, en d'autres termes, l'expérience d'une chose est limitée par la capacité même de l'homme. Cela veut dire que la possibilité de la connaissance d'un objet ne dépend pas de la chose même mais des limites subjectives de l'homme. Le sujet possède des limites épistémologiques, il n'est pas capable de connaître les choses telles qu'elles sont en soi. Il ne peut les connaître que selon sa façon de connaître. Ainsi la connaissance de la « chose en soi » (*Ding an sich*) est inaccessible au sujet ; nous pouvons connaître la chose seulement telle qu'elle se manifeste dans l'espace et le temps et alors nous ne pouvons pas savoir dans quelle mesure sa connaissance chez nous est conforme à ce qu'elle est en soi. Quant au phénomène, il est connaissable mais l'expérience ou la connaissance qu'il offre est limitée par la subjectivité transcendantale. Donc pour Kant, le phénomène n'est point une apparence décevante ou une source d'illusion mais il est une source de connaissance et il offre un champ de réalité, pourtant cette réalité qu'il offre n'est pas celle de la chose même.

¹ Il faut souligner que, dans la langue allemande, le préfix –er donne le sens de « de l'intérieur » ou « sortant du dedans ».

² Le premier chapitre de *Critique de la Raison Pure* (dans laquelle Kant explique sa théorie de la sensibilité et montre comment la représentation d'une chose sensible est possible) serait d'abord intitulé comme *Phénoménologie* pourtant Kant l'a remplacé avec *Esthétique Transcendantale*.

³ Emmanuel Kant, **Critique de la Raison Pure**, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 23

Après Kant, l'école philosophique qui s'appelle idéalisme allemand dont la maturité a connu son apogée avec Hegel, a réfuté ce dualisme entre le phénomène et la chose en soi. En premier lieu, c'est Fichte qui refuse la distinction entre le nouménal et le phénoménal. Dans *Wissenschaftslehre* (Doctrin de la Science), il accuse Kant de *poser* les lois de la pensée humaine. Cependant d'après Fichte dans le système que Fichte fonde, ces lois sont déduites et prouvés. Ce système affirme que la conscience est capable de connaître l'extériorité telle qu'elle est en soi. Fichte explique son point de vue comme suivant : « *L'idéalisme est transcendantal, il demeure à l'intérieur de la conscience mais montre de quelle manière une extériorisation est possible, c'est à dire montre de quelle manière nous en arrivons à admettre qu'à nos représentations correspondent des choses extérieures à nous* »⁴. Donc, chez Fichte il y a une correspondance entre le sujet connaissant et l'objet connu. Pour lui, le champ nouménal est le champ de la pensée et il ne diffère pas du champ phénoménal, qui est le champ de la sensation. Conformément à cette perspective, dans sa philosophie, la phénoménologie est « la doctrine de l'apparition » et en tant que le savoir que le phénomène offre n'est ni illusoire ni incomplet par rapport à la réalité de la chose, cette doctrine ouvre la possibilité du savoir absolu, qui est pour Fichte, le savoir du savoir.

Examinons maintenant la conception de la « phénoménologie » chez Hegel. Pour l'élucider, nous allons retourner à l'étymologie du mot encore une fois. Le « phénomène », comme nous avons déjà dit, est « ce qui apparaît », et en disant cela nous le distinguons déjà de « ce qui est ». Donc la phénoménologie est une étude de ce qui apparaît, et puisqu'une distinction entre une chose et son apparence présume déjà l'existence d'une conscience à laquelle cette chose apparaît, l'objet que la phénoménologie étudie a pour lieu la conscience⁵. Mais que veut dire la « phénoménologie de l'esprit » ? Nous pouvons trouver un fil conducteur dans le titre originel du texte. Au début, Hegel a pris cet œuvre en tant que la première partie du système de la science qu'il établirait. C'est pourquoi le titre originel était « *Système de la Science. Première partie. Science de l'expérience de la conscience* ».

⁴ Johann Gottlieb Fichte, **Doctrin de la Science**, traduction Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Livres de Poche, 2000, p. 78

⁵ Il faut remarquer qu'il y a deux types d'utilisations du mot « conscience » (*Bewusstsein*) chez Hegel. Le premier est la conscience au sens générale et le deuxième est la conscience qui indique les figures les plus primitives de celle-ci. Ainsi la première utilisation du mot contient à la fois la deuxième signification et la conscience de soi et la raison, qui est une synthèse de ceux-ci.

Ensuite le sous titre, c'est à dire « *Science de l'expérience de la conscience* » a été remplacé par un autre sous titre qui est « *Science de la phénoménologie de l'esprit* ». Le titre que nous sommes habitués à utiliser aujourd'hui, c'est à dire *Phénoménologie de l'esprit*, est la forme abrégée de ce dernier. Il est aussi important de remarquer que peu après la parution de cette « première partie du système de la science », Hegel a publié son *Wissenschaft der Logik* (Science de la Logique / 1812-1816) sans mettant aucun signe qu'il était la deuxième partie. En 1817 Hegel a publié un autre œuvre *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften* (L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques), dans laquelle il exposait tout son système. Pourtant, dans ce système encyclopédique la *Phénoménologie* ne se présentait pas comme la première partie. Le système a été divisé en trois parties dont la *Logique* constituait la première tandis que la *Phénoménologie* n'était que la première section de la troisième partie. Ainsi il est clair que Hegel a changé son idée sur la place de la *Phénoménologie* dans son système. Selon Heidegger, cela ne signifie pas une dévalorisation de la place de la *Phénoménologie* aux yeux de Hegel. Il affirme que la *Phénoménologie* a une double place dans le système ; elle est à la fois la partie fondatrice et une composante interne⁶. Bernard Bourgeois, par contre, affirme que la *Phénoménologie* a perdu sa fonction introductrice pour Hegel mais accepte bien qu'elle soit l'exposition de toute sa pensée⁷.

Donc, en prenant la réformation du titre en considération, nous pouvons dire que, pour Hegel « la science de l'expérience de la conscience » avait le même sens que « la science de la phénoménologie de l'esprit » et qu'alors la phénoménologie de l'esprit signifie l'expérience de la conscience. Pour mieux comprendre le sens du titre de l'œuvre, approchons nous au sujet d'un autre côté et prenons la définition déjà donné de la phénoménologie en considération. Si la phénoménologie est la science de ce qui apparaît, et si l'objet qu'elle étudie a pour lieu la conscience, ainsi une phénoménologie de l'esprit est une investigation de l'esprit tel qu'il apparaît à la conscience. Afin de mettre la relation entre l'esprit et la conscience en lumière, referons-nous à *Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (1817) et voyons le regard rétrospectif que Hegel tourne vers ses pensées. Au-dessous du sous

⁶ Martin Heidegger, **La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel**, traduction Martineau, Paris, Gallimard, 1984, pp. 28-39

⁷ Bernard Bourgeois, **Hegel**, Paris, Ellipses, 1998, p. 23

titre « *Conscience* » Hegel affirme que « *La conscience constitue le degré de la réflexion ou du rapport de l'esprit, avec lui-même comme phénomène* »⁸. Ainsi, la phénoménologie de l'esprit est l'interrogation de l'esprit fait par l'esprit lui-même, et l'esprit qui se prend en tant qu'un phénomène ne fait qu'interroger les « degrés », ou mieux dit les « figures », différentes de la conscience. Pour effectuer ce projet il faut commencer avec la figure la plus simple de la conscience, qui se saisit comme vraie, et suivre la démarche dans laquelle cette conscience qui porte une réflexion sur elle-même s'abstrait et passe à une nouvelle figure de la conscience. Cette démarche est dialectique et celle-ci continue jusqu'au point où la conscience ne peut plus être poussée vers une nouvelle figure.

Afin de clarifier le sens de cette dialectique referons-nous encore une fois à Heidegger, qui affirme que Hegel utilise l'expression « phénoménologie » uniquement à propos de l'esprit et que le sens génitif dans le titre « phénoménologie de l'esprit » n'est pas utilisé d'une manière objective mais explicative. C'est-à-dire, dans cet usage il ne s'agit pas d'« une recherche phénoménologique de l'esprit », et selon Heidegger, une autre phénoménologie, par exemple, une phénoménologie de la nature, n'est point possible pour Hegel. Donc Heidegger souligne que « *la phénoménologie est 'la' modalité (et non pas seulement un mode parmi d'autres modes) suivant laquelle 'est' l'esprit lui-même. Phénoménologie de l'esprit désigne 'l'entrée en scène', 'l'apparaître' véritable et intégral de l'esprit. Apparaître devant qui ? Devant lui-même !* »⁹. Bref, il s'agit d'une auto expérience, et de la sorte, une *se-devenir-autre* de la conscience. La conscience qui est tout d'abord une unité immédiate (qui est en soi) connaît une altération, une différenciation, une se devenir autre avec son expérience (il est pour soi) et se concrétise dans une nouvelle unité qui exprime le venir à soi même dans le se devenir autre (en et pour soi). Ce processus résume la dialectique de la conscience et ce mouvement est valable pour chaque figure de la conscience.

Expliquons maintenant « les figures de la conscience ». Dans l'Encyclopédie, Hegel met en relief ce qu'il a fait dans sa PhG en disant : « [...] *je suis parti de la première et la plus simple apparition de l'esprit, la conscience immédiate pour en*

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques**, traduction J. Gibelin, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1987, p.238

⁹ Martin Heidegger, **op. cit.**, p. 58

développer la dialectique jusqu'au point de vue de la science philosophique dont la nécessité est démontrée par cette continuité »¹⁰. Cette dialectique de la conscience s'effectue en plusieurs étapes et nous referons encore une fois au texte de Hegel afin d'y voir la définition des *degrés*, ou comme nous les avons nommé en suivant la traduction de Hyppolite, les « *figures* » différentes de la conscience : « *Les degrés par lesquels cette certitude (de soi-même) s'élève à la vérité sont que l'esprit :*

a) *est premièrement conscience en général qui a un objet comme tel ;*

b) *conscience de soi, qui a le Moi pour objet ;*

c) *unité de la conscience et de la conscience de soi en sorte que l'esprit considère le contenu de l'objet comme lui-même et lui-même comme déterminé en et pour soi – c'est la raison, la notion de l'esprit »*¹¹. Dans PhG, toutes ces figures sont décrites d'une manière détaillée et sont exposées dans les chapitres dont ils constituent les titres. Bien plus que cela, la quête de Hegel ne se termine pas par l'examen de la raison comme le dernier chapitre mais il y a trois autres chapitres qui sont *l'Esprit*, *La Religion* et *Le Savoir Absolu*. Le dernier est une conclusion en générale mais les deux autres chapitres prennent les autres aspects de l'expérience de la conscience en considération. L'expérience de la conscience pour Hegel n'est pas seulement enfermée avec l'expérience de la conscience sur un objet, ou son savoir d'un objet. Elle comprend aussi bien son expérience éthique, juridique ou religieuse. De cette façon, *Phénoménologie de l'Esprit* est un œuvre qui montre toutes les formes d'expériences de la conscience au sens générale¹².

Ce que nous avons raconté jusqu'ici, doit évoquer cette question : quelle est cette fin vers laquelle la conscience s'évoque ? Pour Hegel, c'est le « savoir absolu » qui est ce moment dans la dialectique de la conscience que celle-ci ne peut plus se pousser pour aller au-delà d'elle-même, c'est-à-dire, pour aller vers une nouvelle figure de la conscience. Quand « *ce que la conscience prend pour la vérité se révèle*

¹⁰ Hegel, **Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques**, traduction J. Gibelin, Paris, Libraire Philosophique Jean Vrin, 1987, p. 238

¹¹ **Ibid.**, p. 239

¹² Dans ce contexte nous pouvons dire que cet aspect de l'œuvre le rapproche de la philosophie existentielle. Sur l'extension de l'expérience dans la *Phénoménologie*, Jean Hyppolite, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**, Paris, Aubier, 1978, pp. 15-16

illusoire, il lui faut abandonner sa conviction et passer à un autre »¹³. C'est-à-dire, quand une certaine figure de la conscience, qui se saisit comme vraie, qui porte une certitude, rencontre un nouvel objet d'expérience qui lui montre l'incohérence de sa conviction, elle se nie et en absorbant cette négativité elle se concrétise en une nouvelle figure de la conscience. Cette nouvelle figure n'est pas une conscience tout à fait neuf ; elle porte aussi les moments précédents en elle-même en tant que son passé¹⁴. La téléologie dont nous venons de parler n'est que le mouvement dialectique de la conscience, qui en se niant et se reformant de cette façon, arrive au point où rien de plus ne se démontre à elle en tant qu'une négativité. Ainsi la négativité a un caractère positif étant donné qu'elle rend possible le mouvement dialectique. Le négatif qui fait la conscience abandonner sa conviction, lui met dans un chemin qui se montre comme « *le chemin du doute, ou proprement comme le chemin de désespoir* »¹⁵, pourtant ce doute ne fait pas la conscience retourner à sa position originelle, il lui procure le mouvement vers la plus « conforme ». Le négatif qui procure l'avancement de la conscience vers une nouvelle figure est un négatif déterminé : « *le négatif déterminé, et donc aussi bien un contenu positif* »¹⁶. Le négatif de scepticisme est d'autre côté sans contenu car il ne permet pas à un passage vers un nouveau savoir, au contraire, il est la limite ultime. Pourtant la négation déterminée d'un savoir déjà présente un autre savoir parce que quand la conscience connaît la non-vérité d'un savoir, elle connaît aussi une nouvelle vérité. Ainsi une non-vérité dépassée (*Aufhebung*) est un moment de la vérité. La fin (dans tous les deux sens du mot) de ce mouvement est le savoir absolu, là où l'objet (*Gegenstand*) de la conscience correspondra au concept (*Begriff*). La conformité dont nous venons de parler est la conformité du savoir de la conscience au concept.

Nous devons faire une autre remarque afin de clarifier à la fois la manière de penser de Hegel et la manière dont il écrit son texte. La démarche dialectique dans l'œuvre est déployée selon deux points de vues réciproquement ; le premier est le point de vue de Hegel lui-même ou le point de vue du philosophe qui est décrit comme « pour nous » (*für uns*) et le deuxième est le point de vue du côté interrogé,

¹³ Hyppolite, **op. cit.**, p. 17

¹⁴ Ce qui est décrit ici est le mouvement de l'*Aufhebung*, une expression difficile à traduire en français, qui exprime à la fois nier, ôter et conserver, pourtant traduit à la fois en tant que « supprimer » ou « relever ».

¹⁵ George Wilhelm Friedrich Hegel, **La Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 69

¹⁶ **Ibid.**, p. 52

c'est à dire de la conscience en mouvement dialectique (*für es*). Le premier se trouve en repos au point d'aboutissement du savoir absolu tandis que l'autre est dans le mouvement et se loge dans les différents moments de son expérience de soi même. Donc dans presque la totalité du texte, un moment de la dialectique qui est la vérité pour la conscience (*für es*) n'est pas entièrement vrai par rapport au philosophe (*für uns*) en tant que celui là se trouve dans un moment qui rassemble tous les moments dépassés. Cette différence de niveau ne se disparaît pas jusqu'au dernier chapitre, « *Le Savoir Absolu* », là où l'analyse phénoménologique synchronisera enfin avec l'analyse philosophique. Donc le philosophe contemple l'expérience de la conscience. De l'autre côté, la conscience n'est pas consciente de ses actes. Néanmoins ce n'est pas le philosophe qui pose les lois du mouvement dialectique à la conscience. Hegel affirme qu'il ne pose ni constitue les lois ou les conditions d'une phénoménologie de l'esprit. Selon lui il démontre cette phénoménologie, cette expérience de la conscience sans rien ajouter à elle. Ce qui est décrit dans PhG est le mouvement nécessaire de la conscience naturelle vers le savoir absolu. C'est la raison pour laquelle cette histoire de l'expérience de la conscience est une phénoménologie.

Donc, en nous référant aux citations que nous avons tiré de Hegel plus haut, nous pouvons arriver à la conséquence que le but de cette dialectique de la conscience est d'élever la conscience immédiate (ou naturelle) au point de vue de la science philosophique (au savoir absolu), et ce mouvement de la conscience est le résultat d'une inadéquation entre l'objet et le concept. Afin de clarifier ce point il faut mettre en lumière ce que Hegel entend par les notions telles que « la science philosophique » et « le concept ». Dans la préface de *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel affirme que « *La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité* » et il propose de « *rapprocher la philosophie de la forme de la science* »¹⁷. La science dont Hegel parle ici n'est pas une science cumulative des connaissances particulières mais une science universelle, qui inclut les particuliers. Selon lui la méthode de cette science est « *la structure du tout exposé dans sa pure essentialité* »¹⁸. Ainsi la science philosophique se porte sur la totalité, c'est la raison pour laquelle elle est philosophique et systématique. Elle n'est pas une totalité des différentes sciences ou des connaissances, mais elle est « la » science, le

¹⁷ **Ibid.**, p. 8

¹⁸ **Ibid.**, p. 41

savoir authentique du tout. Cette idée de totalité a pour source l'idée de système chez Hegel. Le tout dont il parle n'est pas une totalité en repos ou une universalité engendrant toute la vérité. Il faut remarquer que, dans la définition de la méthode de la science que nous venons de citer, Hegel disait, « la structure du tout *exposé* ». Cette exposition est en fait ce qui distingue la science philosophique des autres sciences. La question n'est pas de faire une accumulation des vraies connaissances, mais, dans un certain sens, de faire le vrai s'exposer. C'est pourquoi « *Le vrai est le tout* »¹⁹. Parce que ce « tout » est la totalité des moments des expositions du vrai et celui-là se constitue en les traversant. Le vrai n'est pas comme une entité qui serait déjà là mais une totalité qui se constitue à travers ses articulations.

Alors, la vérité ne peut se poser que dans un système scientifique. Pour Hegel cela veut dire que « *dans le concept seul la vérité trouve l'élément de son existence* »²⁰. Dans l'annotation qu'il met à la page suivant, le traducteur Hyppolite nous explique que Hegel oppose « *la rigueur du concept à l'irrationalisme romantique* »²¹. Selon le point de vu de Hegel, la philosophie doit être un système scientifique rigoureux et pour lui le concept est l'élément constitutif d'une telle science. La philosophie doit être conceptuelle. Mais qu'est-ce que le concept veut dire pour Hegel ? En allemand, le verbe *begreifen* a pour racine le verbe *greifen* qui veut dire « comprendre » à la fois au sens d' « inclure, saisir » et au sens d' « entendre, concevoir, conceptualiser »²². D'autre part le nom *Begriff* signifie à la fois « concept » et « conception », surtout au sens de « capacité à concevoir ». Pourtant le terme « concept » que Hegel utilise se distingue de l'utilisation habituelle du mot. Même s'il ne rejette pas ce sens du terme, il le développe. Le concept chez Hegel n'est pas une intuition, ni une représentation de ce que les objets ont en commun. La différence principale par rapport à l'utilisation habituelle du terme est que le concept n'est pas une représentation fixe tiré d'une réflexion mais il est le mouvement même de cette réflexion. Cette signification donnée au concept est en fait liée à l'idée de Hegel que le véritable processus de la culture doit comprendre l'effort et la formation de l'individu comme c'était le cas dans l'antiquité. Ce qu'il faut éviter est de prendre une pensée sans médiation et sans appropriation, car de cette façon les pensées resteraient fixées. Pourtant la tâche de Hegel est

¹⁹ **Ibid.**, p. 18

²⁰ **Ibid.**, p. 8

²¹ **Ibid.**, p. 9

²² Michael Inwood, **A Hegel Dictionary**, Oxford, Blackwell, 1992, p. 58

d'« *actualiser l'universel et lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées* »²³. Quand la conscience se connaît comme un moment, c'est à dire quand elle se porte sur sa certitude de soi-même, elle abandonne la fixité de son auto-position et les pensées deviennent fluides, permettant à un mouvement au cours duquel le concept s'exposera. « *Au cours de ce mouvement, ces pures pensées deviennent concepts, et sont alors ce qu'elles sont en vérité, des automouvements, des cercles* »²⁴. Cette conception du concept permet à un mouvement d'évolution du concept lui-même et à celle du vrai. De cette façon la conscience comme un moment, peut se transformer en une autre figure de la conscience par l'opposition entre sa vérité et le concept. Ainsi, le concept est à la fois le procureur du mouvement dialectique et le mouvant lui-même ; il est une entité qui engendre à la fois une vérité et son exposition, et il est l'automouvement de cette exposition. Cette exposition, ou réalisation ne doit pas être entendu comme un processus qui n'intéresse que les concepts particuliers. Bernard Bourgeois nous explique que, « *le concept est un processus des choses autant que de la pensée. Mais il n'y a, au fond, qu'un unique concept, les concepts proprement dits n'étant que des moments de son auto déploiement générateur de tout ce qui est* »²⁵. Pourtant les concepts particulières sont en fait dans une unité avec le concept universel : « *Le concept est l'universel s'auto-différenciant dans les particuliers qui, afin d'être déterminés et de ne pas sombrer dans l'indéfini, se retournent vers le terme qui les pose, devenant dès lors le singulier (unité de l'universel et du particulier). Le particulier est alors la réflexion de soi de l'universel dans un autre qui est son autre* »²⁶.

Ainsi la phénoménologie est une démarche dialectique qui s'avance à travers différentes figures de la conscience en commençant avec le plus simple et allant jusqu'au savoir absolu. Ce mouvement est elle-même effectué par la conscience. La conscience s'évolue vers la plus conforme et n'arrête pas cette expérience de soi-même jusqu'au point où son objet correspondra au concept. Cela veut dire que la quête de la conscience allant d'une figure à l'autre est une quête de la vérité. Mais comment faire une démarche pour atteindre la vérité si celle-ci est placée à la fin de la démarche ?

²³ Hegel, **PhG**, p. 30

²⁴ **Ibid.**, p. 31

²⁵ Bourgeois, **op. cit.**, p.56

²⁶ Caron Parte, **Lire Hegel**, Paris, Ellipses, 2000, p. 92

Premièrement la tentative d'approcher à la vérité par un instrument ou à travers un milieu est inacceptable, étant donné que ce n'est rien d'autre que de mettre une distinction entre la conscience et la connaissance et donc faire la connaissance une chose pour soi, séparé de l'absolu. Or nous avons déjà dit que « *le vrai est le tout* » et que ce « tout » est une totalité des moments par lesquelles le vrai se constitue. Pour Hegel ce vrai constitué est l'absolu: « *l'absolu seul est vrai ou le vrai seul est absolu* »²⁷. Cependant une connaissance qui ne saisit pas *le vrai* (absolu), peut encore être capable d'une autre vérité (d'un autre moment de la vérité). C'est pour cette raison qu'il faut « *appréhender et exprimer le Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet* »²⁸. Chez Hegel la substance et le sujet ne sont pas mis à deux côtés distincts. Car le vrai ou l'absolu est sujet parce qu'il est le sujet de son propre déploiement, il est un mouvement de se réfléchir en soi-même, il est le sujet de la substance. Il est sujet parce qu'il se constitue dans le mouvement du développement²⁹.

La quête du vrai est alors la quête de l'absolu. Pourtant ce qu'il faut éviter effectivement est en fait la tendance de la science non philosophique de mettre le vrai absolu à une place inaccessible et le distinguer d'un vrai d'une autre nature. Le but, au contraire, est de voir le développement même du savoir phénoménal de la conscience. Dans la recherche de la vérité il s'agit d'un développement vers le plus conforme et le point de départ de ce développement est le moment qui est le plus naïf de la conscience naturelle ou ordinaire.

Ainsi, en premier lieu l'objet étudié est le savoir phénoménal et le chemin dans lequel nous nous trouvons est celui de la conscience naturelle, qui a l'impulsion de se pousser vers le vrai savoir. Dans ce chemin, la conscience naturelle se prend en tant que le savoir du réel mais elle perd sa vérité en rencontrant une signification négative. Hegel désigne ce chemin comme un chemin de doute. Cependant ce doute n'est point un doute cartésien, c'est la voie « du développement effectivement réel de

²⁷Hegel, **PhG**, p. 67

²⁸**Ibid.**, p. 17

²⁹ Dans sa *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Hyppolite nous remarque que la raison que Hegel prend l'absolu (ou le vrai) non seulement comme substance mais aussi comme sujet est de dépasser le « spinozisme de Schelling » et « d'en revenir au subjectivisme de Kant et de Fichte ». « *Hegel a voulu prouver que l'idéalisme absolu de Schelling était encore possible en partant non de la nature, mais de la conscience, du Moi, en approfondissant le subjectivisme de Fichte* », Jean Hyppolite, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**, Aubier, 1978, p. 13

la conscience ». Il s'agit ici d'une négativité et un scepticisme au sens positif. En effet, ils procurent l'avancement de la conscience vers une nouvelle figure dont l'objet serait plus conforme au concept.

Mais d'où vient cette impulsion de la conscience ? Selon Hegel elle est dans la conscience elle-même : « *la conscience est pour soi-même son propre concept, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limite, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même* »³⁰. Alors, selon quoi, d'après quel critère cet acte « d'outrepasser soi-même » est-il effectué ? Comme nous avons déjà signalé, la conscience s'évolue en faisant l'expérience son imperfection devant son objet. Nous allons maintenant essayer d'expliquer cette évolution.

« *La conscience 'distingue' précisément de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se 'rapporte'* »³¹. Pour la conscience, cette quelque chose qu'elle se rapporte est *pour elle* mais, en même temps, en dehors de ce rapport elle est *en soi*. Pour la conscience ce rapport à l'objet est le savoir. L'objet de la conscience est ainsi son savoir de la chose, son « être pour la conscience ». Pourtant en distinguant de soi la chose qu'elle se rapporte, la conscience a un deuxième objet, qui est « l'être en soi ». « *Le côté de cet en soi est dit 'vérité'* »³². Pour la conscience la vérité de cet objet est ce qu'il est en dehors de son rapport à la conscience, ce qu'il est « en soi »³³. Pourtant même si l'être pour un autre de l'objet ne coïncide pas avec ce qu'il est en soi, il est encore, pour la conscience, un moment de vérité. Puisqu'il y a dans la conscience un moment de vérité ; elle est fournie d'une unité de mesure dont elle est le créateur. Chaque figure de conscience implique une unité de mesure en vertu de laquelle elle examine la correspondance de ces deux objets, ou mieux dit, la correspondance de son savoir et de l'objet en soi qu'elle prend comme la vérité. Ainsi quand une figure de la conscience voit le désaccord entre son savoir de l'objet et l'objet en soi, elle nie ce savoir et en l'outrepassant, elle forme un nouveau savoir. Ce nouveau savoir a un nouvel être en soi que la conscience admet encore une fois

³⁰ Hegel, **PhG**, p. 71

³¹ **Ibid.**, p. 72

³² **Ibid.**, p. 73

³³ Cette distinction entre la certitude d'un objet et la vérité de l'objet ne concerne que la conscience phénoménale. Le point de vue philosophique sait que l'en-soi de l'objet est identique à son être-pour-le-philosophe. « *Ainsi la conscience sait quelque chose, elle a une certitude, et prétend à une vérité qui est indépendant de sa certitude. Or, si nous, c'est-à-dire le philosophe, considérons le savoir comme notre objet, son en-soi c'est son être-pour-nous.* », Jean Hyppolite, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**, Aubier, 1978, p. 26

comme la vérité. Donc la dialectique ne concerne pas seulement l'évolution de la conscience mais aussi celle de son objet. Cette processus se continue jusqu'au point où la conscience connaît son objet tel qu'il est en soi. Jusqu'à ce même point, c'est-à-dire le moment du savoir absolu, la conscience sera à l'insu de ce qu'elle fait et elle sera aussi amnésique au propos de ce qu'elle a déjà fait. Nous pouvons nommer le savoir le concept et le vrai l'objet ou bien le savoir l'objet et le vrai le concept mais cela ne changera rien dans le résultat. Car dans tous les cas, « *l'examen consiste à voir si l'objet correspond à son concept* »³⁴. Cette dialectique de la conscience qui nie son savoir de l'objet et l'objet en soi et qui introduit un nouveau savoir et un nouveau objet est précisément ce que Hegel a nommé « l'expérience » de la conscience. La conscience se trouve enfoncé dans l'expérience tandis que le philosophe qui contemple son expérience voit la nécessité de ce mouvement. Ce mouvement semble être contingent à la conscience ; elle se contente de trouver un nouveau savoir et une nouvelle vérité qu'elle prend chaque fois comme certaine. Néanmoins c'est un chemin de désespoir étant donné que la conscience ne sait jamais que son savoir et son vérité sont les résultats de ses savoirs et ses objets antérieurs. Elle ne peut pas comprendre le résultat négatif de son expérience antérieure et ainsi elle ne peut pas tourner vers le passé ni anticiper le futur et donc elle ne peut pas voir la genèse de son nouveau savoir et sa nouvelle vérité. Quant au philosophe contemplant, il voit bel et bien la nécessité de ce mouvement de l'expérience de la conscience et le processus de la genèse du savoir absolu.

Ainsi pour Hegel, la phénoménologie de l'esprit est la démonstration de l'élévation de la conscience phénoménale au savoir absolu. Au moment du savoir absolu l'objet correspondra au concept, en d'autres termes l'être en soi de l'objet et son être pour un autre seraient identiques. Cela veut dire que la conscience qui atteint le savoir absolu se trouvera dans un moment qui rassemble en elle tous les moments précédents de son expérience; elle atteindra le Vrai, elle atteindra l'Absolu comme sujet, elle atteindra l'Esprit Absolu. Donc la phénoménologie est une histoire de l'expérience de la conscience, et la tâche de ce projet est de montrer l'identité de l'objet et de la connaissance que la conscience en fait. La conscience ne peut se concevoir qu'en concevant son objet et il faut qu'elle apprenne que l'histoire de son expérience est identique à celui de son objet. Voici la tâche de *Phénoménologie de*

³⁴ Hegel, *PhG*, p. 74

l'Esprit, cependant il faut ajouter que dans la *Préface* qui est écrit après l'achèvement de l'œuvre Hegel se propose une deuxième tâche : *“La tâche de conduire l'individu de son état inculte jusqu'au savoir devait être entendue dans son sens général, et consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi dans son processus de culture »*³⁵. Ainsi la phénoménologie est aussi une philosophie de la culture et elle se porte sur le sujet au titre de l'individu aussi bien que sujet au titre de la conscience. Hegel caractérise cet “individu inculte” comme un “individu particulier” qui est “l'esprit incomplet”. Donc, la conscience pour Hegel n'est pas une entité séparée du monde, elle est nécessairement historique et mondaine. L'histoire de la genèse de son savoir est un moment de l'histoire de la genèse de l'humanité. En effet selon Hegel, ses deux tâches ne font qu'un. La conscience qui s'évolue vers le savoir absolu se trouve nécessairement dans un monde de culture qui s'évolue avec elle. Le temps de Hegel était, pour lui, le temps d'une nouvelle époque dans lequel la conscience pourrait trouver les conditions d'atteindre le savoir absolu. De cette manière l'histoire de la formation de la conscience humaine est le procureur de la formation de la conscience singulier. Selon Hyppolite, Hegel pense que *“la philosophie, le savoir absolu, est un résultat qui coïncide avec la réflexion de l'esprit d'une certaine époque”* et il ajoute: *« Quand la conscience empirique s'élève au savoir absolu elle doit en même temps prendre conscience d'une certaine histoire de l'esprit sans lequel ce savoir absolu serait inconcevable »*³⁶.

Ainsi la phénoménologie de l'esprit est un processus à la fin de laquelle l'esprit se conçoit comme toute la réalité. L'esprit s'actualise pour la première fois en tant qu'une conscience sensible, puis elle s'élève à la perception et à l'entendement. Pourtant dans ce niveau il ne peut pas atteindre sa vérité parce qu'il cherche la vérité dans les objets extérieurs à elle, dans son savoir sur les objets extérieurs qui sont absolument autres. Dans l'expérience de cette conscience qui n'est pas encore conscience de soi, cet objet extérieur se montre être en soi seulement pour la conscience. Alors la conscience vise à atteindre la vérité au dedans et dans son savoir de soi-même, donc elle devient la conscience de soi. Puis elle parvient à faire une synthèse de ses expériences et arrive au moment de la raison qui est d'une part la conscience de l'objet et d'autre part la conscience du sujet. C'est une conscience pour laquelle sa vérité et la chose (*Die Sache*) en soi coïncident. C'est pourquoi

³⁵ *Ibid.*, p.25

³⁶ Hyppolite, *op. cit.*, p. 46-47

Hegel dit que « *la raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité* »³⁷. Pourtant ce n'est pas la fin de l'expérience de la conscience parce que, comme nous avons déjà mentionné, une phénoménologie de l'esprit ne concerne pas uniquement l'expérience du savoir d'un objet mais toutes les types d'expériences. C'est pourquoi le reste de l'œuvre comprendra les expériences éthiques, juridiques et religieuses de la conscience, en tant que l'esprit. C'est en parcourant tout ce chemin que l'esprit deviendra l'esprit absolu : « *à travers la complète expérience d'elle-même, elle (la conscience) parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même* » et « *la série des figures que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l'histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la science* »³⁸. C'est pourquoi la phénoménologie de l'esprit est un processus à la fin de laquelle l'esprit se conçoit comme toute la réalité. Pourtant cette explication même qui semble être un bon résumé de la tâche de l'œuvre est encore imparfaite. Une phénoménologie de l'esprit est en fait un tout qui s'expose dans chaque élément du texte de *Phénoménologie de l'Esprit*. La difficulté de donner une définition directe à une conception hégélienne ressort du fait que chez Hegel il n'y a pas des réponses directes aux questions directes. En effet, la tâche de Hegel est d'aller au contexte même où la question se présente. C'est la raison pour laquelle l'expérience de chaque figure de la conscience est recherché selon le point de vue de cette figure, mais non pas selon le point de vue du philosophe. La phénoménologie de l'esprit est la présentation de toutes les expériences de la conscience dès sa figure immédiate jusqu'à la figure où elle se présentera comme l'esprit absolu, en tenant compte que l'histoire de son expérience va de pair avec l'histoire de la culture, que le particulier intègre dans l'universel par son mouvement. C'est pourquoi chaque esprit particulier est une partie intégrant de *l'Esprit*, qui est une force active dans l'histoire³⁹.

³⁷ Hegel, **PhG**, p. 196

³⁸ **Ibid.**, pp. 69-70

³⁹ Cette définition de l'esprit est tiré de *The Oxford Companion to Philosophy* : "an over-arching collective Mind that is an active force throughout history, and of which all individual minds—that is, all human beings, considered in their mental aspect—are a part". **The Oxford Companion to Philosophy**, Oxford University Press, 1995, p.342

CHAPITRE II

LA CONSCIENCE

Etant donné que « *l'être de quelque chose pour une conscience est le savoir* »⁴⁰ et puisqu'il s'agit de mettre en évidence la démarche de la conscience dès ses figures les plus simples jusqu'au moment où elle atteindra le savoir absolu, le point de départ doit être une figure dont le savoir est formé plus simplement que possible. Cette figure de la conscience est la conscience sensible qui est dans une certitude sensible immédiate. Elle est la plus simple figure de la conscience qui prochainement s'élève à la perception, puis à l'entendement et donc permet au passage à la conscience de soi. Chez toutes ces trois figures de la conscience, celle-ci distingue de soi son objet, le prend comme une altérité, un être-autre devant soi. Ainsi dans l'exploration de la conscience il existe aussi un traitement de l'altérité comme une altérité de ce qui est senti, ce qui est perçu et ce qui est connu, à la file.

Dans la certitude sensible, le savoir de l'objet est un savoir immédiat, dépourvu de toute conceptualisation. C'est à dire, la conscience prend la chose telle qu'elle est ici et maintenant sans altérer rien d'elle. Cette conscience est dans une pleine certitude de ce qu'elle « vise » et accueille le savoir « comme il s'offre ». Dans le premier regard, la certitude sensible semble être la connaissance la plus riche puisqu'elle ne met pas une médiation entre elle-même et la chose et alors semble être capable de connaître « le ceci » dans sa plénitude, dans sa vérité. Pourtant selon Hegel, sa connaissance ne consiste d'exprimer que « ceci est ». Cette relation à l'objet qui le fait un « ceci », fait la conscience un « celui-ci » à l'égard de lui. Ainsi, la certitude sensible a en même temps un aspect médiat en ce qui concerne la réciprocité de la conscience et de l'objet. En effet, le « celui-ci » (je-ci) a la certitude par la médiation du « ceci » (objet-ci), et le ceci est dans la certitude par la médiation du celui-ci. Donc la certitude sensible n'est possible qu'avec la médiation d'un autre. Dans ce contexte, même si la certitude sensible n'a pas pour source une certaine détermination de l'objet, l'objet de la conscience sensible est considéré

⁴⁰ Hegel, **PhG**, p. 72

seulement selon son rapport à la conscience. Donc, elle n'est pas considérée comme une chose extérieure et en soi.

D'autre part, les deux aspects du « ceci » qui sont ici et maintenant sont des universelles tandis que la conscience sensible prétend qu'il n'indique que des êtres singuliers. C'est la raison pour laquelle la vérité d'un certain ceci disparaît dans un différent ici et maintenant. Le langage n'est capable d'exprimer la connaissance qu'avec des universels et c'est pourquoi, le ceci que la certitude sensible offre reste inaccessible au langage. « *La certitude immédiate ne prend pas possession du vrai, car sa vérité est l'universel ; mais elle veut prendre 'le ceci'* »⁴¹. La conscience sensible ne peut pas indiquer la multiplicité ni l'universalité car elle prétend être immédiat. Cependant en indiquant un ceci, elle s'échappe déjà à l'immédiateté. Cet acte d'indiquer ouvre la porte du savoir médiat. Le savoir de l'objet est non plus un savoir immédiat, mais un savoir qui a pour source la perception de l'objet. Alors la conscience sensible forme une nouvelle vérité, et elle devient une nouvelle figure de la conscience, qui est la conscience percevant.

Contre l'incapacité de la certitude sensible d'indiquer l'universel, « *tout ce qui pour la perception est l'étant est pris par elle comme Universel* »⁴². Le principe de la perception est l'universalité ; ses moments, moi et objet, sont des universels. La venue en présence de ce principe présente deux moments qui sont l'acte de percevoir et l'objet, c'est à dire le percevant et le perçu. Selon le point de vue du savoir absolu ils sont le même, pourtant ils diffèrent dans leurs manifestations. En effet, l'acte de percevoir est le déploiement des moments alors que l'autre n'est que leur rassemblement, mais le point de vue de la conscience percevant n'est pas capable de voir leur identité. Selon ce point de vue, le percevant est inessentielle tandis que le perçu ou l'objet de la perception est essentiel. Car le perçu est simple (indique une unité) et il ne souffre pas de changement à cause de l'acte de percevoir. Par contraste, le percevant est inconstant et son existence est indifférent au perçu, qui est essentiel.

L'objet que la conscience perceptive appréhende se montre comme « *purement Un* » et se présente comme un milieu universel qui possède plusieurs propriétés. Ces propriétés se présentent comme simples mais aussi comme multiples en tant qu'elles

⁴¹ **Ibid.**, p. 93

⁴² **Ibid.**, p. 93

sont l'ensemble de plusieurs propriétés : « *puisque chacune de ces propriétés est elle-même un simple rapport à soi-même, elle laisse les autres (propriétés) en paix, et se rapporte seulement à elles par l'Aussi indifférent* »⁴³. Le caractère « aussi » des propriétés forme une unité indifférente des multiples propriétés de l'objet perçu. La perception de l'objet alors présente la chose perçu comme un Un, mais aussi comme une chose aux plusieurs propriétés. Le sel est blanche, sapide et cubique, cependant cette diversité que les propriétés de la chose offrent dans la perception « tombe en nous ». « *L'entière diversité de ces côtés de la chose ne vient pas de la chose, mais de nous* »⁴⁴. Selon cette explication de la perception, le percevant est le milieu universel et donc le procureur de l'unité pour la chose. Cependant la chose est déterminée ; c'est-à-dire elle est un Un par son opposition aux autres choses. Une chose se distingue des autres choses par ses propriétés et elle est indifférente aux autres choses. Alors la chose se montre être en soi et pour soi et cette caractère qu'elle porte lui fait le milieu universel. Cette contradiction est surmonté quand la conscience distingue que « *la chose est un Un, elle est réfléchie en soi-même, elle est pour-soi, mais elle est aussi pour un autre ; et en vérité elle est pour soi un autre qu'elle n'est pour un autre* »⁴⁵. L'objet de la perception n'est pas l'objet comme tel sans sa relation aux autres choses et aux consciences percevant⁴⁶. La raison des contradictions est que l'universel qui est le principe de la perception est un universel sensible. En relevant (*Aufhebung*) de la certitude sensible à la perception, l'immédiateté de l'objet est supprimée pourtant la sensibilité reste encore dans le jeu. Donc, l'universel qui est le principe de la perception est un universel conditionné par la sensibilité et l'expérience de la conscience perceptive n'est qu'une réflexion extérieure à l'objet. Ainsi, elle doit s'orienter vers l'universel qui n'est pas conditionné par la sensibilité, qui est l'universel inconditionné, le principe de l'entendement. Ce sera le passage de la conscience à la réflexion intérieure.

L'objet de l'entendement est « l'universel inconditionné ». Cet objet n'est pas conditionné par le sensible parce que pour l'entendement qui a dépassé la certitude

⁴³ **Ibid.**, p. 95

⁴⁴ **Ibid.**, p. 100

⁴⁵ **Ibid.**, p. 102

⁴⁶ Il faut souligner la remarque fait par Tom Rockmore: « *L'affirmation selon laquelle une chose est constituée par ses relations à d'autres choses est important pour d'autres parties de la théorie. La discussion célèbre de Hegel de la relation entre le maître et l'esclave dans le chapitre suivant dépend de l'interaction conflictuelle entre les individus conscients.* ». Tom Rockmore, **An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 47

sensible et la perception, la sensation est une illusion. Cet universel inconditionné n'est pas une essence simple, ni immuable ; au contraire il est en mouvement et ce mouvement est le mouvement de la réflexion. Il s'agit d'une réflexion à la fois dans l'entendement et l'objet, qui permet à la détermination pour l'entendement. Mais l'entendement d'abord prend l'universel inconditionné comme une essence objective et la vérité en soi et croit que sa réalisation n'a rien à faire avec soi. Pourtant d'après le point de vue philosophe, la réflexion de l'entendement et celle de son objet sont la même réflexion.

Pour l'entendement, son objet est d'abord « l'intérieur », puis « la loi » et enfin « l'infini ». L'universel inconditionné est un mouvement à l'intérieur de laquelle la « force » vient à la présence. La force est formée par les différences et il s'agit un déploiement et l'unification de ces différences. Pour le déploiement, il faut un jeu des forces, une action entre le sollicitant et le sollicité. La force qui apparaît d'abord comme « intérieur des choses » se montre de n'être rien qu'extériorité et la perte de la réalité après qu'elle est déployée. Or la réalité objective que l'entendement recherche est en fait conceptuelle. Dans l'intérieur, qui est « un calme royaume des lois » que les jeux de forces ne dérangent pas, un monde suprasensible se forme. A cause de l'incapacité de l'intérieur à se déployer dans le monde phénoménale, la déficience de la loi se présente. Ainsi commence un mouvement cyclique que Hegel appelle l'explication. Avec ce mouvement, la loi connaît une altération. L'entendement comprend que les différences qu'il ne trouve pas chez soi ont pour source la loi du phénomène. Donc un deuxième monde suprasensible est formé mais cette fois il n'est pas comme une copie du monde phénoménale mais un monde renversé. Alors, pour ce moment de l'entendement « *les choses sont en soi le contraire de ce qu'elles paraissent être pour un autre* »⁴⁷, il n'a pas de confiance à l'apparence des choses et pour lui la vérité n'est possible qu'avec la négation de ces apparences. « *Vu superficiellement ce monde renversé est le contraire du premier, en sorte qu'il a ce premier monde en dehors de lui, et la repousse hors de soi comme une 'réalité effective inversée' ; l'un est ainsi le 'phénomène', mais l'autre est l'en-soi, l'un est le monde comme il est pour 'un autre', 'l'autre' au contraire comme il est pour soi* »⁴⁸. De cette façon, « *l'intérieur est accompli comme phénomène* »⁴⁹ ; le

⁴⁷ Hyppolite, **op. cit.**, p. 133

⁴⁸ Hegel, **PhG**, p. 133

⁴⁹ **Ibid.**, p. 132

premier monde suprasensible n'était qu'une élévation du monde sensible à l'universalité et ce monde manquait « le principe du changement et de l'altération ». Il faut confronter avec la négativité, avec la contradiction formé par la différence au lieu d'en fuir et il faut alors prendre la différence intérieure comme « *l'acte de se repousser soi-même hors de soi-même de l'Homonyme en tant qu'homonyme* »⁵⁰. Le monde inversé est l'inverse de soi-même, il est un monde qui est dans une unité avec son opposé, et pour Hegel « *c'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence intérieure ou comme différence en soi-même, ou qu'il est comme infinité* »⁵¹. Donc la scission est la source de la différence mais elle est en même temps le fondateur de l'unité. La contradiction entre la différence et l'unité est la source de l'infinité simple qui est égale-à-soi-même, étant donné que « *les différences sont tautologiques ; ce sont des différences qui ne sont pas des différences* »⁵². Hegel affirme que cette infinité simple est le concept absolu⁵³. Ainsi, depuis la certitude sensible nous avons suivi la genèse du concept absolu et nous l'avons atteint en tant que l'infinité. Selon Hyppolite, quand l'entendement rencontre l'infinité « *il se heurte aux déterminations séparées et à l'exigence de leur union. En pensant ces déterminations comme infinies, c'est-à-dire en découvrant en elles le mouvement par quoi elles deviennent leur propre contraire, l'entendement s'élève au-dessus de lui-même, il devient capable de penser le Soi qui en se posant dans une détermination se nie lui-même, ou se contredit* »⁵⁴. C'est pourquoi, une fois que le concept de l'infinité devient son objet, la conscience est une conscience de la différence mais d'une différence immédiatement supprimée. Par la suppression de la différence, la conscience est pour soi-même et « *elle est l'acte de distinguer ce qui n'est pas distinct ou conscience de soi* »⁵⁵. Autrement dit, étant donné que l'objet de la conscience est maintenant la conscience elle-même, elle est la conscience de soi.

⁵⁰ **Ibid.**, p. 135

⁵¹ **Ibid.**, p. 135

⁵² **Ibid.**, p. 136

⁵³ Dans *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, Hyppolite fait un remarque important qui doit être pris en considération afin de comprendre cette affirmation de Hegel : « *L'Absolu lui-même, selon une image de la Logique d'Iéna, est inquiet si le fini est en dehors de lui; il n'est alors absolu ou infini que relativement, c'est pourquoi c'est seulement en se scindant qu'il devient concrètement infini.* », Jean Hyppolite, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**, Paris, Aubier, 1978, p. 135

⁵⁴ Hyppolite, **op. cit.**, p. 144

⁵⁵ **Ibid.**, p. 139

CHAPITRE III

VERS LA CONSCIENCE DE SOI : LA CERTITUDE DE SOI-MEME

Le titre de la deuxième partie de l'œuvre qui est « *La conscience de soi* » est accompagné d'un sous titre : « *La vérité de la certitude de soi-même* ». Ainsi, cette fois il y a un autre type de certitude à considérer, qui est celle de soi-même de la conscience. Pourtant la partie précédent, c'est-à-dire la partie intitulé « *Conscience* », ne possédait pas une telle détermination dans le titre. Cette fois Hegel nous signale au début qu'une vérité, qui est la vérité de la certitude de soi-même va venir en présence. Ainsi, il est déjà possible d'affirmer que la certitude de la conscience (dans ses figures qui n'étaient pas encore la conscience de soi) qui s'est révélé illusoire dans l'expérience de l'objet extérieur, est appropriée dans sa nouvelle vérité : La vérité de l'être extérieur n'est que la conscience de soi.

Donc, par l'expérience déjà faite, la compréhension de la vérité comme une entité séparée de la conscience a disparu. La cause de l'erreur était que la conscience distinguait de soi son objet et le faisait un en soi absolu. Pourtant à la fin de l'expérience de la conscience (qui n'est pas conscience de soi) il était clair que l'objet de la conscience était en soi seulement pour la conscience elle-même. Ainsi vient à la présence la conscience de soi, qui est la véritable certitude, en tant qu'elle est la certitude de soi-même. Donc elle est « *une certitude égale à sa vérité* »⁵⁶. Ce moment de la conscience de soi est sa forme la plus simple, étant donné qu'il n'exprime rien d'autre que le cogito cartésien, car la certitude de la conscience sur soi-même est vrai si elle existe. Pourtant la certitude de la conscience de soi subira une expérience avancée par l'expérience de son autre. Donc en faisant la certitude de soi-même de la conscience elle même l'objet de la conscience, Hegel ne s'enferme pas dans une impasse solipsiste, car il y a, pour la conscience, encore un être-autre, formé par la distinction de la conscience, cependant non-distinct à elle. « *C'est en même temps le Moi qui s'oppose à un autre, et outrepassé cet autre ; et cet autre*

⁵⁶ Hegel, **PhG**, p. 145

pour lui est seulement lui-même »⁵⁷. Le savoir de soi-même de la conscience de soi est le Moi et la conscience de soi est aussi un autre pour soi. Donc l'en soi de la conscience est identique à son être pour un autre. C'est à dire l'objet, qui est le Moi, s'oppose à un autre qui n'est d'autre que lui-même.

De cette façon, une nouvelle figure du savoir se présente : le savoir de lui-même. Pourtant cette figure n'exclut pas totalement les figures précédentes du savoir, y compris le savoir d'un autre. Ses figures sont supprimées mais leurs moments sont conservés. Ainsi, ce qui était l'essence dans les précédentes figures est pour la conscience de soi les moments. Donc les expériences précédentes de la conscience ont procuré le passage à la conscience de soi. La conscience de soi est une réflexion sortant du monde sensible et perçu, elle est un retour à soi-même, et en tant que ce retour elle est un mouvement. Cependant, si la conscience de soi se distingue seulement soi-même elle supprime la différence, c'est-à-dire l'être autre, et elle se fait une tautologie du Moi=Moi (*Ich bin Ich*). Sous ces conditions, la différence n'est pas et ainsi la conscience de soi ne peut pas exister puisqu'il n'y aurait pas de mouvement. De la sorte, l'être autre est un moment distinct, un être pour elle. Si la conscience de soi était cette tautologie, elle ne serait pas le mouvement et donc elle ne pourrait pas être la conscience de soi. En d'autres termes, la conscience distingue soi de soi-même en préservant la différence et ainsi un autre sous la forme d'un être vient à la présence. L'opposition entre la conscience de soi et l'être autre est en fait la condition de la possibilité de la réflexion.

L'unité de la conscience de soi et de cette différence est comme un deuxième moment pour la conscience de soi. Dans le premier moment la conscience de soi est comme la conscience, mais dans le deuxième elle est son unité avec soi-même. Selon le premier moment, la conscience de soi est encore en relation avec le monde sensible. Ce monde est pour-elle seulement une subsistance, mais comme un phénomène, une différence. La vérité de la conscience de soi est son unité avec soi-même mais il y a une opposition entre sa vérité et son phénomène. Pour que sa vérité puisse être essentielle pour elle, la conscience de soi est désir. Parce que de cette façon, elle fait sa relation avec le sensible une relation du désir ; l'objet dans l'en soi duquel la conscience a cherché la vérité est maintenant pour la conscience de soi

⁵⁷ **Ibid.**, p. 146

n'est que l'objet de son désir. Ainsi, il y a deux objets de la conscience de soi ; l'un est l'objet de la certitude sensible et de la perception, qui a le caractère du négatif, et l'autre est elle-même, qui est « présent seulement dans son opposition au premier objet ». C'est par le désir que la conscience de soi se cherche dans l'être-autre et ainsi devient l'unité du soi-même par la négation qu'il offre. « *La conscience de soi se présente ici comme le mouvement au cours duquel cette opposition est supprimé, mouvement par lequel son égalité avec soi-même vient à l'être* »⁵⁸.

Comme la conscience de soi fait un retour à soi-même à partir de l'être autre par une réflexion, l'objet négatif de son côté, devient la Vie par une telle réflexion. C'est à dire, la réflexion qui fait le désir correspondre à la conscience de soi, fait la vie correspondre à l'objet, et ainsi, « *l'objet du désir vivant est quelque chose de vivant* »⁵⁹. Cet objet est distingué par la conscience de soi comme un étant mais puisqu'il est *posé* comme étant, il n'est pas seulement le mode de la certitude sensible et de la perception mais aussi le mode de la réflexion. Ainsi, il y a une nouvelle opposition qui concerne la conscience de soi. C'est son opposition avec la vie. Nous savons déjà que le résultat de la relation de l'entendement avec l'intérieur des choses était à la fois l'unité et la scission. « *Mais cette unité est aussi bien, comme nous l'avons vu, l'acte de se repousser soi-même de soi-même ; et ce concept 'se scinde', donnant naissance à l'opposition de la conscience de soi et de la vie : la conscience de soi est l'unité 'pour laquelle' l'unité infinie des différences est ; mais la Vie est seulement cette unité même, de telle sorte que cette unité n'est pas en même temps 'pour soi-même'* »⁶⁰. La vie n'est pas une unité pour soi, elle ne se sait pas comme unité, elle est pour la conscience de soi. Mais de l'autre côté, elle est la condition de la conscience de soi. Dans son expérience, la conscience de soi comme désir, va expérimenter en fait l'indépendance de son objet.

La vie est elle-même en repos, mais elle est aussi un mouvement pur et la source des différences. Hegel caractérise l'essence de la vie comme l'infinité ; elle est la source des différences et elle supprime ces différences. La vie comme telle est une fluidité et elle est la subsistance des différences, pourtant elle est aussi l'acte de supprimer ces différences. Ces différences sont les membres de la fluidité et il s'agit

⁵⁸ **Ibid.**, p. 147

⁵⁹ **Ibid.**, p. 148

⁶⁰ **Ibid.**, p. 148

un flux des moments en repos. L'être de ces différences est non plus abstrait comme c'était le cas pour la conscience, mais il est la fluidité de la vie. Ainsi la fluidité de la vie et les différences comme ses membres, ne sont pas distinguées de la vie par opposition à l'attitude de la conscience à l'égard de son objet. L'unité des membres indépendantes est scindée parce que l'unité est infinie et cette scission est sa condition d'être une unité.

Cette vie comme processus a deux moments dont le premier est « la subsistance des figures autonomes ». La figure subsistante « *s'affirme comme n'étant pas résolu dans cet universel (substance universelle), elle se maintient et conserve plutôt en se séparant de cette nature inorganique (qui est le monde) qui est sienne et en la consommant* »⁶¹. Cette figure est le résultat de la scission de l'unité par le moyen de l'autre. Elle ne possède pas une subsistance propre. Le deuxième moment est l'« assujettissement de cette subsistance à l'infinité de la différence » ; la figure subsistant, ou comme Hyppolite le nomme, l'individualité distinct « *se nier elle-même, sera négation de sa séparation, de sa négation et ainsi redonnera naissance à l'unité de la vie* »⁶². Ainsi la figure du premier moment affirme qu'elle n'est pas résolue dans la substance ; elle se conserve en se séparant de la nature inorganique. La vie comme processus est le mouvement de ces figures. Dans ce mouvement la différence des figures est *l'autre* mais ces figures font la fluidité devenir l'autre, pourtant ce renversement est aussitôt renversé. Car par le premier renversement, l'être distinct, ou l'individu, devient le mouvement de la vie et elle se nie. Cette négation est un retour au tout mais bien plus elle fait naître un autre être et ainsi sa vie comme fluidité est un cycle. De cette façon ce qui paraît être comme les mouvements distincts au début, la formation des figures distincts par la scission, et le processus de la Vie, sont devenu un seul mouvement. « *C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la Vie...elle est le tout se développant, dissolvant et résolvant son développement, et se conservant simple dans tout ce mouvement* »⁶³.

Ainsi, une unité réfléchie est atteinte à partir d'une unité immédiate. Cette Vie « *renvoie à quelque chose d'autre que ce qu'elle est, elle renvoie à la conscience*

⁶¹ **Ibid.**, p. 150

⁶² Hyppolite, **op. cit.**, p. 149

⁶³ **Ibid.**, p. 151

précisément, pour laquelle elle est comme cette unité, ou comme genre »⁶⁴. Ainsi, cette nouvelle unité est le *genre simple* ; à la différence d'une unité immédiate d'où la vie procède, elle est le *résultat*, une vie générique, et elle n'est pas pour soi mais pour la conscience. La conscience de soi est aussi générique mais au début, son objet immédiat est le Moi. Comme c'est le cas dans la Vie, cet objet va aussi connaître un déploiement au cours de son expérience. La vie est le milieu où la conscience se développe et elle est pour la conscience. Ainsi, même s'il ne serait pas juste d'identifier l'être de la conscience avec la vie, elle est au moins un fond qui permet à une conception de l'être de la conscience de soi. « *La Vie renvoie à la conscience d'une totalité qui n'est jamais donnée pour soi en elle, mais la conscience de soi se sait elle-même comme le genre (γένος), elle est, dans cette prise de conscience, l'origine d'une vérité qui est pour soi en même temps qu'elle est en soi, qui se fait dans une histoire, par la médiation des consciences de soi diverses, dont l'interaction et l'unité constituent seules l'esprit* »⁶⁵.

La conscience de soi est toujours certaine de soi-même, comme nous avons déjà expliqué. Mais pour que cette certitude soit éprouvée, l'Autre qui se présente à elle doit être supprimé. La relation de la conscience de soi à l'Autre est une relation du désir, une relation de négativité en tant qu'elle vise la suppression de son objet. La conscience de soi est aussi la négativité, car elle supprime l'Autre dans sa relation à elle. Un Autre est une vie indépendante pour la conscience de soi, pourtant un Autre qui est aussi une conscience de soi est à la fois indépendante et négative. Ainsi, la certitude de la conscience de soi sera vraie si son Autre sera une autre conscience de soi.

Non seulement le désir, mais aussi la satisfaction de la conscience de soi est conditionnée par l'objet. La satisfaction n'est possible qu'avec la suppression de l'autre et donc la satisfaction de la conscience de soi est dépendante à l'existence de l'autre. Ainsi, comme le désir, l'objet est aussi reproduit pour que la satisfaction soit continue. Donc l'essence du désir pour la conscience de soi est un autre. La satisfaction de la conscience de soi est atteinte quand cet objet négatif se nie ; c'est à dire, la conscience de soi a besoin d'une autre conscience de soi comme objet du désir qui se montre comme négation. Sa satisfaction n'est pas possible autrement.

⁶⁴ **Ibid.**, p. 152

⁶⁵ Hyppolite, **Op. Cit.**, p. 144

La réalisation du concept de la conscience de soi a donc trois moments. Dans le premier la conscience de soi est le pur Moi. Dans le deuxième elle est le désir, dont la satisfaction est la réflexion de la conscience de soi en soi même ou la certitude. L'objet de cette conscience de soi est un Autre quelconque, un simplement vivant. Quant au dernier moment, il est la vérité de cette certitude atteinte par « la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi ». L'objet de la conscience de soi est une conscience de soi vivante, qui est générique, qui est à la fois le Moi et la fluidité. La conscience de soi est une conscience de soi seulement pour une autre conscience de soi. La question de l'altérité qui éclat ici ne consiste pas de connaître l'autre dans son altérité mais de connaître soi même dans l'altérité de l'autre et cette expérience est valable pour tous les deux côtés. De cette façon une unité sera constituée par « *un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi* »⁶⁶.

⁶⁶ **Ibid.**, p.154

CHAPITRE IV

DOMINATION ET SERVITUDE

Hegel donne la condition de la possibilité pour la conscience de soi d'être pour soi par la première phrase du chapitre : « *La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est à dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu* »⁶⁷. Le titre complet du chapitre qui est « Indépendance et Dépendance de la Conscience de Soi : Domination et Servitude » donne déjà une impression sur le sens de cette phrase. La rencontre des consciences de soi donnera l'occasion à la lutte de ces consciences de soi séparées. La relation d'une conscience de soi à une autre les fait dédoublé, étant donné qu'elles ne sont point distinctes ; pourtant elle les met dans une lutte étant donné qu'elles sont l'une en dehors de l'autre et sont opposées. C'est pourquoi le concept de l'unité de la conscience de soi dans son doublement présente « un entrelacement d'aspects multiples ». « *L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la reconnaissance* »⁶⁸. Cette analyse commence avec la présentation d'une conscience de soi à une autre.

Une conscience de soi se présente à une autre conscience de soi comme venant de l'extérieur. Autrement dit, pour une conscience de soi, elle est l'essence tandis que l'autre conscience de soi n'est qu'une chose vivante. Chaque conscience de soi est pour elle-même la certitude de soi mais pour l'autre elle n'est qu'un objet vivant. Il est évident que cette inégalité entre l'en soi de la conscience de soi et son être pour un autre doit disparaître pour que la conscience de soi puisse être pour soi. Car même si la conscience de soi est cette certitude de soi, si elle ne l'est pas pour une autre conscience de soi, sa certitude ne peut pas être objective mais rester subjective. C'est la raison pour laquelle afin d'être en soi et pour soi, la conscience de soi doit être reconnue par une autre conscience de soi.

⁶⁷ **Ibid.**, p. 155

⁶⁸ **Ibid.**, p. 155

La dialectique de cette reconnaissance commence avec la présentation immédiate de l'autre conscience de soi comme venant de l'extérieur. Cette première apparition de l'autre conscience de soi comme telle a un double sens. L'autre conscience de soi est à la fois l'Autre et le même, et la conscience de soi se prend comme l'Autre et perd elle-même ou bien elle prend l'Autre comme soi-même et alors le nie parce qu'elle ne voit que soi-même dans la conscience de soi étrangère. La suppression de cette première double signification donne naissance à une deuxième double signification : « 1- elle doit supprimer l'autre essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence ; 2- elle se met par là à se supprimer soi même, car cet autre est elle-même »⁶⁹. Ce double sens est un retour au double sens de la conscience de soi. D'une part la conscience de soi « se recouvre elle-même par cette suppression » car en supprimant l'être autre elle devient égale à soi-même ou, en d'autres termes, elle se forme comme une unité à partir de la différence. D'autre part elle « restitue à elle-même l'autre conscience de soi » parce qu'elle supprime « le même » dans « l'autre » et ainsi le libère en tant qu'un autre absolu, qui n'est pas un autre au titre d'une chose vivante mais un autre qui est l'essence. C'est-à-dire, c'est par cet acte que la conscience de soi parvient à la double signification de la conscience de soi étrangère qui est à la fois l'autre et le même.

Cette dialectique de la conscience de soi qui déroule dans son rencontre avec une autre conscience de soi est une opération de « l'une des consciences de soi » mais cette opération a un double sens. Etant donné que l'autre conscience de soi n'est plus seulement un objet de désir mais un objet indépendant, libérée par la réflexion faite sur elle, l'opération est une opération réciproque de deux consciences de soi. « Chacune voit 'l'autre' faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre ; et fait donc ce qu'elle fait seulement en tant que l'autre aussi le fait »⁷⁰. Ainsi il n'y a qu'une seule et même opération réciproque de deux consciences de soi.

Dans ce processus qui nous fait rappeler le jeu des forces, le moyen terme est la conscience de soi « qui se décompose en passant dans les extrêmes ». Les extrêmes passent à l'extérieur de soi mais leur « être-à-l'extérieur-de-soi » est « pour soi » pour chacun. Ce qui distingue ce processus du jeu de forces est que celle-ci est un

⁶⁹ *Ibid.*, p. 156

⁷⁰ *Ibid.*, p. 156-157

mouvement conscient. Chaque extrême est le moyen terme pour l'autre et c'est en passant dans les extrêmes que la conscience de soi se rapporte à soi-même. « *Chacun est à soi-même et à l'autre une essence immédiate qui est pour soi, mais qui, en même temps, est pour soi seulement à travers cette médiation. Ils se 'reconnaissent' comme se 'reconnaissant réciproquement'* »⁷¹. Ce qui doit être considéré maintenant selon Hegel est ces trois points : le concept de la reconnaissance, le doublement de la conscience de soi dans son unité et la manifestation de son processus pour la conscience de soi elle-même. En premier lieu, ce processus présentera l'inégalité des consciences de soi. Le moyen terme, qui est la conscience de soi, opposera à soi-même en passant dans les extrêmes et cela donnera pour le résultat une lutte des consciences de soi opposées : « *l'un des extrêmes est seulement ce qui est reconnu, l'autre seulement ce qui reconnaît* »⁷².

Dans son immédiateté, la conscience de soi est un Moi qui exclut de soi toute altérité et qui prend soi-même pour l'essence. Dans son être pour soi cette conscience de soi est singulière. L'autre est une négativité pour elle et il se montre comme objet inessentiel. Quand l'autre est une autre conscience de soi, cette conscience de soi ne se présente pas d'abord comme un « pur être-pour-soi », c'est-à-dire comme conscience de soi. En d'autres termes dans la rencontre de deux consciences de soi, les consciences de soi sont l'une pour l'autre des objets inessentiels parce qu'une conscience de soi n'est qu'un objet venant de l'extérieur pour une autre conscience de soi. Ainsi chacune porte la certitude de soi-même mais non pas de l'autre conscience de soi. Donc la certitude de la conscience de soi « *reste subjective, c'est-à-dire n'atteint pas sa vérité. Pour que cette certitude devienne vérité, il faut que l'autre aussi se présente comme cette pure certitude de soi* »⁷³ Car dans l'expérience d'une autre conscience de soi, la conscience de soi expérimente aussi soi-même et si la certitude de soi-même ne serait pas éprouvée par l'autre conscience de soi en vertu de cette double opération, elle ne peut pas s'élever de son état singulier à la conscience de soi universelle. Pour être reconnu par l'autre conscience de soi, la conscience de soi doit faire l'abstraction de son être pour soi ; c'est-à-dire il faut que la conscience de soi se présente à l'autre conscience de soi comme au-dessus de la

⁷¹ **Ibid.**, p. 157

⁷² **Ibid.**, p. 158

⁷³ Hyppolite, **op. cit.**, p. 163

vie ou « *comme pure négation de sa manière d'être objective* »⁷⁴. Elle doit se montrer comme n'est pas attachée à la vie.

Cette présentation de la conscience de soi comme elle est au-dessus de la vie est « *la double opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi ; car la première opération implique la risque de sa propre vie* »⁷⁵. Donc les deux consciences de soi sont dans une lutte pour la vie et la mort. Cette lutte qu'on entre en risquant la vie est le seul moyen pour eux de conserver la liberté, de prouver qu'elles sont des purs êtres-pour-soi. L'individu, dit Hegel, qui n'entre pas dans cette lutte en risquant sa vie peut encore être reconnu comme personne, mais il ne peut pas être reconnu par l'autre et ainsi ne peut pas atteindre la vérité de son être-pour-soi.

Donc la lutte pour la vie est essentielle pour la reconnaissance de la conscience de soi par une autre conscience de soi. Cependant si le résultat de cette lutte serait la mort il y aurait une contradiction. Parce que « *la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir (de la lutte), et supprime en même temps la certitude de soi-même en générale* »⁷⁶. Car la vie est le milieu où la conscience se développe, elle est « la position naturelle de la conscience » comme le dit Hegel. Ainsi la mort est la négation de la conscience et c'est une négation naturelle qui ne permet pas à aucune détermination future, et donc elle est la fin du processus de la reconnaissance. La mort alors supprime les extrêmes qui ont voulu être pour soi, mais cette suppression n'est pas une suppression qui procure un mouvement au-delà, en conservant en elle les extrêmes supprimés⁷⁷. Car s'il y a la mort à la fin de la lutte, même la conscience de soi qui est encore vivant ne peut pas atteindre son but d'être reconnu étant donné que la conscience de soi qui doit la reconnaître sera morte.

C'est pourquoi « *dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie est aussi essentielle que la pure conscience de soi* »⁷⁸. Le résultat de cette lutte est la dissolution de l'unité simple du Moi, c'est-à-dire, de la conscience de soi dans

⁷⁴ Hegel, **PhG**, p. 159

⁷⁵ **Ibid.**, p. 159

⁷⁶ **Ibid.**, p. 160

⁷⁷ C'est-à-dire, cette suppression n'est pas *Aufhebung*.

⁷⁸ **Ibid.**, p. 160

son immédiateté. Ainsi vient à la présence une pure conscience de soi et une conscience qui est seulement pour une autre conscience ; une conscience indépendante et une conscience dépendante. Cette deuxième conscience qui a choisi la vie à la mort est « dans l'élément de l'être ou dans la forme de la chose » ainsi que l'autre se montre comme pour conscience de soi. De ces deux consciences « *l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre ; l'une est le maître, l'autre l'esclave* »⁷⁹.

Le maître est la conscience de soi pur, il n'est plus seulement le concept de cette conscience mais aussi sa réalisation. Il est reconnu comme une conscience de soi par l'esclave et donc sa relation à soi même est par la médiation d'une autre conscience, qui est la conscience servile. Le maître se rapporte aux deux moments : l'un est l'objet du désir et l'autre est la conscience servile à laquelle « la chose est l'essentiel ». Le maître est la relation immédiate de l'être-pour-soi mais il est aussi pour soi par l'intermédiaire d'un autre, il ne l'est que par la reconnaissance de cet autre. Ainsi son rapport à ces deux moments, à l'objet du désir et à l'esclave, est à la fois immédiat et médiat.

Dans son rapport médiat, le maître se rapporte à la chose par la médiation de l'esclave et il se rapporte à l'esclave par l'intermédiaire de la vie. Le comportement de l'esclave à l'égard de la chose est négative pourtant la chose est en même temps l'indépendance pour elle et c'est pourquoi son acte de négation ne peut pas venir au bout de la chose, il ne peut pas le nier entièrement. Cependant l'esclave transforme la chose par son travail. Par l'intermédiaire de l'esclave, le rapport immédiat du maître à la chose devient un rapport de jouissance. Ce rapport à la chose fait le maître dépendant à elle. Car la chose qui était l'objet du désir a devenu un objet de jouissance par le travail intermédiaire de l'esclave et il devient dépendant à la chose. « *Le maître se rapporte aussi à la chose par l'intermédiaire de l'esclave, il peut jouir des choses, les nier complètement, et ainsi s'affirmer lui-même complètement ; l'indépendance de l'être de la vie, la résistance du monde au désir, n'existent pas*

⁷⁹ **Ibid.**, p. 161

pour lui »⁸⁰. Ainsi sous ses rapports, l'indépendance de la chose n'existe que pour l'esclave.

L'esclave n'est pas précisément l'esclave du maître, mais de la vie étant donné qu'il a choisi la servitude à la place de la mort et ainsi dans un certain sens, il n'est pas défait par le maître mais par la vie. C'est la raison pour laquelle la relation médiate du maître à l'esclave est médiatisée par la vie. Pourtant le maître est « *le maître de l'esclave par le moyen de la chose* »⁸¹. L'opération de l'esclave n'est pas une opération libre mais « l'opération du maître ». L'esclave se reconnaît comme esclave et son opération n'a pas un sens en elle-même. Donc pour la reconnaissance du maître il manque encore un moment. Parce que « *ce que l'esclave fait sur lui-même il ne le fait pas sur le maître, et ce que le maître fait sur l'esclave, il ne le fait pas pour-soi. La vérité de la conscience du maître, c'est donc la conscience inessentielle, celle de l'esclave* »⁸². La reconnaissance n'est point réciproque et c'est pourquoi elle reste unilatérale et inégale. L'autre qui reconnaît le maître est un autre qui n'est pas lui-même reconnu.

La vérité de la certitude du maître est ainsi constituée par la conscience inessentielle, c'est-à-dire par la conscience servile. Le maître n'est pas une conscience indépendante ; il est dépendant au travail et à la reconnaissance de l'esclave. En conséquence, dit Hegel, « *la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile* »⁸³. Au premier regard la conscience servile ne s'est présentée pas comme la vérité de la conscience de soi. Pourtant de même que la domination s'est montrée d'être l'inverse de ce qu'il paraît être, la conscience servile aussi se montrera être l'inverse de ce qu'elle paraît être immédiatement. Par cette inversement qui se présentera, la conscience servile se transformera en « véritable indépendance ».

L'expérience de la conscience servile suit une voie différente que l'expérience du maître. L'esclave qui est vaincu dans la lutte pour la vie se reconnaît comme l'esclave et le maître apparaît à lui comme la vérité. L'esclave croit qu'il se trouve en dehors de cette vérité. Pourtant, étant donné qu'il a connu la *peur*, il a en fait cette

⁸⁰ Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 167

⁸¹ *Ibid.*, p. 167

⁸² *Ibid.*, p. 168

⁸³ Hegel, *PhG*, p. 163

vérité en soi-même. Cette peur n'est pas une angoisse au sujet d'une telle ou telle chose mais la peur de la mort, la peur du maître absolu. La conscience servile a « éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence » et « tout ce qui était fixe a vacillé en elle »⁸⁴. Ce mouvement de fluidification de toute subsistance fait la conscience servile un pur être-pour-soi. Le service de l'esclave est l'accomplissement et la réalisation effective de la dissolution qui est la dissolution en soi de toute subsistance. Par ce service, « elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel, et en travaillant l'élimine. »⁸⁵.

Pourtant la conscience servile n'est pas encore l'être-pour-soi pour soi-même. La conscience servile connaît le commencement d'une « sagesse » en raison de la peur du maître mais cette sagesse est pour elle-même, mais n'est pas encore l'être-pour-soi et ne peut l'être que par la médiation du travail. La relation du maître à l'objet est une relation du désir mais la satisfaction du désir est disparaissante étant donné que la relation du maître à son objet du désir n'est pas la pure négation de l'objet. De cette façon le désir, est pour lui, n'est jamais satisfait. Pourtant, le rapport de la conscience servile à cet objet du désir est le travail. C'est pourquoi : « *Le travail, au contraire, est désir refréné, disparition retardée : le travail forme. Le rapport négatif à l'objet devient forme de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance* »⁸⁶. Cette opération formatrice est le pur être-pour-soi de la conscience. Dans le travail l'être pour soi s'extériorise lui-même et donc la conscience servile travaillant « *en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même* »⁸⁷. Dans son travail la conscience servile forme. Cette activité formatrice est la suppression de la forme précédente et ainsi la conscience servante qui exerce une activité formatrice doit se poser comme négative. De cette manière elle détruit le négatif étranger, c'est-à-dire le maître, et donc en se posant comme négative dans son activité formatrice, elle devient pour soi-même quelque chose qui est pour soi. En d'autres termes, la négativité étrangère devant laquelle elle tremblait est détruite et c'est pourquoi la conscience servile n'a pas plus son être-pour-soi dans le maître mais il a créé son propre être pour soi par son activité formatrice. « *Non seulement, en formant les choses, l'esclave se forme lui-même,*

⁸⁴ **Ibid.**, p. 164

⁸⁵ **Ibid.**, p. 164

⁸⁶ **Ibid.**, p. 165

⁸⁷ **Ibid.**, p. 165

*mais encore il imprime cette forme qui est celle de la conscience de soi dans l'être, et ce qu'il trouve ainsi dans son œuvre c'est lui-même »*⁸⁸. Donc, la conscience servile a découvert elle-même par son activité fondatrice.

« *Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un 'sens étranger' à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient sens propre »*⁸⁹. Pour que cette réflexion puisse être possible les moments de la peur ou du service et la formation sont nécessaires et ces moments doivent être universels. La peur ne peut pas faire la conscience servile connaître soi-même comme être-pour-soi sans la discipline ou l'obéissance qui lui permet de manifester son activité formatrice. De l'autre côté, l'activité formatrice qui n'est pas motivée par cette peur ne donnerait pas à la conscience servile son être-pour-soi. C'est grâce à tous ces moments nécessaires que la conscience servile devient une conscience de soi en soi et pour soi.

⁸⁸ Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 170

⁸⁹ *Ibid.*, p. 166

DEUXIÈME PARTIE
LA CONSTITUTION DE L'ALTER EGO DANS LA CINQUIÈME
MÉDITATION

CHAPITRE I
LA RÉDUCTION TRANSANDANTALE ET LA DOUBLE REDUCTION

Méditations Cartésiennes est le texte retranscrit de deux conférences que Husserl a donné à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Descartes, entre 23 et 25 février 1929. Ce titre n'est pas choisi seulement pour rendre hommage à *Méditations Métaphysiques* de Descartes, par l'étude desquels « *la phénoménologie naissante s'est transformée dans un type nouveau de philosophie transcendantale* »⁹⁰, mais parce que Husserl se croit répéter l'acte de Descartes par l'institution d'un nouveau type de philosophie. Il affirme au début de la « *Première Méditation* » qu'il est nécessaire de faire un recommencement radical en philosophie. D'après lui, la phénoménologie est cette philosophie radicale. C'est pourquoi cet œuvre dans lequel il explique la nécessité et l'importance de sa philosophie a pour sous titre « Introduction à la phénoménologie » malgré qu'il ait été écrit dans le période de la maturité de sa pensée. Dans cette partie de notre travail, comme nous avons déjà annoncé, nous allons interroger la « *Cinquième Méditation* » intitulé « *Détermination du Domaine Transcendantal comme Intersubjectivité Monadologique* ».

Il est évident que, chaque essaie qui vise à décrire la pensée de Husserl, n'importe sur quel ouvrage ou notion particulière, doit tout d'abord faire un retour à son concept *reduktion*. En effet, la réduction est le point de départ de la phénoménologie étant donné qu'elle ouvre la porte au domaine transcendantal. En raison des exigences d'une recherche du sens d'autrui, il faut que nous nous

⁹⁰ Edmund Husserl, **Méditations Cartésiennes**, traduction Pfeiffer et Lévinas, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 2001, p. 17

occupions avec cette notion d'une manière plus attentivement. La notion de la réduction peut être vue comme ambiguë car c'est une notion qui se développe à l'intérieur de l'évolution de la pensée husserlienne et de la sorte il n'y a pas une seule réduction. Dans son ouvrage intitulé *Idées Directrices Pour Une Phénoménologie* (1913) qui se porte particulièrement sur cette notion, Husserl admet que la réduction possède un caractère progressif⁹¹ qui s'avance dans les étapes différentes.

Dans un premier temps, Husserl fait une distinction entre la réduction eidétique et la réduction transcendantale afin de caractériser celle-ci comme une condition nécessaire de la recherche des essences. La réduction eidétique peut être désignée brièvement comme une réduction « *qui porte le jugement de la généralité de fait ou généralité 'empirique', à la généralité 'd'essence'* »⁹². D'autre part, les réductions transcendantales « purifient » les phénomènes psychologiques, c'est à dire, ils coupent la relation de ces phénomènes avec le monde naturel. Cela sert à éviter la faute de confondre la conscience d'une essence avec cette essence elle-même, une faute que nous pouvons aisément faire et que les idéalistes ont fait plusieurs fois. C'est pourquoi, la phénoménologie thématise les phénomènes « qui ont subi les réductions transcendantales ». Dans notre travail, nous allons essayer de légitimer la nécessité de cette privation méthodique, qui est la réduction. En plus, ce qui renforce notre intérêt à cette notion est que, la *Cinquième Méditation* nous parle d'une seconde réduction sans laquelle nous ne pouvons jamais faire une vraie percée dans la recherche de l'autrui. Alors, il faut que nous décrivions le sens de cette progression de la réduction.

Si on veut préciser la nécessité et le sens de la réduction, il faut préciser l'avant et l'après de la réduction autant bien que l'opération de la réduction elle-même. Quelles sont les raisons qui nous emmènent à faire une réduction ? D'une part nous allons interroger cette question et d'autre part nous allons essayer de désigner l'œuvre de la réduction. C'est à dire notre but est de trouver la signification de la réduction pour la phénoménologie, et en particulier, pour la phénoménologie de l'autre en tenant compte de ces deux réductions transcendantales.

⁹¹ Edmund Husserl, **Idées Directrices pour une Phénoménologie**, traduction Ricœur, Paris, Editions Gallimard, 1998, p. 109

⁹² **Ibid.**, p.7

Au cours de la vie normal ou naturel, autrement dit quotidienne, nous habitons dans un environnement, dans un monde spatial et temporel où nous percevons les autres hommes, les objets ou nous-mêmes par nos sensations. Dans mes expériences j'ai une intuition immédiate de leur existence ; je ne suis pas obligé à réfléchir pour comprendre qu'ils existent et qu'ils sont ici ou là, je sais qu'ils sont. Moi, l'homme qui vit de cette façon dans le monde naturel se trouve dans « l'attitude naturelle » ; je vois, je touche, je juge, je perçois dans cette attitude selon la thèse générale de cette attitude, grâce à laquelle je trouve et admet le monde comme existant.

Ainsi, tout d'abord c'est dans ce monde que je sens joie ou tristesse, peur ou espoir, c'est-à-dire je vis dans les différents types de l'affectivité. D'autre part dans un deuxième temps c'est le monde que j'observe, juge ou numérise dans la voie de la recherche scientifique, autrement dit, il me donne les objets de l'activité théorique aussi. En troisième lieu, comme nous avons déjà dit, moi, j'ai une présomption que ce monde existe. Si nous tenons en compte ces trois états de mon attitude naturelle, nous parviendrons à une « conscience » au sens cartésienne. J'ai une certaine conscience dans ce monde et cette conscience possède différents aspects ou variations. Pourtant, il faut remarquer ici que cette attitude naturelle est un domaine qui est antérieure à toute théorisation sur le 'soi', et en elle, je me trouve dans une attitude irréfléchie. Autrement dit, dans l'attitude naturelle il existe un cogito qui ne prend pas encore soi-même comme son objet ; il ne s'est pas encore « *dirigé réflexivement vers le moi et le cogitare* »⁹³. L'attitude naturelle n'est pas le résultat d'une réflexion, elle est simplement vécue. C'est dans la « thèse générale de l'attitude naturelle » que j'ai une vision du monde ambiant avec tous ses composants et c'est par cette thèse que je la prends comme la réalité (*Realität*). De toute façon, c'est « dans » et « par » cette thèse de l'attitude naturelle que nous actons dans le monde naturel.

Nous avons désigné l'attitude naturelle dans ses grandes lignes, mais nous n'avons pas encore parlé de sa certitude ou de sa conformité à la réalité objective. Cela mérite d'être examiné parce que nous observons encore un sujet qui possède une perception imparfaite et qui habite dans ce monde avec ses états psychiques qui peuvent sans doute lui conduire vers les croyances fausses. Je peux en tout moment

⁹³ **Ibid.**, p.91

douter des données du monde naturel puisque j'ai plusieurs fois expérimenté qu'une chose que j'ai perçue ou jugé comme telle a pu être une autre. Même si les données de la conscience à ce niveau ne soient pas exactes, même si je puisse douter d'un quelconque élément du monde, Husserl insisterait sur le fait que cela ne change rien à la thèse générale de l'attitude naturelle et que le monde serait toujours là pour moi comme une réalité.

Comme nous l'avons déjà cité, dans le monde naturel, il y a autour de moi des autres hommes aussi bien que les objets chosiques. Dans mon expérience, les autres me sont donnés « en chair et en os », je les expérimente comme eux-mêmes, comme les sujets personnels qui sont en rapport avec leur environnement naturel de la même façon que moi. En d'autres termes, je comprends que nous participons au même monde. Cependant, je comprends également que chaque sujet possède son propre champ actuel de la perception et ses souvenirs différents. Donc, ce même monde se trouve dans les manières différentes dans notre conscience et ceux de nos voisins. Pourtant, cela ne nous empêche pas de parvenir à l'idée que nous posons une réalité objective en commune et que nous la comprenons. Cette réalité objective dont nous faisons une partie est d'ordre spatio-temporel. C'est toujours une même et unique réalité spatio-temporelle qui est présente à moi et dont je fais une partie. Bien que ce soit cette réalité qui nous procure la totalité de l'environnement des existants, je la découvre aussi comme un existant. Alors, à partir de cette description de l'attitude naturelle nous pouvons arriver à deux résultats importants ; le premier est que même si dans l'attitude naturelle je ne possède pas une conscience explicite et toujours claire, je possède la thèse générale de l'attitude naturelle qui me fait prendre le monde comme une réalité. Le deuxième résultat est que notre existence est d'une façon intersubjective et sans cette intersubjectivité la compréhension d'une réalité objective ne serait pas possible. Alors, peut-on dire que cette compréhension est une œuvre de l'expérience de l'autre ? Nous allons traiter cette question dans les chapitres suivants de ce travail.

L'attitude naturelle qui nous met à l'ordre ontique et nous procure une thèse qui nous donne la réalité comme existant va subir une altération radicale. Husserl considère cette opération comme nécessaire pour parvenir à un fond sur lequel nous pouvons faire une philosophie radicale. Ce fond est pour lui « le domaine ultime et apodictiquement certain » de l'ego cogito que Descartes avait déjà présenté, et que

nous pouvons appeler avec la terminologie husserlienne comme une « subjectivité transcendante ». La ressemblance entre Husserl et Descartes que nous avons établie est sans doute légitime, parce que tous les deux commencent à leur philosophie par un retour radical à soi-même et montrent comment faut-il construire l'objectivité à partir de cette subjectivité. Cette tendance n'est point absurde ; car dans l'expérience, quoique soit l'objet, le sujet est nécessairement le corrélat. Alors il ne peut être possible qu'un vécu (*Erlebnis*) chez le moi ne contienne pas de quelque chose qui vient du moi et donc c'est seulement par l'inversion de l'attitude naturelle que nous pouvons aborder la constitution de la réalité objective. Donc la réduction va dévoiler le sens de l'attitude naturelle par la figuration de la constitution transcendante.

C'est le *ἐποχή* qui va nous permettre le passage de l'attitude naturelle qui est caractérisé comme l'objectivisme naïf par Husserl au domaine du subjectivisme transcendantal. Ce passage est la mise en fonction d'une réflexion vers l'évidence en question, c'est à dire vers l'évidence de la réalité du monde et ses phénomènes pour moi dans l'attitude naturelle. Pourtant il faut souligner que pour Husserl il s'agit de répéter l'acte de Descartes, mais non pas le contenu de sa pensée. Il est nécessaire que la science soit fondée en prenant le doute comme le point de départ mais il ne serait pas juste de dire que Husserl prend la philosophie cartésienne tout entière comme le modèle de sa pensée. Il est clair que Husserl tourne le dos à toute explication métaphysique, puisqu'il définit sa philosophie comme une philosophie radicale. Ce qu'il veut remarquer par le mot « radical » est qu'il ne permettra pas les présuppositions discutables d'intervenir dans l'opération de sa pensée. Cet acte de recommencer la philosophie d'une manière radicale est le résultat d'une perte de confiance en Dieu et en une explication de raison comme crée par celui-ci. Donc ce que Husserl met en scène est une « subjectivité fondatrice », une subjectivité constituante et non psychologique qui doit nécessairement inclure chez elle-même l'évidence parfaite. L'évidence dont nous avons parlé jusqu'au maintenant est un phénomène primitif que nous pouvons qualifier comme une donation immédiate et comme le *telos* de l'activité scientifique. Pourtant la science ne pense pas à ses actes et ses sujets, elle thématise le monde naturel dans sa facticité. Cela ne peut pas être le cas pour la phénoménologie ; en effet sa tâche est de réfléchir sur les actes subjectifs qui fondent la totalité de la conscience. Autrement dit, la phénoménologie thématise la subjectivité.

Cette subjectivité thématisée est une subjectivité fondatrice dans la mesure où elle est le sujet de la constitution. Dans l'attitude naturelle, la connaissance du sujet est limitée par ses expériences (*Erfahrung*). Dans l'expérience, plus précisément dans la perception des choses matérielles, ce qui est expérimenté n'est pas vu telle qu'il est, il se donne par des esquisses ; nous ne voyons qu'une face ou seulement quelques faces de l'objet dans l'expérience mais nous ne voyons pas une image totale de cette chose. Je possède des horizons indéterminés de l'expérience, c'est à dire pour l'objet dont je fais l'expérience il y a toujours le potentiel d'être autrement. L'intuition donne un sens à cette expérience par le « remplissement » de la visée qu'il procure ; elle remplit les horizons indéterminés de la perception. Pourtant l'adéquation de l'objet intuitif avec la chose elle-même en tant qu'elle est visée demeure problématique. Le sens donné par l'intuition ne suffit pas à donner une telle adéquation même s'il procure le remplissement. Il faut souligner que l'évidence dont Husserl nous parle possède un sens spécial. « *L'évidence est un mode de conscience d'une distinction particulière. En elle, une chose, un 'état de chose', une généralité, une valeur, etc., se présentent eux-mêmes, s'offrent et se donnent 'en personne'. Dans ce mode final (Endmodus), la chose est 'présente elle-même', donnée 'dans l'intuition immédiate', originaliter* »⁹⁴. On peut dire que l'évidence est une intention qui a connu le remplissement, c'est une adéquation entre l'objet de l'intention et l'objet de l'intuition.

La théorie de l'intuition de Husserl est un vaste sujet que nous ne pouvons pas traiter en détail. Il faut tenir en compte que la perception est une sorte de l'intuition autant bien que l'intuition des essences ou l'intuition de l'autre (*Einfühlung*). Puisque chaque objet de la conscience implique l'intuition, cela présuppose qu'il existe un « je » donateur du sens qui est le sujet de constitution de tout ce qu'il possède comme une conscience. Alors nous ne pouvons pas parler de l'adéquation d'une réalité (*Wirklichkeit*) chez le moi avec la réalité extérieure (*Realität*) sans accéder à cette subjectivité fondatrice.

Ainsi, cette nouvelle recherche exige une nouvelle méthode et c'est le *ἐποχή* phénoménologique, qui signifie la mise entre parenthèses du monde telle qu'il est dans l'attitude naturelle. Le mot *ἐποχή* vient de la racine *ἐπικhein* en grec qui veut

⁹⁴ Husserl, MC, p.102

dire suspendre et nous renvoi à la tradition sceptique qui utilise le terme pour la « suspension de jugement ». Cependant Husserl n'utilise pas ce terme pour désigner une approche sceptique, au contraire il refuse que la mise entre parenthèses du monde ait un caractère qui peut être attachée aux sceptiques ou sophistes. Ce n'est pas une négation du monde comme le font les sophistes ou ni un doute véritable de son existence comme l'ont eu les sceptiques, mais une réfutation d'utiliser des jugements qui portent sur l'existence spatio-temporelle. Autrement dit, c'est une mise en suspens de l'œuvre de toute intuition empirique. Quelle est le but d'une telle opération ? Husserl répond qu'il est la découverte d'un nouveau domaine scientifique. Alors on ne peut pas faire cette opération arbitrairement, il faut qu'on le fasse par une méthode bien déterminée. Pour éviter les difficultés, Husserl explique que cette opération possède des limites. Ce que nous mettons entre parenthèses et réduisons à notre subjectivité est la thèse générale qui se trouve dans l'essence de l'attitude naturelle, autrement dit tout ce qui se trouve dans l'ordre de l'expérience du monde ontique, tout ce qui est présent comme une réalité pour la conscience. Par conséquent je mets hors du jeu toutes les sciences qui se portent sur ce monde et n'utilise pas leur propositions parce qu'elles présupposent que le monde existe. Pourtant ce que nous faisons n'est pas une réfutation de la thèse générale de l'attitude naturelle, mais la mise à l'écart des jugements que nous faisons en nous appuyant à cette thèse qui existe évidemment encore pour nous mais qui n'est plus utilisée. Bref, nous sommes privées de toute prise de position.

La réduction transcendantale est une altération du monde pour moi : le monde continue à m'apparaître mais d'une façon complètement différente ; il n'est plus dans la forme d'un existant pour moi, j'ai trouvé un domaine d'être intérieure, le domaine transcendantal où réside ma subjectivité et maintenant après la réduction est une fois accomplie, je regarde le monde comme un phénomène. La réduction phénoménologique « purifie » les phénomènes de leur côté psychologique et détache leur relation avec le monde. Alors, on peut demander qui est-ce qui est l'acteur de ce nouveau champ. Parce que dans la réduction, j'ai réduit tous les éléments du monde naturel, y compris tous les objets, les autres et aussi le moi corporelle et le moi psychique. Mais il faut qu'il persiste un « je », ce je qui a effectué la réduction et qui reste comme un résidu après la réduction. Sinon il faudrait que nous nous soyons trouvés devant un pur néant, mais Husserl prétend que ce n'est point possible. Pour

Husserl le « résidu phénoménologique » de la réduction transcendantale c'est le moi absolu, le moi pur, qui est radicalement séparé du moi psychologique mondaine. C'est uniquement par *ἐποχή* que je me saisisse comme le moi pur avec « la vie de conscience qui m'est propre ». Cette conscience est bien sur différente de la conscience que nous avons lorsque nous sommes dans l'attitude naturelle. Le contenu de cette nouvelle conscience est « *ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels, c'est-à-dire l'universalité des 'phénomènes' au sens spécial et élargi de la phénoménologie* »⁹⁵. Toute ma vie mondaine y compris ma vie scientifique est alors incluse dans le moi pur comme une cogitation. Parce que pour le moi pur, ses vécus sont absolus, ils sont donnés à lui par une « perception immanente » et c'est pourquoi ils sont indubitables. Cela ne veut pas dire que les contenus des vécus sont toujours adéquats à la réalité objective, mais quand même par mes vécus je trouve chez le moi pur que je saisis que le monde existe étant donné qu'elles comprennent les choses du monde sous la forme des existants réels. Autrement dit, « *la certitude de l'être du moi ne garantit pas la certitude de la connaissance de moi* »⁹⁶, mais toute perception immanente garantie l'existence de son objet. Il existe une unité entre l'élément perçu, le vécu et le percevant.

La réduction phénoménologique nous a amené au domaine du moi pur qui est un moi constituant. C'est le moi pur qui constitue pour moi le monde et ses composants de tout genre. Ce que nous voulons dire est qu'il n'y a pas de réalité du monde en dehors de sa constitution chez le moi pur ; il prend tout son sens et sa validité existentielle à partir de mes cogitations. Husserl conclut que l'existence du monde naturel présuppose l'existence du moi pur et ses cogitations et alors il faut que le domaine transcendantal se trouve dans un ordre supérieur que le domaine de l'existence naturelle. Donc l'autorité du monde pour moi a donné sa place à une autre autorité. Nous avons totalement renversé l'attitude naturelle. Avec la réduction phénoménologique, le phénomène n'est pas seulement ce qui m'apparaît, j'ai aussi accédé à sa face invisible, c'est à dire au vécu. En d'autres termes, « *Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend*

⁹⁵ Husserl, **MC**, p.46

⁹⁶ Jean François Lyotard, **La Phénoménologie**, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p.22

correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les 'constitue' en son sein »⁹⁷.

Nous avons déjà cité que dans l'attitude naturelle, je me trouve dans un monde où il y a des autres hommes et mon existence est d'une manière intersubjective. D'un autre côté, nous avons conclu que la constitution de ce monde avec ses composants est une constitution qui est effectuée par le moi pur. Peut-on ajouter à cette conclusion que le moi pur est le sujet de la constitution de l'autre aussi ? Dans un certain sens oui, car toute existence pour moi nécessite l'existence de mon moi pur comme une conscience. Pourtant notre question possède un sens plus profond qui ne peut pas accepter cette explication parce que cela serait de réduire le sens de la constitution de l'autre à un problème épistémologique. Cependant, nous avons caractérisé le moi pur constructrice comme un donateur de l'unité aussi. Peut-on dire que c'est le moi pur qui donne son unité à l'autrui ? Pour répondre à cette question il faut d'abord comprendre comment cette unité est formée par le moi réduit. Afin de comprendre cela, nous allons porter notre attention sur l'analyse de l'intentionnalité.

Avec la réduction phénoménologique, nous avons vu que le monde et ses composants sont inclus dans la conscience. Mais ils ne peuvent pas y être réellement inclus, ce que je trouve dans ma conscience c'est leur phénomène et la façon dont ils se trouvent dans ma conscience n'est point réelle mais intentionnelle. Les objets que je trouve dans ma conscience sont toujours la conscience de quelque chose et c'est pourquoi la conscience qui est le flux des vécus est marquée par l'intentionnalité. Il ne faut pas confondre l'intentionnalité avec l'attention parce que l'intention ne désigne pas seulement un mode attentif de la conscience, il y a aussi l'intention dans les vécus irréflechies, c'est-à-dire il y a aussi l'intention implicite. L'intentionnalité possède deux pôles ; un pôle « Je » et un pôle « cela ». Le pôle « je » est la *noèse*, c'est les actes subjectifs de la pensée. Quant au pôle objective, c'est le « noème », c'est à dire l'objet intentionnel de cette pensée, « *une objectivité qui appartient à la conscience* »⁹⁸. On peut désigner la relation entre la noèse et le noème comme la relation entre le *cogito* et le *cogitatum*, dans la mesure où chaque *cogito* possède un *cogitatum*. Le noème est un élément irréel de la conscience. L'intentionnalité caractérise le rapport de la conscience à son objet. C'est pourquoi c'est grâce à

⁹⁷ Husserl, **Ideen I**, p.166

⁹⁸ **Ibid.**, p.434

l'intentionnalité d'un vécu qu'un objet intentionnel peut s'attacher à l'objet réel. Autrement dit, c'est ce qui procure la relation du sujet et de l'objet, ce qui donne le sens à ce qui est visée. Donc le caractère fondateur du moi pur n'est possible qu'avec ses intentions; sans l'intentionnalité il ne pourrait porter rien en lui qui était en dehors de lui.

Alors, dans la réduction, j'ai réduit les objets réels aux intentions et leurs objets intentionnels et les trouvés dans la conscience de mon moi pur. Pourtant, on va rencontrer un problème dans la réduction des autres sujets. Le moi qui fait la réflexion transcendantale oriente son intentionnalité aux noèmes et dans cette sphère, la mode de présentation de l'autrui est d'une façon spéciale ; étant un corrélatif de mon cogito, sa présentation est d'une mode onto-noématique. Dans l'expérience je les perçois à la fois comme les objets de la nature et comme « régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent ». C'est à dire, de la même façon que je suis un moi pour moi-même, l'autre est un moi pour lui-même et alors il possède aussi un moi pur. De cette façon l'expérience de l'autre dans ma conscience pure n'est pas une œuvre de mon activité synthétique mais quelque chose étrangère à moi étant donné qu'il est aussi une source d'intentionnalité pour soi-même. C'est pourquoi la réduction de l'autre se distingue de la réduction des choses et ne peut pas être faite avec les mêmes termes. Selon le principe de la réduction que nous avons précisé jusqu'au maintenant, réduire l'autre serait l'accepter comme être « pour moi » et « par moi ». L'autre que je trouve dans ma conscience pure est encore par moi dans la mesure où il est là en vertu d'une intentionnalité, cependant il n'est pas visé comme un être pour moi mais pour soi. Alors le moi pur transcendantal n'est pas le sujet de la constitution de l'alter ego mais le sujet qui est conscient que celui-ci a sa constitution propre. C'est pourquoi à partir de ce point il faut thématiser le moi de l'alter ego. Dans « *Cinquième Méditation* » où le problème de l'autrui est traité, Husserl exprime clairement son intérêt et son but ; « *Il nous faut voir comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles motivations, le sens de l'alter ego se forme en moi et, sous les diverses catégories d'une expérience concordante d'autrui, s'affirme et se justifie comme 'existant' et même, à sa manière, comme m'étant présent 'lui-même'* »⁹⁹. Nous voyons que le problème n'est pas un problème qui est le résultat d'un souci que l'autre existe ou

⁹⁹ Husserl, **MC**, p. 149-150

non ; dans l'attitude naturelle nous prétendons que l'autre existe et se donne à moi dans mon expérience. Ce que nous cherchons c'est « le sens de l'être d'autrui ».

En somme, le moi réduit à sa conscience pure et aux unités constituées de cette conscience est, par son sens, une monade, et alors pour Husserl il y a le risque de tomber dans le solipsisme. Ainsi vient la question : est-ce que les autres moi ne sont que des unités que je forme ? La réponse est non, ils ont une existence intersubjective comme moi et ils sont donnés comme eux-mêmes dans l'expérience. Alors, la question serait de savoir c'est avec quelles motivations chez moi-même que je forme l'autre comme un alter ego. Sans trouver une réponse à cette question, c'est à dire sans comprendre le sens de la constitution des subjectivités étrangères, il ne paraît pas possible que nous pouvons former la théorie transcendantale du monde objectif qui est par son sens un existant pour chacun, et non pas un existant qui n'appartient qu'à moi.

C'est sous ces conditions que nous parvenons à une nouvelle *ἐποχή* qui a pour but de limiter l'objet de notre recherche et qui fait cela en nous procurant un passage à la sphère transcendantale propre. Après la réduction que j'ai effectuée, ce que j'ai découvert comme propre à moi c'est « mon être en qualité de monade » et « la sphère qui est fondée par l'intentionnalité de mon être propre ». Cette sphère contient en lui mes intentionnalités qui sont dirigées vers les autres aussi bien que mes autres intentionnalités. Dans la seconde réduction que nous allons effectuer, qui est une réduction méthodique, nous allons faire l'abstraction de l'œuvre synthétique de ces intentionnalités qui visent l'autre. Autrement dit, nous allons faire l'abstraction de la réalité des autres pour le moi. Pourquoi nous faisons une telle réduction, qui exclue toutes les intentionnalités qui sont liées aux subjectivités étrangères, si nous voulons accéder au sens de ces subjectivités ? Husserl explique que mes intentionnalités qui visent l'autre possèdent un sens existentiel qui « transgresse l'être propre de mon ego monadique » et c'est pourquoi ils constituent un ego qui n'est pas comme moi-même mais comme « se réfléchissant dans mon ego propre, dans ma monade ». La difficulté est que cet ego n'est pas donné en personne mais constitué comme un autre moi, comme un reflet de moi ; ce qui est constitué à titre d' « alter ego » n'est pas une entité par soi, « *l'ego que cette expression désigne comme un de ces moments,*

c'est moi-même, dans mon être propre »¹⁰⁰. Si nous réfléchissons à des points communs de l'autre et du moi, nous voyons que nous sommes tous les deux, les moi qui sont en soi et pour soi ; pour tous les deux il existe un monde ambiant, un moi absolu et pour tous les deux il y a de l'autre. Moi, j'ai également la potentielle d'être toujours l'objet de l'expérience de quelqu'un différent que moi, et c'est pourquoi je suis l'autre aux yeux de l'autre. Donc, l'autre est un *analogon* de moi dans un sens spécial et c'est encore un mystère pour nous comment dans mon être spécifiquement propre, je trouve l'autre et le donne un sens existentiel libre de moi, bien que ce soit moi qui l'a constitué.

C'est pourquoi cette nouvelle *ἐποχή* est essentielle et nécessaire ; nous allons éliminer de notre champ propre transcendantal « tous les modes de conscience qui se rapporte à ce qui m'est étranger », y compris la conscience qui se rapporte aux animaux et aux hommes, la conscience de quelques déterminations du monde phénoménal qui renvoient à l'autre et les valeurs culturels. C'est à dire, tout ce qui est dans ma conscience pure qui réfère à une spiritualité étrangère sera éliminé. Husserl appelle cette réduction comme une abstraction constitutive, qui nous laisse encore une couche cohérente du phénomène du monde dans laquelle nous pouvons continuer à l'expérience intuitive. Ainsi, je me suis réduit à ma sphère d'appartenance propre, qui est l'extrême limite à laquelle la réduction peut nous conduire.

Le résidu de la réduction transcendantale a été ma conscience pure et les unités qu'elle avait constituée. Maintenant, si j'ai fait l'abstraction d'une partie intégrante de ces unités, il faut que je re-détermine le résidu de la réduction qui sera mon nouveau champ de prédication. Puisque j'ai exclu du phénomène du monde tout ce qui peut être expérimenté par l'autre, il me reste une nature qui m'appartient, une nature pure et simple qui appartient seulement à moi. C'est seulement dans cette nature subjective que je peux comprendre mon expérience comme le mien et l'expérience de l'autre comme celle de l'autre parce que dans la nature pure de ma sphère d'appartenance, je trouve mon corps propre (*Leib*), que je découvre comme spécifiquement le mien, et que je coordonne conformément à mes expériences. Je le sais directement et le distingue de tous les autres corps. Dans ma nature réduite à

¹⁰⁰ Husserl, MC, p.155

mon appartenance, je suis une unité psycho-physique qui agit dans un corps dans la nature. Les rapports entre le moi et le *Leib* constituent cette unité psycho-physique. Si je réduis les autres à leur sphère d'appartenances je ne trouve que des corps matériels (*Körper*) pourtant quand je réduis moi-même, je parviens à « mon organisme et mon âme ». Je suis totalement vigilant quant à mon corps et aux ensembles de ses organes qui sont la source de perception et de l'expérience pour moi. Les phénomènes kinesthésiques que mon corps procure, relèvent mon « je peux ». Je peux à tout moment percevoir un objet par ma main et je peux aussi percevoir ma main avec mon autre main. C'est à dire, je peux faire un passage entre l'organe qui est subjective et la chose qui est objective.

Ainsi on arrive à l'idée que, même si je suis réduit à moi-même purement, j'ai encore relation au monde. L'auto explication de moi-même donnera aussi une explication sur le monde qui m'appartient via mon propre corps et une explication du monde objective par la relation entre *Leib* et *Körper*. Husserl résume le processus de la double réduction en disant : « *par suite de cette élimination abstraite de tout ce qui est étranger à moi, il m'est resté une espèce de monde, une nature réduite à 'mon appartenance', un moi psycho-physique avec corps, âme et moi personnel, intégré à cette nature grâce à son corps* »¹⁰¹. Ainsi, ce que nous trouvons comme le résidu phénoménologique de cette nouvelle réduction est ce moi psycho-physique avec un corps, plus précisément c'est *Leib*.

Le phénomène du monde réduit est encore un monde spatio-temporel et mes expériences sont encore les expériences du monde. Donc, même si nous avons éliminé de notre champ personnel tout ce qui est étranger, nous n'avons pas nuit à notre vie psychique. Par conséquent, il faut que la « totalité de la constitution du monde » soit inhérente à mon être psychique et que le moi psycho-physique soit un « membre » du monde. Alors, une auto-explication de moi-même nous donnera l'occasion de découvrir comment la subjectivité constituante fonctionne. C'est-à-dire, seulement l'analyse du moi psycho-physique peut nous faire comprendre la constitution de l'alter ego et du monde objectif et intersubjectif. Ce sujet désigne notre nouveau champ d'investigation et pour le faire, il faut d'abord rendre évident le rapport entre le moi réduit à son appartenance et le moi pur qui est l'œuvre de la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 161

première réduction ; sans expliquer ce rapport on ne saurait pas comprendre notre aperception de nous-mêmes. C'est à dire, cette fois nous allons diriger notre attention à la relation entre les mois qui se relèvent comme un résidu après la réduction transcendantale et la réduction à la sphère d'appartenance.

CHAPITRE II

LES ELEMENTS DE LA CONSTITUTION ET LE CORPS PROPRE

En accomplissant la première réduction, j'ai pris conscience d'un moi en qualité de l'ego pur. Ce moi est le sujet de la constitution et il fait ses constitutions par ses propres expériences actuelles et potentielles et par son *habitus*¹⁰². A l'intérieur du phénomène du monde j'ai formé une aperception de moi-même, en tant qu'un être identique et un être du monde. En vertu de cette aperception, tout ce qui est transcendantale est devenu mon appartenance sous une forme psychique. Donc, par la réduction, le moi constitue un phénomène de l'homme à l'intérieur du phénomène du monde. Alors le moi qui a accomplie la réduction transcendantale est à la fois une partie du phénomène du monde et un ego absolu. Avec la seconde réduction l'ego absolu réduit son phénomène du monde à ce qui lui appartient originellement. Dans ce cas, le moi retrouve tout ce qu'il avait déjà désigné comme appartenances de son ego comme les appartenances de son âme.

Donc, l'ego est capable de distinguer ce qui lui appartient et ce qui lui est étrangère. La difficulté est que, tout ce que l'ego avait distingué comme non-étrangère dans la sphère de l'ego pur sont à leur tour devenu les composants de son être « propre et concret » dans sa sphère de l'appartenance après la seconde réduction et que « l'être de l'alter ego, l'universalité de l'être qui est étrangère à l'ego et le monde objectif » sont constitués dans et par ces appartenances. Nous savons déjà que l'ego est constituant mais nous voyons maintenant qu'il achève la constitution seulement à partir de ces propres appartenances. Ainsi que le monde objectif est constitué à partir du phénomène réduit du monde, l'alter ego va être constitué à partir du phénomène réduit de l'homme. Donc les éléments de la constitution du moi sont les éléments qu'il trouve comme spécifiquement à lui et alors ce sont les éléments psychiques qui sont constructrices.

¹⁰² 1. Manière d'être, 2. (*Phil.*) Disposition acquise.

L'appartenance, c'est tout d'abord ce qui m'appartient, ce qui ne porte rien d'étrangère en lui. D'après Husserl, la caractéristique indirecte de l'appartenance entendue comme tel, repose « *sur la notion de l'autre et par conséquent, la présuppose* »¹⁰³. En disant cela, Husserl, ne quitte-il pas le chemin qu'il a suivi ? En effet, il caractérise sa philosophie comme une philosophie radicale et comme nous avons déjà expliqué cela veut dire que dans sa philosophie il n'y a pas de place aux présuppositions. De plus, il a toujours insisté que le moi est le sujet de la constitution et si cela est vrai il faut que le moi, qui est capable de distinguer ses appartenances, présuppose l'autre mais il n'est pas possible que le moi se repose sur l'autre. Pourtant nous pouvons croire que Husserl nous signale une autre chose. Tout d'abord il faut souligner qu'il donne à la suite une explication positive de l'appartenance. D'autre part, il a caractérisé le moi comme le sujet de toute constitution mais la sphère d'appartenance du moi n'est pas la même chose que le moi. Le moi est toujours quelque chose de plus que ses appartenances puisqu'il a sa face noétique aussi bien que ses éléments noématiques. Pourtant nous pouvons encore objecter en disant que dans ma sphère d'appartenance il y a la notion de l'autre aussi bien que la notion du monde ou la notion d'un objet quelconque sous une forme intentionnelle. Nous avons déjà expliqué la particularité du noème de l'autre mais si Husserl admet l'autre comme l'élément sur lequel ma sphère d'appartenance se repose, cela semble être un peu ambigu. Cette expression peut être vue comme une formule un peu impatiente bien que Husserl précise que cette dépendance est une caractéristique indirecte de la sphère d'appartenance. Avant de savoir la signification de l'appartenance selon une explication positive, nous pouvons chercher les traces de la justification de cette affirmation ailleurs. Il explique dans son œuvre intitulé *Autour des Méditations Cartésiennes* que cette deuxième réduction à la sphère d'appartenance n'est pas une réduction radicale¹⁰⁴. Alors le lien entre la conscience pure de mon ego et ma sphère d'appartenance n'est pas complètement coupé. Mon être concret, n'est pas un *solus ipse* et c'est une monade qui possède aussi une face transcendant. De plus, il faut remarquer qu'il ajoute postérieurement que « *les modes de conscience qui m'appartiennent ne se confondent pas tous avec les modes de ma conscience de moi-même* »¹⁰⁵. Dans la mesure où je peux distinguer cela, la menace possible de dire que

¹⁰³ Husserl, MC, p. 165

¹⁰⁴ Edmund Husserl, **Autour des Méditations Cartésiennes**, traduction Depraz et Vandeveld, Paris, Editions Jérôme Million, 1998, p. 17

¹⁰⁵ Husserl, MC, p. 172

ma sphère d'appartenance repose sur la notion de l'autre est supprimée, parce que sous ces conditions, l'autre ne provoque qu'une sorte « d'éveille » de la conscience. Cela ne veut pas dire du tout que je ne serais jamais conscient d'une sphère d'appartenance si j'étais seul dans le monde et n'avait jamais expérimenté quelqu'un autre que moi¹⁰⁶. J'ai infiniment conscience de moi-même et cette conscience de moi suppose l'altérité d'un point de vue logique. Si l'autre se trouve comme l'alter ego dans ma sphère d'appartenance, il est possible de dire avec une généralisation très large que cette sphère se repose sur l'autre et le présuppose dans la mesure où l'autre signifie l'altérité si nous parlons de cette sphère. Cependant, il faut nécessairement tenir en compte que cette présupposition ne signifie pas un enchaînement temporel mais logique.

Dans ce point, il faut donner une explication plus profonde sur le sens de l'appartenance. Les appartenances d'un ego viennent de ses intentionnalités. Ce sont les phénomènes des objets d'expériences qui sont trouvés comme appartenant au moi. Dans l'expérience, l'objet concret est perçu sous forme d'un « objet indéterminé de l'intuition empirique » et sa détermination est effectuée dans le courant des expériences par son « explicitation ». Quant à moi, j'ai toujours eu une intuition originelle de moi, avant toute détermination et alors avant mon explicitation de moi-même. L'explicitation qui est « déterminante » est alors effectuée par une série d'intuitions et elle me révèle ce qui m'est propre et « l'évidence apodictique de la perception transcendantale de moi-même ». Husserl caractérise toutes les explicitations comme originelles mais l'explicitation de moi-même qui révèle cette évidence apodictique se montre comme l'explicitation « la plus originelle que possible ». Ce qui appartient exclusivement à l'ego est ce qui est donné originellement à lui. Les autres appartenances de l'ego viennent des intentionnalités de cet ego et de cette façon l'expérience d'autrui ou celle du monde se trouvent en qualité de l'appartenance chez lui. Ce n'est nullement l'autre en originel que l'ego appartient ; ce qui est présentée immédiatement et originellement à l'ego n'est que

¹⁰⁶ Ce qu'il s'agit ici peut être rendu évident en retournant à la considération fichtéenne que, en posant le non-moi, le moi parviens à son *égoïté* (*Ichkeit*). Le moi qui se pose et le moi qui pose le non-moi sont une et même entité et par l'unification de ces deux moments le moi s'assure l'unification du sujet et de l'objet. Nous pouvons former une analogie entre l'autre dont Husserl parle et le non-moi de Fichte qui sert à constituer l'égoïté du moi, parce que le 'moi' dans tous les deux cas est motivé par une idée de '*ce qui n'est pas moi*' et il porte cette altérité (en tant que son appartenance) comme placé chez lui-même. Dans cette mesure, ce qui n'est pas moi possède un aspect constituteur, non pas avec une influence qui vient de l'extérieur mais en vertu d'un acte qui vient de l'intérieur du moi.

lui-même. Cependant j'ai dans ma sphère d'appartenance le contenu noématique de l'autre. Donc cela veut dire que l'explicitation de l'autre dans ma sphère d'appartenance est aussi originelle ; l'autre est déterminé par mes intuitions à l'intérieur de ma conscience immanent du temps. Puisque chaque unité que je forme participe immédiatement à ma constitution originelle, ces unités s'unifient avec mon être concret, avec ma monade. Etant donné que j'ai une relation intentionnelle avec l'autre, il est aussi une appartenance de mon ego (bien que cette appartenance ne soit pas comme celle de ce qui est originellement propre à moi-même ou comme l'appartenance de l'autre pour soi-même) et ainsi l'expérience de l'autre est aussi susceptible d'être explicité.

Ainsi, la structure de mon *habitus* est comme la structure de mon flux du vécu étant donné que les éléments nouveaux ne se rangent pas l'un après l'autre d'une façon hétérogène mais ils s'unifient pour former un tout homogène. De cette façon, nous trouvons à l'intérieur de cette sphère originelle un monde qui la transcende. C'est à dire, l'autre n'est pas intégré entièrement dans ma sphère d'appartenance, ses propriétés propres sont toujours reconnues, il a toujours ses vécus, ses intentions, ses noèmes propres à lui qui constituent son altérité. Sinon l'autre ne serait qu'un moment de moi-même. Quant au phénomène du monde, il se révèle comme une « transcendance immanente » dans ma sphère d'appartenance. Le monde objectif est le donné de mon expérience objective mais puisqu'il n'est plus objet de l'expérience, il garde sa valeur sous forme d'*habitus*. C'est pourquoi, une recherche qui veut rendre la constitution évidente n'est pas l'éclaircissement d'une genèse mais une « analyse statique », une analyse faite à partir des noèmes inhérents à mon être concret. Donc, nous allons problématiser cette expérience qui donne le sens à cette transcendance qui est le monde objectif et étant donné que c'est une analyse statique, nous l'allons faire en utilisant les noèmes de notre conscience. Puisque nous sommes dans notre sphère d'appartenance, cette analyse ne peut être faite qu'à partir de nos appartenances. Husserl exprime son but clairement : « *Il s'agit d'interroger cette expérience elle-même et d'élucider, par l'analyse de l'intentionnalité, la manière dont elle 'confère le sens', la manière dont elle peut apparaître comme expérience et se justifier comme évidence d'un être réel et ayant une essence propre, susceptible d'explicitation, comme évidence d'un être qui n'est pas mon être propre et n'en est pas une partie intégrante, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification* »

qu'à partir de mon être à moi »¹⁰⁷. C'est-à-dire nous allons essayer de comprendre comment la constitution de l'autre en tant qu'autre et celle du monde objectif est possible à partir de moi qui n'expérimente que ce qui lui est propre puisque l'unité du sens du « monde objectif » est constituée à partir de mon monde primordial.

Selon Husserl premièrement, il faut « mettre en relief le plan de la constitution d'autrui » parce que cette mise en relief procura un autre sens au monde primordial : *« ce dernier devient par là 'phénomène' d'un monde 'objectif' déterminé, monde un et identique pour chacun, moi-même y compris. Par conséquent l'autre, premier en soi (le premier 'non-moi'), c'est l'autre moi »*¹⁰⁸. Le monde primordial devient ainsi le phénomène d'un monde objectif qui est un et identique pour chacun. L'alter ego révèle comme une conséquence de ce changement parce qu'à partir de ce point je trouve l'autre comme un autre ego dans la qualité d'un moi pur et cette inclusion de l'autre rend possible la constitution d'un domaine où nous sommes ensemble, et où il y a ce qui est étrangère à moi, le monde objectif et la nature objective. A l'intérieur de ce domaine, ni le moi, ni les alter egos ne restent pas isolées mais ils forment une « communauté des monades ». Les membres de cette communauté constituent avec leurs intentionnalités l'un et même monde à l'intérieur duquel ils se retrouvent en qualité d'homme psycho-physique. Nous pouvons conclure qu'il existe une « sphère intersubjective de l'appartenance » où le monde objectif est constitué d'une manière intersubjective. La communauté des monades présente une intersubjectivité transcendantale qui est comme un « nous » transcendantal et dans cette intersubjectivité le sujet se réalise comme objet¹⁰⁹. Donc, le monde objectif en tant qu'un corrélatif idéal d'une expérience intersubjective est un élément immanent dans ma sphère d'appartenance puisque je me suis placé comme un ego dans le domaine de l'intersubjectivité constituée. En conséquence, il y a une intersubjectivité transcendantale par laquelle ma sphère intersubjective d'appartenance constitue le monde objectif, et grâce à l'harmonie qui consiste de l'explicitation des contenus intentionnels entre les monades, cette constitution est commune. Alors nous comprenons que la transcendance (qui est le monde objectif) est immanente à ma sphère d'appartenance intersubjective.

¹⁰⁷ **Ibid.**, p. 174

¹⁰⁸ **Ibid.**, p. 175

¹⁰⁹ Nous pouvons encore une fois voir l'approchement de la pensée de Husserl avec celle de Fichte (cette fois en utilisant un vocabulaire assez similaire) dans le contexte de la « réalisation » du moi par moi-même en qualité de l'autre pour l'autrui.

Nous avons ainsi expliqué la possibilité de la constitution du monde objectif dans sa structure intersubjective. Pourtant, ce n'est pas une explication assez précise étant donné que nous avons considéré l'autre comme déjà constitué dans la qualité d'un homme autre que moi. Il faut aussi voir comment je donne ce sens à l'autre, comment je l'expérimente avant que je lui constitue comme l'homme et par quels moyens cette constitution serait possible. En effet dans ma sphère propre je n'ai que les données de mes intentions et quant à l'autre, ce qui m'est originellement donné par rapport à lui n'est pas son moi. C'est à dire sa vie propre à lui n'est pas donnée à moi. Le moi de l'autre n'est pas un contenu noématique chez moi. L'alter ego n'est pas donné à moi primordialement, autrement dit, même si j'expérimente l'autre en chair et en os et forme un corrélatif noématique de lui, je ne lui trouve pas sous la forme d'un autre *moi* dans et par ce noème. C'est d'abord nécessairement un noème qui ne diffère des autres puisque tous les noèmes qui m'appartiennent viennent de mes intentionnalités. Pourtant il n'est pas aussi possible de nier que je donne l'autre le sens d'un autre moi et nous devons comprendre d'où vient ce sens. C'est pourquoi Husserl parvient à l'idée qu'il faut qu'il soit une « intentionnalité médiate » qui a pour source « les couches profondes de mon monde primordial » et qui représente la coexistence. Donc, c'est une « *espèce d'acte qui rend 'coprésent', une espèce d'aperception par analogie que nous allons designer par le terme d'apprésentation* »¹¹⁰.

Nous avons dit « les couches profondes du monde primordial ». Cette expression suppose que même ce monde que j'ai découvert en faisant deux réductions, est encore un domaine composé. C'est à dire, si nous parlons des couches de ce monde primordial nous ne pouvons pas dire que c'est un domaine simple. Puisque nous ne pouvons pas faire une autre réduction étant donné que nous sommes déjà dans notre sphère propre, il faut que nous explicitions, déterminons ces couches. Evidemment l'explicitation des couches profondes va rendre évident les couches supérieures aussi. Pour pouvoir expliquer le sens de cette constitution, il est important de voir quels sont et comment fonctionnent les éléments de la constitution qui se trouvent dans ces couches profondes. De même que dans l'expérience nous déterminons l'inconnu en vertu de ce qui est déjà connu, de même nous allons déterminer l'autre grâce au moi. Dans cette tâche, au lieu du monde de l'expérience

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 178

prédonné, nous allons nous appuyer sur notre sphère primordiale. L'autre est inconnu mais il n'est pas indéterminable et les moyens qui nous procurent sa constitution sont d'un genre différent.

L'appréhension est une de ces éléments de la constitution qui, en fait, fonctionne dans chaque perception. Par exemple quand j'expérimente une chose matérielle, je n'en vois qu'une face et par l'appréhension je m'en présente aussi les autres, que je n'avais pas vu, et ainsi elle m'offre à apercevoir sa structure en totale. Pourtant dans cette expérience, je peux toujours vérifier la structure que l'appréhension me donne par un remplissement qui vient des autres présentations procurées postérieurement. Ce n'est pas le cas pour l'expérience de l'autre, parce que l'appréhension qui fonctionne dans cette expérience me donne la sphère originelle de l'autre. De cette façon nous distinguons deux types d'appréhension : les uns qui « appartiennent par leur genèse à la sphère primordiale » et les autres qui « apparaissent avec le sens d'alter ego ». Husserl désigne l'appréhension qui nous renvoie à cette deuxième type, comme une « expérience effective » parce qu'elle désigne la donation d'une autre sphère originelle ; c'est nécessairement lié à une présentation, autrement dit, à un acte où l'objet se donne en personne. Elle est « liée » à la présentation de l'autre, alors l'autre n'est pas donné immédiatement à moi dans sa structure totale mais il est donné par l'appréhension de sa présence qui veut dire par l'appréhension via son corps. Nous pouvons voyer maintenant plus clairement pourquoi Husserl a introduit une intentionnalité médiate. Il avait besoin de cette médiation car sans que je construisse une analogie entre le moi et l'autre et que je l'ajoute au noème constitué par l'expérience de l'autre qui vient d'une intentionnalité directe, il n'est pas possible que je le sache comme un autre moi, que je sors hors du solipsisme. L'analogie que je construis est en vertu du corps propre (*Leib*) de l'autre ; je lui appréhende comme un autre *Leib* qui coexiste avec moi dans le monde et aussi bien dans la communauté des monades. C'est pourquoi l'appréhension possède une importance immense pour la démarche de la *Cinquième Méditation*. Ricœur explique son importance en disant « *en lui s'équilibrent les deux*

exigences de la phénoménologie : le respect de l'altérité de l'autre et l'enracinement de cette expérience de transcendance 'dans' l'expérience primordiale »¹¹¹.

Dans ce sens, l'appréhension possède deux particularités. Premièrement, la création primitive se trouve toujours d'une manière vivante et agissante. Ce qui veut dire que la création primitive est la création pour la première fois d'un objet qui possède un sens analogue. Par elle chaque perception implique une anticipation. C'est pourquoi l'élément originel de cette création est toujours présent et vivant et donc la création primitive fonctionne toujours sans cesse. La deuxième particularité de l'appréhension assimilant est que l'objet présenté ne peut jamais être présent réellement ainsi qu'il ne peut jamais être donné dans une perception véritable. La première particularité de l'appréhension assimilant est liée au deuxième élément de la constitution de l'autre qui est « l'accouplement ».

Husserl désigne l'accouplement comme un des formes primitives de la synthèse passive. Dans le sens général l'accouplement est la fondation d'une unité de ressemblances de deux contenus de la conscience qui se recouvrent et nous procure l'occasion de comprendre le sens de l'un d'eux conformément au sens de l'autre. C'est un acte complètement passif parce que les éléments de l'accouplement dans ce cas sont trouvés comme les contenus d'une unité de la conscience. Dans le cas de l'accouplement de l'ego et l'alter ego, l'accouplement ne fonctionne que si l'autre n'entre pas dans mon champ de perception. Du fait que mon corps propre que je considère comme un organisme est toujours là pour moi, je ne peux pas accoupler un autre corps comme un autre organisme s'il n'apparaît pas dans ma sphère primordiale. Dans la mesure où quelque chose qui est donné par une médiation à ma sphère primordiale ne peut y être trouvée originellement, nous devons conclure que le *Leib* de l'autre n'est pas donné à moi en originel.

Nous voyons que l'expérience de l'autre se diffère des autres expériences en tant qu'elle exige une aperception particulière et la transfère d'un sens qui est celui de l'être d'un organisme. Bien que nous ayons expliqué le processus de cette expérience, nous n'avons pas encore parlé de la confirmation qu'elle doit connaître pour être susceptible d'être annoncée comme valable. Dans la mesure où chaque

¹¹¹ Paul Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1998, p. 206

expérience est succédée par les autres expériences, elle se rapporte aux autres expériences qui peuvent confirmer les appréhensions qu'elle procure. De cette façon, dans l'expérience de l'autre, la concordance d'une appréhension n'est possible que par des nouvelles appréhensions. Chaque organisme étranger possède un « comportement » changeant mais concordant. La succession concordant de ce comportement rend possible aussi la vérification de notre appréhension.

D'autre part, avec l'expérience de l'autre, nous constituons le sens de l'autre qui apparaît dans mon monde primordial nécessairement comme une « modification » de mon moi. J'ai un accès indirect au moi de l'autre, je ne peux lui constituer que comme une modification du moi. En vertu de l'accouplement, cette modification acquiert le caractère d'être le *mien*. Seulement grâce à la concordance de son comportement, l'autre acquiert le caractère d'être véritablement 'autre' à moi. De cette façon, nous appréhendons l'être concret de l'autre et cette 'être de l'autre' transcende mon être propre, de même manière que le passé transcende mon présent vivant. « *De même que mon passé se forme dans mon présent vivant,[...], je peux constituer dans mon ego un ego étranger ; ce qui veut dire que je peux le constituer en des représentations d'un type nouveau* »¹¹².

En somme, nous avons distingué deux éléments de la constitution de l'autre. Bien qu'ils fonctionnent dans chaque perception, nous avons vu qu'ils sont d'une manière particulière pour la constitution de l'autre en tant qu'un homme, en tant qu'un *Leib* pour moi. Ce sont, par conséquent, les éléments qui entrent en jeu quand l'intuition ne peut achever le remplissement qu'il procure pour les autres noèmes. C'est à dire, l'appréhension et l'accouplement prennent la place de l'intuition étant donné qu'ils fonctionnent pour une intentionnalité indirecte. Ils ne sont pas des jugements ou quelques autres actes réflexifs. En analysant leur fonctionnement, nous avons compris qu'ils ne peuvent succéder leur tâche qu'à travers le corps de l'autre.

Jetons un coup d'œil sur ce que nous savons déjà au sujet du corps. Nous savons que l'expérience que j'ai de l'autre qui entre dans mon champ perceptif est l'expérience de son corps (*Körper*) et ce corps est expérimenté via mon corps propre (*Leib*). Si nous considérons l'autre comme un autre moi, il faut qu'il soit dans la même position que moi dans le cas de la perception. C'est à dire, si l'autre est un moi

¹¹² Husserl, MC, p.188

pour lui-même, il faut qu'il expérimente un autre comme un *Körper* et soi-même comme un *Leib*. Pourtant cette relation d'analogie ne peut pas être construite avec la perception, car dans l'expérience le moi de l'autre n'est pas donné à moi. Le seul moi qui est présenté à moi et donc qui peut être aperçu immédiatement par moi est mon propre moi. Alors l'aperception d'un autre moi n'est possible qu'avec une intentionnalité médiate. C'est la raison pour laquelle nous avons introduit dans l'enchaînement de notre pensée une aperception analogisante par laquelle nous apprésentons une autre vie et nous donnons le sens de « *ego* » à un autre corps. A la suite, afin de rendre les conditions charnelles du *Leib* du moi semblables à celles du *Leib* de l'autre, nous avons introduit l'acte d'accouplement, qui est un genre très spécifique de l'analogie. Dans l'accouplement, l'analogie n'est pas faite entre deux objets mais entre le « propre » et le « non-propre ». C'est en vertu d'elle que le sens d'ego renvoie au sens de l'alter ego et vice versa.

Rappelons la particularité de l'intentionnalité de l'autre que nous avons décrit dans le premier chapitre. L'ego, qui est un des moments de l'alter ego, est le mien et alors la constitution de l'alter ego a « un sens existentiel qui transgresse l'être propre de mon ego monadique », il est par conséquent constitué comme mon analogon dans un sens spécial. Par le *Leib* de l'autre, une autre nature, un autre monde entre dans ma monade et me donne l'occasion de constituer une autre monade à l'intérieur de la mienne. Cependant, c'est impossible de parler de la donation originelle du *Leib* de l'autre s'il est en qualité du mien. C'est la raison pour laquelle au cours de la constitution de l'alter ego dans la sphère propre nous avons eu besoin de différents éléments de la constitution. C'est à dire, nous ne pouvons pas présenter l'autre mais nous pouvons « l'apprésenter ». De même que nous avons eu besoin d'une aperception afin de déterminer l'unité de notre *Leib*, de même nous avons besoin d'une aperception 'assimilant' pour déterminer celle de l'autre, qui est l'apprésentation. Si nous ne pouvons pas présenter l'autre, une intentionnalité directe ne peut pas être suffisante et il faut qu'une intentionnalité médiate soit introduite. En vertu de cette constitution nous pouvons caractériser l'autre comme une entité qui n'est pas présentée mais constituée pour moi par une analogie avec laquelle je co-existe, à la fois dans le monde et dans la communauté intersubjective des monades ; cette donation du sens à l'alter ego montre notre capacité de rendre le

moi et le corps de l'autre sensible. D'une façon pareille nous avons utilisé l'accouplement pour mettre une analogie entre le *Leib* du moi et celui de l'autre.

En nous référant à l'analyse que nous venons d'achever, pouvons-nous dire que l'accouplement et la vérification de l'expérience de l'autre comme un autre par le comportement concordant, sont les éléments qui fonctionnent en faveur de l'apprésentation ? Même si tous les deux introduisent des nouvelles caractéristiques, en fait, ils développent et perfectionnent ce que l'apprésentation avait déjà introduit. C'est à dire, même s'il est donné à moi en chair et en os, l'autrui n'est pas donné en originelle, et c'est pourquoi il n'est pas présenté mais apprésenté par son corps. Avec l'accouplement nous avons donné au corps de l'autre le sens d'un organisme. Cette supposition a été vérifiée par le comportement concordant. Mais il faut encore expliquer comment cette aperception analogisant de l'alter ego se libère de ma sphère propre dans laquelle la constitution de l'alter ego a eu lieu.

La sphère primordiale possède des potentialités. Là, je trouve mon corps dans le mode du *hic* (ici) et le corps de l'autre (y entendu tous les autres corps) dans le mode de l'*illic* (là). Par le changement de l'orientation de l'*illic* une « nature spatiale » est constituée dans ma sphère propre, en relation avec mes états kinesthésiques. Celle-ci est constituée dans un rapport intentionnel avec mon *Leib*. Pour moi, c'est possible de modifier mes sensations kinesthésiques ; je peux changer l'*illic* au *hic* par mon corps. Autrement dit, je suis capable de me localiser comme je veux dans l'espace et n'importe où je me trouve, mon corps est toujours le *hic*. Le corps propre est le *hic* absolu, il n'est pas possible d'admettre que mon corps puisse être là-bas pour moi. Quant à l'autre, c'est son propre corps qui est dans le mode du *hic*. Donc nous pouvons dire encore une fois que l'autre n'est pas donné originellement et immédiatement à moi, mais nous pouvons aussi ajouter cette fois que le sens de l'originalité de l'autre, le sens de sa vie étrangère à moi est constitué par le moi dans le mode de « si j'étais là-bas ».

De cette manière, l'analogie entre le moi et l'autre s'est élargi ; nous sommes accouplés selon nos potentialités. Le *hic* s'accouple avec l'*illic* en le tenant comme « si j'étais là-bas » et le *hic* y participe comme mon corps propre. « *C'est ainsi que l'aperception assimilatrice, grâce à laquelle le corps extérieur (illic), analogue à mon propre corps, acquiert le sens d'organisme, devient possible. Il acquiert par*

suite la signification d'un organisme se trouvant dans un autre 'monde' analogue à mon monde primordial »¹¹³. Husserl souligne que cet accouplement est une « fusion » parce que ce qui est accouplé n'est pas simplement complété, mais il « s'ajuste » à la totalité de ce système. L'association qui est effectuée entre nous est d'une nature progressive. D'abord le moi est déterminé par son corps physique et dans le cas de l'association cela correspond à la compréhension de la main ou de la jambe de l'autre comme celle de la mienne. Ensuite, les sphères psychiques s'associent par *l'Einfühlung* en vertu de laquelle les comportements tels que la joie ou la tristesse de l'autrui nous devient compréhensible. Tous les deux sont l'œuvre de l'interaction des corps propres, qui est une interaction réciproque. Chaque impression qui vient du *Leib* de l'autre forme des nouvelles associations et vice versa.

Ainsi nous arrivons au point où nous pouvons nous avancer vers l'objectivité. Pour Husserl, la première forme de l'objectivité est la « nature intersubjective ». Pouvons-nous dire que la recherche que nous avons faite est susceptible de former le fondement d'une telle nature ? Grâce à l'expérience de l'autre qui se passe entre le moi psycho-physique et l'autre appréhété, s'établit une communauté qui est le fondement des autres communautés : « *Ce qui se constitue en premier lieu sous forme de communauté et sert de fondement à toutes les autres communautés intersubjectives est l'être commun de la 'Nature', comprenant celui du 'corps' et du 'moi psycho-physique' de l'autre, accouplé avec mon propre moi psycho-physique* »¹¹⁴. Pourtant, la concordance de cette nature est douteuse car dans cette nature commune j'ai conscience de l'autre en tant que *l'illic* même s'il est un *hic* absolu pour lui-même. C'est pourquoi parler de l'identité d'un corps qui est à la fois *hic* et *illic* semble être un peu ambigu. Nous voyons que la constitution de l'autre n'est pas encore achevée intégralement, et nous devons rechercher comment la constitution d'une objectivité pour le moi et pour l'autre soit possible afin de comprendre la constitution de l'autre dans sa totalité. Pour le faire, il faut que nous établissions une identité entre la corporéité de l'autre et celle du moi.

Autrement dit, nous pouvons faire deux objections : premièrement le *hic* de l'autre est différent du *hic* du moi, c'est à dire si j'étais là -bas, j'aurais un *hic*

¹¹³ Husserl, MC, p. 192

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 196

différent. En seconde lieu, nous avons dérivé l'existence de l'autrui à partir de la mienne, son existence n'est pas présentée. C'est le moi qui est présenté et tout le reste est apprésenté. Alors, en dernière étape de notre analyse, la réciprocité entre la subjectivité et l'objectivité doit être établit. C'est pourquoi nous allons interroger la constitution d'un monde commun en tant qu'une constitution nouvelle, qui sera la dernière étape de la constitution de l'autre et la première de celle de l'objectivité.

Si le monde est une constitution de ma subjectivité, donc pouvons-nous supposer qu'il y ait autant des mondes qu'au nombre des sujets existants ? Afin de parvenir à une constitution identique du monde entre les sujets, on doit prendre pour point de départ une constitution qui serait commun pour tous. Nous allons encore nous référer au *Leib* comme le moyen de cette constitution. Selon Husserl la conscience s'incarné dans le *Leib* et devient réelle par la relation empirique au monde via le corps. Le moi est nécessairement un être du monde et il est l'unité d'une couche psychique avec une couche physique. Le corps propre (*Leib*) est toujours présent dans le champ de la perception en tant qu'incarnation d'une conscience sous la forme d'un corps psycho-physique. Dans la mesure où c'est un processus que chaque conscience subit, chaque moi constitue la réalité en soi et pour soi et donc pour chaque moi la réalité est une appartenance. De cette manière, j'expérimente la réalité de l'autre dans la réalité du moi, et alors la réalité de l'autre se trouve dans ma sphère propre comme un œuvre de mon intentionnalité. Quand j'ajoute l'expérience de l'autre à la constitution de son corps dans ma sphère propre, j'apprésenté cet organisme. Cette apprésentation et l'organisme donné en originelle (mon corps propre) forment une unité synthétique d'identité. C'est pourquoi, de même qu'il y a une analogie entre nos corporités, il y a aussi une analogie entre les réalités de nos consciences. Cela a pour résultat la constitution d'une nature identique pour nous. Comprendre la constitution de l'ego et celui de l'alter ego nous ouvre la voie de comprendre pourquoi il y a toujours un et même monde que l'autre et le moi voient par des perspectives différentes. En effet, mon pouvoir de m'imaginer « comme si j'étais là-bas » me fait comprendre que ce qui est perçu et attesté comme un vécu par l'autre via son corps propre est le même que ce qui est perçu par le moi et formé mon vécu ; la différence est que nous avons des perspectives différentes étant donné que nous sommes des organismes différents. Ce qui est différent pour l'autre et le moi n'est pas l'objet, ni la nature, c'est leur subjectivité. Ainsi ce qui

cause le problème et crée des difficultés à voir l'identité, c'est qu'il y soit deux couches chez moi, une présentée et l'autre apprésentée. Cependant, il n'y a pas deux ou plusieurs mondes, il est identique pour chacun ; même si j'ai une conscience double du monde en tant que le *hic* actuel et *illic* potentiel, ce double ne vient pas de la structure du monde.

En conséquence, l'identité du monde ou de la nature est possible par une « synthèse d'identification » faite par ma conscience. Husserl explique que cette synthèse est possible avec les *re-présentations*. Un exemple peut être donné au sujet des expériences (Erlebnis). Les expériences acquièrent un sens et une valeur d'être, en vertu de leurs « re-présentations répétés » dans le temps. De même, dans la constitution des objets idéaux une synthèse d'identification qui lie mon présent vivant à mes souvenirs fonctionne. Par exemple dans une opération de l'arithmétique, nous « souvenons » les objets idéaux que nous avons déjà constitué et par des nouvelles synthèses nous créons toujours des nouveaux souvenirs. La situation est semblable dans l'expérience de l'autre. Dans cette expérience, l'expérience vivante est toujours en relation avec les expériences passées. Le moi présenté est aussi toujours re-présenté. Les re-présentations ont pour fonction de me représenter selon ma présentation et cette représentation du moi donne la condition de possibilité de me tenir en considération comme l'autre. En faisant une synthèse de cette manière entre la sphère primordiale et la sphère étrangère, l'expérience de l'autre acquiert le sens d'être l'expérience d'un 'autre' *Leib*. Ensuite, elle arrive à la synthèse d'une nature identique que nous venons d'expliquer. Ainsi, cette synthèse donne la possibilité de la constitution d'une communauté objective et intermonadique. « *Par-là est définitivement et primitivement fondée la coexistence de mon moi avec le moi de l'autre, de ma vie intentionnelle et de la sienne, de mes réalités et des siennes ; bref, c'est la création d'une forme temporelle commune ; et tout temps primordial acquiert spontanément la signification d'un mode particulier de l'apparition originale et subjective du temps* »¹¹⁵.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 207

TROISIÈME PARTIE

RAPPORT À L'ALTÉRITÉ CHEZ HEGEL ET HUSSERL : UNE COMPARAISON

Pourquoi est-il légitime de faire une comparaison en ce qui concerne la question de l'autre chez Hegel et Husserl? Cette question de légitimité doit être tenue en compte étant donné que, comme nous avons déjà mentionné, Husserl ne fait pas une comparaison entre sa pensée et celle de Hegel. Pour être clair, il faut d'abord préciser notre position. Dans ce travail, nous n'essayons pas de mettre en lumière l'influence de Hegel sur Husserl et non plus de faire un catalogue des ressemblances et des contrastes entre ces deux philosophes. Notre comparaison focalisera sur le problème de l'autre chez Hegel et Husserl pour le considérer à l'égard de deux questions : Quelle est la contribution de l'expérience de l'autre au sujet ? Comment fonde-t-elle la nature intersubjective de la subjectivité ?

Dans le chapitre consacré à Hegel, nous avons défini la conception hégélienne de la phénoménologie en tant que "science de l'expérience de la conscience". Cette définition est proche à sa conception husserlienne aussi. En fait cette affinité vient de la définition même du mot « phénoménologie » que nous avons déjà expliqué dans notre premier chapitre¹¹⁶. Si la phénoménologie est une étude de « ce qui apparaît » elle se distingue alors d'une étude de « ce qui est ». Le champ d'étude de la phénoménologie de Husserl, comme celui de Hegel, est la conscience. Dans sa comparaison entre les phénoménologies de Hegel et Husserl, Lyotard explique que la phénoménologie, même par la définition du mot, a pour point de départ « le moi » et non pas la chose, et il ajoute : « *La conscience est toujours conscience de, et il n'y a pas d'objet qui ne soit objet pour* »¹¹⁷.

¹¹⁶ Voyez p. 7

¹¹⁷ Jean-François Lyotard, **op. cit.**, p. 40

Néanmoins, pour Husserl, la phénoménologie a une signification plus étendue que celle de Hegel. Selon lui la phénoménologie est une nouvelle philosophie qui doit « *élever la prétention d'être philosophie 'première'* »¹¹⁸ et elle est une science rigoureuse. Cette science est « *une approche du sens, voire l'approche principale, la plus importante et la plus profonde, et possède donc, au principe, une signification fondamentale pour la vie* »¹¹⁹. La science rigoureuse qui est la phénoménologie est un appel à retourner aux choses mêmes, pourtant elle n'est point un appel à une philosophie empirique ; c'est plutôt un retour aux noèmes qui viennent de l'expérience de ces choses après le coup de relation avec l'attitude naturelle et ainsi un retour à la conscience même par la réduction phénoménologique. Pour Husserl, « *tout état de conscience en générale est, en lui-même, conscience 'de' quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réel de cet objet et quelque abstention que je fasse* »¹²⁰. Cette conscience à laquelle la phénoménologie retourne par la réduction phénoménologique est d'une structure qui surpasse l'apodicticité de l'ego *cogito* dans l'attitude naturelle et lui ajoute un aspect de *cogitatum* (pensé) : « *il faudra élargir le contenu de 'l'ego cogito' transcendantale, et lui ajouter un élément nouveau et dire que tout 'cogito' ou encore tout état de conscience 'vise' quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que 'visé' (en tant qu'un objet d'intention) son 'cogitatum' respectif* »¹²¹. L'ego *cogito* de l'attitude naturelle manque la réflexion et la théorisation sur le « soi », il traite le monde et ses expériences venant de ce monde dans leur facticité. Cependant par la réduction phénoménologique l'ego se dirige vers le soi au domaine de l'ego pur où il trouve ses états vécus et ses objets intentionnels et ainsi parvient à un nouveau champ de prédication. Ainsi, dans ce nouveau domaine scientifique l'ego n'est pas simplement un *ego cogito* mais, par ses noèmes qui sont purifiés de toute prédication venant de l'attitude naturelle, il est un *ego cogito cogitatum*¹²², une subjectivité fondatrice qui est l'acteur de la constitution de toute la réalité¹²³ (*Wirklichkeit*) pour soi-même. Ainsi, chez Husserl la conscience couvre à la fois un pôle subjectif qui est le pôle noétique et un pôle objectif qui est le

¹¹⁸ Husserl, **Ideen I**, p. 211

¹¹⁹ Jan Patočka, **Introduction à la Phénoménologie de Husserl**, traduction Erika Abrams, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 1992, p. 7

¹²⁰ Husserl, **MC**, p. 64

¹²¹ Husserl, **MC**, p. 64-65

¹²² Cette utilisation est emprunté de Robert Williams qui l'utilise dans son livre **Fichte and Hegel on the Other**, New York, State University of New York Press, 1992, p. 287

¹²³ Le mot *Realität* est utilisé par Husserl pour désigner la réalité mondaine, c'est à dire la réalité de l'attitude naturelle pourtant *Wirklichkeit* est la réalité du domaine transcendantale, en d'autres termes

pole noématique, c'est-à-dire, la conscience de l'attitude naturelle se distingue de celle de l'ego transcendantale mais la réflexion sur la première ne peut être faite que par la deuxième. A la fin de *Quatrième Méditation*, Husserl définit sa phénoménologie comme un « *idéalisme transcendantale* », pourtant la distingue de la philosophie kantienne. Il explique que « *Ce n'est pas un idéalisme kantien qui croit pouvoir laisser ouverte la possibilité d'un monde de choses en soi...Il est (cet idéalisme) l'explicitation du sens de tout type d'être que moi, l'ego, je peux imaginer ; et, plus spécialement, du sens de la transcendance que l'expérience me donne réellement : celle de la Nature, de la Culture, du Monde, en général ; ce qui veut dire : dévoiler d'une manière systématique l'intentionnalité constituante elle-même.* »¹²⁴. Pour Husserl, la phénoménologie n'est pas un idéalisme qui s'oppose au réalisme, mais elle est la tentative d'établir le contact de la réalité naturelle (*Realität*) à la réalité de l'ego transcendantale (*Wirklichkeit*) en expliquant le sens de « tout type d'être que l'ego peut imaginer ». Merleau-Ponty explique la phénoménologie de Husserl comme suivant : « *C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours 'déjà là' avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique.* »¹²⁵. Ainsi, pour Husserl la phénoménologie est une nouvelle philosophie qui est susceptible de donner une nouvelle explication sur le sujet transcendantale autant bien que sur la vie naturelle de ce sujet.

Bien que nous rencontrons deux philosophies différentes chez Hegel et Husserl, tous les deux utilisent le terme phénoménologie et nous croyons que la différence concernant l'utilisation du mot mérite d'être expliquée. Selon Ricœur la phénoménologie de Hegel ne peut pas être nommée une phénoménologie de la conscience, car dans PhG, après la section de la « Raison », « *l'itinéraire n'est plus celui d'une conscience individuelle, mais le parcours d'une expérience historique* »¹²⁶. C'est pourquoi il admet que la phénoménologie de Hegel n'est pas une phénoménologie de la conscience (contre celle de Husserl) mais, « *une*

la correspondance du noème a son objet. C'est pourquoi cette réalité est constituée par la subjectivité fondatrice qui est le fondateur de ces noèmes. Pour plus de détails, voyez **IdeenI**, p. 14

¹²⁴ Husserl, **MC**, p. 144

¹²⁵ Maurice Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la Perception**, Paris, Gallimard, 2003, p. I

¹²⁶ Paul Ricœur, **Du Texte à l'Action**, Paris, Editions de Seuil, 1986, p. 312

phénoménologie 'dans' l'élément de la conscience »¹²⁷. La conscience est le « milieu » de l'expérience, c'est-à-dire, le foyer de la phénoménologie hégélienne est l'expérience, qui est l'expérience même de la conscience en tant qu'une conscience individuelle aussi bien qu'une conscience historique. Ce point de vue semble être similaire à celui de Heidegger qui considère l'emploi du mot phénoménologie dans PhG différent que son emploi chez Husserl. Selon lui l'emploi de ce terme « *n'est pas du tout parce que l'esprit ou la conscience serait le thème exclusive de la phénoménologie. C'est 'Husserl', non Hegel, qui parle en ce dernier sens de la 'phénoménologie transcendantale de la conscience', entendant par là une phénoménologie qui explore la conscience dans son auto-constitution pure* »¹²⁸. Pour Hegel la phénoménologie est une recherche sur l'esprit qui s'apparaît dans l'élément de la conscience, elle est un élément du système philosophique qu'il a voulu établir. Quant à Husserl, pour lui la phénoménologie est la philosophie même, elle est la science rigoureuse.

Comme nous avons dit, l'extension de la phénoménologie de Hegel est plus étroite que celle de Husserl. La phénoménologie de Hegel suit la démarche nécessaire de la dialectique ; cette philosophie implique un « fin ». La phénoménologie de Husserl pourtant, est une tentative d'expliquer « l'explicitation du sens de tout type d'être que l'ego peut imaginer » et alors n'a pas une ligne d'arrivée. Lyotard souligne cette différence entre Hegel et Husserl en disant : « *la 'Phénoménologie' hégélienne 'clôt' le système, elle est la reprise totale de la réalité totale dans le savoir absolu, tandis que la description husserlienne 'inaugure' la saisie de la 'chose même' en deçà de toute prédication, et c'est pourquoi elle n'a jamais fini de se reprendre* »¹²⁹.

Pourtant, Kojève soutient une similitude entre les phénoménologies de Hegel et Husserl¹³⁰. Il affirme que la méthode de la phénoménologie hégélienne n'est pas dialectique mais « contemplative et descriptive » et donc la même méthode que la phénoménologie husserlienne. Nous croyons qu'il est vrai que Hegel n'utilise pas la dialectique comme une méthode mais la considère en tant que le mouvement nécessaire. Comme nous avons expliqué, dans PhG il existe synchroniquement deux

¹²⁷ **Ibid**, p. 313

¹²⁸ Martin Heidegger, **op. cit.**, p. 58

¹²⁹ Jean François Lyotard, **op. cit.**, p. 42

¹³⁰ Alexandre Kojève, **Introduction à la lecture de Hegel**, Paris, Gallimard, 1976, p. 470

points de vues ; le point de vue du philosophe qui se situe au moment du savoir absolu et celui de la conscience qui s'évolue vers le savoir absolu. *Phénoménologie de l'esprit* est l'histoire de cette évolution de la conscience qui est contemplé par le philosophe. La dialectique qui désigne le mouvement nécessaire de la conscience n'est pas un système de règles qui est appliqué à la conscience pour lui imposer la démarche de son auto expérience. Elle est le mouvement nécessaire mais cette nécessité n'est pas stipulée par le philosophe. Le philosophe contemple le mouvement de la conscience dès sa figure le plus simple au savoir absolu mais il n'en ajoute rien, il ne pose pas ses règles à la conscience. La nécessité que la dialectique implique vient du fait que si la conscience s'évolue vers le savoir absolu, elle ne peut le faire autrement qu'en traversant ces étapes que le philosophe contemple et décrit. Ainsi si on prend sa méthode en considération, Hegel n'est pas loin de Husserl. Hyppolite aussi partage cette interprétation : « *la pensée philosophique n'intervienne pas en décrivant cette expérience de la conscience* » et il ajoute que « *ce caractère de la phénoménologie hégélienne, qui décrit au lieu de construire* » nous permet à « *rapprocher, si les différences n'étaient plus profondes encore, la 'Phénoménologie' de Hegel de la phénoménologie de Husserl. C'est véritablement en allant 'aux choses mêmes', en considérant la conscience comme elle s'offre directement que Hegel veut nous conduire du savoir empirique au savoir philosophique, de la certitude sensible au savoir absolu* »¹³¹.

Quant à la question de l'autre, nous croyons qu'elle nous donne un terrain fertile pour comparer ses deux penseurs. En nous référant à *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et *Méditations Cartésiennes* de Husserl, nous pouvons dire que pour tous les deux philosophes, la question de l'autre se manifeste dans la quête de la conscience d'elle-même. C'est-à-dire pour tous les deux la réflexion que la conscience porte sur l'autre provient de la réflexion qu'elle porte sur elle-même. Donc, il faut atteindre au jaillissement de la question de l'autre dans ces deux textes mentionnés.

Chez Hegel, la conscience de soi ne peut être une conscience de soi en soi et pour soi que par la reconnaissance d'une autre conscience de soi. La conscience d'abord met une distance entre l'objet et soi même. Dans son expérience, elle

¹³¹ Jean Hyppolite, **op. cit.**, p. 15

découvre que cette distinction n'est pas valide, que la chose n'a pas une existence en soi, qu'elle est seulement pour la conscience. Le passage à la conscience de soi est possible par cette découverte de la conscience. Pourtant, même si on est à un nouveau point avec la conscience de soi, cette nouvelle figure de la conscience ne peut pas couper sa relation à ses expériences antérieures. Elle préserve les moments précédents et ainsi le monde sensible est, dans un certain sens, encore un objet pour elle. De l'autre côté elle sait que le monde sensible n'est pas le domaine de la vérité et qu'elle doit orienter sa recherche de la vérité vers soi-même. Ainsi la conscience de soi a deux objets ; l'un est l'objet sensible et l'autre est elle-même. Pourtant si elle se distingue du monde sensible, la vérité qu'elle atteint ne peut être que la tautologie de Moi=Moi. Pour que la conscience de soi puisse atteindre l'unité du soi-même, elle ne peut pas rester dans cette tautologie, elle doit être dans un mouvement par lequel elle se confirme en niant l'Autre. Ce mouvement est procuré par le « désir ». Ainsi, la conscience de soi fait sa relation avec son objet une relation du désir. L'objet désiré satisfait la conscience par sa suppression pourtant le désir se reproduit et pour que la satisfaction continue l'objet du désir doit aussi être reproduit. De cette façon, la conscience de soi expérimente l'indépendance de son objet. « *Je découvre donc au cours de cette expérience que le désir ne s'épuise jamais, et que son intention réfléchie me conduit à une altérité essentielle* »¹³². Cette altérité essentielle est l'autre en tant qu'une autre conscience de soi. La satisfaction de la conscience de soi est possible seulement si son objet est une autre conscience de soi et alors « *l'objet est aussi Moi qu'objet* »¹³³. La vérité de la certitude de soi-même est « *la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi* »¹³⁴. Ainsi la conscience de soi connaît un « dédoublement » de soi qui donnerait ultérieurement à l'apparition de l'esprit. L'esprit ne peut venir en présence que s'il y a une pluralité des consciences de soi qui se reconnaissent. « *Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit ... c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi* »¹³⁵.

Sous la lumière de ces explications, n'est-il pas convenable d'admettre que, pour Hegel, la conscience de soi est déjà intersubjective ? La conscience qui a

¹³² Jean Hyppolite, **op. cit.**, p. 157

¹³³ Hegel, **PhG**, p. 154

¹³⁴ **Ibid.**, p. 153

¹³⁵ **Ibid.**, p. 154

manqué d'atteindre la vérité à l'extérieur de soi a tourné sa réflexion vers soi même et dans son expérience elle a découvert qu'elle est conscience de soi seulement par la médiation d'une autre conscience de soi. De plus, elle prend cet autre conscience de soi comme son double, mais non pas comme absolument autre qui n'est qu'un objet quelconque de l'expérience. Alors, la conscience de soi se connaît dans son autre ; le Moi, par son essence, ne peut pas être séparé du Nous. C'est pourquoi selon nous la conscience de soi chez Hegel est d'une structure intersubjective. Une conscience de soi isolé ne peut pas être une conscience de soi en soi et pour soi. Elle ne peut pas atteindre sa vérité sans l'expérience de son autre.

L'expérience de l'autre conscience de soi déclenche par une lutte. La conscience de soi a besoin de la reconnaissance de l'autre conscience de soi pour qu'elle puisse être en soi et pour soi. La certitude de soi même n'est pas suffisante ; la conscience de soi ne peut atteindre sa vérité que par la reconnaissance d'une autre conscience de soi. Dès qu'elles rencontrent, les deux consciences de soi entrent dans une lutte pour la vie. Chacun veut démontrer qu'elle est au dessus de la vie, qu'elle est un pur être pour soi. Cependant l'une de consciences de soi préfère la vie à la mort et devient esclave et l'autre qui ne se retire pas de risquer sa vie devient le maitre. Au premier regard le maitre, qui est pur conscience de soi, semble être indépendant à l'égard de la chose (l'objet du désir) et de l'autre conscience de soi (l'esclave). Pourtant, puisque le travail de l'esclave transforme la chose et l'offre au maitre, l'objet du désir du maitre devient son objet de jouissance. Il se trouve dépendant à la fois à cette jouissance et à la reconnaissance de l'esclave. Quant à l'esclave, il semble être dépendant à la vie et au maitre. Pourtant il se révèle que le travail qu'il exerce est une activité formatrice qui transforme la chose –alors nie la chose- et qui nie aussi le négatif étranger, c'est-à-dire, le maitre.

Donc nous rencontrons dans l'expérience de l'autre chez Hegel une structure dynamique fondée sur la négativité du désir. La conscience se découvre dans son expérience de son autre et dans cette expérience il s'agit de la lutte, du désir, de la jouissance, du travail. Il ne s'agit pas d'abord un choc qui donne naissance à une interrogation de la subjectivité après la rencontre de l'autre, mais une lutte. Ainsi, la conscience est déjà avertie que l'autre qu'elle rencontre est une autre subjectivité. La question n'est pas de comprendre l'objectivité du sens de la subjectivité mais de se découvrir dans l'expérience de l'autre. Le maitre se connaît comme un pur être pour

soi par la reconnaissance de l'esclave et l'esclave se connaît comme être en soi et pour soi par le travail qu'il exerce pour servir son maître. Nous croyons que cette expérience est confirmable à ce que nous avons affirmé plus haut, c'est-à-dire à notre assertion que la conscience est déjà intersubjective.

Quant à Husserl, nous voyons que dans *Méditations Cartésiennes*, la question de l'autre vient à la présence pour servir comme une objection au solipsisme. Le sous-titre de *Cinquième Méditation* est « *Détermination du domaine transcendantal comme 'Intersubjectivité Monadologique'* », alors pour Husserl l'ego pur qui a subi la réduction transcendantale ne se condamne pas à un *solus ipse*, et le moi en qualité de monade n'est pas la seule monade. Pourtant la constitution de cette intersubjectivité repose sur la constitution de l'autre en tant qu'un autre moi. Parce que le moi qui est réduit à sa conscience pure ne peut sortir du solipsisme et établir une intersubjectivité que par la constitution d'un autre moi, qui est autant moi pour lui-même que je suis moi pour moi-même. Ce qui est mis en question n'est pas seulement le sens de l'ego chez l'autre mais tout d'abord, c'est le sens de l'autre chez l'ego. Car « *il (l'autre) est constitué à titre 'd'alter ego' et 'l'ego' que cette expression désigne comme un de ses moments, c'est moi-même dans mon être propre* »¹³⁶. Étant le point commun du moi et de l'autre, la constitution de l'égoïté donnera le modèle de la constitution de l'autre.

Donc, comme c'était le cas chez Hegel, nous voyons que pour Husserl l'autre se différencie des autres objets de la conscience. Chez Hegel l'autre conscience se différencie des autres objets de la conscience par son « altérité essentielle » qui, en sa négation, confirmait la conscience. Chez Husserl, l'autre s'apparaît comme un noème d'une nature différente que les autres noèmes parce que je le saisis en tant qu'un être pour soi mais non pas comme un être pour moi que j'ai constitué par mes activités synthétiques. Ainsi pour ces deux philosophes, le sens de l'autre ne se donne pas comme une altérité absolue ; l'autre conscience ou l'autre moi est un autre dans la mesure où je me distingue comme le moi et me prend comme la source du sens de mes objets. Quand je me traite de cette manière, je comprends la spécificité de l'autre moi parce que de cette façon il prend un sens qui transgresse la valeur que je donne aux autres objets de l'expérience. C'est-à-dire, étant donné que je me distingue

¹³⁶ Husserl, MC, p. 155

comme un sujet psycho-physique agissant dans un corps pour Husserl, ou comme une conscience de soi qui se prend comme objet pour Hegel, je peux admettre que l'autre a une valeur différente que les autres entités.

Néanmoins, Husserl emploie une méthode différente que celle de Hegel. Je perçois les autres comme les « sujets », comme les autres que j'expérimente mais aussi comme les autres qui m'expérimente de la même façon que moi. Pour moi, les autres sont des autres moi et selon Husserl il faut que nous comprenions comment cette compréhension de l'autre en tant qu'un autre moi est faite. Afin de distinguer ce qui est exclusivement propre à l'ego, Husserl exécute une deuxième réduction qui a pour but de mettre en parenthèses toutes les intentionnalités venant des subjectivités étrangères. Ainsi le moi est réduit à sa sphère d'appartenance et comme le résidu de la réduction transcendantale était le moi pur, le résidu de cette réduction est le moi psycho-physique agissant dans un corps c'est-à-dire c'est *Leib*, le corps propre. L'explicitation de ce nouvel sujet nous fera voir comment la subjectivité constituante fonctionne en même temps que la constitution de l'alter ego et du monde objectif.

Dans la sphère d'appartenance j'ai encore le noème de l'autre, en effet cette sphère présuppose l'autre en tant qu'elle se fonde en se distinguant de l'autre. Pourtant dans cette sphère l'autre est mon appartenance, il n'est pas donné en originel, c'est-à-dire il n'est pas donné comme il est donné à soi même. De l'autre côté il n'est pas complètement intégré dans cette sphère et il garde toujours son altérité. Pour moi, je suis un *Leib*, un corps sujet (ou corps propre) une entité psycho-physique. Pourtant l'autre que j'ai formé le noème n'est pas en qualité d'un *Leib* pour moi, dans mon expérience je l'expérimente seulement comme un *Körper* (corps ou corps objet). Ainsi tandis que je suis pour moi à la fois *Leib* et *Körper*, l'autre moi manque encore cet aspect de subjectivité bien que je le prends comme un autre moi. Selon Husserl, la perception de l'autre n'est pas suffisante pour établir cette analogie entre nos égoïtés et donc on a besoin d'une intentionnalité médiate qui procura l'apperception de l'autre par l'analogie. Cette intentionnalité médiate est l'appréhension, par laquelle je forme une analogie entre le moi et l'autre via nos corporéités. Ainsi j'aperçois l'autre aussi comme un corps sujet, et donc ce qui est premièrement évident pour moi n'est pas l'autre en tant qu'un autre moi mais l'autre en tant qu'un autre *Leib*. Le passage de l'autre en qualité d'un *Leib* à l'autre en qualité d'un autre moi est l'œuvre de l'accouplement. Quand le moi voit la similitude

du *Leib* qu'il aperçoit, il le voit comme son pair. Par l'accouplement le moi comprend que ses conditions charnelles sont les mêmes que celles de l'autre et donc, par ce deuxième élément de la constitution, l'analogie entre le propre et le non-propre, entre le moi et l'autre est établie. De cette façon l'autre est un autre moi, une autre subjectivité que moi ; il est le sujet de ses expériences de même que je suis le sujet de mes expériences et il est une monade qui coexiste avec moi dans la communauté des monades. L'autre et le moi, nous avons nos vies, nos flux des vécus, nos intentionnalités séparées, pourtant le monde dans lequel nous habitons est le même monde objectif.

Par conséquent, nous rencontrons un ego intersubjectif chez Husserl comme nous avons rencontré une conscience intersubjective chez Hegel. Pourtant l'intersubjectivité en question a un sens différent dans ces deux approches. Pour Hegel la conscience de soi ne pouvait être une conscience de soi en soi et pour soi que par la médiation de l'autre conscience de soi. Quant à Husserl, la contribution de la question de l'autre à sa pensée s'émerge d'abord comme la réfutation du solipsisme de l'ego transcendantale. Si la phénoménologie a pour ambition d'être une science rigoureuse, le solipsisme de la subjectivité qu'il thématise, c'est-à-dire de l'ego transcendantale, doit être exclu. De l'autre côté, la réfutation du solipsisme par la constitution d'un autre en qualité de l'autre moi dans la sphère propre de l'ego rend possible la constitution de l'intersubjectivité et, de la sorte, de l'objectivité. De plus, la constitution de ce qui est non-propre (alter ego) rend la constitution de ce qui est propre (ego) plus distinctive et alors permet à une meilleure théorisation de l'égoïté. Cependant pour Husserl, l'apodicticité de l'ego ne semble pas être dépendante de la constitution de l'alter ego. C'est ici que nous rencontrons une différence importante entre Hegel et Husserl.

Chez Hegel la rencontre de deux consciences de soi avait pour résultat une lutte pour la vie, mais au fond de cette lutte il y avait le désir. La conscience de soi qui a fait sa relation à ses objets une relation du désir a en fin de compte orienté son désir à une altérité essentielle qui était l'autre conscience de soi. Donc l'expérience de l'autre conscience de soi comme une autre conscience de soi se déroule dans un niveau primitif étant donné qu'elle sort d'un sentiment animal. Si nous rencontrons l'autre à ce niveau primitif, alors chez Hegel, la manifestation de l'autre est plus

rudimentaire que Husserl¹³⁷. Bien plus, la conscience de soi est seulement en soi si elle n'est pas reconnue par une autre conscience de soi. Quant à Husserl, il ne semble pas voir l'altérité comme un problème concernant l'attitude naturelle, mais il aborde la question de l'altérité à l'intérieur du champ transcendantal. Autrement dit, l'altérité ne se pose pas comme un problème pour le sujet social. Pour lui « *Dans l'attitude naturelle je me trouve au sein du monde, 'moi et les autres' dont je me distingue et auxquels je m'oppose* »¹³⁸. Ainsi dans cette attitude, il n'y a pas de théorisation sur l'autre comme il n'y a pas de théorisation sur le sujet. Si nous demandons d'où vient cette différence entre Hegel et Husserl, nous pouvons voir que Hegel rencontre un problème de l'autre à ce niveau parce qu'il veut montrer la genèse même du moi. Cependant pour Husserl, le moi porte l'apodicticité de l'ego cogito. Sartre s'oppose à Husserl en disant : « *le cogito lui-même ne saurait être un point de départ pour la philosophie ; il ne saurait naître, en effet qu'en conséquence de mon apparition pour moi comme individualité et cette apparition est conditionnée par la reconnaissance de l'autre* »¹³⁹. Il est vrai que Husserl ne questionne pas la naissance ou la venue en présence de l'ego et c'est la raison pour laquelle la question de l'autre n'apparaît qu'au niveau de l'ego transcendantal dont la venue en présence est problématisé.

Cette différence de niveau au propos de la manifestation de la question de l'autre chez ces deux philosophes, se reflète sur leur compréhension de l'intersubjectivité. Il est évident que le moi est intersubjectif pourtant la structure de l'intersubjectivité est différente pour Hegel et Husserl. Nous avons vu que chez Hegel, par le doublement des consciences de soi, les consciences de soi qui sont pour soi forment une unité qui se formule comme « un Moi qui est un Nous et Nous qui est un Moi ». Ainsi la conscience de soi entre dans une structure intersubjective afin d'être une conscience de soi en soi et pour soi. Hors de cette structure qui la fait un Nous, elle ne peut être une conscience de soi véritable, sa certitude de soi même ne peut pas être attesté par l'autre. Alors chez Hegel, le moi n'est moi qu'en tant qu'un nous. Pourtant chez Husserl, le moi a une structure monadique. Cependant l'intersubjectivité est aussi possible entre les monades et l'effort de Husserl dans la *Cinquième Méditation* est la constitution de cette intersubjectivité monadique.

¹³⁷ Saulius Geniusas, "Self Consciousness and Otherness: Hegel et Husserl", *Santalka*, 2008, p. 31

¹³⁸ Husserl, *MC*, p. 154

¹³⁹ Jean Paul Sartre, *L'être et le Néant*, Saint-Amand, Editions Gallimard, 1994, p. 275

Néanmoins cette intersubjectivité n'est pas comme une condition de l'être du moi comme c'était le cas pour Hegel, mais elle est une possibilité. Selon Husserl la constitution de l'intersubjectivité est nécessaire mais elle n'est pas une condition de l'apodicticité du moi. Dans *Cinquième Méditation*, il croit avoir établi l'intersubjectivité monadique pourtant la communauté des monades se montre comme une « multiplicité » des monades mais non pas comme une unité.

CONCLUSION

En fin de compte, sous la lumière de ces considérations nous croyons que la contribution de la question de l'autre à la pensée de Hegel est plus primordiale et plus nécessaire que celle de Husserl. Car nous voyons que chez Hegel les apports de l'expérience de l'autre sont plus essentiels. Afin de vérifier notre assertion nous nous demanderions simplement ce qui se passerait si l'autre n'a jamais s'est présenté en qualité d'un autre moi.

Pour Hegel, si la rencontre et le lutte entre les consciences de soi ne s'advenait pas, la conscience de soi ne pourrait pas être en soi et pour soi. Elle resterait en soi et par conséquent sa certitude de soi ne pourrait pas atteindre à la vérité. Elle poursuivrait son désir qui ne se jamais satisferait véritablement. Bien plus, si nous tenons en compte le système de Hegel, la dialectique de la conscience s'arrêterait là et donc la conscience ne pourrait jamais atteindre le savoir absolu. Non seulement parce que la rencontre des différentes consciences de soi est une étape nécessaire de la dialectique mais parce que la venue même du moi en présence serait impossible sans cette rencontre avec l'autre conscience de soi, la contribution de l'autre en qualité de l'autre conscience de soi à la pensée hégélienne est immense. Bien plus, la conscience chez Hegel n'est pas seulement déjà intersubjective mais elle est aussi présociale étant donné qu'en rencontrant l'autre, elle ne questionne pas sa subjectivité mais elle entre dans une interaction avec lui et l'interrogation de sa subjectivité se développe à l'intérieur de cette interaction¹⁴⁰.

Quant à Husserl, même si l'autre moi ne se présentait jamais, le moi préserverait son apodicticité. De plus, l'altérité que le moi a besoin pour se distinguer comme un moi ne semble pas nécessairement être l'altérité de l'autre conscience de soi. Il semble qu'il pourrait distinguer ce qui est lui propre de ce qui est non propre

¹⁴⁰ Robert C. Solomon, **A History of Western Philosophy: 7- Continental Philosophy Since 1750- The Rise and Fall of the Self**, Berkshire, Oxford University Press, 1988, p. 68

étant donné que selon Husserl, dans la sphère d'appartenance il y aurait encore la notion de l'autre¹⁴¹.

Dans ce cas, le seul problème serait celui du solipsisme, parce que le solipsisme se montre comme un obstacle devant la possibilité de la phénoménologie d'être une science rigoureuse. Pourtant, si l'autre n'existait pas ou s'il n'existait pas en qualité d'un autre moi, le moi serait un *solus ipse* et la phénoménologie pourrait être une science rigoureuse pour ce moi qui est le seul moi. Ce qui contredit ces considérations est qu'au niveau de l'attitude naturelle, la présence des autres sujets n'est pas mise en doute. Présupposer que les autres que nous rencontrons dans l'attitude naturelle n'existent pas ne serait qu'un scepticisme absurde pour Husserl. C'est pourquoi on peut dire que l'ego transcendantal qui porte les vécus venant de l'attitude naturelle sait bien qu'il n'est pas un *solus ipse*. Pourtant sans qu'on démontre comment le moi se nomme « moi », est-il possible de mettre le solipsisme hors de circuit même au niveau de l'attitude naturelle ? Chez Husserl, nous rencontrons le manque d'une problématisation sociale de l'altérité et nous croyons que c'est pourquoi le péril de solipsisme ne menace que l'ego transcendantal. Or chez Hegel la problématisation de l'altérité est d'une importance primaire pour la mise en relief de la genèse d'une conscience de soi qui se distingue comme un « moi ». C'est la raison pour laquelle, nous croyons que le rôle de l'autre moi pour le moi n'est pas autant essentiel chez Husserl qu'il est chez Hegel.

¹⁴¹ Husserl, MC, p. 175

BIBLIOGRAPHIE

BOURGEOIS Bernard, **Hegel**, Paris, Ellipses, 1998

CARON-PARTE, **Lire Hegel**, Paris, Ellipses, 2000

FICHTE Johann Gottlieb, **Doctrine de la Science**, traduction Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Livres de Poche, 2000

GENIUSAS Saulius, “Self Consciousness and Otherness: Hegel and Husserl”, **Santalka**, 2008, 27-36

HEIDEGGER Martin, **La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel**, traduction Martineau, Paris, Gallimard, 1984

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, **La Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, **Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques**, traduction J. Gibelin, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1987

HUSSERL Edmund, **Autour des Méditations cartésiennes**, traduction Depraz et Vandavelde, Paris, Editions Jérôme Millon, 1998

HUSSERL Edmund, **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**, traduction Ricœur, Paris, Editions Gallimard, 1998

HUSSERL Edmund, **Méditations Cartésiennes Introduction à la phénoménologie**, traduction Pfeiffer et Levinas, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 2001

HYPOLITE Jean, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel**, Paris, Aubier, 1978

INWOOD Michael, **A Hegel Dictionary**, Oxford, Blackwell, 1992

KANT Emmanuel, **Critique de la Raison Pure**, traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 2001

KOJÈVE Alexandre, **Introduction à la lecture de Hegel**, Paris, Gallimard, 1976

LYOTARD Jean François, **La Phénoménologie**, Paris, Presses Universitaires de la France, 2004

MERLEAU-PONTY Maurice, **Phénoménologie de la Perception**, Paris, Gallimard, 2003

PATOČKA Jan, **Introduction à la Phénoménologie de Husserl**, traduction Erika Abrams, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 1992

RICOEUR Paul, **A l'école de la phénoménologie**, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1998

RICOEUR Paul, **Du Texte à l'Action**, Paris, Editions de Seuil, 1986

ROCKMORE Tom, **An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Los Angeles, University of California Press, 1997

SARTRE Jean Paul, **L'être et le Néant**, Saint-Amand, Editions Gallimard, 1994

SOLOMON Robert C., **A History of Western Philosophy: 7- Continental Philosophy Since 1750- The Rise and Fall of the Self**, Berkshire, Oxford University Press, 1988

WILLIAMS Robert, **Fichte and Hegel on the Other**, New York, State University of New York Press, 1992

ÖZGEÇMİŐ

Gül TONAK ERDOĐAN

18.05.1982 tarihinde İstanbul'da doğdu. 2000 yılında Bursa Anadolu Lisesi'nden mezun olarak Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne kayıt oldu. 2006 yılında lisans eğitimini tamamlamasının ardından aynı yıl Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Programı'na kabul edildi. Kültür-sanat alanında çeşitli çeviri çalışmaları içinde bulundu.