

JULIA V. IRIBARNE

LE SENS DE LA VIE

Irene Breuer

(Chercheuse Indépendante, Bergische Universität Wuppertal)

Résumé

L'objectif de cet article est de mettre en lumière la trajectoire philosophique de Julia Iribarne et de retracer les étapes qui l'ont menée de ses études sur l'intersubjectivité transcendantale husserlienne à la constitution d'une éthique transcendantale, qui révèle l'inséparabilité de l'éthique et de la métaphysique, et ses implications pour les questions concernant le sens de la vie, en particulier dans le dialogue avec la littérature. Outre le fait qu'elle propose de fonder une éthique transcendantale sur une égalité transcendantale entre son propre être et celui des autres, sur la liberté et la responsabilité mutuelle, dans le sillage de Husserl, elle suggère également de développer une anthropologie transcendantale fondée sur des questions partagées avec l'éthique, c'est-à-dire celles qui concernent la liberté, la personne, l'amour, mais aussi, plus fondamentalement, la question de l'être humain. Le fil conducteur de sa pensée est le sens de la vie, qu'elle aborde dans sa conception éthique originelle à travers le paradoxe du « décentrement ». Ce n'est qu'en assumant la responsabilité de nous-mêmes et des autres au sein d'une communauté unie par l'amour que notre vie peut acquérir une dignité et donc un sens éthique : tel est le message central d'Iribarne, un sujet indéniablement d'actualité.

Abstract

This article aims to shed light on Julia Iribarne's philosophical journey, tracing the steps from her studies of Husserlian transcendental intersubjectivity to the development of transcendental ethics. This ethics reveals the inseparability of ethics and metaphysics, and its implications for questions concerning the meaning of life, particularly in dialogue with literature. Building on Husserl's work, she proposes establishing a transcendental ethics based on transcendental equality between one's own being and that of others, as well as on freedom and mutual responsibility. Additionally, she suggests developing a transcendental anthropology that shares questions with ethics, such as those concerning freedom, the person, love, and most fundamentally, the nature of human beings. The overarching theme of her work is the meaning of life, which she addresses in her unique ethical philosophy through the concept of "decentred centring". Only by assuming responsibility for ourselves and for others in a community bound by love can our whole life gain dignity and, consequently, ethical meaning. This is Iribarne's central message, which is particularly relevant nowadays.

1. Introduction

Julia V. Iribarne (1929-2014) a rédigé sa thèse sous la direction d'Eugenio Pucciarelli (cf. Breuer 2023a) et a obtenu son doctorat en 1998 à l'Université de Buenos Aires, où elle a été nommée professeure de philosophie. Elle est l'auteure de nombreux livres et articles sur la phénoménologie, tout comme traductrice de la *Krisis* de Husserl. Son premier livre, *La libertad en Kant* (Buenos Aires, 1981) est consacré à la philosophie pratique de Kant, tandis que sa thèse de doctorat portait sur l'intersubjectivité, et a été publiée en deux

volumes sous le titre *La intersubjetividad en Husserl. Esbozo de una teoría* (Buenos Aires, 1987/1988), puis traduite en allemand sous le titre *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (Freiburg i. B., 1994). Iribarne poursuit le développement de ce thème dans *Edmund Husserl. Fenomenología como monadología* (2002), où elle propose de fonder l'éthique transcendante sur l'égalité transcendante, concept clé de l'intersubjectivité transcendante. Elle s'est également penchée sur la relation entre la philosophie et la littérature. Dans son livre *Fenomenología y literatura* (Bogotá, 2005), elle traite les thèmes de l'espoir, du rêve et de la liberté. Ces thèmes sont largement développés dans son livre *De la ética a la metafísica* (Bogotá, 2007), ainsi que dans « Ética y antropología » (2008), dans lesquels elle aborde les concepts propres d'une anthropologie transcendante : l'amour, la personne, la liberté et, fondamentalement, l'être de l'être humain. Dans son dernier ouvrage, *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (Morelia, 2012), elle s'appuie sur Husserl et sur Borges pour approfondir les thèmes de la finitude, de la mort et de l'espérance, dont les réflexions se cristallisent dans le problème du sens éthique de la vie – fil conducteur de sa pensée – à travers une articulation entre intersubjectivité et responsabilité. C'est seulement en assumant la responsabilité envers nous-mêmes et envers les autres, au sein d'une communauté unie par l'amour, que notre vie tout entière peut acquérir dignité et sens éthique. Tel est son message central, qui est sans aucun doute d'actualité.

Comme le soulignent Roberto J. Walton et Javier San Martín dans la note éditoriale de l'édition conjointe des revues *Investigaciones Fenomenológicas* et *Escritos de Filosofía* consacrée à sa mémoire (2015), Iribarne propose de fonder l'éthique transcendante sur la base de l'égalité comme sens propre des opérations transcendantes qui rendent possible l'expérience de l'autre. Elle a également tenté d'appliquer cette méthode au domaine de la vie pratique, dans le but de réorganiser et de résoudre les relations conflictuelles qui règnent dans la société. Il s'agit d'une éthique qui se manifeste dans la transformation de la vie elle-même (Walton et San Martín 2015, 11). Dans son ouvrage *De la ética a la metafísica*, elle soutient ainsi que l'affirmation : « l'homme habite éthiquement » implique une action qui vise à concrétiser ce qu'il y a de plus correct et de plus juste dans le cadre des possibles et au sein d'une communauté intersubjectivement constituée et animée par l'amour (2007, 237-249). Ses réflexions s'articulent donc autour de deux thèmes principaux : la liberté et l'intersubjectivité, qui conduisent à la transformation de la vie elle-même et contribuent à lui donner du sens. Iribarne résume cette idée dans sa proposition originale du paradoxe du « centrage-décentrage », qui articule la nécessité de préserver un soi ayant des obligations morales envers les autres. Dans ce qui suit, nous analyserons son travail, en mettant en évidence l'originalité de sa contribution.

2. Le sens de la vie dans la convergence éthique de la liberté et de l'intersubjectivité : l'intersubjectivité transcendante

Julia Iribarne aborde le premier thème dans son premier ouvrage, *La libertad en Kant* (1981). Comme le souligne Walton dans son article « El núcleo ético de los problemas filosóficos » (2015), publié dans le recueil en l'honneur d'Iribarne mentionné ci-dessus, l'auteure y montre comment une épistémologie nouvelle conduit à une métaphysique non moins nouvelle, qui vise à rendre l'inconditionné explicite dans l'utilisation pratique de la raison. En mettant l'accent sur la raison humaine en tant que raison constituante, Iribarne souligne son contenu positif et montre qu'elle est identique avec la liberté. Ce chemin conduit à la démonstration de la réalité de la liberté par l'exercice d'une volonté

identifiable à la volonté rationnelle (Walton 2015, 380), thème sur lequel Iribarne revient dans son article « Kant y Husserl sobre “lo debido” » (2009).

La question de la liberté rattache Husserl à Kant, car la liberté ne peut exister que pour un être capable de réfléchir sur ses actes et de suspendre l'obéissance automatique à ses inclinations. La question centrale de cette étude porte sur la signification de « ce qui est dû ». Pour la circonscrire, Iribarne l'inscrit dans la téléologie de la raison comme « objectivante, évaluative et volitive », que ce soit dans le domaine de l'action personnelle ou communautaire. Dans le premier cas, l'exigence de l'être humain est de « devenir lui-même », dans le second, on aspire à l'articulation des différences des peuples et des nations dans une volonté plurielle, que Husserl appelle l'ensemble des monades, en fonction d'un *telos idéal*, supérieur à toutes les fins particulières. Iribarne adhère à la critique de Kant par Husserl : bien que Kant ait eu raison d'exiger le caractère formel de l'éthique, il se trompait en séparant l'affectivité de la raison, car « il n'est pas possible de concevoir une éthique étrangère à l'évaluation ». Cette différence dans la conception de « ce qui est dû » est ce qui sous-tend les deux éthiques. Chez Kant, il s'agit de l'assujettissement à la forme universelle de la loi, qui conduit à une « bonne volonté ». Chez Husserl, la raison est téléologiquement orientée vers la planification, l'optimal et le supérieur, ce qui implique d'orienter l'action vers un niveau idéal supérieur en tant que *telos* humanisant et relation idéale de « l'ensemble des monades » (Iribarne 2009, 31-35). Iribarne poursuit ses réflexions sur la liberté en lien avec son deuxième sujet de recherche : l'intersubjectivité.

La question de l'intersubjectivité est développée en détail dans son livre *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, sa thèse de doctorat. Comme le souligne Pucciarelli dans le prologue, la démarche d'Iribarne est la correcte : après avoir interrogé l'existence d'une théorie de l'intersubjectivité dans les textes de Husserl et la nécessité de répondre à l'objection du solipsisme, l'analyse porte sur la *Cinquième Méditation cartésienne*, où elle examine la phénoménologie dans ses aspects statiques et génétiques. Son analyse montre que l'unité de la théorie de l'intersubjectivité va de pair avec la phénoménologie transcendantale comprise comme monadologie (Pucciarelli 1987, III). Pour démontrer que « la phénoménologie transcendantale conduit de manière cohérente à une monadologie » (*ibid.*, 22), Iribarne part du problème posé par l'intersubjectivité et des difficultés auxquelles Husserl est confronté pour rendre compte de l'objectivité universellement valable du monde dans la perspective d'une conscience constitutive, car c'est « intrinsèquement impossible au *solus ipse* révélé de rendre compte de l'objectivité. L'objectif est universel, objectif et intersubjectif » (1987, 12). Nous avons besoin d'un sujet « universel », mais en même temps « concret », pour se référer à une multiplicité de sujets. Iribarne énonce clairement les exigences auxquelles l'analyse doit répondre. Il faut montrer que : 1) tout sujet doit être autoconstitué ; 2) chaque sujet doit être constitué en tant que tel dans un autre sujet, sans quoi il n'y aurait pas d'univers monadologique, 3) la constitution de l'Autre doit correspondre à l'*autoconstitution* de l'Autre pour assurer sa validité ; 4) les sujets doivent constituer un monde concordant d'objectivité pour que toute communication soit possible ; 5) le monde constitué doit inclure chacun et les autres pour assurer son unité. Enfin, toutes ces affirmations doivent être confirmées par mon ego transcendantal pour avoir un véritable fondement. L'analyse husserlienne de l'intersubjectivité, qu'Iribarne détaille dans son ouvrage de référence, vise à justifier chacune de ces exigences (*ibid.*, 13).

Iribarne souligne les efforts de Husserl pour mener à bien cette tâche, que seule l'éthique permet de réaliser, car elle « est la ruine du solipsisme, la réhabilitation d'un être-avec essentiel » (*ibid.*, 11). Husserl tente d'« échapper à la prison du “je pense” », sans

abandonner le contexte transcendantal, car « toute validité doit découler de la dynamique immanente au sujet, mais toute subjectivité constituée doit, pour être telle, être approuvée par l'Autre, être validée » (*ibid.*, 13). C'est la conscience transcendantale qui constitue l'objectivité, qui est essentiellement universelle et intersubjective. Pour Husserl, comme le fait remarquer Iribarne dans la traduction allemande de son œuvre, « toute validité doit provenir de la dynamique immanente de la constitution du sens de la part du sujet, mais toute subjectivité constituée, pour être telle, doit trouver sa conformation dans l'autre » (1994, 17). Iribarne souligne toutefois que si la conscience transcendantale mise à nu dans les réductions successives, c'est-à-dire le « moi » pur qui a été éclairé à des niveaux d'abstraction successivement supérieurs, est la seule zone de fondement radical de la connaissance, alors le lieu de donation [*dación*] de l'autre doit se situer dans les limites de ce « moi » (*ibid.*). Iribarne en déduit donc que l'unité qui caractérise les analyses de l'intersubjectivité de Husserl repose sur l'appartenance de tous les niveaux au champ transcendantal. Ce champ est évident dans le temps intersubjectif, sur la base duquel « le moi et le nous sont mutuellement entrelacés » : « Je porte les autres en moi », c'est pour Iribarne l'affirmation clé de la validité universelle de la phénoménologie husserlienne (*ibid.*, 195).

Cette expérience de l'autre équivaut, comme le souligne San Martín, à « l'apparition ou à la découverte de l'intersubjectivité transcendantale ». Pour ce faire, poursuit l'auteur, la « réduction phénoménologique transcendantale doit être étendue à une réduction phénoménologique intersubjective » (cf. Hua I, 236), grâce à laquelle l'autre se révèle « comme un autre transcendantal » (San Martín 2015, 297). Bien qu'Iribarne n'évoque pas de « réduction intersubjective », elle développe la double réduction (1987, 45, 47, 51, 53-57, etc.). En caractérisant la transcendantalité de l'autre à partir des expériences des autres – nous portons les autres en nous –, Iribarne montre que la réduction intersubjective place l'autre comme un autre transcendantal (San Martín 2015, 298). À cet égard, dans le prologue du livre d'Iribarne, *Edmund Husserl. Fenomenología como monadología* (2002), Walton clarifie cette question :

« Ainsi, la légitimation de la condition transcendantale de l'autre ne réside pas dans sa propre réduction transcendantale, qui ne pourrait bien pas être opérée par lui, mais dans cette réduction de la mienne « dans » l'autre qui est possible parce que l'empathie admet aussi le processus de la double réduction. En d'autres termes, le caractère explicite des implications intentionnelles de la propre vie de l'ego nous emmène au-delà de celle-ci et fait ressortir la plus grande portée de la vie transcendantale en transformant la réduction égologique en une réduction intersubjective » (Walton 2002, 13).

C'est pourquoi la deuxième réduction, la réduction intersubjective, n'implique pas une expérience de mon propre parcours, mais une expérience inhérente à un autre cours, à un autre moi qui est un moi transcendantal de l'autre de la même manière que mon moi passé : les deux sont mis à nu par le biais d'une réflexion « dans » l'empathie (*ibid.*).

Cependant, à notre avis, dans la mesure où Iribarne comprend l'*epokhè* comme une réduction à la sphère de l'évidence propre à l'ego, la transcendantalité de l'Autre n'est plus pleinement reconnue, c'est-à-dire sa priorité constitutive non seulement au niveau pré-objectif du comportement corporel, mais aussi au niveau de la vie spirituelle objectivée. Comme le souligne Husserl, « l'Autre est le premier être humain, pas moi » (Hua XIV, 418, 402). Nous sommes à l'origine unis dans une communauté de pulsions à la manière d'un « enchevêtrement intentionnel [*intentionalen Ineinanders*] » (Hua XV, 366). Husserl

considère cette sphère comme « radicalement pré-égoïque », car elle appartient à la strate inférieure de la « passivité libre de l'ego [*ego ichlosen Pasivität*] » (*ibid.*, 595), c'est-à-dire à la sphère du « moi » antérieur à la constitution d'un soi. Par conséquent, une unification du soi et de l'Autre s'opère à un niveau qui est antérieur à l'empathie réciproque. Comme le dit Husserl :

« L'autre est pour lui-même de la même manière, mais son pour-soi est en même temps mon pour-moi, sous la forme de ma potentialité de présentation. Mais lui-même se présente en moi et moi en lui. Je porte les Autres en moi dans la mesure où ils sont présentés dans leur similitude et pour être présentés, et dans la mesure où je suis moi-même porté par les Autres. [...]. La coprésence de l'Autre est inséparable de moi en moi dans ma présentification du moi vivant, et cette coprésence de l'Autre est le fondement du présent mondain » [*Der Andere ist für sich ebenso, aber sein Für-sich ist zugleich mein Für-mich, in Form meiner Potenzialität der Appräsentation. Aber er selbst ist appräsentiert in mir und ich in ihm. Ich trage alle Anderen in mir als selbst appräsentierte und zu appräsentierende und als mich selbst ebenso in sich tragend. [...]. Mitsein von Anderen und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart*] » (Hua Mat. VIII, 56 sq.).

Cette « intériorité d'être l'un pour l'autre [*Innerlichkeit des Füreinanderseins*] » en tant qu'enchevêtrement intentionnel est « le fait primordial métaphysique, c'est l'entrelacement de l'absolu [*Diese Innerlichkeit des Füreinanderseins als eines intentionalen Ineinanderseins ist die "metaphysische" Urtatsache, es ist ein Ineinander des Absoluten*] » (Hua XV, 366). Husserl ajoute que chacun rencontre l'Autre comme un Autre distinct avec ses propres capacités, mais « intentionnellement en lui-même et "en relation" avec le même monde [*intentional in sich und "bezogen" auf dieselbe Welt*] » (*ibid.*).

Le terme « métaphysique », appliqué à « l'absolu », signifie que le « moi » est un « être absolu » et que je me réfère à un univers de « co-moi transcendants » (*ibid.*, 370). Cette reconnaissance d'une sphère pré-égoïque, dans laquelle chacun est pour lui-même et porteur des Autres, implique que je ne peux pas être ce que je suis sans les Autres qui existent pour moi, en même temps que ces Autres ne peuvent pas l'être sans moi, puisque « l'inclusion intentionnelle est la nécessité de la coexistence transcendantale [*Die intentionale Beschlossenheit ist Notwendigkeit der transzendentalen Koexistenz*] » (*ibid.*). Les réflexions husserliennes sur la coexistence d'êtres différents qui portent en eux-mêmes leur(s) Autre(s) font comprendre, contrairement à ce qu'affirme Iribarne, que son propre ego n'a pas de priorité constitutive. Par conséquent, la réduction égologique qui justifie sa conception de la phénoménologie transcendantale comme monadologie s'avère n'être que le premier pas vers la réduction intersubjective. En réalité, la réduction intersubjective rompt avec la monadologie, dès lors que celle-ci est conçue comme méthode centrée sur son propre moi et constituant une pluralité de moi en communion. En conclusion, malgré ce problème, le mérite de *La intersubjetividad en Edmund Husserl* est d'avoir mis en évidence le « grand tournant » opéré par la pensée de Husserl, « l'élucidation de l'intersubjectivité », et de l'avoir situé dans la sphère transcendantale (2002, 196 ; cf. Walton 2015, 381).

3. Phénoménologie et monadologie – Vers une éthique transcendantale, I : l'égalité radicale

Dans son article « Edmund Husserl. La fenomenología como monadología » (1985), Iribarne reconnaît une intersubjectivité originaire qui rompt avec la subjectivité monadologique réduite à la sphère de son propre ego. L'intersubjectivité et la liberté y convergent dans l'éthique. Iribarne y anticipe les thèmes de ses réflexions ultérieures, en développant une « approche génétique », dans laquelle l'explicitation de l'expérience de l'autre est présentée selon trois moments faisant allusion aux strates du domaine transcendantal et comprenant « le constitué, son histoire et sa protohistoire » : 1) « monadologie idéaliste », où l'appréhension d'une communauté monadique composée de pôles *ego* est orientée vers un seul et même monde ; 2) une « monadologie sociale », où les êtres humains concrets, avec leurs habitudes, se révèlent réciproquement dans la communication ; enfin, 3) une « monadologie pré-réflexive » qui concerne la protohistoire du moi réflexif. Cette élaboration de l'expression husserlienne « les monades ont des fenêtres » nous permet non seulement de comprendre le moi isolé comme une ressource méthodique, mais aussi de justifier fondamentalement l'interprétation de la phénoménologie comme monadologie, qui est « le résultat » de « l'explicitation de l'expérience de l'autre » (1985, 75), puisque chez Husserl nous assistons à « l'identification [...] de l'égologique avec l'intersubjectif (*ibid.*, 14).

Iribarne reprend ces thèmes dans son « Intersubjectivity as starting point » (1991), dans lequel elle cite une lettre de Husserl à P. Welch pour souligner que, dans le domaine transcendantal, avec le déploiement ascendant des différentes strates de la constitution intersubjective, nous permet d'atteindre « le niveau des questions éthiques et le sens de l'existence humaine historique ». À ce propos, Iribarne ajoute que « l'intimité de l'ego transcendantal, l'entrelacement radical de l'un avec l'autre et de l'un dans l'autre des êtres humains concrets » indiquent le « *telos humain* » qui « nous attire vers la perfection de l'existence personnelle et communautaire, dans un sens universel » (1991, 11). Cette « réciprocité et cette communauté de volonté » sont entrelacées dans « une égalité radicale » par « l'amour chrétien » (*ibid.*, 7-9). Cette égalité dans l'amour se fonde sur une priorité éthique de l'autre : « L'autre est le premier être humain, non pas moi » (*ibid.*, 7, Hua XV, 418, 402), et elle ajoute : « Si je m'unis à l'autre dans une communauté d'aspirations [*Gemeinschaft des Strebens*], alors je vis comme moi en lui et lui en moi » (*ibid.*, Hua XIV, 172). Est-il possible de concevoir une forme supérieure ?

La réponse est oui : cette réciprocité et cette communauté de volontés soutiennent une forme supérieure, une forme d'amour privilégié, l'amour chrétien. À travers cette question rétrospective, l'« enchevêtrement » et l'« égalité(s) radicale(s) » de l'autre réciproquement et du *telos* qui l'habite se révèlent sous la forme d'une volonté de réaliser l'être individuel et communautaire de l'être humain (1991, 8-9). Le cœur de la réflexion éthique d'Iribarne émerge clairement de l'objectif poursuivi, qui consiste à réaliser un « tout des monades » comme coexistence universelle et harmonieuse de tous les êtres humains. C'est le sens qui commence, selon Iribarne, à se manifester : « Que tous les êtres humains puissent coexister dans une forme supérieure d'humanisation, qui sera telle précisément parce qu'elle sera harmonieuse » (1991, 10).

Cette éthique intersubjective qui exige une imbrication des monades dans une coexistence harmonieuse est fondée sur la reconnaissance d'une « égalité radicale » entre les monades, un concept abordé dans son ouvrage *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires, 2002). Comme le souligne Walton, la contribution originale de ce travail est sa proposition de fonder une éthique transcendantale sur l'égalité comme

sens propre des opérations transcendantales qui rendent possible l'expérience de l'autre (Walton 2015, 381). À cet égard, Iribarne affirme que le sens de la structure de la conscience configurant le monde, c'est-à-dire des opérations transcendantales constitutives, est « l'affirmation de l'égalité réciproque » (2002, 427). Cette « égalité transcendantale » (*ibid.*) se manifeste dans l'expérience singularisante de l'autre être humain, dans la mesure où, « originellement, radicalement, je le sais égal à moi » (*ibid.*, 429). « L'égalité radicale » est la « condition de possibilité pour la constitution de l'Autre », elle nous donne la certitude qu'« un Autre, une Autre, l'Autre [*el Otro, la Otra*], est mon égal » : c'est la base de la compréhension de notre prochain. Cette « égalité radicale » trouve son origine dans le domaine de la constitution transcendantale, où l'on découvre « mon entrelacement égalitaire avec les Autres », sans lequel ni le monde ni l'objectivité ne pourraient être conçus. Les êtres humains se constituent mutuellement en voisins « *parce que la structure même des opérations qui nous permettent de saisir le sens de ce que nous sommes les uns pour les autres est celle de l'égalité* » (*ibid.*, 430). Cette « égalité transcendantale » est évidente dans les traits existentiels que nous partageons, comme le fait d'être « jetés » dans certaines circonstances, d'être responsables de l'être que nous sommes en train de devenir, et fondamentalement, dans « notre possibilité de croissance dans la dimension de la liberté » (*ibid.*, 430 sq.). L'homme ne naît pas libre, c'est à lui de se libérer, c'est-à-dire de pouvoir décider librement des normes auxquelles il soumet sa liberté, dont l'expression est « notre différenciation réciproque » : « Le droit de se différencier » est une autre forme radicale dérivée de l'égalité transcendantale (*ibid.*, 431). Une fois réalisée la « première immersion solipsiste » de chacun par rapport à sa conscience, afin d'accéder à ses expériences personnelles en lien avec son propre être, le solipsisme « est brisé » grâce à l'irruption du « phénomène radical de l'entrelacement avec les Autres, les pairs » (*ibid.*, 432).

Grâce à la « force de la position d'égalité », sans laquelle nous ne pourrions pas nous concevoir les uns les autres, nous savons que nous sommes solidaires de nos vies et, fondamentalement, par rapport aux êtres humains, « sujets d'espérance », projetés dans notre avenir. Lorsque l'égalité originelle, fondement de la solidarité, est bafouée et que la contradiction s'installe dans la conscience constitutive et créatrice du monde, la violence est « instituée » : « *Il est égal à moi, mais moi seul ai des droits, c'est-à-dire que lui, qui est égal à moi-même en même temps, n'est pas égal à moi* » (*ibid.*). La compréhension du monde ne compromet plus ma solidarité avec mon prochain. Par conséquent, la violence non seulement « contredit le sens et le fonctionnement de l'intersubjectivité, mais déréalise également sa symbolisation médiatisée par le pronom "nous" [...]. L'autre être humain, mon prochain, n'est pas mon prochain » (*ibid.*, 433). Iribarne souligne que « *la forme la plus radicale de violence* » est « *la violence faite à la cohérence de ma conscience* », qui trouve son origine dans « la conviction qu'un « Autre, une Autre, l'Autre [*el Otro, la Otra*], n'est pas égal à moi » : cette rupture de l'unité et de la cohérence de la conscience avec elle-même est la « clé de voûte » de toutes les formes de violence. Elle rompt avec « le *factum radical* selon lequel l'Autre est « mon pair » » (*ibid.*, 434). Selon Iribarne, la naissance de notre capacité à façonner le monde ne coïncide pas avec la naissance de la solidarité ou avec la naissance de l'esprit, mais avec le moment où l'être humain accepte que « l'égalité, qui est une condition de sa compréhension de son prochain, gouverne l'organisation du monde qu'il configure » (*ibid.*). Dans sa conclusion, Iribarne met en avant que

En tant que sujets transcendants, nous avons développé la capacité de configurer de manière significative le monde en fonction de ce qui nous est

donné. Une partie de ce « donné » [*dado*] est la solidarité que chacun éprouve à l'égard de lui-même, son égalité à l'égard des autres et son inverse : le droit de chaque prochain d'être solidaire avec lui-même » (*ibid.*, 435).

Par conséquent, la fracture de l'égalité transcendantale, qui équivaut à « l'établissement de l'inégalité entre les hommes », est pour Iribarne « l'acte de violence le plus originaire et l'acte d'immoralité le plus élémentaire » (*ibid.*). Cette analyse lucide révèle que la reconnaissance de l'égalité transcendantale entre les êtres humains constitue le premier acte fondateur l'éthique transcendantale.

À la lumière de ces considérations éthiques, l'importance de l'analyse détaillée des efforts déployés par la phénoménologie husserlienne pour surmonter l'isolement de la monade leibnizienne, que Iribarne développe tout au long du livre, devient évidente : les élaborations ardues de Husserl dans le but d'ouvrir des fenêtres sur la monade leibnizienne, octroyer une référence commune aux monades et au monde, ce qui, chez Husserl, implique la constitution de la part de la subjectivité transcendantale, et, enfin, l'orientation des monades vers un *telos idéal*, qui prend chez Leibniz le caractère d'une république de l'esprit. Iribarne s'attarde sur des aspects fondamentaux de la phénoménologie husserlienne tels que la synthèse passive, la constitution de l'identité à partir de la genèse du soi dans le flux temporel originel, l'intentionnalité instinctive et la communauté de l'amour. Ces sont les thèmes auxquels Husserl s'est consacré une fois qu'il a réalisé le virage vers une phénoménologie génétique, comme le souligne Walton dans le prologue éclairant de l'œuvre (2002, 20 ; cf. 2015, 381).

À cet égard, Walton souligne que l'importance et l'originalité de la pensée husserlienne par rapport aux autres philosophies transcendantales résident dans « la structure et la validité du fonctionnement instinctif », qui a lieu dans le domaine transcendantal, à partir duquel le monde et l'intersubjectivité sont configurés (*ibid.*, 129). Iribarne analyse le fonctionnement de la synthèse passive comme condition de possibilité de l'identité personnelle, et souligne l'émergence du soi personnel comme libre, le concept d'« autorégulation » étant la clé de ce développement. En examinant l'ipséité en relation avec la mémoire et l'oubli, Iribarne confronte la position de Husserl à celles de Bergson et de Proust, positions qui coïncident dans la conception de la mémoire comme « condition *sine qua non* pour le développement de l'identité personnelle » (*ibid.*, 152). Elle souligne également que « la récurrence des *habitus* serait une forme de mémoire » (*ibid.*, 135), *habitus* qui peuvent s'intégrer dans un ensemble harmonieux des monades.

L'exercice de la liberté, qui se manifeste dans la « création de soi par soi-même » – thème qu'Iribarne analyse dans l'expérience empathique de la phénoménologie husserlienne, ainsi que dans celle de l'« être-avec » chez Heidegger et chez Sartre – n'est pas étranger à cet horizon. La liberté se manifeste également dans le fait que, tandis que l'hérédité et l'intersubjectivité influencent la constitution du moi, la « séparation du moi » permet non seulement sa recreation, mais rend également possible les changements et l'évolution historique de l'humanité (*ibid.*, 167). En reliant ces thèmes, Iribarne se consacre à la question des rapports entre théorie et praxis au sein d'une conception de la raison qui unifie d'une part la fonction pratique de la théorie et d'autre part, de l'éthique comme fonction pratique de la théorie.

Pour Iribarne, Les points centraux de la monadologie sont la communauté éthique et l'idée-Dieu, qui contribuent à élucider les implications de la philosophie pratique de Husserl. En ce qui concerne l'éthique, le premier thème traité est la liberté dans ses manifestations, sa portée et ses limites, thème central de sa pensée. Ses analyses culminent dans l'interrelation « créativité-humanité authentique » qui se réalise dans

l'action authentique, celle de la raison, qui « se manifeste dans l'exercice de la personnalité créatrice et la reconnaissance universelle de l'humain dans l'être humain », et qui s'actualise dans l'entrelacement de l'individu et de la communauté (*ibid.*, 229). Au fondement de ces études se trouve la conviction que la vraie liberté n'est possible que dans la mesure où l'être humain est membre d'une communauté éthique, constituée en communauté universelle, animée d'une « volonté responsable » qui, en articulant des pluralités, aspire à « réaliser l'ensemble des monades selon l'universalité de la raison » (*ibid.*).

La nature téléologique de l'éthique occupe donc une place prépondérante dans les analyses d'Iribarne. D'une part, l'éthique est orientée vers la constitution d'une communauté universelle et, d'autre part, la téléologie fournit le cadre référentiel pour les problèmes de la valeur, de la personne morale et de son entrelacement intersubjectif. Sur la base de l'interprétation de l'*areté* comme excellence, Iribarne aborde à nouveau le thème qui traverse toute son œuvre, celui du sens de la vie. La recherche d'une cohérence toujours plus parfaite de la raison n'épuise pas le sens de la conception husserlienne de l'*areté*, mais englobe la responsabilité de soi qui est inséparable de la responsabilité de l'Autre, « l'amour éthique ou universel » étant une « intention frappé du sceau de l'universel » (*ibid.*, 257, cf. Breuer 2025a), qui guide l'actualisation de l'ensemble des monades.

La communautarisation dans l'amour et la responsabilité mutuelles sont orientées vers l'idée de Dieu « comme limite absolue » d'une « entéléchie divine ». La phénoménologie transcendantale, affirme Iribarne, aspire à « la création d'un *Gotteswelt*, le monde d'une personne divine d'un ordre supérieur par l'amour éthique universel », un processus qui conduit à l'accomplissement des fins, soumises à « ce qui est absolument dû » (*ibid.*, 258). L'État n'est pas étranger à ce processus, car il est un moment du développement des monades vers l'accomplissement du *telos* idéal. L'entéléchie divine, qui se réalise dans la communauté de l'amour et de la responsabilité, aboutit au *telos* de la personne morale, un processus au sein duquel le sens de la vie est résumé. Iribarne souligne l'importance pour Husserl d'une seconde philosophie, ou philosophie métaphysique, concernée par la facticité et l'accès au divin (cf. Breuer 2023b) et analyse ses développements ultérieurs, comme ceux de M. Henry, J.-L. Marion et J.-L. Chrétien.

La dernière partie du livre se concentre sur la question de l'organisation perceptuelle dans la genèse transcendantale et son articulation de l'expérience dans le comportement de l'enfant autiste, pour montrer comment le processus d'acquisition des *habitus* est altéré. Un autre thème est celui des rêves, qui est examiné en référence à Husserl et aux conceptions de J. Hering et de T. Conrad à la lumière des réflexions de H. R. Sepp. L'analyse s'étend aux contributions de la psychologie des profondeurs de L. Binswanger et à celles de la littérature de M. Zambrano. Le livre se termine par une proposition originale : la raison d'être de la conscience de solidarité est celle qui configure les Autres et le monde selon le sens transcendantal des opérations constitutives, dont « l'expression existentielle » est « l'égalité transcendantale » entre les êtres humains (*ibid.*, 33). Comme il est détaillé au début de la section, la révélation de l'Autre se manifeste comme une égalité entre son propre être et de celui des Autres, une égalité radicale, vécue et reconnue comme le fondement d'une éthique transcendantale.

4. Le sens de la vie à la convergence de la métaphysique et de la littérature – Vers une éthique transcendantale, II : Liberté et responsabilité – Anthropologie transcendantale

Une éthique consciente de ses implications doit conduire à un autre sujet d'une importance capitale : la métaphysique. Dans *De l'éthique à la métaphysique* (2007), Iribarne vise à développer une anthropologie transcendantale et, en outre, à montrer comment l'être humain, à partir d'une expérience, d'une estimation et d'une volonté élémentaires, instinctives et non objectivantes s'élève à une conception critique de la connaissance, de la valeur et de l'action.

Le fil du travail conduit de la réalisation de l'autoréflexion, grâce à laquelle le sujet se reconnaît lui-même dans sa capacité radicale de responsabilité personnelle, à l'aboutissement de cette ascendance des valeurs dans l'amour du prochain comme valeur absolue comparable aux valeurs objectives. Cet ascendant, qui commence avec la question rétrospective de l'origine des effets constitutifs, révèle l'histoire de la conscience et, donc, l'histoire de la vie, une vie qui, pour Husserl, est synonyme du flux anonyme du courant des expériences (2007, 11, 17). Cette téléologie, qui est la « forme du fondement de l'éthique, de la raison et de sa vocation de bien suprême et infini » (*ibid.*, 17), est orientée vers « l'ensemble des monades » et son thème conduit à des questions théologico-métaphysiques, concernant l'éthique tardive comme « éthique de l'amour » et la métaphysique « comme doctrine du fait », qui est soutenue par l'idée de Dieu (*ibid.*).

Iribarne développe très tôt ces thèmes. Husserl, souligne-t-elle, « révèle l'amour comme modalité de l'interpellation et de l'homme », et conclut « sous une forme supérieure, celle de l'amour universel dont le modèle est l'amour du Christ » (*ibid.*, 234). À cet égard, elle souligne que la reconnaissance d'une « âme germinale » chez l'Autre n'est pas seulement un devoir moral, mais implique aussi le devoir d'être responsable de l'Autre dans la même mesure que chacun est responsable de lui-même (*ibid.*). Paraphrasant Heidegger dans ses réflexions sur Hölderlin, Iribarne soutient que la position de Husserl peut être intitulée « l'homme habite éthiquement » (*ibid.*, 18), ce qui équivaut à « être à l'horizon pratique », c'est-à-dire vivre éthiquement en communauté. Cette expression nous pousse à œuvrer pour qu'elle devienne une réalité : « L'être humain est le produit idéal que nous devons construire ensemble, en créant les conditions de la possibilité de son émergence » (*ibid.*, 235). « Habiter éthiquement » signifie, en termes husserliens, s'engager « de manière responsable dans le développement de l'âme germinale de l'Autre, en créant la responsabilité qui répond à son appel et en promouvant les formes supérieures de la communauté » (*ibid.*, 247). Cette communauté s'actualise dans l'amour : « L'ensemble des monades est précisément l'universalisation de l'amour dans sa forme la plus parfaite et la plus idéale ». Bien qu'« inaccessible » (*ibid.*, 249), cette téléologie de l'amour « est un appel à réaliser toujours l'unification, la totalisation, la cohérence et la cohésion qu'exige la raison » (*ibid.*, 248). Il s'agit donc d'un « accroissement de la conscience », qui n'est rien d'autre qu'une « croissance de la connaissance et de l'amour » (*ibid.*, 150). Par conséquent, la raison et l'amour sont combinés dans l'aspiration à la constitution d'une communauté de valeurs spirituelles.

La contribution originale d'Iribarne consiste à montrer comment, dans la pensée de Husserl, se manifeste une intention renouvelée qui ne se déploie pas dans la science mais dans la constitution éthique de la vie elle-même. La subjectivité transcendantale, ancrée dans l'être humain, dotée d'un caractère historique, d'un fondement téléologique et d'une projection infinie, revêt un caractère métaphysique qui confère à la finitude humaine un sens totalisant, comme le souligne Walton dans son « Recordación ». En raison de sa

projection infinie, cet univers intersubjectif est téléologiquement orienté vers Dieu comme principe de perfection. Iribarne propose une convergence entre les analyses respectives de Husserl et de T. de Chardin pour réfléchir sur le sens de vivre le monde éthiquement, comme en témoignent les personnalités de la Mère Teresa ou de l'abbé Pierre. Bien avant la publication des réflexions husserliennes sur la possibilité d'une phénoménologie métaphysique, Iribarne défendait le rôle et la valeur de la métaphysique dans l'éthique et l'appliquait au domaine de la vie pratico-éthique.

Iribarne aborde ces réflexions sur la question métaphysique du sens de la vie à la littérature dans son ouvrage *Fenomenología y literatura* (2005), qui contient, outre les chapitres II, III, VII, IX et XXIV de son livre *Edmund Husserl : la fenomenología como monadología* et les discussions à ce sujet soulevées par ses collègues, les conférences qu'elle a données dans le cycle « Fenomenología y literatura », qui s'est déroulé du 4 au 15 octobre 2004 à la Faculté des sciences humaines de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, en Colombie. Nous nous attarderons davantage sur ce travail car nous y assistons à de véritables réflexions sur les thèmes de la liberté, de la responsabilité et du sens de la vie. Dans le premier chapitre « Autour de l'espoir », Iribarne se demande comment mener notre vie dans un contexte d'incertitude. Cette question l'amène à une question plus radicale sur « le sens de notre vie et de cet ensemble dans lequel notre vie est immergée » (2005, 155). Ses réflexions sur l'anthropologie et la métaphysique l'amènent à la conclusion que le sens de notre vie réside dans la prise en charge des autres. Les problèmes de l'espoir, des rêves et de la liberté sont au cœur de ce travail. L'espérance s'entend sous la double figure du don, puisqu'elle ne peut être imposée à personne, et de l'abandon, parce qu'elle éclaire l'avenir de telle sorte que l'avenir vers lequel elle est orientée se reflète dans le présent.

Cette méditation commence par la référence à Borges, dans sa réflexion sur les temps malheureux où l'homme doit vivre, puis fait appel aux propos de Marcel sur la question de l'espérance, qui affirme qu'elle « est liée à la fois au mystère et à l'être » : lorsque l'attitude d'espérance est adoptée, « l'ordre des choses » se caractérise par « l'indépendance de l'efficacité de sa propre volonté », de telle sorte que l'espérance a le caractère de « prophétique et salvatrice » (*ibid.*, 156). Selon Iribarne seule « l'espérance transcendante » permet au sentiment « d'appartenir à tout un sens » (*ibid.*, 161) dans ce « temps de crise qui fait de l'humanité une parturiente, éternellement emprisonnée dans la douleur » (*ibid.*, 158). Elle fait allusion à l'expression « retourner à la maison/rentrer chez soi [*volver a casa*] » comme la métaphore la plus appropriée pour comprendre ce désir d'inclusion dans un ensemble de sens et à l'espoir d'y retourner.

Dans « Pensar los sueños », Iribarne propose une tentative de classification des rêves, puis elle illustre la manière dont chaque penseur a anticipé l'étude d'un ou plusieurs aspects de la question, avant d'aborder les contributions de la psychologie des profondeurs. Iribarne classe les rêves comme ceux de nature physiologique, comme version onirique d'un événement réel, comme expression de désirs, de référent individuel et de référent collectif, prophétique et créatif. Elle commence avec Héraclite, puis s'aventure dans Platon, Aristote, saint Augustin, Kant, Freud, Jung, Binswanger et Zambrano et se termine avec Borges. Pour conclure, elle reprend l'épigraphe de Zambrano : « La vérité n'est pas crue de la même manière que le mensonge » (*ibid.*, 175). Iribarne suppose que lorsqu'on aborde le mensonge dans le contexte des rêves, on le fait de manière métaphorique, pour mettre en contraste ce qui est donné dans les rêves avec ce qui est donné dans la perception. Il ne s'agit pas ici de la vérité comme correspondance entre la pensée et la chose, ni comme rapport au jugement. Au contraire, l'utilisation métaphorique fait allusion au fait que, dans le rêve, même si ce qui est rêvé est un mensonge, on le croit, donc

le contenu du rêve est comparable aux données de la perception. Entre les deux données, entre une croyance et une autre, la différence est qualitative. Iribarne souligne également, en se référant à Borges dans « Las ruinas circulares », que dans cette œuvre est évoquée l'impossibilité de distinguer entre la réalité et le rêve, tandis que dans « Inferno I, 32 », c'est notre connaissance que, bien que notre capacité à connaître le sens de notre propre vie ne soit éveillée qu'à la veille de notre mort, ce sens ne nous est donné que dans les rêves, parce que « la machine du monde est trop complexe » (Borges) pour la simplicité de notre nature – les rêves font donc « partie de cette 'machine très complexe' » (*ibid.*, 175 sq.).

Iribarne aborde également le thème de la liberté, en prenant pour fil conducteur la pièce *Les Mouches*, de Sartre, et les caractéristiques avec lesquelles elle a été comprise par la pensée philosophico-littéraire, de Sartre, Camus et Merleau-Ponty. Le premier sens dans lequel nous concevons « naïvement » la liberté est lié à cette « liberté-de, à être libre de restrictions », tandis qu'un second moment fait référence à la liberté « dans son caractère liant », c'est-à-dire à son « entrelacement intersubjectif radical et à sa responsabilité collective » – un thème clé des réflexions d'Iribarne – qu'il comprend comme « liberté-pour ». Ce deuxième mode implique la possibilité d'un choix conscient, grâce auquel nous sommes capables de réviser une simple « liberté ontologique » – un choix inconscient ou imposé par d'autres – et d'assumer « une forme supérieure de liberté, de liberté responsable ou de liberté-valeur » : « l'exercice de la liberté est lié à la responsabilité » (*ibid.*, 170). Bien que Sartre prône la liberté absolue, celle-ci implique la responsabilité du monde habité, alors que le « pourquoi » de la liberté est « l'homme universel » selon ses meilleures possibilités. Il s'agit donc une liberté engagée dans « l'humanisation de l'homme » (*ibid.*, 180) et envers le monde.

Chez Camus, la question de la finalité de la liberté, de son sens, est centrale. Elle est imprégnée du « dysfonctionnement de la vie humaine », de sorte que la liberté est conditionnée par l'absurdité de l'existence, face à laquelle il n'y a qu'une seule action qui ne soit pas absurde, la révolte (*ibid.*, 182). Pour Iribarne, chez Merleau-Ponty il y a une phrase qui exprime que le choix n'est libre que s'il s'accompagne de la décision de considérer la situation choisie « comme une situation de liberté » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'il s'agit d'une donation de sens qui suppose l'intersubjectivité et de sa propre existence incarnée dans le monde comme fondement de cette donation. Concernant le sens de l'histoire vécue, Iribarne souligne que le sens des événements est « le projet concret d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale », de sorte que la liberté n'est pas absolue : nous sommes imbriqués dans le monde et avec les autres, notre situation respective le conditionne (*ibid.*, 183 sq.).

Iribarne dédie la fin de l'œuvre à Borges, en explorant la relation entre la littérature et la philosophie. Iribarne part de la thèse selon laquelle le domaine de la littérature est, « *ab initio*, phénoménologique » : « La littérature construit sciemment des mondes qui résultent de l'activité de la conscience, c'est-à-dire que la tâche littéraire, par sa nature même, part d'une réduction phénoménologique implicite de la thèse de l'existence du monde » (*ibid.*, 191). À cet égard, elle souligne que les thèmes phénoménologiques invoqués par Borges sont la constitution du monde en général, du monde familial et de la constitution des objets, la structure temporelle de la conscience, la question de l'identité et de la mémoire du moi, l'intersubjectivité, qui est inséparable de la tradition, de la téléologie et de « l'ensemble des monades » (*ibid.*, 192). Dans cette étude, Iribarne expose le récit de Borges sur les différentes manières de mourir, les sentiments variés que la mort provoque en lui, ainsi que les questions de l'éternité et de l'immortalité, abordées à plusieurs reprises.

Faisant écho à la pensée poétique de Borges, Iribarne développe plus en détail les expressions littéraires capables de décrire de manière plus claire et plus précise les phénomènes mentionnés : la liberté, la personne et l'amour, sont les thèmes centraux de l'éthique et de l'anthropologie, comme le souligne Iribarne dans ses réflexions dans *De la ética a la metafísica* (2007, 161-187) et dans « Ética y antropología » (2008). La question de la responsabilité fait partie de ce thème commun, qu'Iribarne examine dans l'article susmentionné en s'appuyant sur les contributions de G. Hoyos Vásquez, qui la relie à la recherche de la vérité, E. W. Orth et J. San Martín, qui élaborent une justification de l'anthropologie philosophique dans le domaine de la phénoménologie.

Après un examen des changements dans la conception husserlienne de l'éthique – d'être considérée comme une science parmi d'autres à occuper une place privilégiée en tant que science universelle ou théorie des règles (*Kunstlehre*) dans les articles de Kaizo (2008, 67-71) – Iribarne s'attarde sur sa relation avec l'anthropologie. Dans la conférence de 1931 « Phénoménologie et anthropologie » (cf. Hua XXVII, 165-181), Husserl différencie strictement la phénoménologie de la psychologie et de l'anthropologie en ce qu'elles ne rompent pas avec l'attitude naturelle. Cependant, elle conclut que la psychologie intentionnelle et l'anthropologie peuvent, « dans un sens purement spirituel » (2008, 105), être comprises comme une philosophie transcendantale (cf. Hua XXVII, 180 sq.). Tout comme l'éthique, qui, une fois dépassée sa conception comme ontologie rationnelle, devient une science universelle, l'anthropologie, une fois l'attitude naturelle abandonnée, finit par coïncider avec la phénoménologie, dans la mesure où l'anthropologie « reconnaît son caractère intentionnel transcendantal » (*ibid.*, 106).

Iribarne souligne dans *Fenomenología como monadología* que « l'intention ultime de la pensée husserlienne est éthique » : la question éthique est le point culminant de la totalité systématique de son œuvre, puisque, dans laquelle, « la découverte radicale du sens de l'être est réalisée, dans lequel apparaît une coexistence universelle concordante que le phénoménologue doit souligner », afin d'aborder des problèmes éthico-métaphysiques. Selon Husserl, la phénoménologie est une « science » qui « montre les étapes par lesquelles l'humanité peut avancer dans sa recherche d'une unité dans laquelle s'articulent des pluralités ». Cette dernière est « la possibilité vraiment humaine », bien qu'elle puisse échouer, comme le reconnaît Husserl (2002, 271).

Ainsi, la question du sens de l'être rapproche l'éthique de l'anthropologie, thème sur lequel Iribarne conclut sa *Fenomenología y literatura*. C'est parce que la phénoménologie, en tant que « science transcendantale de l'humanité rationnelle » est, en ce sens, « anthropologie transcendantale », que l'éthique, en tant que « tendance téléologique de la raison » concerne le domaine de la première. La question de leur relation mutuelle se pose, à laquelle Iribarne répond en se référant à Kant, qui souligne que les questions sur ce qu'il est possible de savoir, sur ce qu'il faut faire, sur ce que l'on peut attendre et sur ce qu'est l'homme, auxquelles répondent respectivement la métaphysique, la morale, la religion et l'anthropologie, peuvent en fait être répondues par l'anthropologie, dans la mesure où les premiers sont liés aux seconds (2008, 106f ; cf. Kant, *Logik*, A 26, 27, éd. Weischedel T. III, 1998, 448). Ainsi, sous la question du sens de l'être, l'éthique rejoint l'anthropologie, car l'une et l'autre aspirent à l'unité de l'humanité comme convergence de pluralités.

5. Le sens de la vie dans l'entrelacement de l'espoir, de la finitude et de la mort

Finalement, les thèmes de l'espoir, de la finitude et de la mort s'entremêlent dans son livre *En torno al sentido de la vida* (2012). À travers cette méditation sur la vie, nous assistons

à une analyse belle et éclairante de l'existence humaine. Il s'agit d'un livre sur la vie humaine, qui nous invite à nous sentir impliqués « dans la description diaphane de ses pulsations, de ses incertitudes et de ses risques, des opportunités de la conférer ou d'en trouver le sens, et, par conséquent, de vivre avec d'éventuelles certitudes salvatrices », pour reprendre les mots de Walton (2015, 383). Les thèmes évoqués par Husserl et Borges occupent une place privilégiée dans cet ouvrage, sur lequel nous nous attarderons plus longuement en raison de la pertinence éthique des questions traitées. Les analyses philosophiques englobent de nombreuses autres questions soulevées par de grands penseurs de la littérature contemporaine tels que Borges, Pessoa, García Márquez, Gabriel Marcel, Sartre, Bloch, Becket, Vallejo et Unamuno. À partir de ces auteurs, Iribarne montre comment les thèmes de la phénoménologie ont été élaborés par la littérature. Ces analyses sont enrichies d'allusions à des textes religieux provenant de Mésopotamie, d'Égypte, d'Inde, du bouddhisme, de la tradition judéo-chrétienne, ainsi que d'exemples tirés du cinéma. La réflexion sur ces questions « sous-tend », comme le souligne l'auteure dans l'introduction, « la question du sens de la vie » (2012, 14), à laquelle elle consacre le dernier chapitre de l'ouvrage. La question du sens de la vie est sans doute la plus radicale de toutes, celle qui, selon nous, sous-tend toute réflexion philosophique sur la finitude de notre existence.

Iribarne se tourne vers Husserl pour mettre en lumière l'imaginaire et le présent vécus dans la veillée du *kairos* face à un auto-renouvellement de qualité irremplaçable, à l'aspiration au bonheur et à la lutte contre le destin pour mettre en évidence l'*Einmaligkeit* ou singularité de la vie que nous vivons, dans la conviction que c'est la vie entière elle-même qui nous permet de donner un sens à la vie elle-même. Iribarne met un accent particulier sur l'analyse du temps et sur les configurations ou concrétions de notre manière d'être le temps et sur la forme de notre être temporel qui vit le passé sous forme d'héritage, dans la veillée du *kairos*, et le futur comme ouverture qui rend la créativité possible (*ibid.*, 71). Le terme « héritage » désigne une tradition transmise de manière inter-subjective, tandis que le concept de « kairos » révèle un « moment opportun » pour prendre une décision et agir, même si Iribarne reconnaît que nous avons des limites en termes de capacité à lire correctement les circonstances présentes et à prévoir toutes les variables liées à notre action dans le futur. L'orientation vers l'avenir s'accompagne d'une conscience imaginative de la possibilité d'améliorer ou de surmonter les difficultés présentes afin de viser la production de quelque chose de nouveau (*ibid.*, 71-82). L'analyse de la mortalité humaine et de l'immortalité du sujet transcendantal, de l'aspiration au bonheur et de la lutte contre le destin qui s'y oppose, ainsi que de la croyance en un sens de la totalité de la vie qui nous permet de sauver le sens de notre propre existence, est un sujet que nous aborderons dans la section suivante.

Les thèmes essentiels de l'existence humaine, tels que la temporalité de la conscience, les rêves en tant que produit constitué, la question de l'identité personnelle, le système de valeurs, la mémoire, la tradition, la vocation individuelle, voire l'imbrication subjective, sont présents dans l'œuvre de Borges, qu'Iribarne soumet à l'analyse phénoménologique. Elle analyse les problèmes suivants : la constitution husserlienne du monde comme « action réciproque » entre le sujet qui constitue le monde et le monde qui lui revient (*ibid.*, 23), la structure temporelle de la conscience, inspirée d'Héraclite, comme flux temporel, la capacité de réflexion de la conscience, avec le thème du miroir, qui évoquent la question de l'identité personnelle, du moi constitutif et du moi constitué, de la mémoire, du corps vécu, de la sédimentation des *habitus* et de l'établissement des valorisations, avec la constitution d'une nouvelle identité chez les personnages. Le perspectivisme à l'œuvre chez Dante et Cervantès, un phénomène qui implique que, avec certaines perspectives qui

nous sont interdites, la reconnaissance de ce que nous avons été et du sens de notre vie ne nous est révélée qu'à l'heure de notre mort ; la tradition, l'intrigue intersubjective et la mémoire, avec la particularité du *criollismo* et la possibilité de la transformation imaginaire de soi. Borges n'est pas apprécié pour ses certitudes, mais précisément pour ses incertitudes concernant l'identité personnelle et le sens de la vie, qui se réconcilient dans « la suspicion d'une mémoire universelle », qui nous permet, à nous et à ses lecteurs, de rendre grâce à l'être inépuisable de la poésie (*ibid.*, 48).

La finitude est examinée à la lumière de la manière dont « l'expérience de nos propres limites influence toute notre vie », c'est-à-dire comment elle influence notre manière de vivre (*ibid.*, 133 sq.). Ces réflexions sont guidées par l'idée que c'est la conscience de notre finitude qui rend nos jours précieux. C'est l'expérience de la finitude, et non celle de la toute-puissance, qui caractérise l'expérience humaine. La question est analysée à la lumière du thème de l'existence dirigée vers la mort selon Heidegger, et aussi en référence à Sartre, qui comprend cette expérience comme « facticité ». Sa signification est liée à ce que nous ne pouvons pas modifier ou supprimer, comme la corporéité, le passé qui a « la solidité du "derrière nous" définitif », et la liberté, qui implique la nécessité de choisir en permanence notre être (*ibid.*, 140). Iribarne fait également allusion aux analyses d'E. Fink sur les phénomènes « fondamentaux » de l'existence dans lesquels la finitude se manifeste, tels que la mort, l'amour, la lutte, le travail et le jeu, auxquels Iribarne ajoute les phénomènes de connaissance et de communication, qui n'épuisent pas le spectre des expériences possibles de la finitude (*ibid.*, 141-143).

À cet égard, elle souligne qu'il n'est pas difficile de tracer les limites de la connaissance en faisant écho à une phrase d'Einstein, qui nous exhorte à les reconnaître, sous peine de nous rendre « ridicules avec les dieux » (*ibid.*, 142). De même, la communication est limitée, car elle dépend de l'horizon du sens de l'autre, ce qui ne permet qu'un accès restreint à la source inconsciente à laquelle puisent nos convictions et nos actions. Ces réflexions se rapprochent de la question du sens de la vie humaine. D'une part, le sens de la finitude est double : « la vie est *cette* fois » tandis que « personne ne peut vivre ma vie à ma place. Ma vie est la mienne. Dans cette question, il n'y a pas de doublons » (*ibid.*, 144). D'autre part, la réalisation de notre propre individualité ne se réalise que dans la mesure où nous nous consacrons à « la création d'une œuvre ou à la responsabilité commune des autres » (*ibid.*, 145), thèmes qu'Iribarne approfondit plus tard en les concevant sous le paradoxe du « décentrement ». Iribarne souligne également que, puisque la vie de chacun est irremplaçable et en danger d'être perdue, une « revendication » semblable à « une demande de sauvetage ou de salut » y naît. Il s'agit d'assumer ce qui nous est donné, d'« assumer le sens, de sauver la vie » (*ibid.*, 146) et de « découvrir le sens irremplaçable de chaque vie personnelle » (*ibid.*, 147). Même lorsque nous prenons la vie au sérieux, en nous efforçant d'affronter les circonstances adverses et en étant conscients de notre finitude, nous pouvons rire de ce fait, dans une « réaffirmation de la vie » comme un « geste de confiance face au mystère » (*ibid.*, 148).

Il s'agit donc d'une question de confiance qui est fondée sur l'espérance. Iribarne souligne que *l'Ecclésiaste* exprime déjà le regard inconsolable de l'être humain face aux vicissitudes de la vie, et s'interroge sur la possibilité de maintenir une attitude d'espérance (*ibid.*, 98 sq.). Elle se réfère en particulier à l'opposition entre « l'attitude désespérée », qui se manifeste par le désenchantement, une sorte de défaite existentielle, et « l'attitude de désespoir », qui renvoie à l'état émotionnel de ceux qui se sentent acculés par certaines circonstances, telles que la perte d'un être cher ou un échec économique ou professionnel. Alors que le désespoir provoque souvent des réactions excessives dans ces situations, le désenchantement, lui, ne conduit pas à l'action. Toute référence à l'avenir disparaît, car la

personne désenchantée a perdu la raison d'être. Le monde ne l'appelle plus, son environnement, son prochain et les choses du monde lui sont indifférents, dès lors que les signes vitaux qui l'amènent à s'y engager disparaissent. Il n'y a plus « l'intention de planifier chaque jour » ; le sujet est séparé non seulement du monde, mais aussi de lui-même. Face à ce désespoir, en l'absence de courage et de sens, il ne reste que « l'attente désintéressée du néant », l'attente de la mort (*ibid.*, 102). Face à ce désespoir, l'espérance naît lorsque surgit, dans le cours des événements ou dans nos circonstances, quelque chose de nouveau qui est étranger à notre propre volonté. Si la confiance partage avec le désir le caractère d'être un appel à la réalisation de son objet, l'objet du désir compromet l'exercice de notre volonté et de notre action, tandis que l'espérance implique une humilité radicale et une confiance fondamentale, car elle est entourée d'incertitudes et de facteurs indépendants de notre volonté. L'attitude d'espérance implique la confiance et le dévouement à l'avenir, de sorte qu'il y a un certain « retour » de l'avenir dans le présent, ce qui conduit à reconnaître la finitude de nos jours tout en éclairant et en rendant précieux les jours de notre vie (*ibid.*, 103-105).

Iribarne distingue une « dimension terrestre » et une « dimension transcendante de l'espérance » (*ibid.*, 105). Dans le premier cas, il s'agit d'une approche de l'avenir dans laquelle les caractéristiques négatives de notre monde se transforment en caractéristiques favorables. Cette forme d'espérance a une portée variable. La projection mineure concerne la zone dans laquelle nos actions sont menées. Nous assumons nos limites, reconnaissons notre capacité limitée à modifier nos circonstances concrètes, et cela nous amène à réfléchir à la meilleure orientation de notre action et au but idéal vers lequel nous tendons, ce qui suscite l'espérance. Cette orientation future nous confronte à « l'une des questions les plus radicales et les plus inévitables de l'être : c'est la question du sens de notre vie et de cet ensemble dans lequel notre vie est immergée » (*ibid.*, 106). Lorsque cette question s'adresse à ce qui est immanent au monde, la réponse se trouve dans la vie communautaire, qui est vécue avec sa propre valeur et dans l'espérance d'un monde meilleur. Alors que dans la dimension mondaine, il y a une espérance sous-jacente dans l'avenir, dans la paix de l'humanité, où la dignité humaine serait universellement reconnue, dans la dimension de la transcendance, on entrevoit un sens plus englobant, qui concerne notre être et le mystère.

Face à la vérification de la finitude de la vie, s'affirme l'espoir d'une non-fin, le désir d'éternité. Lorsqu'une âme immortelle n'est pas conçue, la mémoire se présente comme une possibilité d'échapper à l'anéantissement absolu (*ibid.*, 188 sq.). L'espérance de l'eschatologie ou de la non-fin est un « don » parce qu'elle ne résulte pas de sa propre volonté et ne répond pas aux ordres d'autrui (*ibid.*, 109). À la suite de Gabriel Marcel, s'ajoutent deux conditions essentielles de l'espérance : une condition prophétique parce qu'elle implique une référence à « ce qui devrait être », et une condition salvatrice, qui renvoie à une efficacité mystérieuse contraire à celle des armes et qui est assimilée à un miracle. L'expression transcendante de l'espérance se manifeste dans une confiance fondamentale et dans « l'espérance d'appartenir à un tout de sens qui nous déborde, nous précède et nous contient » et, ajoute Iribarne, « auquel il serait merveilleux de revenir un jour » (*ibid.*, 116). Peut-être s'agit-il d'un idéal inaccessible. Dans les positions de Max Scheler et de Miguel de Unamuno, Iribarne trouve des méditations sur l'espoir et le rôle de la philosophie : « La philosophie, pour sa part, considère la question comme métaphysique, et même si elle ne parvient pas à donner de réponses définitives, elle a le droit de soutenir la question sous forme de questions » (*ibid.*, 161). La métaphysique étant de la théologie, l'idée d'immortalité relève de la croyance et non de l'intuition, comme le soutient Scheler ; même si l'on vise la résurrection du corps ou de l'âme, ainsi que la

persistance de la mémoire chez Unamuno, cela ne signifie pas que l'entrelacement de la vie, de l'espérance et de la raison ne témoigne pas de prétentions défiant la rationalité et se rapprochant du mythe (*ibid.*, 165 sq.).

La mort nous rappelle notre finitude et la valeur de la vie. C'est pourquoi « une méditation sur la mort est l'inverse d'une méditation sur la vie » (*ibid.*, 151). Seul ce qui a vécu peut mourir » (*ibid.*, 151). Iribarne s'attarde sur certaines expériences liées à la finitude et à la valeur de la vie. Nous sommes soumis à une perte d'énergie vitale et le sentiment d'être abandonné par celle-ci nous fait penser à la proximité de la mort. C'est « une expérience significative en tant qu'anticipation de sa propre mort » (*ibid.*, 153). Lorsque la vitalité tombe en dessous d'un certain seuil, que ce soit à cause de la maladie, de la tristesse ou du désespoir, nous sommes submergés par l'expérience d'un glissement vers la mort qui ressemble à l'abandon, à la fatigue et à l'attente d'un soulagement. C'est dans ces états d'âme que l'on fait l'expérience d'une « relation amicale » avec la mort (*ibid.*). Une autre expérience qui nous révèle le sentiment de la mort est celle de ne pas être aimé par personne ou de ne pas être nécessaire à quiconque. « Un désert d'affections » s'ouvre alors, et nous sommes submergés par une situation sans aucun signe, positif ou négatif, c'est-à-dire dans une monotonie où toutes les affections sont dissoutes, et donc nous-mêmes.

Notre expérience de la mort est aussi liée à la mort de l'autre, dont l'absence est ressentie. Elle est perçue comme une « annihilation de notre attente anticipée de sa présence », dans des objets qui nous rappellent son absence (*ibid.*, 154). Par conséquent, si l'expérience originelle réelle de sa propre mort est impossible, nous en vivons d'autres qui deviennent une « pseudo-institution originelle » de celle-ci (*ibid.*, 156). Iribarne conclut que « l'être humain mûr et expérimenté peut se réconcilier avec l'idée de sa mort », car « vivre en paix » avec la mort que nous avons acceptée est « la manière humaine de mourir » : « Vivre, c'est accomplir une tâche, répondre à un appel. Une fois cela fait, nous voudrions commencer vers quelque chose de différent et ne pas continuer à vivre indéfiniment de la même manière ou recommencer » (*ibid.*, 158). Iribarne prône une acceptation pacifique de la mort, et met en évidence la réponse de Husserl à l'antinomie déchirante entre le besoin de mourir et la volonté de persévérer, qui se résout en croyance :

« Je ne peux qu'être fortifié par la croyance en un monde plein de sens, en un monde qui atteint notre sens et qui, malgré toutes les irrutions d'absurdités, atteint le sens par la force qui surmonte [les obstacles] dans la communauté des hommes de bonne volonté, de sorte que notre force est "la force de Dieu" » (*ibid.*, 182 en traduction en espagnol d'Iribarne, cf. Hua XLII, 406).

Dans ces lignes, il est possible de constater l'opposition inévitable entre l'espoir de persister et la peur de disparaître. Selon Iribarne, qui suit Husserl, la meilleure réponse pour vivre sans ignorer le fait de sa propre mort serait la « croyance au sens du tout » (*ibid.*, 182), c'est-à-dire la croyance au sens de la vie.

6. Le sens éthique de la vie à travers le paradoxe du « centrage décentré »

Dans le même ouvrage, *En torno al sentido de la vida*, Iribarne retourne à Husserl pour répondre à la question du sens de la vie, en prenant comme référence ses textes pour la revue japonaise *Kaizo*. Elle aborde les caractéristiques du monde et de la personne pour qui le monde est tel, le problème de la conformité à soi-même, la question des valeurs et de leur rapport aux fins et aux circonstances qui s'opposent à la prédominance du sens. La question du sens est liée à certains concepts : la finalité, dans la mesure où nous

comprenons le sens comme une réalisation qui pointe vers un développement qui le précède, le *telos*, comme une dimension idéale qui guide la réalisation du sens, de la valeur, puisque le sens qui est demandé est un but, et donc précieux, et l'histoire et sa potentialité significative que la marche de l'humanité a décantée dans le temps (*ibid.*, 234).

Ces questions portent sur l'attitude que doit adopter l'être humain qui aspire au bonheur, dans un monde dont le sens rationnel est perturbé par les formes de négativité que Husserl rassemble sous le terme de « destin » (*ibid.*, 236). Le destin interfère dans la réalisation de projets et d'œuvres, dans lesquels l'être humain résume le sens de la vie : la vulnérabilité physique et psychologique menace l'aboutissement des projets et la recherche de sens ; le hasard, la contingence, l'accidentel, impliquent le même danger, l'erreur. En effet, la répercussion future de l'action est imprévisible, ce qui conduit à l'insignifiance, à l'imprévisibilité de la nature, ce qui entraîne l'anéantissement des valeurs et à l'affirmation de l'insignifiance de la vie (*ibid.*, 241-244). La difficulté supplémentaire pour l'affirmation du sens de la vie est l'imprévisibilité de l'avenir, qui n'est rien d'autre que sa caractéristique essentielle (*ibid.*, 244). Malgré le hasard et les circonstances adverses, l'être humain à part entière aspire à des valeurs plus élevées et s'élève vers une appréciation de la vie du point de vue du meilleur, afin que la vie procure la satisfaction la plus complète possible. Le bonheur, souligne Iribarne, n'est pas la forme d'une vie pleine, mais la joie du triomphe du meilleur pour tous ceux qui sont aimés et, en bref, pour tous les êtres humains. La personne dont l'action est toujours orientée vers le meilleur possible ouvre son chemin à la vie éthique (*ibid.*, 240 sq.). Cependant, l'irrationalité du destin et l'erreur de la connaissance et de la décision, nous font douter que la vie elle-même ait un sens. Face à ce fait, Iribarne se demande s'il y a un sens à la vie éthique à la recherche du meilleur possible, à la communauté aimante et à la soumission à l'impératif catégorique (*ibid.*, 241). De la prise de conscience de la vulnérabilité de notre situation dans le monde et le cosmos, Iribarne tire la conclusion, dans son interprétation de la méditation husserlienne, que

« L'amour est une capacité propre à l'être humain. S'il s'actualise dans le sens de l'universalisation éthique, l'être humain trouve son chemin vers le supérieur dans l'option du meilleur possible, tel qu'il résulte de sa critique rationnelle, pour lui-même, pour son prochain et pour l'humanité » (*ibid.*, 249).

La personne dont les actions sont toujours orientées vers le meilleur possible ouvre la voie à une vie éthique (*ibid.*, 240). Même face aux calamités que le destin peut nous apporter, « l'amour, la compassion et la solidarité qui en découlent, envers soi-même et envers autrui, nous conduisent à adopter un comportement éthique » (*ibid.*, 249). En d'autres termes, Husserl a souligné l'égalité transcendantale et existentielle des êtres humains. La grandeur de l'être humain se manifeste dans sa disposition à aimer et à créer le bien. Bien que l'être humain soit conscient de ses propres misères, qui peuvent l'empêcher de choisir le chemin du bien, cela n'invalide pas le fait que le sens de la vie réside dans la recherche du bien. Même en acceptant l'hypothèse de l'insignifiance du cosmos et de l'histoire, « l'être humain réalise son sens dans l'assomption de sa responsabilité » (*ibid.*), c'est-à-dire dans la prise de responsabilité envers son prochain, qui s'ajoute à « l'exigence » soulevée par Husserl de « croire au sens du Tout », car sans cette croyance, nous n'aurions pas la force de mener notre propre vie (*ibid.*). Il s'agit d'une exigence auto-imposée, qui, selon nous, constitue un dernier recours pour affirmer la vie face à la force de l'adversité.

Les réflexions d'Iribarne aboutissent à une conception éthique fondée sur le paradoxe du « centrage décentré [*centramiento descentrado*] », qui constitue l'apport originel et central de son œuvre.

« Le centrage se manifeste par le fait que la motivation la plus primordiale sous-tendant le renouvellement des positions et des habitudes d'une personne est son souci de sa propre vie, celle dont elle est responsable. C'est la recherche d'une « satisfaction vitale » qui me pousse à m'interroger sur mon existence authentique, qui m'apporterait un certain bien-être » (*ibid.*, 223).

Non seulement l'expérience aussi radicale que « je pense » ou « je peux » implique un degré maximal de centrage, mais il y a aussi l'expérience de sentiments tels que la tristesse, la joie, la douleur, ainsi que l'expérience du désir, de l'attente et de la frustration, qui sont typiques de l'être humain, car dans chaque cas, ce sont mes expériences (*ibid.*, 225). L'identité qu'il faut préserver fait allusion à la responsabilité envers soi-même. Une telle responsabilité exige de l'homme qu'il assume son essence téléologique et qu'il s'oriente volontairement selon le telos, une « vie universelle renvoyée à une "tâche vitale" unitaire », qui n'est rien d'autre que l'autopréservation (*ibid.*, 224-225). Dans la mesure où cette responsabilité compromet la liberté et la décision de chacun, elle apparaît, en principe, strictement centrée sur l'identité de chacun (*ibid.*, 226). Cette affirmation d'une identité personnelle fondamentalement centripète est complétée par la fonction de décentralisation centrifuge, qui fait allusion au caractère intersubjectif de la subjectivité (*ibid.*). Ce paradoxe n'est pas seulement lié à l'accent mis par Husserl sur la profondeur, voire l'inévitabilité, de la présence de l'autre, qui est responsable de la reconnaissance de soi de chaque sujet (Hua XV, 366, 371), mais il fait également allusion à la relation amoureuse entre deux personnes qui renoncent à leur propre volonté au nom de la volonté de l'autre. Autrement dit, il fait allusion à des expressions telles que « être-l'un-avec-l'autre », « être-l'un-pour-l'autre », « être-l'un-dans-l'autre » et « être-l'un-selon-l'autre » (*ibid.*, 228). Rester fidèle à soi-même implique à la fois de se centrer et de se décentrer :

« L'expérience dans laquelle culmine le centrage décentré de l'identité, que l'autopréservation aspire à préserver, c'est la personne éthique. Pour être éthique, la personne doit être centrée, consciente d'elle-même, autoréglée et autoresponsable. Toutefois, cette autoréférentialité inclut essentiellement le décentrement » (*ibid.*, 230).

Cette réflexion éthique, qui articule magistralement la nécessité de l'autosuffisance et de l'autopréservation avec la reconnaissance des obligations morales envers les autres, nous montre que l'autre participe nécessairement à la constitution de ma propre identité. Cet appel à des valeurs et à des objectifs éthiques s'avère être une condition de la possibilité d'une vie authentiquement humaine (cf. Breuer, 2025b). L'aspiration à la préservation d'un moi qui a assumé la responsabilité des autres n'est pas étouffée par des limitations extérieures telles que les guerres ou la dégradation finale du monde, qui affectent la réflexion philosophique sur l'insignifiance possible du monde et de la vie (*ibid.*, 231). L'expérience dans laquelle culmine le centrage décentré de l'identité est celle de la « personne éthique » : elle doit « être consciente d'elle-même, autoréglée et responsable de elle-même », mais elle n'atteint la « conformité avec elle-même » que dans la mesure où elle aspire à atteindre les valeurs éthiques les plus élevées, qui ne sont autres que celles

qui sont pour « son prochain, de jure, pour toute l'humanité » (*ibid.*, 230). Il s'agit d'une « solidarité radicale qui répond au fait de la vulnérabilité humaine universelle », qui n'est pas étouffée par les limitations, ni par l'éventuelle « absence de sens dans le cosmique » et dans « l'histoire », mais au contraire, elle est la seule base propice à la coexistence : « L'être humain réalise son sens dans la responsabilité » et « est humanisé par la réponse éthique. La vulnérabilité de l'autre nous appelle et le sens de notre propre vie est de répondre à son appel » (*ibid.*, 259). C'est pourquoi « le sens de l'être, de notre être centré en faveur du respect et de la responsabilité de la dignité humaine de l'autre » (*ibid.*) ainsi que de la nôtre. De ce point de vue, il n'y aurait pas de relation nécessaire entre le sens final et totalisant de la vie, d'une part, et la décision de chaque être humain de mener éthiquement sa propre vie » (*ibid.*, 249).

En conclusion, même s'il est impossible d'affirmer qu'il existe un lien nécessaire entre le sens et la décision, il faut reconnaître que c'est uniquement en assumant notre être centré-décentré que notre vie peut prendre un sens éthique et une dignité. L'insistance finale d'Iribarne sur le sens éthique de nos vies est un appel clair et lucide à retrouver les principes éthiques qui devraient régir toute conduite humaine, une tâche indéniablement urgente au vu de la crise éthique que traversent nos sociétés.

Traduction de César Gómez Algarra

Bibliographie

- Breuer I., « La recepción de la fenomenología en Argentina: Eugenio Pucciarelli », en *Investigaciones Fenomenológicas* N° 20, 2023a, p. 55-92, <https://doi.org/10.5944/RIF.20.2023.37867>
- Breuer I., « Phenomenological Metaphysics and the problems of facticity and genesis. The twofold unity of primal hyle and God as the limits of the world-spanning teleology », in A. Altobrando et A. Pugliese (éds.), *Discipline Filosofiche XXXIII, 2: Beyond Consciousness, Paths of Phenomenological Research*, 2023b, p. 269-290.
- Breuer I., « Eros and Philia in Husserl's ethics », in V. Cibotaru et I. Apostolescu (éds.), *Phenomenologies of Love*. Reihe: Studies in Contemporary Phenomenology, Band: 26, 2025a, p. 81-100, Brill, DOI: https://doi.org/10.1163/9789004724310_007
- Breuer, I., « Julia V. Iribarne. The ethical meaning of life », in *Plí: The Warwick Journal of Philosophy* 36 No.1, 2025b. <https://doi.org/10.31273/pl.n1.2024.1731>
- Kant I., *Logik*, en W. Weischedel (ed.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band III, Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt, WBG, 1998.
- Husserl E., Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- Husserl E., Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- Husserl E., Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Th. Nenon, H. R. Sepp (eds.). Dordrecht, Kluwer, 1989.
- Husserl E., Hua XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Cham, Springer, 2014.
- Husserl E., Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.), Dordrecht, Springer, 2006.

- Iribarne J. V., *La libertad en Kant: alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Buenos Aires, Lohlé, 1981.
- Iribarne J.V., « La fenomenología como monadología », en *Escritos de Filosofía* N° 15-16, 1985, p. 71-82.
- Iribarne J.V., *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* (I: 1987, II: 1988), Buenos Aires: Lohlé, traduction de *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, M.A. Herlyn (Üb.), H.R. Sepp (Mitw.), Freiburg i. Br., Karl Alber, 1994.
- Iribarne J.V., « Intersubjectivity as a starting point », in A.T. Tymieniecka. (éd.), *Analecta Husserliana*, Vol. XXXV, *Husserlian Phenomenology in a New Key*, 1991, pp. 3-12.
- Iribarne J.V., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
- Iribarne J.V., *Fenomenología y literatura*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.
- Iribarne J.V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
- Iribarne J.V., « Ética y antropología. Posición relativa de ambos conceptos en el pensamiento de Edmund Husserl », en Rocha de la Torre, A. (éd.), *La responsabilidad del pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*, Barranquilla/Colombia, Ediciones Uninorte, 2008, p. 66-107.
- Iribarne J.V., « Kant y Husserl acerca de 'lo debido' », in *Tábano* 5, 2009, pp. 23-36.
- Iribarne J.V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia, Jitanjáfora, 2012.
- Pucciarelli E., « Presentación », in J. Iribarne, *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, I, Buenos Aires: Lohlé 1987, p. I-V.
- San Martín J., « El camino hacia una antropología trascendental », en R.J. Walton, J. San Martín (éds.), « Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología », *Escritos de Filosofía* N°3, avec *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 2015, p. 289-312.
- Walton R.J., « Prólogo », in Iribarne, Julia V., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires 2002, p. 9-22.
- Walton R. J. et San Martín, J., « Nota Editorial », in R. J. Walton et J. San Martín (éds.), « Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología ». *Escritos de Filosofía* N°3, avec *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 2015, p. 11-12.
- Walton R. J., « El núcleo ético de los temas filosóficos capitales », en R. J. Walton, J. San Martín (éds.), « Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología », *Escritos de Filosofía* N°3, avec *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 2015, p. 379-396.